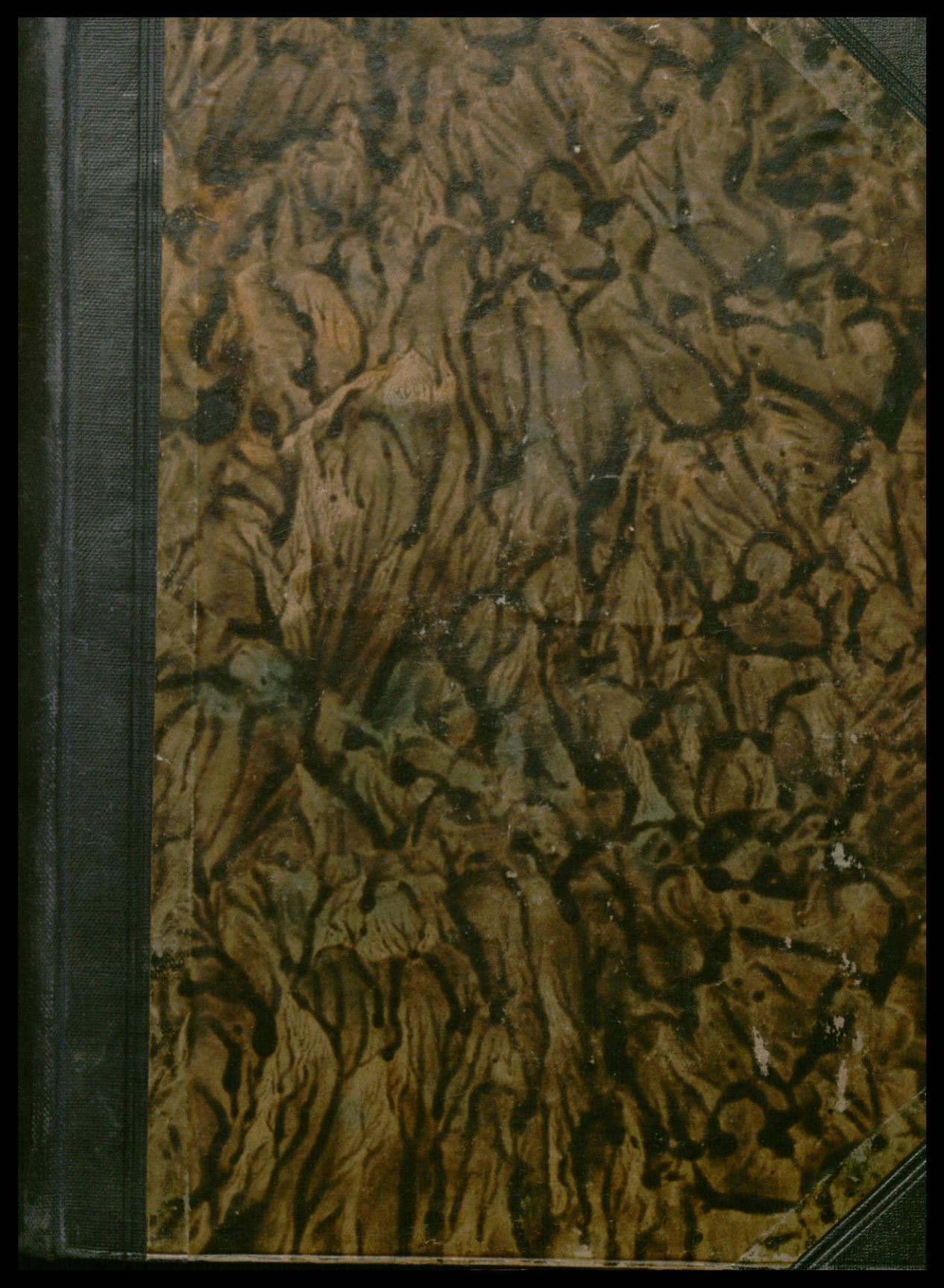
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM



HISTORJA DOKTRYN POLITYCZNYCH

PAUL JANET
PROFESOR SORBONY

HISTORJA DOKTRYN POLITYCZNYCH

WRAZ Z

HISTORJĄ FILOZOFJI PRAWA

PRZEŁOŻYŁA E. RUTKOWSKA

PRZEJRZAŁ I UZUPEŁNIŁ

DOKTRYNAMI POLITYCZNEMI XIX I XX W.

PROF. DR. A. PERETIATKOWICZ

CZĘŚĆ PIERWSZA:

OD SOKRATESA DO MACHIAVELLEGO

1923.

POZNAŃ: FISZER I MAJEWSKI

WARSZAWA: E. WENDE I SKA. ŁÓDŹ: L. FISZER.
TORUŃ: TOWARZYSTWO WYDAWNICZE „IGNIS".

34

CZCIONKAMI DRUKARNI KATOLICKIEJ TOW. AKC., POZNAŃ
ALEJE MARCINKOWSKIEGO 24

29145/2

Spis rzeczy:

str.

Przedmowa VII

I. Sokrates 1

II. Plato 14

1. Etyka Platona 14
2. Polityka Platona 30

III. Arystoteles 54

1. Etyka Arystotelesa 54
2. Polityka Arystotelesa 71

IV. Stoicyzm 96

V. Polybius. Cicero. 104

VI. Nowy Testament i Ojcowie Kościoła 110

1. Nowy Testament. Etyka i polityka ewangeliczna 110
2. Ojcowie Kościoła 117

VII. Święty Tomasz z Akwinu 128

1. Etyka św. Tomasza 128
2. Polityka św. Tomasza 137

VIII. Dante 152

IX. Machiavelli 161

1. Machiavelli i wieki średnie 161
2. Machiavelli. J. J. Rousseau 163
3. Etyka Machiavellego 166
4. Polityka Machiavellego 180

Errata.

			jest	ma być
str.	6	wiersz 8 od góry:	swemi	swymi
„	20	„ 6 od dołu:	τῇ	τῇ
„	25	„ 7 „ „	te	tę
„	35	„ 6 „ „	ποθλεις	πόλεις
„	44	„ 1 „ „	ἥμισυδ	ἥμισυ
„	44	„ 3 „ „	τινεας	τινες
„	54	„ 2 „ „	ὁτιδκαὶ	ὅτι καὶ
„	83	„ 4 „ „	Architekta	Architekt
„	96	tytuł:	IV. Stoicyzm. Cicero	IV. Stoicyzm

ostatni wiersz drukowanego na 96 str. petitem spisu treści powinien być pomieszczony na str. 104 pod tytułem.

str.	143	wiersz 12 od dołu:	principum[1]	principum
„	165	„ 4 „ „	*Rozważanie*	*Rozważania*

PRZEDMOWA.

Klasyczne dzieło zmarłego w 1899 r. profesora Sorbony Pawła Janeta ukazało się po raz pierwszy w 1859 r. pod tytułem „Historja filozofji moralnej i politycznej“ i zostało nagrodzone przez Akademję francuską. Drugie wydanie tej pracy wyszło w 1872 r. pod zmienionym tytułem „Historja nauki politycznej w jej związku z moralnością.“ Trzecie, najobszerniejsze i ostatnie za życia autora wydanie ukazało się w 1887 r. Na tem ostatniem wydaniu opieramy tłumaczenie polskie, gdyż wydanie późniejsze było tylko przedrukiem wydania trzeciego.

Dzieło Janeta uchodzi słusznie za najlepsze w literaturze współczesnej przedstawienie historji doktryn politycznych. Możnaby nawet powiedzieć, że jest w tej dziedzinie jedynem dziełem, stojącem na wysokim poziomie naukowym i filozoficznym. Praca bowiem Gumplowicza (Geschichte der Staatstheorien, 1905) nosi charakter powierzchowny i nie ma dostatecznego zrozumienia dla zagadnień filozoficznych. Głębszą jest praca Stahla (Geschichte der Rechtsphilosophie, 5 wyd. 1878), który jednak ocenia wszystkie teorje polityczne z jednostronnego stanowiska heglizmu. Tę samą wadę ma cenne skądinąd wielkie dzieło Cziczerina (Historja doktryn politycznych, 5 tomów, 1869—1902, po ros.). Niezłe jest przedstawienie doktryn politycznych w pracy Dunninga (A History of political theories, 3 tomy, 1902—1920), jednakże autor omawia tak znaczną ilość pisarzy politycznych, iż żadnego z nich nie może zanalizować w sposób obszerniejszy i dokładniejszy. Wadę tę ma jeszcze w wyższym stopniu z powodu szczuplejszych rozmiarów książka Pollocka (Introduction to the history of the science of politics, 1902).

Dzieło Janeta nosi charakter wybitnie filozoficzny. Ponieważ zaś filozofja państwa nie może być oddzielona od filozofji prawa, przeto książka ta jest równocześnie doskonałym podręcznikiem historji filozofji prawa. Z tego względu może oddać wielkie usługi młodzieży uniwersyteckiej, przygotowującej się do egzaminu z filozofji prawa.

Słabą stroną książki Janeta jest doprowadzenie jej tylko do początku wieku XIX-go. Ażeby chociaż częściowo uzupełnić tę lukę, dodany został do tłumaczenia polskiego krótki przegląd najważniejszych doktryn politycznych i prawno-filozoficznych XIX-go i XX-go wieku.

Olbrzymie koszta wydawnicze i trudności finansowe nakładu nie pozwoliły na wydanie obydwóch wielkich tomów dzieła Janeta w całości. Musieliśmy dokonać pewnej selekcji pisarzy politycznych. Dokonaliśmy jej w ten sposób, iż pominęliśmy drobniejszych autorów, nie mających większego znaczenia historycznego. Natomiast wszystkie doktryny polityczne, uwzględnione w obecnym przekładzie, zostały przełożone w całości, bez jakichkolwiek ograniczeń.

Część pierwsza przekładu, którą obecnie wydajemy, obejmuje doktryny polityczne od Sokratesa do Machiavellego. Część druga ukaże się w najbliższym czasie i będzie obejmowała dalsze doktryny polityczne i prawno-filozoficzne aż do teoryj współczesnych.

Poznań, marzec 1923 r.

Antoni Peretiatkowicz.

I. Sokrates.

Osoba i życie Sokratesa. — Charakter naukowy jego moralności. — Jego metoda. — Jego teorje. Teorja umiarkowania. Teorja sprawiedliwości. — Jego pojęcia o rodzinie i pracy. — Zasady religijne Sokratesa. — Jego polityka. — Polityczna rola Sokratesa.

Rola Sokratesa, jednego z największych myślicieli w starożytności, przedstawia dwa punkty do rozważenia: z jednej strony samą osobę o uderzającej oryginalności i o potężnym wpływie na wszystkich mu współczesnych; z drugiej przewrót, który spowodował on w nauce moralności i polityki. Sokrates jest przedewszystkiem reformatorem moralnym; prócz tego jest on inicjatorem wielkiego ruchu umysłowego. Z tych dwóch tytułów, jako myśliciel i jako mędrzec, Sokrates należy do naszych wywodów.[1]

Sokrates, jak wiadomo, nie miał żadnej szkoły; nie nauczał w miejscu zamkniętem; nie ogłosił żadnych ksiąg. Jego nauczanie było nieustanną rozmową. Sokrates był wszędzie, na placach publicznych, w gimnazjach, pod portykami, wszędzie, gdzie lud się zbierał; lubił ludzi i szukał ich. Żył niejako „publicznie", ἐν φανερῷ. Mówił z wszystkimi i o wszystkiem. Rozmawiał z każdym o jego sprawach i zawsze umiał nadać rozmowie kierunek moralny. Jego tak trafny, zdrowy rozsądek, znajdował najlepszą radę we wszystkich okolicznościach; godził braci, własnemu synowi przypominał o należnym szacunku dla matki gwałtownej i przykrej; człowiekowi zrujnowanemu wskazywał źródła pracy i uczył go gardzić bezczynnością jako niewolnictwem; bogatemu dostarczył kierownika dla pilnowania jego interesów; zarozumiałemu i ambitnemu młodzieńcowi wykazał jego zupełną nieświadomość w sprawach publicznych. Przeciwnie zaś, człowiekowi zdolnemu, ale nieśmiałemu i zbyt skromnemu dodawał odwagi. Z Parrasiusem mówił o malarstwie, z rzeźbiarzem Clitonem o rzeźbie; z Aspazją rozmawiał o retoryce a nawet — co jest charakterystycznym rysem obyczajowym — kurtyzanie Teodorze wskazywał środki podobania się.

[1] Wiek XVIII widział w Sokratesie tylko reformatora obyczajów. W naszym wieku wielki krytyk niemiecki Schleiermacher podniósł naukowy charakter filozofji Sokratesa. H. Ritter poszedł tąsamą drogą. Dziś należałoby znaleźć średnią drogę między temi dwoma punktami widzenia albo raczej pogodzić je w jednej wspólnej idei. P. A. Fouillée, w swem dziele o *Filozofji Sokratesa* przesadził może rolę spekulatywną i metafizyczną Sokratesa. P. Boutroux, zdaje nam się być bliższym prawdy w swej pracy o *Sokratesie jako moraliście i wierzącym.* (Sprawozdania Akademji nauk moralnych i politycznych).

Sokrates lubił młodych ludzi. Znajdował przyjemność w otoczeniu młodzieży ciekawej i inteligentnej, której nie psuł, jak mu to zarzucali jego oskarżyciele, lecz którą pociągał ku moralności nowej i ku religji, czystszej niż panująca; nie uczył ich gardzić władzą ojcowską, lecz kazał stawiać ponad wszelki ludzki autorytet rozum i sprawiedliwość, starając się dodać zapewne, że jednym z zasadniczych elementów sprawiedliwości i pobożności jest pełne czci posłuszeństwo względem rodziców, jak to widać z nauk, dawanych jego starszemu synowi, Lamproclesowi. Jakkolwiek zawsze mówił o miłości, a jako Grek i artysta był wrażliwy na piękno fizyczne, Sokrates kochał przedewszystkiem piękno moralne i umiał przywiązywać do siebie kwiat młodzieży przedziwną sympatją. Tej sympatji nadewszystko zawdzięcza Sokrates, jak mówi Plato w *Theagesie*, cuda swego nauczania. Trudno dziś zdać sobie sprawę z czaru tych przebrzmiałych słów. Ksenofon zachował nam ich wdzięk, wytworność i prostotę; czuje się, że ta dobroduszność pomieszana z ironją musiała oddziaływać na młode umysły; lecz czy to wystarczało, żeby je zdobyć? Czy to wystarcza, by wytłumaczyć sobie entuzjazm, z jakim mówi o nim Alcybiades w Uczcie? „Słuchając go, mężczyźni, kobiety, młodzi ludzie byli oczarowani i porwani. Co do mnie — dodaje — to czuję bicie serca silniejsze, niż gdybym był owładnięty tanecznym szałem Korybantów; jego słowa wyciskają mi łzy z oczu.“ Czy raczej trzeba przypuszczać, że Platon obdarzył tu Sokratesa swym własnym entuzjazmem? Nie sądzimy; prawdopodobniejsze jest, że Ksenofon nie zrozumiał zupełnie ducha Sokratesa, albo że nie umiał oddać go w całej jego oryginalności. Widzimy u Platona dwa rysy, które u Ksenofonta wydają się przyćmione: ironję i entuzjazm. Alcybiades nazywa Sokratesa „zuchwałym szydercą“ i porównywa go do satyra Marsjasza. Swym zgryźliwym cechom charakteru prawdopodobnie zawdzięczał Sokrates tę niechęć, która go zgubiła. Jeden z tych rysów, przekazany przez Ksenofonta, tłumaczy nam nienawiść Theramenesa i Kritjasa. Sokrates nie oszczędzał również przywódców partyj ludowych. Równocześnie jego zapał, łagodzony bezwątpienia umiarkowaniem i wdziękiem, lecz pełen żywej wiary w swój genjusz i gorące poczucie boskiego posłannictwa, musiał razić ludzi miernych i zabobonnych, jako objaw nadmiernej pychy. Tło genjuszu Sokratesa stanowi zdrowy rozsądek, lecz zdrowy rozsądek wysubtelniony zarazem i namiętny, zbrojny w ironję i rozpalony zapałem.

Czy Sokrates wierzył w bogów pogańskich? Jakie były nowe bóstwa, o których wprowadzanie oskarżano go? Jeśli mamy wierzyć Ksenofontowi, Sokrates czcił bóstwa państwowe. Jawnie składał ofiary w swym własnym domu lub na ołtarzach publicznych. Ksenofon nie cytuje ani jednego słowa obelżywego przeciw bóstwom pogańskim, ani niczego coby świadczyło o najlżejszej choćby wątpliwości w ich istnienie. Ostatnie słowa umierającego Sokratesa zdają się wskazywać jego wiarę w bóstwa; trudno bowiem przypuścić, by Sokrates chciał kłamać nawet w chwili śmierci. Z drugiej znów strony, Ksenofon nie cytuje również ani jednego słowa Sokratesa, któreby dowodziło wyraźnie wiary w olimpijskich bogów. Przez to wszystko, co Sokrates mówił o bogach,

można doskonale rozumieć Boga niematerjalnego i jedynego, którego uznano po nim; jego wiara we wróżby i wyrocznie tłumaczy się myślą o pewnej szczególnej Opatrzności, zawsze obecnej, doktryną, którą wyraźnie głosił. Składał ofiary bogom przez szacunek dla Republiki a zresztą mógł w myślach oddawać cześć Bogu prawdziwemu. Zapewne, mógł się posługiwać imionami bóstw ludowych, pozostawiając im ich atrybucje, lecz zawsze odzywał się o nich z odcieniem lekkiej ironji, której tajemnicę posiadali niewątpliwie jego uczniowie, związani z nim najściślejszemi węzłami. Zresztą w swych pamiętnikach, które były rodzajem apologji, Ksenofon musiał oczywiście unikać wszystkiego, co mogłoby obciążać pamięć Sokratesa a przyznawać rację jego oskarżycielom. W djalogach Platona Sokrates przemawia śmielej. We *Fajdrosie* mówi przy sposobności omawiania pewnej baśni mitologicznej, że „niema dość czasu, by szukać jej wyjaśnienia, że ogranicza się na wierzeniu w to, w co wierzą wszyscy i zajmuje się sobą tylko a nie temi obojętnemi rzeczami." Te słowa dość wyraźnie wskazują, w jaki sposób Sokrates odnosił się do religji ludowej: mówił o niej mało; a jeśli mówił, to bez pogardy lecz z półuśmiechem i pewnem lekceważeniem. W Eutyfronie Plato idzie jeszcze dalej. Czy on sam za siebie mówi czy w imieniu Sokratesa prawdziwego? Trudno wiedzieć; prawdopodobnem jest jednak, że myśl tego małego djalogu jest zupełnie sokratyczna, a jest to gorzka krytyka mitologji. —

Nie można więc zaprzeczyć, że w oskarżeniach, zwróconych później przeciw Sokratesowi, tkwi pewna doza słuszności. Sokrates, istotnie wierzył w Boga, lecz przez to samo nie wierzył w bogów. Lecz, gdy mu zarzucano wprowadzanie nowych bóstw,[1] wówczas obrona jego była pełna energji i silnych argumentów. Nowości, które mu zarzucano, były to objawienia, które miał otrzymywać od swego demona. Religja pogańska uznawała demony, to jest istoty nadprzyrodzone, powstałe ze związków bogów i ludzi; przypuszczała ona ciągłe obcowanie bogów z ludźmi, kazała bóstwom przemawiać głosem ptaków, sybil i grzmotu; Sokrates więc, przyjmując, że jakiś bóg mówi bezpośrednio do niego nie głosił niczego, coby było sprzeczne z religją państwową.

Czemże więc był ten jego demon osobisty, o którym tak wiele mówiono? Czyż Sokrates, który jak twierdzi Plutarch, uwolnił filozofję od wszystkich baśni i wizyj, jakiemi przeładowali ją Pytagoras i Empedokles, sam z kolei popadł w nowy zabobon? Czy też był mistykiem, jak myślą jedni albo manjakiem i wizjonerem jak o nim pisali drudzy? Czy wreszcie był blagierem udającym wizjonera, ażeby w błąd wprowadzić swych uczni? Sokrates był indywidualnością bardzo skomplikowaną, w której jednoczyło się tysiące odcieni, nie mieszając się z sobą. W ten sposób był z pewnością przeciwnikiem politeizmu, nie do tego stopnia jednak, żeby móc twierdzić bez zastrzeżeń, iż nie przyjmował żadnych potęg pośrednich pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

---

[1] Nie były to właściwie nowe bóstwa, o których wprowadzanie go oskarżano, lecz *nowości demoniczne* (καινὰ δαιμονία).

Niewątpliwie rozum górował u niego lecz i natchnienie grało pewną rolę, i to natchnienie z pewną domieszką subtelnej ironji. Natchnienie to było zdaje się u Sokratesa przeważnie żywym i naglącym głosem sumienia, lecz czasem bywało i czemś więcej jeszcze: przybierało charakter proroczy a w pewnych momentach wreszcie dochodziło do ekstazy. Platon opowiada nam w Uczcie, że widziano Sokratesa stojącego dwadzieścia cztery godzin w tej samej pozycji, zatopionego w głębokich rozmyślaniach. Było więc coś mistycznego w duszy Sokratesa; Plutarch mówi, że uważał on za zarozumialców tych, którzy utrzymywali że miewają widzenia Boga, lecz chętnie przysłuchiwał się ludziom, którzy słyszeli głosy nadprzyrodzone i rozmawiał z nimi o tem. Bóg Sokratesa był więc rodzajem głosu wewnętrznego, nie będącego zwykle niczem innem, jak tylko sumieniem, żywszem u niego niż u innych współczesnych mu ludzi, lecz często głos ten stawał się mistycznem ostrzeżeniem przyszłości i wydawał mu się głosem samego Boga. To było tajemnicą mocy jego ducha, wytrwałości w zamiarach i odwagi wobec śmierci.

Jeśli był takim, jakim przedstawiliśmy go tutaj, t. j. jakim go przedstawiają wszyscy współcześni mu pisarze a więc jako: wzór cierpliwości, umiarkowania i słodyczy, jeśli łączył w sobie wszystkie zalety człowieka godnego miłości, jeśli żył w ścisłej przyjaźni z najwybitniejszymi mężami w Atenach, jakże wytłumaczyć niesłuszną satyrę, której wspomnienie zachowało się nam w Obłokach Arystofanesa? Jak mógł Arystofanes, który znał Sokratesa, siadywał obok niego przy tymsamym stole, u przyjaciół, dać karykaturę człowieka tak poważanego? Jak mógł podsuwać mu najdziecinniejsze rozróżnienia i najbardziej okrzyczane zasady tychże samych sofistów, na których zwalczaniu zeszło Sokratesowi życie? Przyczyna tego, jak to widzieliśmy tkwiła w fakcie, że Arystofanes był stronnikiem dawnych obyczajów, dawnych Aten ulegających z dnia na dzień przemianom pod wpływem polityki i filozofji. Zmiażdżył on gryzącem szyderstwem przedstawiciela demokracji ateńskiej Kleona; sądził, że należy równocześnie zaatakować przedstawiciela filozofji.[1] W polityce, Sokrates i Arystofanes należeli do tejsamej partji, będąc stronnikami rządów arystokratycznych albo raczej dawnej demokracji ateńskiej, utworzonej przez Solona; lecz w filozofji szli odmiennemi drogami. Arystofanes przyłączył się do tego łańcucha poetów, którzy stworzyli i ugruntowali mitologiczną religję Grecji: sławił Ajschylosa a krytykował Eurypidesa, sprawcę zachwiania wiary i obyczajów. Filozofja, która od dwóch wieków podkopywała wiarę ludową, wydawała się Arystofanesowi zasadniczą przyczyną upadku.

[1] Nie trzeba zresztą zapominać, ażeby dobrze zrozumieć komedję „Obłoki": 1^0 że Sokrates, podług własnego swego wyznania (Patrz Fedon) rozpoczął przez przyłączenie się do szkoły fizyków jońskich, zanim znalazł własną drogę: stąd oskarżenia o materjalizm i ateizm, skierowane przeciw niemu przez Arystofanesa; 2^0 że djalektyka Sokratesa i jego metoda krytyczna pomieszana ze sceptycyzmem musiała posiadać w oczach tłumu uderzające podobieństwo z sofistyką; 3^0 że w Sokratesie samym istnieje rzeczywiście sporo sofistyki. Te rozmaite rysy wyjaśniają pomieszanie pojęć u Arystofanesa. Nie należy jednak wnosić z Grotem w jego dziele o Platonie, że Sokrates w niczem nie różni się od innych sofistów.

Nie rozróżniając filozofów różnych kierunków uważał ich wszystkich za sofistów i przypisywał wszystkim ryczałtowo niedowiarstwo niektórych z nich.[1] Prócz tego sceptycyzm sokratyczny, tak świetny jako środek kształcenia umysłu, był widocznie niebezpieczny dla wierności dla dawnych obyczajów, dla dawnych tradycyj: Arystofanes mógł go łatwo pomieszać ze sceptycyzmem sofistycznym. Nakoniec dziwactwa osoby Sokratesa, jego niechęć do poetów, którą odziedziczył po nim jego uczeń Plato, błędy niektórych z najznakomitszych jego uczniów, wszystko to złożyć się mogło na to, by ściągnąć na niego przeszywające groty autora Obłoków. Oczywiście byłoby niesłuszną rzeczą zaliczać Arystofanesa do oskarżycieli Sokratesa i sprawców jego śmierci, trzeba jednak przypisać mu tę część odpowiedzialności, która na nim ciąży. Wyobrażenie, które on dał o Sokratesie tylko wzrosło z czasem. Anytusowi i Melitusowi nie pozostało nic innego, jak tylko wcielić napaści Arystofanesa[2] w akt oskarżenia; znaleźli podniecony tłum, gotowy do ich słuchania.

Oto własne słowa aktu oskarżenia, takiego, jakie się przechowało z czasów Diogenesa z Laërty w ateńskim sądzie: „Melitus syn Melitusa z miasta Pittias oskarża pod przysięgą Sokratesa syna Sofroniska z miasta Alopezji. Sokrates jest winien nieuznawania bogów Republiki i wprowadzania na ich miejsce nowości demonicznych; winien jest psucia młodzieży. Kara śmierci". Bardziej interesujące niż ten akt byłoby towarzyszące mu umotywowanie. Na uzasadnienie pierwszego zarzutu, usuwania bogów politeistycznych, oskarżenie powinno było dostarczyć dowodów, faktów, szczegółów, mających dla historji pierwszorzędne znaczenie, których jednak powtarzania apologeci musieli się naturalnie wystrzegać; co do reszty, to oskarżenie jest wyraźnie oszczercze.

Sędziowie prawdopodobnie czuli w duszy, że popełniają niesprawiedliwość; bez tego nie możnaby sobie wytłumaczyć faktu, że wyrok potępiający zapadł tak nieznaczną większością głosów. Sokrates byłby może uwolnił się z tej afery przez złożenie prostej grzywny, gdyby był sam się skazał na tę lekką karę i upokorzył przed trybunałem. Lecz można powiedzieć, że wyrok na siebie sprowokował sam przez swą wyniosłość i dumę. Nietylko odmówił potępienia samego siebie, lecz z dumą większą może niż wypadało zażądał utrzymania w Prytaneum na koszt państwa aż do końca swoich dni. Trudno zaprzeczyć, że w Apologji duma Sokratesa wyradza się do pewnego stopnia w chełpliwość a jego ironja ma w sobie coś raniącego. Tem się tłumaczy, że proste skazanie zapadło większością tylko pięciu głosów, podczas gdy za wyrokiem śmierci oświadczyło się ich ośmdziesiąt. Czytając tę obronę, odnosi się wrażenie, że Sokrates umyślnie szukał śmierci. Może widział w tem naturalne uwieńczenie swojej nauki i sądził, że prawda powinna być uświęcona męczeństwem.

[1] Podobnie działo się u nas w pewnych epokach; wszystkich filozofów uważano za socjalistów lub panteistów. Zdrowy rozsądek ludowy niema zwyczaju rozróżniać.

[2] Sokrates sam nawiązuje do tego w swej *Apologji*.

Z chwilą uwięzienia, Sokrates był równie prosty jak wzniosły. W więzieniu pocieszał się poezją; ułożył hymn na cześć Apollona, bajki Ezopa przerobił na wiersze. Przyjaciele jego i uczniowie odwiedzali go w godzinach, kiedy więzienie było otwarte dla publiczności. Błagali go kilkakrotnie ażeby zgodził się na ucieczkę. Kryton, jego stary przyjaciel wszystko do niej przygotował. Sokrates odmówił: aż do ostatniej chwili chciał dać przykład posłuszeństwa dla praw ateńskich. Spędziwszy ostatnie chwile swego życia na wzniosłych rozmowach ze swemi uczniami umarł ze słowami: „Należy złożyć Eskulapowi koguta w ofierze". Winien był w istocie złożyć ostatni hołd bogu medycyny, który miał go uleczyć z życia przez śmierć. „Taki był koniec — mówi Plato — naszego przyjaciela, człowieka najlepszego z pośród mu współczesnych, najmędrszego i najsprawiedliwszego z pośród ludzi wogóle".

Jakikolwiek wpływ przypisywaćby można Sokratesowi na obyczaje i idee jego czasu, nie należy zapominać, że jest on założycielem wielkiej szkoły i inicjatorem wszystkich badań filozoficznych, które po nim rozwinęły się w Grecji. On był pierwszym, który filozofję zwrócił na tory etyki i polityki, co dla starożytnych stanowiło jedno i to samo,[1] i który dla moralności stworzył metodę nadając jej tem powagę naukową.

System Sokratesa tak oryginalny, że od swego twórcy został nazwany,[2] składał się z dwóch metod: pierwszej, czysto krytycznej, której celem było wykrycie błędu, rozwianie złudzeń, upokorzenie fałszu i która znajdowała swe zastosowanie głównie w walce z sofistami, i drugiej, która zachęcała do szukania prawdy i służyła do jej odkrycia, prowadząc umysł od rzeczy znanych do nieznanych, od nieświadomości do wiedzy. Te dwie metody są sławne pod nazwą *ironji* εἰρωνεία;[3] i *maieutyki,* (μαιευτική) albo sztuki pomagania przy rodzeniu myśli, jak to Sokrates żartobliwie nazywał, nawiązując do zawodu swej matki! „Ona pomagała rodzić ciału, a ja umysłowi".[4]

Wiadomem jest, w jaki sposób Sokrates stosował ironję. Zdarzało się, że spotkał filozofa, należącego do sekty sławnej w swoim czasie, sofistę, dumnego ze swej próżnej retoryki, pozwalającej mu każde twierdzenie udowodnić lub zbić, albo młodzieńca nic niewiedzącego a przekonanego o swej wiedzy; tych wszystkich traktował podług jednej formuły: „niema nieświadomości bardziej hańbiącej, jak przekonanie, że się coś wie, o czem się nic nie wie, i niema większego dobra jak pozbycie się fałszywych pojęć". Przypisują mu powiedzenie: „Wiem pewnie jedno tylko, że nic nie wiem". Dlatego też starał się doprowadzić swego przeciwnika, kimby on nie był do uznania swej nieświa-

---

[1] Jakąkolwiek rolę przyznaje się metafizyce w filozofji Sokratesa, zaprzeczyć nie można, że moralność przeważa w tej filozofji; Sokrates ujął ją tylko w pewną metodę.

[2] Metoda pytań w nauczaniu dziś jeszcze zwana jest metodą sokratyczną.

[3] Εἰρωνεία oznacza we właściwym sposobie mówienia *pytanie* od słowa εἰρω — pytam. Jest to mianowicie sposób pytania Sokratesa, szyderstwo ukryte w formie naiwnego pytania, które później nadało słowu „ironja" jego obecne znaczenie.

[4] Platon: *Teajtetos,* 150.

domości. Nie używał argumentów bezpośrednich, lecz pytał się w sposób najbardziej naturalny, ale w sposób, którego tajemnicę sam tylko posiadał, by pozornie pytając tylko opanować dyskusję, i doprowadzić ją dokąd mu się podobało. W taki sposób zmuszał swych przeciwników do popełnienia sprzeczności a następnie do przyznania się do błędu. Metoda ta polega na idei, że błąd zawiera sam w sobie zaprzeczenie i nosi w sobie, jak mówi Plato, swego nieprzyjaciela.

Również metodą pytania posługiwał się, żeby przeciwnika lub ucznia zwrócić z fałszywej drogi na właściwą. Z chwilą, gdy Sokrates obudził w nim wątpliwości i wywołał uznanie swego błędu, prowadził go zwolna do formułowania idei bardziej ścisłych; pomagał mu badać samego siebie i zmuszał do odkrywania tego, co tkwiło bez jego wiedzy na dnie świadomości, zarodków ogólnych pojęć, źródła wszelkiego rozumowania i definicyj przedmiotu nauki. Dlatego też podług Arystotelesa, Sokrates był wynalazcą metody indukcyjnej i definicji.[1]

Taką była metoda Sokratesa. Znany jest również duch jego filozofji; wiadomo, że ujął w jedyną zasadę filozoficzną starą maksymę mędrca (γνῶθι σεαυτόν), i że głównym przedmiotem swych badań uczynił człowieka. I cóż my wiedzieć możemy, mówił, jeśli nie znamy samych siebie? Co może być bliższego nam, niż my sami, co pewniejszego i godniejszego naszego zainteresowania niż to wszystko, co dotyczy istnienia naszego i naszych bliźnich? Wszelka inna wiedza a zwłaszcza fizyka taka, jaką uprawiano przed nim, to znaczy ogólna wiedza o przyrodzie, wydawała mu się próżną a nawet niebezpieczną, jakkolwiek on sam w swej młodości był pod urokiem ciekawych jej dociekań. Jedyną więc jego nauką była nauka o człowieku; nauka, którą mieszał z mądrością; dla niego bowiem celem djalektyki czyli nauki było uszlachetnienie i uszczęśliwienie ludzi.[2]

Sokrates uznawał zatem jedną tylko wiedzę, mianowicie wiedzę mądrości. Określał wiedzę jako mądrość, a mądrość jako wiedzę. W rozmaitych cnotach widział tylko poszczególne gałęzie wiedzy: sprawiedliwość określał jako znajomość tego, co jest sprawiedliwe, odwagę, jako znajomość tego, co jest straszne a co nim nie jest; pobożność, jako znajomość czci należnej bogom. To pomieszanie mądrości z wiedzą doprowadziło Sokratesa do rezultatów, wobec których zawahałoby się jego sumienie i zdrowy rozsądek. Sądził on, że jeśli cnota jest wiedzą, występek nie może być niczem innem, jak tylko nieświadomością; ponieważ ten, kto naprawdę zna dobro, nie może przenosić nad nie nic innego: ktokolwiek umie wyróżnić z pomiędzy wszystkich możliwych działań najlepsze i najkorzystniejsze, wybierze je napewno z konieczności. Złość zatem jest mimowolna.[3] Łatwo zrozumieć można to pomieszanie, jeśli się weźmie pod uwagę pojęcie, jakie Sokrates wytworzył sobie o złem i o dobrem.

[1] Arist. *Met.*, 4, 1087, 6, 27.

[2] Ksen. *Pam.* IV v.

[3] Pam. III, 9 i IV, 7. Nie znajdujemy u Ksenofonta we właściwem brzmieniu słynnej maksymy platońskiej: οὐδεὶς κακὸς ἑκών: ale myśl ta kryje się tam napewno.

Ten, który z filozofów starożytnych miał najczystsze i najgłębsze poczucie moralne, nie rozróżniał nigdy ściśle dobra od korzyści, τὸ ἀγαθόν i τὸ ὠφελιμόν:[1] tem się tłumaczy jego teorja o występku niedobrowolnym, ponieważ jest rzeczą oczywistą, że nikt nie będzie dobrowolnie szukał tego, co uważa dla siebie za szkodliwe.

Nie należy tylko zapominać, co Sokrates rozumiał przez pojęcie użyteczności; dla niego pokrywa się ono z pojęciem godności duchowej i prawdziwej wolności. Czy dusza opanowana przez żądzę zmysłową może nazywać się wolną? Jeśli wolnością jest możność postępowania godnego człowieka, czy nie jest niewolą utrzymywanie w sobie władców, którzy nas tej możności pozbawiają? Nieumiarkowanie, naprzykład, zaciemnia umysł, tłumi rozwagę, popycha duszę do wykonywania czynności niskich i hańbiących; wysusza źródła najczystszych i najwznioślejszych rozkoszy; pozbawia zamiłowania piękna i przyjemności służenia naszym przyjaciołom, naszej ojczyźnie, naszej rodzinie; a nawet pozbawia nas zmysłowych przyjemności, ponieważ dopiero dzięki wstrzemięźliwości odczuwamy przyjemność z zaspokojenia potrzeb. Nakoniec człowiek nieumiarkowany sam nie zgodziłby się trzymać podobnego sobie niewolnika.[2]

Teorja sokratyczna o umiarkowaniu odsłania poraz pierwszy w filozofji starożytnej zasadę, która przyniosła sławę stoicyzmowi: że prawdziwa wolność polega na opanowaniu namiętności. Inną zasadą, którą filozofja starożytna zawdzięcza Sokratesowi i która od niego przeszła do Platona, od Platona do stoików i do Cicerona, a od Cicerona do św. Augustyna jest zasada *praw niepisanych*, podstawa jego teorji sprawiedliwości.[3]

Czem jest sprawiedliwość? Sokrates określa ją jako znajomość tego, co przepisują prawa; są jednak dwa rodzaje praw. Do pierwszego rodzaju należą te, które za powszechną zgodą tworzą obywatele w każdym kraju. Sprawiedliwość w tym pierwszym wypadku nie jest niczem innem, tylko posłuszeństwem dla praw ojczyzny; jest ona częścią patrjotyzmu. U starożytnych pojęcie ojczyzny było tak ciasne, a życie prywatne posiadało tak mało znaczenia, że człowiek mógł całe swe istnienie podporządkować ojczyźnie: będąc bliżej każdego z obywateli stawała się ona jego rodziną. Nawet bogowie dla każdego człowieka byli współobywatelami: bogowie ojczyzny byli tymi, którym cześć oddawał; nadto być religijnym było równoznacznem z okazywaniem szacunku republice. W ten sposób prawa były wolą ojczyzny. Kochać ojczyznę znaczyło być jej posłusznym, słuchać jej praw. To była sprawiedliwość, jak ją pojmowali i wykonywali wielcy obywatele starożytności. Niektórzy z nich wznosili się do idei wyższej i prawdziwszej: np. Arystydes, którego imię historja wsławiła.

Ale teorja sprawiedliwości staje się wznioślejszą i rozszerza się, gdy Sokrates zamiast uważać ją tylko za posłuszeństwo prawom państwowym, przedstawia ją jako rządy praw wyższych, niepisanych i niewydawanych przez

[1] Pam. III, 8.
[2] Ibid. 1, 5, 6; II, 1; IV, 5.
[3] Ibid., IV, 3, 6.

kaprys ludu, ale przez wolę bogów. Pierwsze zmieniają się, zależnie od miast i państw; drugie nakazują jednakowe zasady wszystkim ludziom we wszystkich krajach. Wszędzie sprawiedliwość poleca oddawać cześć bogom, kochać i szanować swych rodziców, być wdzięcznym za dobrodziejstwa. Prawa te wszędzie pociągają za sobą karę tego, który je przekracza; jest to wyraźne świadectwo dla najwyższego prawodawcy, niewidzialnego lecz zawsze obecnego. To właśnie poczucie praw wiecznych, niepisanych wznosi Sokratesa tak wybitnie ponad jego epokę. Z temi też prawami liczył się, gdy stawiał opór tyranom i ludowi; a gdy umierając odmówił sprzeciwiania się prawom, które go uciskały, to i wówczas jeszcze stosował się do praw wyższych i nieomylnych, które nakazywały posłuszeństwo.[1]

Jeśli w swej teorji sprawiedliwości Sokrates wyprzedził swych współczesnych, to pod dwoma względami, zdaje mi się, przewyższył całą starożytność wogóle, a mianowicie pod względem pojęć o rodzinie i pracy. Posiadał on przedziwne poczucie życia rodzinnego;[2] i trzeba przyznać, że pod tym względem Platon był jego uczniem niewiernym i niedoskonałym. Sokrates uznaje równość moralną obu płci, tę równość, która pozwala istnieć różnicom, nie dającym się usunąć z woli natury a nie czyni z kobiety współzawodniczki mężczyzny w życiu publicznem i w obozie. Dla Sokratesa, kobieta jest matką i gospodynią; ona zarządza domem, strzeże interesów męża, opiekuje się służbą, wychowuje, pielęgnuje i żywi dzieci. Rysy, w jakich Sokrates przedstawia matkę i żonę, mogą stanąć obok pięknych obrazów Pisma, malujących kobietę mądrą. To poczucie życia rodzinnego doprowadziło Sokratesa do uznania jednej prawdy, której starożytność nie rozumiała nigdy:[3] uznania godności pracy, nie pracy intellektualnej i politycznej, lecz tej, która żywi i umożliwia życie. „Kogoż nazwiemy mądrym? Czy tych próżniaków czy ludzi zajętych pożyteczną pracą? Po czyjej stronie jest słuszność, czy po stronie tych, którzy pracują, czy tych co siedząc z założonemi rękami marzą o środkach do życia?“ A gdy mu zwracano uwagę, że ludzie wolni nie mogą pracować i że praca jest rzeczą niewolników odpowiadał: „Ach! więc cóż stąd, czy dlatego, że są wolni myślicie, że nie powinni nic innego robić tylko jeść i spać?[4] W ten sposób Sokrates podźwignął pracę z poniżenia i podległości, w jakich się znajdowała podług wyobrażeń starożytnych; przez to bez swej wiedzy i woli, zaatakował u podstaw niszczące zło niewolnictwa.

W filozofji moralnej Sokratesa nie można zapominać o pierwiastku religijnym, który ją ożywia i wieńczy. Filozofowie starożytni uważali świat wyłącznie jako zbiór sił, pierwiastków, ciężarów i cyfr; Sokrates, mając oczy

[1] Wszyscy znają piękne wiersze Sofoklesa (Antyg. 180 nast.), gdzie Antygona broni się przed zarzutem złamania rozporządzeń Kreona, powołując się na prawa niepisane, νόμιμα ἄγραπτα.

[2] Econom, VII, VIII, IX, X. Pam. II, II.

[3] Trzeba tu zrobić wyjątek dla Hezjoda.

[4] Pam., II. 7.

zwrócone zawsze na człowieka, dostrzegał we wszechświecie oznaki inteligencji, zdolności przewidywania, rozwagi i dobroci.[1] Życie, harmonijny stosunek części między sobą, powszechna zgodność środków i celów, wszystko to świadczyło dla niego o istnieniu Boga mądrego i dobrego z tą samą oczywistością z jaką dowodzi istnienia mechanika dzieło mechaniczne a posąg istnienia rzeźbiarza. Uznawał on nietylko Boga, lecz i Opatrzność jego a dalej nietylko tę Opatrzność powszechną, która czuwa nad całością dzieła i strzeże ogólnych praw wszechrzeczy ale taką, która towarzysząc działaniu każdego stworzenia, patrzy w tajemnicę serc, odkrywa myśli, nigdy niewypowiedziane i wreszcie przemawia w głębi duszy głosem zrozumiałym dla tego, kto jej słucha i ją zna.[2] Sokrates więc wierzył, że między człowiekiem a Bogiem może istnieć pewna łączność i wymiana hołdów i pomocy. Polecał modlitwę i sam modlił się chętnie. Pozwalał by proszono bogów[3] o pomoc w potrzebach, pozostawiając troskę o wysłuchanie próśb ich mądrości, podług nakazu i możności. Przedewszystkiem chciał, żeby wzywano ich dla dobra swej duszy.[4] W ten sposób najczystsza i najwznioślejsza pobożność koronowała tę szlachetną naukę. Sokrates był, jeśli tak można powiedzieć, zwiastunem Boga Zachodu. Podczas gdy cały Wschód, z wyjątkiem Judei, czcił naturę pod nazwą Boga, podczas, gdy religja grecka była także tylko kultem przyrody w innej formie, a filozofja albo zupełnie odrzucała Boga albo sprowadzała jego pojęcie do atrybutów zupełnie abstrakcyjnych, jeden Sokrates dał poznać Boga moralnego, który został odtąd uznany i czczony przez narody cywilizowane. To prawda, że idea tak pojętego Boga przeświecała zdala, jakby przelotnym blaskiem w wielkiej poezji Pindara, w symbolicznej filozofji Pytagorasa, wreszcie w filozofji Anaxagorasa; być może, że ona właśnie była tą tajemnicą, która kryła się w misterjach Grecji,[5] lecz Sokrates był pierwszym, który wypowiedział ją z taką jasnością, że wydawała się objawieniem.

Polityka Sokratesa. Poczucie wyższej, boskiej sprawiedliwości przenika zarówno politykę jak i etykę Sokratesa. Nigdy zbytnio nie zgłębiał on rozmaitych form rządu ani nie rozmyślał nad zasadą suwerenności; nie widzimy nawet, żeby mieszał się do rozmaitych partyj, które dzieliły jego kraj; ale jakkolwiek przypisywano mu niekiedy zamiary polityczne, to przypuszczenie takie, umniejszające osobistość Sokratesa nie wydaje się usprawiedliwionem.[6] Wszystko, co o nim wiemy, zdaje się przeczyć tej hypotezie.

[1] Pam. I, 4; IV, 3.

[2] Ibid., I. I. „Sokrates wierzył, że bogowie wiedzą o wszystkiem, o słowach, czynach i myślach, i że są wszędzie obecni."

[3] Sokrates mówi czasem Bogowie, czasem znowu Bóg, często też używa wyrażenia Bóstwo, τὸ θεῖον.

[4] Ibid. I, 3.

[5] O ideach religijnych Greków patrz dzieło Juljusza Girard'a: *Le sentiment religieux chez les Grecs.* (1869)

[6] To twierdzenie wyraził J. Denis w swem uczonem i znakomitem dziele *Histoire des idées et des théories morales de l'antiquité* (Paryż 1856) Żałujemy, że nie możemy zgodzić się na tym punkcie z tak poważnym autorem.

Życie jego jest życiem wielkiego obywatela, który nie słucha nikogo prócz praw i sprawiedliwość stawia ponad wszystko. Sądy jego są sądami mędrca, który do żadnej partji nie należy i ocenia sprawy państwa z niezależnego i wyższego stanowiska.

Spojrzyjmy na jego czyny. Walczy jako żołnierz pod Delium i Potideą; ocala życie Alcybjadesowi i Ksenofontowi. W czasie pokoju stawia opór trzydziestu tyranom[1] i ludowi.[2] Odmawia pierwszym wydania Leona z Salaminy a drugiemu wzięcia udziału w skazaniu dziesięciu wodzów, zwycięzców pod Arginuzami. Kto może dopatrywać się w tych dwóch faktach śladów jakiegoś systemu politycznego? Ja nie widzę w tem nic innego prócz niezłomnych przekonań, nie dających się ugiąć żadnej tyranji. Prawda, że Sokrates krytykował urządzenia demokratyczne. Jego zdrowy rozsądek, równie niezależny jak jego sumienie, oburzał się na wybór urzędników przez los. Cóż za szaleństwo, mówił, żeby ziarnka bobu decydowały o wyborze kierowników rzeczypospolitej, gdy przez losowanie nie wybiera się ani budowniczego ani fletnisty".[3] Na taką krytykę powinny były się zdobyć wszystkie umysły rozsądne. Sokrates okazał w ten sposób bystrość swoich poglądów i dał dowód, że o wolności miał pojęcie wyższe niż jemu współcześni. Czyż jednak Sokrates atakując demokrację, która niewątpliwie nie była nietykalną, nie krytykował również tyranji i to z ironją najdotkliwszą i najniebezpieczniejszą? Znaną jest jego przypowieść o pasterzu wołów, który do obory przypędzał krowy codzień chudsze i mniej liczne. Trzydziestu tyranów uczuło się dotkniętych; nakazali mu milczenie a Charykles, czyniąc aluzję do jego słów, rzekł mu: „Zostaw ty twego wolarza, żebyś sam nie poniósł straty w swej trzodzie". Sokrates zachował się wyzywająco i dalej szydził z nich nawet w ich obecności.[4] Czy ci, którzy skazali go jako wroga ludu mieli tęsamą odwagę? Że Sokrates żałował urządzeń Solona to jest możliwe; rzeczywiście, można rozumieć ten żal wobec niezliczonych nieporozumień i bezpłodnych rewolucyj, które wstrząsały Atenami od czasu wojny peloponeskiej. Panowanie ustroju Solona było okresem największej świetności Aten i można było przypuszczać, że jego upadek spowodował ruinę kraju. Czy można wnioskować z tych ubolewań Sokratesa, że rzeczywiście stawał po stronie nieprzyjaciół demokracji, gdy właśnie z łona tych nieprzyjaciół wyszły pierwsze ataki skierowane przeciw niemu? Czy Arystofanes, który go znał, byłby przyjaciela politycznego wystawił na pośmiewisko tłumu?[5]

Sokrates więc nie należał do żadnej partji; sam zaś nigdy nie dążył do rządzenia państwem. Całą jego ambicją było przygotowanie ludzi do rządzenia.[6]

[1] Pam. 1. 2.

[2] Hellenika I. I, c, VII; Pam. I 1.

[3] Pam. 1. 2. Patrz *Recherche sur le tirage au sort* przez Fustel de Coulanges (1870, Wyciąg z *Nouvelle Revue historique de droit).*

[4] Pam., 1. 2.

[5] Gdyby wolno było użyć dzisiejszych określeń dla scharakteryzowania idei starożytnych, powiedziałbym, że Sokrates był *konserwatystą* a Arystofanes *reakcjonistą.*

[6] Pam., I, 6.

Sądził, że wychować ludzi mądrych, skromnych, umiarkowanych i sprawiedliwych znaczyło wychować obywateli. W tem tylko znaczeniu był politycznym reformatorem. Prawdziwym politykiem w jego oczach był nie ten, kto dzierży berło, ani ten, kto został wybrany przez pierwszych lepszych przybyszów lub wskazany losem, ani taki, który władzę zagarnął przemocą, ale ten, kto umie rozkazywać.[1] A zatem sztuka rządzenia jest sztuką poznawania i dobierania sobie ludzi, nakazywania dla siebie posłuszeństwa i szacunku.[2] Sztuki tej nie można się wyuczyć wyłącznie na placach publicznych, nie nabywa jej się także przez schlebianie ludowi, ale przez poznawanie samego siebie, przez ćwiczenie w umiarkowaniu i odwadze. Sokrates próbował jedynego środka, który mógł ocalić Rzeczpospolitą; jeśli ten środek nie dał się zastosować, wina nie leżała po jego stronie. On sam dał zarazem lekcję i przykład.

Sokrates nie poprzestawał na doradzaniu cnoty tym, którzy przygotowywali się do życia politycznego i nie sądził, jak jego uczeń Plato, że politycy powinni gardzić pozytywnemi interesami państwa. Większość jego rozmów politycznych miała za cel wykazać młodym ludziom ważność tych interesów i konieczność zdobycia ścisłych wiadomości przez studjowanie faktów.[3] Glaukon chce rządzić państwem; piękne zadanie, bezwątpienia, ale czy zna dobrze dochody republiki, ilość wojska, siłę i słabość garnizonów, potrzeby ludności, ilość zboża, produkowanego w kraju, środki exploatowania kopalni i t. d. Co do tego wszystkiego Glaukon ma tylko przypuszczenia. Lecz zanim zacznie zarządzać wszystkiemi domami w Atenach, czy nie zrobi lepiej restaurując dom wuja, któremu grozi ruina? „Zrobiłbym to, odpowiada, gdyby chciał mnie słuchać! — Jakto! woła Sokrates, nie możesz przekonać swego wuja a chcesz przekonać wszystkich Ateńczyków?[4] W taki sposób upokarzał przez swą subtelną ironję uroszczenia młodzieży wytwornej lecz niewykształconej, która w szkole sofistów uczyła się mówić o wszystkiem, nie wiedząc o niczem i która nie miała pojęcia równie dobrze o tem, co jest pożyteczne, jak o tem, co jest słuszne i prawdziwe.

W polityce Sokratesa niema nic naukowego. Jest ona przedewszystkiem praktyczna i moralna. Zadania życia publicznego traktuje tak, jak zadania życia domowego, nie wznosząc się do żadnej teorji abstrakcyjnej. Sokrates jest reformatorem obyczajów, i na tem opiera się jego oryginalność i jego wielkość. Dla niego było to prawdziwem posłannictwem. Obudzić sumienie władców państwa było jego rolą i ponad nią niema w starożytności piękniejszej. Chociaż ta rola spełniana wytrwale i uparcie przez lat trzydzieści, zaprowa-

[1] Pam., I. 6.

[2] Ibid. III, 9.

[3] Patrz rozmowę o *Sztuce wojennej*, III. I; *O konnicy, ibid.*, 3; i rozmowę z synem Peryklesa, *ibid.*, 5.

[4] Ib. 6. — Patrz dowcipne naśladowanie tego djalogu, jakie zrobił Andrieux wierszami w swych Bajkach:

Uzyskawszy raz nagrodę za wymowę
Glaukon sądził, że zdolny jest do panowania.

dziła go przed trybunał ludowy, nic nie zdołało złamać jego wewnętrznego poczucia, które u niego było takie szlachetne i wzniosłe. W ciągu tego procesu, który na kartę stawiał sumienie i państwo, znalazł on słowa, które przynajmniej przypisuje mu Plato, słowa natchnione jego duchem a godne apostoła. „Bóg — mówi on — zdaje się, wybrał mnie, ażeby was podniecać, chłostać, ażeby strofować każdego z was, zawsze i wszędzie, nie dając wam chwili odpoczynku..." „Gdybyście mi powiedzieli: Sokratesie, uwolnimy cię pod warunkiem, że przestaniesz filozofować, odpowiedziałbym: Ateńczycy, szanuję was i kocham, ale będę posłuszny raczej Bogu niż wam".[1] Więc nie w kilku słowach rozproszonych i bez znaczenia trzeba szukać polityki Sokratesa, ale w jego całem życiu, które niczem innem nie było, jak tylko długim procesem, wytoczonym niesprawiedliwości, w jego śmierci, która postanowiona wyrokiem tyranji ludowej, stała się krzyczącem potępieniem wszelkich tyranij.

Sokrates był jednym z najżywszych i najświetniejszych przykładów moralnego uświadomienia; był on nietylko filozofem lecz bohaterem.

W nauce, filozofja zawdzięcza mu swoją właściwą zasadę: *poznaj siebie samego,* i swą prawdziwą metodę: krytykę i analizę; etyka kilka swych najlepszych i najpiękniejszych wskazań, zaś polityka tę niezniszczalną zasadę, że wspólnem prawem władców i obywateli jest sprawiedliwość. Na koniec wolność myśli zalicza go do swych największych ofiar. Nie trzeba jednak zbyt ubolewać nad jego losem, ponieważ prześladowanie i niesprawiedliwość przynoszą zaszczyt i zapewniają powodzenie doktrynom; a prawda szerzy się wśród ludzi tylko przez ból.[2]

---

[1] Apol., 29: Πείσομαι μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν.

[2] Ponieważ rozległość naszego przedmiotu nie pozwala nam rozwodzić się zbytnio nad początkami etyki i polityki w Grecji odsyłamy ciekawych do książki A. Garnier *„Sur les Sages de la Grèce"* i *„Sur Socrate". Bibliothèque de philosophie comtemporaine,* G. Baillière, 1865 i do książki już cytowanej p. M. Denis, *l'Histoire des ideés morales daos l'untiquité.* — Patrz także książkę Fouillée i artykuł Boutroux, już wyżej wspomniany.

II. Platon.

1. Etyka Platona.

Teorja władz duszy. — Zbijanie sofistów. — Mistycyzm moralny u Platona. — Ogólny charakter filozofji Platona: harmonja i miara. — Teorja cnoty. — Pomieszanie cnoty i nauki. Skutki tego pomieszania. — Podział cnót. — Teorja sprawiedliwości. — Teorja kary. — Teorja dobra. — Bóg, jako źródło moralności.

Etyka i polityka są u Platona ściśle z sobą połączone i zarówno jedna jak druga za podstawę swoją mają psychologję. Tą podstawą jest zasadnicze twierdzenie, iż człowiek z natury jest z sobą w walce i rozrywany jest przez dwie sprzeczne siły: ślepą żądzę rozkoszy i wyrozumowaną miłość dobra.[1] Człowieka porównać można do dziwacznej istoty, złożonej z trzech różnych zwierząt: hydry stugłowej, którą równocześnie trzeba nasycić żeby żyć, i poskramiać, żeby żyć szczęśliwie; lwa, który będąc szlachetniejszym i wyższym, niemniej jest sam przez się zaślepiony; z człowieka wreszcie, który z pomocą lwa ujarzmia hydrę. Prawdziwe człowieczeństwo nie tkwi ani w lwie ani w hydrze, ale w tej wyższej istocie, która rozumuje, rozważa, rozkazuje i skuta przez naturę z tym potworem stugłowym pozornie tworzy z nim jedną całość, skazana na ciągłą walkę, bez możności oddzielenia się od niej.[2]

Podług Platona więc istnieją w człowieku trzy pierwiastki; jeden niższy który jest źródłem zmysłowości, żądz, (ἐπιθυμητικόν) trwogi, ślepego gniewu, niskiej i pospolitej miłości, pierwiastek, który na wszystko się waży i wszystko psuje;[3] drugi pierwiastek wyższy, jest to rozum (νοῦς), to jest władza poznawcza, która w zjawiskach odróżnia moment prawdy, czystości i wieczności, wznosi się aż do początku wszechrzeczy t. zn. aż do pojęcia samego Bytu i zwalcza w duszy namiętności i haniebne żądze, władając nią.[4] Nakoniec, między temi dwoma krańcowemi pierwiastkami duszy, istnieje pośredni, który łączy obydwa tamte; jest to θυμός czyli męstwo, źródło szlachetnego gniewu i szlachetnych

[1] Fajdros 237, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖ᾽σα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δοξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. Cytujemy wszędzie wydanie wzorowe Henryka Etienne, z którym wszystkie wydania są zestawiane.

[2] Rzeczp. I, IX 588.

[3] Tim., 42, 69, Rzeczp., IV 439.

[4] Dla poznania teorji rozumu u Platona patrz Teajtet, 161, 187, Rzeczp., I 477, nast. i cale księgi VI i VII Rzecz.; Tim. 7, Fileb., 59.

popędów, stanowiące czynnik pomocniczy dla rozumu w walce z żądzą i namiętnościami; jest to rumak szlachetny, który słuchając praw jeźdźca pomaga mu w ujarzmieniu i pokonaniu rumaka zuchwałego i buntowniczego.[1]

Jeśli w człowieku są dwa pierwiastki, miłość dobra i miłość (pragnienie) rozkoszy, zatem rozkosz nie jest dobrem, jak przypuszczali sofiści i jak myśli większość ludzi! Plato zwalcza tę doktrynę we wszystkich swych dziełach; zwłaszcza poświęcił jej obaleniu cały jeden djalog, p. t. *Filebos*, jedno z najpoważniejszych i najgłębszych jego pism.

Podług sofistów jedynem dobrem jest przyjemność. Jeśli tak jest w istocie, to przyjemność może być jeszcze dobrem nawet wtedy, gdyby z duszy wykluczono wszystko, co nie jest przyjemnością a więc np. zdolność poznawania i myślenia. Lecz jeśli usunie się inteligencję, usunie się przyjemność samą; bez pamięci bowiem nie można przypominać sobie minionej rozkoszy; bez myśli i wyobraźni niema przyjemności w przyszłości, a nakoniec bez świadomości nie można mieć przyjemności w czasie obecnym, ponieważ dla jej odczuwania trzeba sobie ją uświadomić. A więc inteligencja jest konieczną dla doznawania przyjemności, stąd nie jest sama w sobie i przez siebie samą dobrem niezależnem.[2] Prócz tego, jeśli przyjemność jest dobrem, wszystkie przyjemności są dobre; i niema pomiędzy niemi innej różnicy prócz różnicy żywości i natężenia. A jednak nie rozróżniamy przyjemności wyłącznie podług stopnia natężenia, ale podług innych cech, które pozwalają przypuszczać istnienie innych dóbr niż sama przyjemność jako taka. Cały świat uznaje przyjemności dobre i złe, godziwe i haniebne.[3] Któż śmie zaprzeczyć, że istnieje takie rozróżnienie? Jakto! czyż nie istnieją przyjemności godne pogardy, których człowiek bez zarumienienia nie poszukuje ani się do nich nie przyznaje? Nawet wyzwoleńcy czynią wybór wśród przyjemności; wyróżniają szczególnie takie, które mają pozór wielkości; wykonywanie władzy, rozrzutność; nawet Kallikles[4] oddając się bezwstydnie rozkoszy i nieumiarkowaniu usiłuje jeszcze olśnić nas tem, co może zawierać pięknego i mocnego pogarda wszelkich narzuconych praw i próżnych więzów. Lecz jeśli przyjemność jest jedynem dobrem, wówczas niema w niej ani hańby ani sławy. Wszystkie są piękne i dobre z tego samego tytułu i jest niekonsekwencją szczycić się subtelnością czy szlachetnością swego wyboru. Trzeba ponadto odróżniać przyjemności prawdziwe od fałszywych.[5] Napozór wydaje się, że niema przyjemności innych prócz prawdziwych, ponieważ każda przyjemność jest rzeczywistą dla tego, kto jej doznaje. Ale przyjemność prawdziwa sama przez się, może być fałszywą przez swój przedmiot; jeśli wynika ona z sądu prawdziwego, jest prawdziwą, jak on, fałszywą

[1] Rzecz. I. IV, 441 i nast.; Fajdr., 253—254.
[2] Fileb., 20 i nast.
[3] Gorg. 495 do 499.
[4] Mowa Kalliklesa w Gorgiaszu, 4482 i nast.
[5] Fileb. 36—42.

jest natomiast, gdy wypływa z błędu. Przyjemności są również czyste i mieszane. Przyjemność jest czysta wtedy, gdy jest wolna od wszelkiej domieszki bólu; gdy towarzyszy jej ból, jest zepsuta i mieszana, jakkolwiek byłaby intensywna. Zdarza się to we wszystkich namiętnościach: „Gniew, trwoga, smutek, miłość, zazdrość i zawiść są cierpieniem duszy, zmieszaniem z niewymowną rozkoszą. Gniew uwodzi czasem mędrca będąc słodszym niż miód, który wypływa z plastra."[1] A więc właśnie przyjemności połączone z bólem są najżywsze i najintenzywniejsze ale zarazem najbardziej nieposkromione i najszkodliwsze dla duszy i ciała; doprowadzają one człowieka do stanu osłupienia i uniesienia, bardzo bliskiego szaleństwu.[2] Im przyjemność jest intenzywniejsza, tem mniej jest czysta. Czystość przyjemności nie zależy od jej natężenia, lecz od zupełnej nieobecności wszelkiego cierpienia.[3] Ale przyjemności proste powstawać mogą tylko z przedmiotów doskonale prostych: z pięknych barw, pięknych kształtów, pięknych linij, pięknych dźwięków. Spoczynek, bytowanie, jedność, oto źródła czystych przyjemności. Przyjemności czyste są zarazem prawdziwe i dobre. Przyjemność sama przez się nie jest niczem i różni się od dobra tak, jak pozór od rzeczywistości. Jest ona *fenomenem,*[4] t. zn. czemś zmiennem i przemijającem, czemś, co niewystarcza samo sobie. Przeciwnie zaś, dobro jest konieczne, wystarczające i zupełne samo w sobie.[5] Ono jest celem, do którego skierowana jest wszelka działalność.[6] Jednak wszyscy ludzie gonią za przyjemnością, sądząc, że znajdą dobro. Dzieje się tak dlatego, że kochając tylko dobro, nie szukają go tam, gdzie się ono znajduje: przenoszą bowiem pozór nad rzeczywistość! Próżne widziadła wzniecają w duszach tych szaleńców uniesienia tak gwałtowne, że biją się o ich posiadanie tak, jak Trojanie bili się o widmo Heleny, nie znając Heleny prawdziwej.[7]

Życie poświęcone przyjemności i nieumiarkowaniu jest równocześnie pełne nieświadomości i bezsiły; pełne nieświadomości, ponieważ nie zna ono dobra, pełne bezsiły, ponieważ nie może go osiągnąć.

Niemożliwem jest, by istota rozumna i wrażliwa szukała dobrowolnie tego, co jest dla niej szkodliwe;[8] a jednak człowiek nieumiarkowany to właśnie czyni. Błąd taki wynikać może jedynie z nieświadomości, na czem ono polega i z nieznajomości dobra. Poznajemy tu zasady sokratyczne. Porównajcie, mówi Plato, jeśli chodzi o szczęście, życie umiarkowane

---

[1] Fileb. 47—48.
[2] Ibid 45—46.
[3] Ibid 51.
[4] Po grecku *czemś zrodzonem* γένεσις Fileb., 53.
[5] Τελεῖον.... ἱκανον.... Fileb., 20.
[6] Gorg. 499., τέλος ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθὸν.
[7] Rzeczp. I IX 586.
[8] Fileb., 20., Gorg., 468; Protagor., 358.

i nieumiarkowane. Któreż z nich wyda wam się szczęśliwsze? Pierwsze, oszczędzając przyjemności, używa ich z większem bezpieczeństwem i zrównoważeniem; radości i smutki bowiem, są w niem zarówno spokojne a przyjemności przeważają nad cierpieniem. Przeciwnie, życie nieumiarkowane jest pełne zamieszania: bez troski o przyszłość, wyczerpuje ono nieustannie zdolność używania przez swą ślepą niecierpliwość i nuży się ciągłem odnawianiem źródeł zawsze pustych. W życiu nieumiarkowanem rozkosz jest szałem, radość nieprzytomnością a miłość chorobą. Wszędzie do przyjemności miesza się cierpienie i psuje ją; obałamucona wrażliwość rozkoszuje się nawet tem cierpieniem jako przerwą w przyjemności i staje się niezdolną do odczuwania prawdziwego szczęścia.[1]

Nieumiarkowanie jest równie bezsilne jak nieświadome. Tłum podziwia nieumiarkowanie, któremu towarzyszy możność robienia wszystkiego. Nie dostrzega on jak marną jest ta możność. Prawdziwa władza polega na możności czynienia tego, co człowiek chce. Człowiek nieumiarkowany zaś nie czyni tego, co chce; ponieważ to, czego chce, jest dobro, gdyż działa się zawsze z myślą o niem; a że nie zna on dobra, znajduje tylko swoje nieszczęście które nie jest celem jego pragnień.[2] Trawić na próżno siły w pogoni za dobrem urojonem a złem rzeczywistem jest prawdziwą bezsilnością, bez względu na siłę, którą się posiada; taksamo jak mylić się co do swego prawdziwego dobra jest ciemnotą, bez względu na pracę myśli do tego zastosowaną. Ciemnota i niemoc są oznakami niewolnictwa; oto dlaczego niema niczego podlejszego nad występek i nieumiarkowanie i nic szlachetniejszego i swobodniejszego nad wiedzę i cnotę.[3]

W ten sposób Plato, natchniony przez Sokratesa, zwalcza doktrynę sofistyczną o rozkoszy i namiętności. Czy on sam jednak nie popadł w przeciwną ostateczność? Czy nie zechce on wykorzenić z duszy wszelkie pragnienie, wszelkie skłonności, wszelką radość? Czy na miejsce etyki hedonistycznej nie postawi etyki mistycznej? Jest to zdanie dość rozpowszechnione i czasem czytając Platona ma się wrażenie, że jest ono uzasadnione. Zajrzyjmy do *Fedona;* znajdziemy tam najżywsze i najsilniejsze wyrażenia mistyczne. W tym djalogu, ciało jest nietylko jak w *Alcybjadesie,*[4] narzędziem i sługą duszy; ale jest jej więzieniem i grobem,[5] a wszystkie czucia, przyjemności i wrażenia, które odbieramy za pośrednictwem ciała uważa za tyleż łańcuchów i gwoździ, które oplatają duszę i przykuwają ją do ciała, pozbawiając ją jej wolności.[6] Ciało przeszkadza duszy myśleć;

[1] Gorg., 493—94: Prawa, 734.
[2] Gorg., 466.
[3] Alcibiad., 135, Δουλοπρεπὲς ἡ κακία..... ἐλευθεροπρεπὲς ἡ ἀρετή.
[4] W 1-szym r. *Alcybiadesa,* 130, Plato określa człowieka jako τὸ χρώμενον σώματι.
[5] Fedon., 82, εἰρμός; Gorg., 493. τὸ σῶμά εστιν σῆμα.
[6] Fedon, 83.

jest ono źródłem wszelkich pożądań, namiętności t. zn. wszelkich wstrząśnień i walk, jakie powstają w nas samych i pomiędzy ludźmi. Ciało jest złem, jest szaleństwem;[1] ażeby się wznieść do mądrości, potrzeba się oczyścić t. j. oddzielić duszę od ciała i żeby już powiedzieć wszystko, potrzeba ćwiczyć się w umieraniu. Mądrość i filozofja nie są niczem innem, jak nauką śmierci.[2] W taki sposób życie staje się inicjacją mistyczną; ale wtajemniczonych jest mało, choć wielu wzdycha do tego. „Wielu bierze tyrs, ale tylko nieliczni są natchnieni przez bogów. Są to ci, mówi Sokrates, którzy dobrze filozofowali".[3]

Niektóre z tych rysów wykazują bezwątpienia wielkie podobieństwo do zasadniczych myśli filozofji ascetycznej. Czy mamy zatem postawić Platona w rzędzie mistyków? Nie sądzę. Mistycyzm nie jest prawdziwą myślą Platona. To prawda, że czasem, by zapożyczyć ulubionych obrazów, skrzydła natchnienia unoszą go nieco poza granice świata, zamieszkałego przez ludzi; ale zamiłowanie do miary, nieomylne poczucie prawdziwego piękna, które jest samą miarą, ukochanie łagodnych radości życia, wpływ Sokratesa, wreszcie harmonja niezrównanego genjuszu — wszystko to utrzymywało go zwykle w granicach filozofji zawsze wzniosłej, w której górował czysty rozum i czysta miłość, lecz z której nic nie jest wykluczone, coby zawierało choćby tylko przelotne podobieństwo z prawdą i pięknem.

Prawdziwą zasadą moralną platonizmu nie jest wyrzeczenie się ani gwałtowne zerwanie człowieka z sobą samym; ale: harmonja i spokój. O walkach, które powstają w duszy ludzkiej można powiedzieć to samo, co Plato mówił o rozruchach państwowych: „Czy jest ktoś taki, coby bardziej wolał pokój okupiony zniszczeniem jednej partji i zwycięstwo drugiej, niż jedność i przyjaźń przywróconą między niemi na mocy dobrowolnej ugody"?[4] Najlepszem zakończeniem walki, którą w człowieku prowadzi dusza i ciało nie jest wcale klęska i ruina ciała, ale jego pojednanie z duszą i ich wspólna harmonja: „Wszystko, co jest dobre, jest piękne, mówi Plato, a bez harmonji piękno nie istnieje"... Gdy ciało słabe i wątłe wlecze duszę wielką i potężną lub gdy się dzieje przeciwnie, całe stworzenie pozbawione jest piękności, ponieważ brak najważniejszej harmonji, podczas gdy stan przeciwny daje obraz najpiękniejszy i najmilszy, jaki można widzieć. Przeciw temu podwójnemu złu istnieje tylko jeden środek zaradczy: nie ćwiczyć duszy bez ciała, ani ciała bez duszy, ażeby broniąc się wzajemnie przeciw sobie, utrzymywały równowagę i zachowywały zdrowie... Chcąc naśladować harmonję wszechświata, należy mieć równe staranie o wszystkich częściach swojej istoty".[5] Nie należy brać dosłownie ustępu w *Fedonie*, w którym Sokrates zdaje się

[1] Ibid., 66, μετὰ τοῦ τοιούτου κ κοῦ... ib. 67, τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης.

[2] Ib., 67, χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Οἱ φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσιν.

[3] Ib. 69.

[4] Prawa, 628.

[5] Tim. 87.

zalecać wyrzeczenie się ciała i natury; przez to trzeba rozumieć jedynie hyperboliczną i wymowną zachętę do niedowierzania zmysłom, do walki z panowaniem ciała i władztwem namiętności. Zmysły, same w sobie, podług istotnej myśli Platona, zupełnie nie zasługują na pogardę. Słuch i wzrok są cudownemi narzędziami, które ukazują nam piękno pod uchwytnemi postaciami, jakie je osłaniają. „Wzrok jest przyczyną największego dobra... Wzrokowi zawdzięczamy samą nawet filozofję, najszczytniejszy dar, jaki ludzkość mogła kiedykolwiek otrzymać dzięki szczodrobliwości bogów... To samo powiedzieć można o głosie i o słuchu... Dzięki harmonji słuch otrzymał dar chwytania dźwięków muzycznych. Jeśli służbę muzom uprawia się ze zrozumieniem, wówczas harmonja przestaje wydawać się narzędziem płochych przyjemności, jak to obecnie się dzieje; muzy nam ją dały dla pomocy w uporządkowaniu i poddaniu jej prawom nieskoordynowanych odruchów duszy, tak jak nam dały poczucie rytmu dla wyrobienia ruchów ciała, pozbawionych u większości ludzi wdzięku i miary".[1] Platon więc wcale nie zapoznawał szlachetnego przeznaczenia zmysłów; nie narzuca wcale mędrcowi daremnego i niemożliwego do spełnienia obowiązku stłumienia i zniszczenia w sobie cennych darów muz i bogów. Poleca mu raczej przystosować je i poddać wyższym władzom duszy, posługiwać się niemi dla udoskonalenia swej inteligencji i swojej duszy zamiast służyć im jako panom bezwzględnym i kapryśnym.

Że etyka Platona nie polegała na przesadnym przymusie i bezwzględnem wyrzeczeniu, ale na zgodzie i harmonji wskazuje wreszcie piękny djalog p. t. *Filebos* który skierowany jest zarówno przeciw zaciekłym wrogom rozkoszy jak i przeciw rozwiązłym jej zwolennikom. „Czyż ktokolwiek z nas chciałby żyć, mając w udziale wszelką mądrość, poznanie, wiedzę i pamięć, jaką tylko mieć można, ale pod warunkiem, że nigdy nie będzie odczuwał żadnej przyjemności, ani wielkiej ani małej, ani też żadnego cierpienia, i że nie dozna absolutnie nigdy uczuć tego rodzaju".[2] Takie życie bez wrażeń, które filozofowie stoiccy nazywali ἀπαθεία, jest dla mędrca równie niepożądane jak życie oddane wyłącznie przyjemnościom; jest ono niezupełne i nie zadawala człowieka całego; nie jest więc życiem szczęśliwem. Możliwe, że to jest warunkiem życia boskiego, ale nie ludzkiego.[3] A przecież ludzkiego szczęścia i ludzkiej mądrości szuka moralność i przypuszcza, że ją ludziom daje. Życie szczęśliwe i mądre jest życiem mieszanem,[4] w którem łączą się i zmieniają kolejno nauka i przyjemności, prawda, że nie wszystkie, lecz przynajmniej wszystkie przyjemności[5] czyste, proste i prawdziwe albo takie przyjemności z kategorji zmysłowych, których źródłem są przedmioty

[1] Tim., 47.
[2] Fileb., 21.
[3] Ibid., 22 i 33.
[4] Ibid., 61, Μὴ ζητεῖν εν τῷ ἀμίκτῳ βίῳ τἀγαθὸν, ἀλλ' εν τῷ μικτῷ.
[5] Ibid. 63.

proste i które są wolne od cierpień: a więc piękne barwy, piękne dźwięki a nawet czyste wonie. „Podobni do podczaszych, mamy do rozporządzenia dwie fontanny, jedną przyjemności, którą porównać można do fontanny miodu i drugą mądrości, fontannę trzeźwą, której wino nie jest znane i skąd wytryska woda chłodna i orzeźwiająca. Wysiłki nasze powinny dążyć do połączenia ich w sposób jak najwłaściwszy".[1] Zatem Mądrość jest nietylko nauką śmierci lecz i ozdobą życia. Wszystkie dobre rzeczy w naturze wynikają z połączenia części ruchomej, niestałej i nieokreślonej i części stałej, która pierwszą określa, mierzy i utrzymuje. Takiemi są ruchy gwiazd, zmiany pór roku; tem jest zdrowie dla ciała a mądrość dla duszy. Mądrość jest zdrowiem duszy.[2] Jedno i drugie jest równowagą i harmonją. Dobro w każdej rzeczy jest porządkiem; dobrem domu jest wygoda, zastosowanie do potrzeb i urządzenie. Dusza także, ażeby być szczęśliwą i mądrą, musi być odpowiednio uporządkowana.[3] Miara, z której rodzi się wdzięk, jest oznaką duszy dobrej i umiarkowanej; jest ona dla mądrości takim samym warunkiem, jak i dla muzyki. Filozof jest muzykiem.[4] To ciągłe staranie o proporcję, harmonję i piękno w duszy mędrca jest niewątpliwie wspólnym rysem u większości filozofów greckich, ze szczególną wyrazistością jednak występuje u Platona. Życie człowieka — mówi on w *Protagorasie*, wymaga liczby i harmonji".[5] Wyobraźnia artysty i poczucie moralne łączą się zawsze w jego pismach, gdy kreśli obraz cnoty. I właśnie to umiłowanie miary ochroniło go od krańcowości, w którą później popadł stoicyzm; nie odrzucał on wcale przyjemności ani nie zaprzeczał cierpienia. A jeśli w któremś miejscu mówi, że mędrzec sam sobie wystarcza, że strzeże się zdradzić przed nami z utratą swych najdroższych umiłowań,[6] to jednak nie zaleca nigdzie chimerycznej niewrażliwości, ale raczej szlachetną cierpliwość i pewne umiarkowanie wobec innych ludzi, πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται, τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετρίασει δέ πως πρὸς λύπην.[7]

Miara, harmonja, porządek oto naczelne dobra. Ale w jaki sposób człowiek może je stworzyć w duszy? Uczynić to może przez cnotę.

Co to jest cnota? Plato, podobnie jak jego mistrz Sokrates, łączy cnotę z poznaniem. Ale poznanie ma dwa stopnie: mniemanie i wiedzę. Czy cnotę określić należy jako wiedzę czy jako mniemanie?[8]

Mniemanie jest to stan poznania pośredni między nieświadomością a wiedzą, stan, w którym umysł wydaje sądy bez zasad, nie zdając sobie

---

[1] Fileb., 61.

[2] Ibid., 425—426. Rep., 444. Ἀρετή..... ὑγίεια τις.... καὶ εὐεξία ψυχῆς.

[3] *Gorg.*, 504.

[4] *Rzecz.* X, 591, Ἐανπερ μέλλῃ (ὁ σοφός) ἰῃ ἀληθείᾳ μουσικὸς εἶναι. i IV, 414, μουσικώτατον καὶ εὐαρμόστατον.

[5] *Protog.* 326.

[6] Rzecz, l. III, 387. Ἥκιστ, ἄρα καὶ ὀδύρεισθαι, φέρειν δὲ ὡς πραότατα.

[7] Ibid. l. X, 603.

[8] O różnicy między wiedzą i mniemaniem, patrz *Rzeczp.* I. V 477 i nast. i *Timeusz*, 61.

sprawy ze swych myśli; jest to poznanie mętne i chwiejne, które może być fałszywe, ale może także być prawdziwe. Jeśli jest ono prawdziwe, nazywa się słusznem mniemaniem (ορθή δόξα) i wtedy może być w praktycznem działaniu tak użytecznem jak sama wiedza.[1] Ono to oświeca sędziów w trybunałach; kierują się nim adwokaci w swych mowach i politycy w swych zamierzeniach;[2] ono wreszcie zdaje się być źródłem cnoty większości ludu! Gdyby cnota była skutkiem nie mniemania, tylko wiedzy, wówczas ci, którzy ją posiadają powinniby być w możności udzielać jej innym a przynajmniej swoim dzieciom, tak, jak każdej innej wiedzy.[3] Jednakże nie widać nigdzie ani mistrzów ani uczni cnoty. Czyż najlepsi mistrze Aten Perykles, Temistokles, Kimon zdołali przez swe przykłady i rady przelać swe cnoty na lud, którym rządzili? Nawet własnych dzieci nie zdołali uczynić lepszemi i mędrszemi! Cnota więc nie jest wcale wiedzą, ale jest mniemaniem, instynktem, darem Boga.[4]

Taki jest z pozoru wniosek z *Menona*. Trudno jest jednak uwierzyć, że to jest prawdziwa myśl Platona. Tak, jak przyjmował zasadę poznania wyższą niż mniemanie, musiał przyjmować także i cnotę wyższą, niż cnota wypływająca z mniemania, cnota, którą nazywa także ludową lub polityczną, zrodzoną z życia praktycznego i przyzwyczajenia nie z myśli filozoficznej.[5] Jest to cnota pospolita, znakomita bezwątpienia jako drogowskaz w życiu, i lepsza niż nieumiarkowanie; lecz jeśli się spotka wśród ludzi nieświadomych samych przez się i praktykujących cnotę tylko przypadkowo człowieka, który zdaje sobie sprawę z zasad cnoty, wówczas będzie on, jak Teirezjas jedynym mędrcem pośród cieni.[6]

Istnieje więc cnota prawdziwa, wobec której cnota pochodząca z mniemania jest tylko cieniem; pierwsza ma swe źródło w mądrości t. j. we wiedzy. Bez mądrości wszystkie cnoty są niepożyteczne lub niewystarczające; dzięki mądrości wszystkie stają się doskonałe i zbawienne.[7] Wiedza, której przedmiotem jest byt, niezmienność, prawda i wzajemne stosunki wszechrzeczy, nie może istnieć w duszy, nie wiodąc za sobą całego orszaku wszelkich cnót. Wiedza bowiem nie jest bynajmniej tem, za co ją ma większość ludzi; myślą oni, że brak jej siły a przeznaczeniem jej nie jest rządzenie i rozkazywanie. Przeciwnie, wiedza jest stworzona na to, by rozkazywać człowiekowi: ktokolwiek posiądzie znajomość dobra i zła, nie zostanie nigdy przez nic zwyciężony i nie uczyni niczego, czegoby nie nakazywała wiedza.[8] Jakże, naprzykład

[1] *Menon*, 97. Οὐδὲ ἧττον ὠφελίμου εἰς τὰς πράξεις.

[2] *Teajt.*, 201, *Menon*, 99.

[3] *Menon*, 89 i nast.

[4] Ibid., 99. Θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένῃ.

[5] *Fedon*, 82, Δημοτικὴν πολιτικὴν ἀρετήν..... ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας.

[6] *Menon*, 100. Ὥσπερ παρὰ σκιάς.... *Fedon*, 68. Ἀκριβεστέρα τις ἡ τοιαύτη ἀρετή.

[7] *Menon*, 88. Μετὰ μὲν νοῦ ὠφέλιμα, ἄνευ δὲ νοῦ βλάβερα.

[8] *Protagor.* 352. Ἡ ἐπιστήμη.... οἷόν ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ... μὴ ἂν κρατηθῆναι (ἄνθρωπον) ὑπὸ μηδενός, ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ.

człowiek, który przez rozum ustawicznie obcuje z prawdą, nie miłowałby prawdy a nienawidził zła? Więc będzie szczery. Jakże ten, kto przebywa w świecie, nie będzie gardził nadmiernemi rozkoszami ciała? Więc będzie umiarkowany. Jakże nie miałby uczuć zawsze podniosłych, wielkiej obojętności dla życia, słodyczy wobec ludzi, wszystkich wreszcie cnót i zalet duchowych?[1]

Pomieszanie cnoty i wiedzy doprowadziło Platona do słynnego wniosku, którego zaród widzieliśmy już u Sokratesa, lecz który niemal z koniecznością wyjść musiał z psychologji Platona. Platon rzeczywiście nie rozróżnia zdolności myślenia od woli: dla niego rozum równocześnie rozważa, wydaje rozkazy i postanawia; poza rozumem jest θυμός albo ἐπιθυμία, elementy uczuciowe i ślepe, uległe lub oporne, zależnie od okoliczności, lecz niezdolne do wyboru między dwoma sprzecznemi działaniami. Stąd wynika, że w duszy ludzkiej mogą istnieć tylko dwa rodzaje stanów: jeden, w którym dusza jasno widzi dobro, to znaczy gdy rozum przemawia i rozkazuje, i drugi, gdy dusza jest nieświadoma to znaczy powoduje się wyłącznie żądzą. W pierwszym wypadku człowiek słucha koniecznie rozumu, w drugim żądzy. Nie może widzieć dobra, ażeby nie pragnął go osiągnąć; a jeśli go unika, to dlatego jedynie, że go nie zna. W tej psychologji niema miejsca dla pośredniego stanu, w którym dusza nie czyni dobra, które zna i kocha, lecz wybiera zło, które zna również i którego nienawidzi. A jednak, któż lepiej opisał to zjawisko duchowe, niż Plato uczynił to w *Prawach*? „Oto — mówi — największa nieświadomość, uznawać rzecz jakąś za piękną i dobrą i zamiast kochać ją, czuć do niej odrazę i na odwrót kochać i wybierać to co się uznaje za złe i niesłuszne".[2] Oto fakt dobrze zaobserwowany i doskonale opisany; ale czy nie jest rzeczą dziwaczną, nazywać ostatnią nieświadomością to przeciwstawienie rozumu i żądzy? Czy to jest nieświadomość, żeby rzecz jakąś uznać za dobrą i odwracać się od niej? Otóż Plato wzbrania się zwykle przyjąć, że człowiek, który czyni źle, posiada prawdziwe poznanie dobra. To wyrażenie: być zwyciężonym przez przyjemność[3] odrzuca we wszelkiej formie; i przez jakieś pomieszanie sprzeczne z duchem swojej doktryny, pyta, czy człowiek może dobrowolnie unikać tego, o czem wie, iż jest dla niego dobre i korzystne a poszukiwać tego, co jest złe i szkodliwe, zapominając, że dobro lub zło niezawsze jest identyczne z korzyścią lub szkodą. Te zasady Platona pociągają poważne konsekwencje. Przyznaje on, że złość nie jest wcale dobrowolna: „Nikt — mówi — nie jest złym z własnej woli: człowiek staje się nim z powodu wad organicznych ciała albo z powodu złego wychowania: to jest nieszczęście, które każdemu może się przydarzyć wbrew woli.[4] Jest to, jak widzimy, odrzucenie wolnej woli. A jednak Plato zatrzymuje

[1] Rzeczpos. l. II. 485 i nast.

[2] Prawa, III, 689.

[3] *Protagor.* 353. Ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι.

[4] Tim., 86; *Protagor.*, 358; Prawa. l. V. 781. Ὁ ἀδικος οὐκ ἑκων ἀδικός..... ἀλλὰ ελεεινὸς μὲν πάντως ὁ ἄδικος.

zasadę odpowiedzialności: „Człowiek jest odpowiedzialny za swój wybór, Bóg jest niewinny".[1] Ale czy to oświadczenie może pogodzić się z zasadą identyczności cnoty i wiedzy?

Etyka Platona nie jest moralnością ascetyczną, ale moralnością zbyt spekulatywną. Daje nam ona wspaniały ideał cnoty; ale zupełnie nie wskazuje środków do osiągnięcia go; przypuszcza ona, że poznanie dobra wystarcza, by je wykonywać. Osobista działalność człowieka jest zbyt zapoznana w tej doktrynie; to właśnie stanowi jej słaby punkt, który Arystoteles tak dobrze uchwycił i który próbował sprostować.

Cnota, pojęta jako rzecz sama w sobie jest jednolita; lecz istotna jednolitość cnoty nie wyklucza istnienia jej części.[2] Taksamo jak dusza, jednolita sama w sobie, składa się przecież z kilku władz i działań rozmaitych, tak i cnota, jednolita jako cel ostateczny, jest wieloraka w swym stosunku do naszych zdolności i przybiera różne nazwy, zależnie od tych różnych stosunków. Gdyby dusza była jedynie inteligencją, jej cnotą byłaby sama tylko mądrość, σοφία, to znaczy wiedza, która rozmyśla nad ogólnem dobrem jednostki, która ją uczy odróżniać prawdę od fałszu, dobro od zła, korzyść od szkody, która wydaje rozkazy i osądza, co odpowiada każdej części duszy i wszystkim jako całości; jest to pewnego rodzaju zdolność rządzenia.[3] Lecz dusza ma dwie inne części, θύμος i ἐπιθυμία, które również posiadają swoją odrębną cnotę, jeśli nie same przez siebie, to przynajmniej przez swój stosunek do rozumu. Cnotą θυμός rządzonego i oświecanego przez rozum jest męstwo, ἀνδρεία. Męstwa nie należy mieszać z nieustraszonością, która nie cofa się przed niczem pełna próżnej brawury i ślepej nierozwagi. Ponieważ cnota jest wiedzą, więc każda cnota jest wiedzą specjalną: męstwo zatem będzie słusznym sądem lub wiedzą o rzeczach, których bać się wcale nie należy.[4] Co do ostatniej części duszy, cnota jej nie jest niczem innem tylko jej niewolą; posłuszeństwo jest tu jedynem, co może zrobić: to poddanie żądzy rozumowi jest umiarkowaniem, σωφροσύνη.[5]

Pozostaje jeszcze czwarta cnota, która pomiędzy trzema częściami duszy utrzymuje porządek i związek, która każdą z naszych władz zmusza do pozostania w swych granicach i zakresie działania i do wykonywania właściwej sobie cnoty, jest to cnota, która tamte trzy rodzi i zachowuje. Obraz tej cnoty widzimy w państwie dobrze urządzonem, gdzie każdy wypełnia swe zadanie, nie wkraczając w zakres pracy swego sąsiada; gdzie każdy ograniczony do jednego działania, wykonuje lepiej pracę, do której przywykł i którą wskazała mu sama natura. Przeciwny obraz spotykamy w państwie, gdzie

---

[1] *Rzeczpos.* l. X. 617, Αἰτία ἑλομένου· Θεὸς ἀναίτιος.

[2] *Prawa,* l. XII, 965.

[3] *Rzeczpos.* l. IV, 441. Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμηθείαν.

[4] *Protogor.,* 360. *Rzeczpos.* l. IV, 430. 442.

[5] *Rzeczpos.,* Ibid.

wszyscy robić chcą to samo, to jest rozkazywać, nie słuchać i gdzie wśród pomieszania ról, odpowiednie talenta i właściwe każdemu zdolności gubią się i wypaczają; i gdzie w końcu anarchja dosięga szczytu i wszystkie zapory są złamane.[1] Sprawiedliwość czyni z człowieka całość stateczną i pełną harmonji,[2] ta wewnętrzna dyspozycja jest źródłem wszelkich działań, które nazywamy sprawiedliwemi: w nabywaniu bogactw, w staraniu około ciała, w sprawach publicznych czy też stosunkach życia prywatnego, człowiek sprawiedliwy nie uczyni niczego, co byłoby sprzeczne z tym pięknym porządkiem. Tosamo prawo, które mu nakazuje w sobie samym utrzymywać ład, zakaże mu pozbawiać kogokolwiek jego własności, czy to honoru czy też dóbr materjalnych. Sprawiedliwość odda więc każdemu to, co jest mu należne.[3] Jest ona przeciwieństwem gwałtu, nie jest bynajmniej prawem silniejszego, jak mówili sofiści,[4] przeciwnie opiera się na równości słabego i silnego. Nie jest ona również sztuką czynienia dobrze naszym przyjaciołom a źle naszym wrogom. Nie przystoi bowiem człowiekowi źle czynić drugiemu;[5] a nawet złem odpłacać za złe, jakiejkolwiek doznałby niesprawiedliwości.[6] Przedmiotem sprawiedliwości nigdy nie może być zło. Wszelka sztuka, wszelka władza, wszelka czynność ma za przedmiot dobro rzeczy lub istoty, którą się zajmuje.[7] Lekarz nie szuka zła chorego ani pasterz nie szuka zła swej trzody. Sprawiedliwość jest ponadto posłuszeństwem wobec praw.[8] Tak ją pojmował przedewszystkiem Sokrates; i sam był tego wspaniałym przykładem. Pod temi wszystkiemi formami nie jest ona niczem innem tylko zachowywaniem ładu w nas samych i wykonywaniem tego wszystkiego, co jest dobre i zgodne z naturą. Natura nie jest taką, jak ją określali sofiści: burzą pożądań i rozpętaniem siły: „To, co jest naprawdę zgodne z naturą jest panowaniem prawa nad istotami, które uznają ją dobrowolnie i bez przymusu.[9] A i samo prawo nie jest samowolnem dziełem ludzi: jest ono nakazem samego rozumu; nakazem wiecznym i niezmiennym, któremu bezwzględnie nie wolno uchybić, pod żadnym pozorem.

Jedną z najpiękniejszych doktryn Platona jest harmonja, a możnaby niemal powiedzieć tożsamość sprawiedliwości i szczęścia. Ta harmonja jest sprzeczną z pospolitem mniemaniem, które szczęście widzi w możności robienia wszystkiego; a sofiści współwinni tym ludowym przesądom, przeciwsta-

---

[1] *Rzeczpos.* l. IV, 433. 443. Plato wszędzie charakteryzuje sprawiedliwość temi słowami: τὸ τὰ αὑτὸν πράττειν, ἢ τὸν ἕκαστον τὰ αὑτοῦ πράττειν δύναμις... τα οἰκεία εὖ θέμενον.

[2] Ibid., 443. Κοσμήσαντα καὶ ξυναρμόσαντα.

[3] Ibid. 433. Ὅπως ἂν ἕκαστοι μεῖ ἔχωσι τὰ ἀλλότρια μήτε τῶν αὐτῶν στέρωνται.

[4] Rep. l. I 338.

[5] Ibid., 335.

[6] Kryton, str. 49, Οὐδὲ ἀδικουμένων ἄρα ἀνταδικεῖν... ἐπειδή γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν... οὐτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχη ὑπ αὐτῶν.

[7] Rzeczpos. l. I, 346.

[8] Patrz cały Kryton.

[9] *Prawa.* I. III, 690. Κατὰ φύσιν δὲ τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχήν. ἀλλ' οὐ βιαίων περιουσίαν.

wiali z ironją człowiekowi sprawiedliwemu jego słabość i niemoc w środowisku ludzi zręczniejszych i silniejszych od niego. Przypuśćmy w obrazie, który nie jest zmyślony, równoczesną obecność doskonałej niesprawiedliwości i doskonałej sprawiedliwości; z jednej strony człowiek niesprawiedliwy, wyposażony umiejętnością udawania, siłą i hipokryzją, zbrojny w pozory sprawiedliwości, tak pożyteczne, ażeby zyskać powodzenie, o ile ktoś zadowala się pozorami; z drugiej zaś strony człowiek sprawiedliwy, sam, nagi, nieświadom broni przemocy i podstępu, sprawiedliwy wreszcie naprawdę, nie z pozoru. I cóż się zdarzy? Niesprawiedliwy przeprowadzi pomyślnie wszystkie swoje przedsięwzięcia; będzie poważany, poszukiwany, bogaty, możny; umrze wśród zaszczytów, kupując za swe bogactwa przychylność ludzi i bogów. Sprawiedliwy będzie ukrzyżowany i umrze wśród mąk i upokorzenia.[1]

Ale to są tylko pozory. Jedynie ważnem jest, żeby dusza była zdrowa, nie chora. Dusza sprawiedliwa, to znaczy ujęta w prawidła, jest zdrowa; wtedy posiada dobro jej właściwe; reszta jej nie obchodzi. Ażeby ocenić szczęście ludzi nie należy sądzić o tem z zewnętrznych wypadków: „Czy widzisz Archelaosa syna Perdikkasa, mówi Polus do Sokratesa w *Gorgjaszu*? — Jeśli go nie widzę, to przynajmniej słyszę o nim. — Cóż o nim sądzisz? — Czy jest on szczęśliwy czy nieszczęśliwy? — Nie wiem nic Polusie, ponieważ nie mówiłem z nim jeszcze. — Ty Sokratesie widocznie także powiesz, że nie wiesz, czy wielki król jest szczęśliwy? — I powiem prawdę; ponieważ nie wiem jaki jest stan jego duszy przez stosunek jej do wiedzy i sprawiedliwości?[2] Tak jak niema nic piękniejszego od sprawiedliwości, tak też niema nic nad nią szczęśliwszego. I naodwrót, niema nic brzydszego i nieszczęśliwszego od niesprawiedliwości, bez względu na powodzenie, jakie ją wieńczy. Wewnętrzne zadowolenie duszy sprawiedliwej równoważy nikłe przyjemności i rozpasaną radość ludzi, którzy wszystko mogą i na wszystko się ważą. „Człowiek prawy woli doznać krzywdy, niż ją wyrządzić drugiemu".[3] To czego bać się należy, to nie jest wcale ból tylko choroba. W tym wspaniałem porównaniu człowieka sprawiedliwego z niesprawiedliwym, porównaniu tak wielkiem, że niektórzy chcieli widzieć w nim antycypowany opis Męki, autor chciał zdaje się pomieszać uroszczenia sprawiedliwości; lecz przez efekt wprost przeciwny uwydatnił jej niezniszczalne piękno. Jakie wrażenie odbiera w rzeczywistości dusza z tego obrazu poniżenia i bolu? Czy uczucie wstrętu do sprawiedliwości, która tak źle nagradza swych szczerych czcicieli? Nie: przeciwnie, jest to mimowolne uczucie szacunku dla tej cnoty, która zachowuje te samą czystość nawet wśród nędzy, wzgardy i śmierci, tego wszystkiego, co ludzie najbardziej nienawidzą. Gdy sprawiedliwość idzie razem ze szczęściem, łatwo pomieszać ją z dobrami, które jej towarzyszą. Ale ograbiona, zmaltreto-

[1] *Rzeczpos.* l. II 360, 361.
[2] Gorgjasz, 470.
[3] *Gorgjasz.* 469. Ἑλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

wana, okryta wstydem, ukazuje się w swej prawdziwej istocie i wtedy lśni blaskiem swej własnej i prostej piękności.

Jeśli sprawiedliwość jest dobrem i zdrowiem duszy a niesprawiedliwość jej chorobą i hańbą, wówczas kara jest na nią lekarstwem.[1] Nie jest to zło większe, które się dołącza do niesprawiedliwości i ma dopełniać jego miary; nie, jest ona dobrem bolesnem lecz zbawiennem, które naprawia zło już spełnione. Jeżeli szczęściem człowieka jest być w porządku z sobą, to jedynem szczęściem, jakie mu pozostaje, po wyjściu zeń, jest znowu do niego powrócić. Wraca zaś do niego przez karę. Wszelki błąd woła o pokutę a błąd jest brzydki, ponieważ jest przeciwny cnocie i porządkowi. Pokuta jest piękną, ponieważ wszystko, co jest sprawiedliwe jest piękne, cierpieć dla sprawiedliwości jest także pięknie.[2] Nie ma nic większego w filozofji moralnej nad następujące zasady, które tworzą podstawę wszelkiego ustawodawstwa karnego: „Ten, który jest ukarany, mówi Plato, jest wolny od duchowego zła. Kara czyni mądrym i zobowiązuje do powrotu do sprawiedliwości. Niesprawiedliwość jest złem drugorzędnem co do wielkości, lecz niesprawiedliwość bezkarna jest pierwszorzędnem i największem złem. Jeśli ktoś popełnił niesprawiedliwość, powinien udać się tam, gdzie otrzyma odpowiednią poprawę i śpiesznie stawić się przed sędzią, jak przed lekarzem z obawy, by choroba niesprawiedliwości, trwając w duszy, nie zaszczepiła w niej tajemnego zepsucia, które staje się nieuleczalnem.[3] Oto prawdziwa zasada kary. Zdrowa moralność nie widzi w karze czynnika, który uderza, lecz czynnik, który podnosi, nie widzi w niej trucizny, która zadaje śmierć, lecz lekarstwo, które przez bolesne przejścia, nieznacznie przywraca do życia.

Aż dotąd nie wyszliśmy poza badania nad ludzką naturą: jest to metoda Sokratesa, która, szeroko zastosowana, doprowadziła nas do koncepcji tego porządku moralnego, w którym człowiek znajduje prawdziwe dobro i prawdziwe szczęście.[4] My jednak, o ile nie wzniesiemy się ponad tę metodę, nie zdołamy zrozumieć konieczności tego porządku moralnego. Sprawiedliwość wydawałaby się hypotezą bez podstaw, prawem bez oparcia, rzeką bez źródła. Ażeby wznieść się do najwyższej zasady moralności, potrzeba zastosować inną metodę, metodę głębszą i ściślejszą, która prowadzi wprost do źródła i która z istoty cnoty bezpośrednio wznosi się do istoty dobra: jest to metoda djalektyczna.[5]

---

[1] *Rzeczpos.* ks. IV, 444. Ἀρετὴ ὑγεία.... καὶ κάλλος.... ψυχῆς κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια.. *Gorg.*, 478. Ἰατρικὴ πονηρίας ἡ δίκη.

[2] Prawa l. V. 728.

[3] *Gorg.* str. 477, 479. Δεύτερον ἄρα ἐστι τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν. τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μεγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν.

[4] Plato miał bardzo trafne poczucie metody psychologicznej, zastosowanej do moralności: Μνημονεύεις μεν που... ὅτι τρίττα εἰδη ψυχῆς διαστησάμενοι ξυνεβάλομεν δικαιοσύνης τε περὶ καὶ σωφροσύνης, καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὁ ἕκαστον εἴη. *Rzecz.* ks. VI, 504.

[5] *Rzeczp.* ks. IV, 435. Μακρότερα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα. Ibid., VI, 504, μακρότερα περίοδος; patrz wogóle księgi całe VI. i VII. Por, nasze Essai sur la dialectique de Platon, 2ᵒ édition Paris, 1861.

Metoda djalektyczna polega na tem, że od zjawisk szczegółowych i niedoskonałych przechodzi się do prawzorów absolutnych i doskonałych, których tamte zjawiska są tylko bladem odbiciem i niedokładnem naśladownictwem. Wśród mnóstwa ludzkich czynów, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, prawych lub haniebnych, niedoskonale uczciwych i niedoskonale sprawiedliwych, kiedy one są takiemi, djalektyka odkrywa obraz i oznakę prawdziwej sprawiedliwości, która nie będąc w żadnym człowieku urzeczywistnioną jest jednak prawem ludzkiego życia i zasadą, uświadamiającą mu, co w nim może być dobrego i pięknego. Lecz te ideje, które djalektyka odkrywa ponad zjawiskami szczegółowemi, nie są dla niej niczem innem jak tylko punktami oparcia i jakby hypotezami, ponad które wznieść się należy. Nie wystarczają one same sobie i każą przypuszczać coś, co istnieje ponad niemi, co już nie pozwala dalej niczego przypuszczać αὐταρκες, ἱκανον, ἀνυποθέτον. W ten sposób idea uczciwości i sprawiedliwości wynika z innej idei, skończonej i doskonałej, skąd czerpie swe światło, swe istnienie, swą użyteczność; jest to idea Dobra. Rzeczywiście, wszystko to, co jest uczciwe i sprawiedliwe jest dobre i dobro jest ostatnią racją cnoty.[1] Ale czemże jest dobro samo w sobie? I tu analiza staje się bezsilną; zatrzymuje się przed tą istnością, nie dającą się określić. Może ona rozłożyć pojęcie dobra w życiu ludzkiem, rozróżniać w nim przyjemność i inteligencję, z tej znów wyróżnić prawdę, proporcjonalność, piękno.[2] Lecz dobro absolutne opiera się wszelkiej analizie. Jest ono źródłem prawdy i wiedzy lecz jest od nich różne; jest ono zasadą bytu i jest od bytu wyższe.[3] Można stworzyć sobie jego pojęcie bardziej dostępne, ale nie jaśniejsze przez poznanie piękna. Piękno jest dobrem poznawanem przez miłość. Te dwie ideje, rozdzielone w naturze, zlewają się z sobą w swem źródle. Pospolity obraz odda nam doskonałość tego niewyrażalnego pierwiastka. Jest to słońce widzialne, równoczesny zaczątek światła i życia.[4] Takie jest najwyższe źródło wszystkiego, co człowiek myśli i kocha; takim jest ostateczny przedmiot mądrości.

Ażeby dać prawdziwe imię temu najwyższemu pierwiastkowi, które djalektyka odkrywa dopiero po tak długiej drodze i po takim mozolnym porodzie, potrzeba nazwać go Bogiem. Bóg jest najwyższym początkiem wszystkiego, co jest uczciwe, sprawiedliwe i święte. Teologowie ówcześni odnosili także do bogów początek moralności; świętość określali jako to, co się bogom podoba.[5] Ale jak pogodzić niezmienność idei moralnych z mitologją, która ustawicznie podchwytuje bogów i ukazuje ich niezgodnymi między sobą pod względem upodobań, uczuć i zdań? Jeżeli świętem jest to, co się podoba bogom, więc niema wcale wspólnej i powszechnej idei świętości, skoro to, co podoba się jednym, przez drugich jest potępione; bo w jakikolwiek sposób się postępuje, zawsze

[1] *Rzeczpos.* l. VI. 505.
[2] *Filebos,* 65: Καλλει καὶ ξυμμετρία καὶ αληθεία.
[3] *Rzeczpos.* l. VI. 509.
[4] Ibid.
[5] Eutyfron, 6.

w któremś z bóstw znajdzie się autorytet i wspólnika.[1] A więc powiedzą, że świętem jest to, co się podoba wszystkim bogom?[2] Tu wyłania się poważniejsza trudność: Czy świętość jest nią dlatego, że podoba się bogom czy dlatego podoba się bogom,[3] ponieważ jest świętością? Innemi słowy, czy świętość posiada własną istotę i istnieje sama przez się; czy też istnienie swoje zawdzięcza wyłącznie kaprysowi bóstw? Odpowiedź zawarta w systemie Platona nie pozostawia żadnych wątpliwości. Świętość czerpie swą istotę wcale nie z wyboru ani kapryśnej woli bogów. Jest ona świętością sama przez się a jeśli źródło swe posiada w Bogu, to tkwi w jego właściwej istocie; nie wyłania się więc z jego wolnej woli. Bóg jest substancjalną i trwałą przyczyną świętości, sprawiedliwości i wszystkich pojęć moralnych. Platon nie przyjmuje więc ani mitologicznej sofistyki ani sofistyki filozofów; niczego nie pozostawia domysłom, ani wśród ludzi ani wśród bogów a w bóstwie widzi tylko rozum i byt.

Jeśli Bóg jest początkiem porządku moralnego, cnota polega na naśladowaniu Boga.[4] Bóg jest prawdziwą miarą wszechrzeczy; w dobrem i w prawdzie uczestniczy się o tyle, o ile się doń ktoś zbliża.[5] Węzły przyjaźni łączą niebo z ziemią; taki sam związek kojarzy człowieka z Bogiem. Człowiek zacieśnia te węzły przez sprawiedliwość i umiarkowanie. Ale jest jedna cnota najwyższa, która oddaje Bogu to, co Mu jest należne, poświęcenie, dary, modlitwy, wszelki rodzaj czci, którą oddawać może istota niedoskonała istocie doskonałej, stwórcy i dobroczyńcy człowieka, początkowi wszechrzeczy, źródłu bytu i dobra.[6] Tą cnotą jest pobożność, która wbrew pojęciu tłumu nie jest rodzajem handlu między Bogiem a człowiekiem,[7] wzajemną wymianą usług, sprzeczną zarówno z doskonałością pierwszego jak i słabością drugiego; jest to hołd pełen czci ze strony duszy cnotliwej, przyjaznej bogom i uznającej przez swe ofiary swoją niższość i ich wielkość.

Gdy zdążamy za platonizmem aż do tej wyżyny, przestajemy się dziwić hołdowi, który mu oddaje św. Augustyn, oświadczając, że jest to jedyna w starożytności filozofja, która poznała najwyższe dobro, ponieważ ona jedyna umieściła je w Bogu: „Niech wszyscy filozofowie — mówi on — ustąpią wobec platoników, którzy widzieli szczęście człowieka nie w używaniu ciała i ducha, lecz w używaniu Boga, i nie w używaniu takiem, jak duch używa ciała, lub przyjaciel przyjaciela, ale jak oko używa światła. Naczelnem dobrem, podług Platona, jest życie podług cnoty a jest ono możliwe dla tego tylko, kto Boga zna i naśladuje i to jest jedynem źródłem szczęścia. Nie waha

---

[1] Eutyfron 7—8.
[2] Ibid., 9.
[3] Ibid. 10.
[4] *Teajt.*, 176. Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.
[5] *Prawa* l. IV, 716, Ὁ θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον.
[6] *Gorg.* 507, 508.
[7] *Eutyfr.*, 14.

się on także powiedzieć, że być filozofem znaczy kochać Boga. Stąd wynika, że filozof, to jest przyjaciel mądrości, staje się szczęśliwym wtedy dopiero, gdy pozna Boga."[1] Jakkolwiek tych samych słów nie znajdujemy u Platona samego, to wyrażają one dobrze całą jego myśl; pewnem jest, że cnota platoniczna w najwyższem swem pojęciu jest kontemplacją i miłością najwyższego piękna i najwyższej doskonałości.

Jakże zejść teraz z tych świetlanych wyżyn w świat jaskiniowy, zamieszkały przez ludzi? A przecież życie filozoficzne nie może wyłamać się z pod praw życia ziemskiego. Jest ono swobodniejsze albo czystsze, zależnie od spotkanych tu warunków szczęśliwszych i bardziej sprzyjających. Pierwszym z tych warunków jest dobry rząd.

W braku odpowiedniej formy rządu, filozof, jak roślina w złej ziemi, marnieje i ginie w naszych społeczeństwach; a choć nawet nie zmarnieje zupełnie, to stanie się niezdolnym do wydania tych pięknych kwiatów i owoców dojrzałych, które rozwinęłyby się bez wysiłku na zdrowej glebie i w czystej atmosferze doskonałego rządu. Dusze filozoficzne zaskoczone od najwcześniejszej młodości hołdami swych rodzin i przyjaciół, przepojone błędnemi zasadami tłumu przez wychowanie kłamliwe, obałamucone wreszcie samą odrębnością swej natury i tem energiczniejsze w złem, im więcej skłonności do dobrego miały pierwotnie, porzucają filozofję dla bogactw, władzy, rządzenia. Fałszywi filozofowie, podobni do zbrodniarzy, chroniących się w świątyni, opuszczają swe służalcze i niskie zawody dla filozofji, i obryzgują ją swą własną hańbą. Wśród takiego poniżenia muzy filozoficznej, co mają uczynić nieliczne dusze, które przez dar boski, przez szczęśliwe okoliczności zdołały oprzeć się tylu przyczynom rozkładu i zepsucia; cóż innego pozostaje tym duszom, zbyt słabym by przeciwstawić się niesprawiedliwości a zbyt szlachetnym by się nią splamić, jeśli nie szukać schronienia, jak wędrowiec wśród burzy, zdala od huku, deszczu i kurzu i czekać z pełnią nadziei lepszych i jaśniejszych czasów?[2]

Oto filozof na wygnaniu, jakbyśmy powiedzieli, w naszych państwach; jego prawdziwą ojczyzną, zdala od której wypacza się on z konieczności, jest rząd zdrowy i dobrze zorganizowany. W ten sposób obraz życia doskonałego byłby niezupełny, gdyby mu nie towarzyszył obraz rządu doskonałego. Etyka więc uzupełni się i koronuje przez politykę.

[1] *De civ. Dei*, VIII, VIII. Tłum. Ern. Saisset, t. II, 85.

[2] *Rzeczp.* l. VI, 491 i 496.

2. Polityka Platona.

Trzy pisma polityczne Platona: *Polityk*, *Rzeczpospolita*, *Prawa*. — Analiza *Polityka*, zarysu teoryj późniejszych. — *Rzeczpospolita*. — Teorja kast. — Teorja wspólnoty. — Teorja wychowania. — Gimnastyka i muzyka. — Rządy filozofji. — Teorja rządów i ich przewrotów. — Teorja polityczna *Praw*. — Charakter religijny tej polityki. — O rodzinie i własności. — O wychowaniu. — Konstytucja: zasada wybieralności. — Władze. — Ocena etyki i polityki Platona.

Sokrates, jak widzieliśmy, był zawsze zdecydowanym przeciwnikiem skrajnej demokracji, jakkolwiek nie można powiedzieć, by należał do partji arystokratycznej: żądał tylko powrotu do konstytucji Solona, to znaczy do demokracji umiarkowanej. Mimo to jednak ściągnął na siebie nienawiść partji ludowej i uległ tej partji połączonej ze zwolennikami zabobonu i starego fanatyzmu teologicznego. Ten zamach przeciw filozofji, po którym, jak wiadomo, nastąpiło wygnanie lub ucieczka wszystkich Sokratyków, popchnął ich oczywiście w kierunku, najbliższym ich naturalnym skłonnościom, to znaczy ku partji arystokratycznej. To też widzimy pisma uczni Sokratesa przepełnione gorzkiemi i krwawemi oskarżeniami nietylko przeciw nadużyciom ale przeciw samym zasadom demokracji. I jak to zwykle się dzieje, gdy się nie lubi rządu swej ojczyzny, szukają oni wzoru i ideału dobrego rządu w kraju sąsiednim: jest to wspólny rys Ksenofonta i Platona. Pierwszy, jak widzieliśmy, w dwóch pismach, jemu przypisywanych, w „Ustroju Sparty“ i „Ustroju Aten“ nie daje niczego innego, tylko satyrę rządów ludowych i przeciwstawia mu jako miażdżące porównanie mądry rząd Lacedemonji. Taki też jest duch Platona w jego rozmaitych pismach politycznych, z tą różnicą, że staje on na stanowisku o wiele wyższem i traktuje te sprawy ze spekulatywnego punktu widzenia, podczas gdy Ksenofont, polityk i człowiek czynu jest raczej obserwatorem: ten ostatni bowiem, wygnaniec, wciągnięty do służby zagranicznej, jest pewnego rodzaju emigrantem. Plato przeciwnie, żyjąc swobodnie i wygodnie w swej ojczyźnie, gardząc nią zresztą zupełnie, był przedewszystkiem marzycielem. Dla jednego i drugiego Sparta jest wzorem, który zawstydza Ateny; lecz Plato idzie jeszcze dalej; w swym wstręcie do zmienności demokratycznej stawia za wzór już nietylko Spartę, ale Kretę, nawet sam Egipt; a ideałem jego jest nietylko arystokracja, ale pewien rodzaj teokracji.

Jeśli Ksenofonta można zestawiać z Platonem, gdy chodzi o tendencje polityczne i wspólną odrazę do demokracji, to dalej tego zestawienia posuwać nie można; u autora *Cyropedji* niema niczego, co dałoby się porównać z rozległym systemem politycznym, który Platon skonstruował i rozwinął w trzech wielkich pracach: *Polityku, Rzeczypospolitej i Prawach*: systemem, gdzie bezwątpienia objawia się duch partyjny, ale który mimo to jest szeroką koncepcją filozoficzną i pierwszym pomnikiem, w którym polityka została pojęta i traktowana w sposób naukowy. Zapewne, że chwała za stworzenie dla polityki ścisłej metody i ram naukowych i kompletnych należy się Arysto-

telesowi; lecz Platon, choć pod formą mniej ścisłą, postawił wszystkie prawie problemy; i choć można podać w wątpliwość sposoby ich rozwiązania, to jednak nie można lekceważyć głębi jego poglądów.

Polityk, Rzeczpospolita, Prawa, oto stopnie i fazy rozwoju polityki platońskiej. W pierwszym z tych djalogów poszukuje on mozolnie logicznej definicji polityki; w drugim konstruuje i opisuje we wspaniałych rysach idealny obraz doskonałego Państwa; w trzecim, z mądrością starca, buduje plan Państwa, możliwy i poprawiony. Z tych trzech pomników największym, najbardziej oryginalnym, jest bezwątpienia *Rzeczpospolita;* lecz by ją dobrze zrozumieć jest rzeczą pouczającą, przestudjować pierwsze jej zarysy w djalogu zatytułowanym *Polityk.* Dialog ten w istocie przedstawia nam w formie, prawda, jeszcze bardzo pierwotnej, ale już wyraźnie zaznaczonej, główne rysy polityki platońskiej a mianowicie: przewagę wiedzy, pomieszanie polityki z wychowaniem, tak oryginalną a tak prawdziwą teorję mieszaniny pierwiastków łagodnych i surowych w tworzeniu charakterów, interwencję państwa w kwestji małżeństwa, pogardę prawodawstwa a w końcu obojętność dla wolności.

Podług Platona polityka nie jest sztuką, lecz nauką i to nauką bardziej spekulatywną niż praktyczną.[1] Naukę tę może posiadać zarówno człowiek prywatny jak i polityk. Ten, kto ją posiada jest prawdziwym królem, choć byłby pozbawionym władzy a nawet możności ubiegania się o nią.[2] Polityka nie polega na wydawaniu wszelkiego rodzaju zarządzeń dla uniknięcia zła, wciąż się odnawiającego, ani na zawieraniu pokoju lub prowadzeniu wojny, na podobaniu się ludowi przez krasomówstwo, ani nie polega na wydawaniu wyroków lub pomnażaniu bogactw kraju etc. To jest metoda polityków pospolitych. Prawdziwa polityka jest taka, która przyczynia się do poprawy ludzi.[3] Ale politycy, podobnie jak wróżbiarze i poeci nie mają świadomości tego, co czynią; działają oni bez zastanowienia i jakby z pewnego rodzaju rutyną. Zapytajcie tych wielkich polityków, tak podziwianych, Temistoklesa, Peryklesa, Kimona, czy przyczynili się do poprawy i szczęścia Ateńczyków. Dalecy od tego, zostawili ich takimi samymi, jakimi byli przedtem, jeśli nie gorszymi jeszcze; na cóż więc przydała im się ich sztuka i ich polityka?

---

[1] *Polit.* 259.

[2] *Polit.* 259. Nie zajmujemy się tutaj kwestją autentyczności *Polityka.* Wystarcza nam, że tworzy on część całości dzieła, przypisywanego przez tradycję Platonowi.

[3] *Gorgjasz,* 515, ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν.... τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνδρα. I to nietylko w *Rzeczypospolitej,* dziele o polityce spekulatywnej i utopijnej, ale w wielu innych djalogach Plato okazuje swoją pogardę dla polityków praktycznych. Nie oszczędza nawet najznakomitszych. „Oni powiększyli Państwo — mówią Ateńczycy, — nie spostrzegają, że ten wzrost jest tylko nabrzmieniem, wrzodem pełnym zepsucia i że w tem tkwi to wszystko, co uczynili dawni politycy, ażeby zająć politykę portami, arsenałami, murami, daninami i innemi błahostkami, nie dołączając do tego umiarkowania i sprawiedliwości." *(Gorg.* 519.) Jest prawdopodobnem, że te słowa nie podobałyby się Sokratesowi i że osądziłby je był jako zbyt fantastyczne. Patrz zresztą cały ustęp (512 i nast.) Por. Ménon. 99, *Rzeczposp.* l. IV, 526.

Politykę określa się jako sztukę rządzenia podług praw albo także jako sztukę zawierania kompromisów nie stosując względem ludzi przymusu. Ale to są idee drugorzędne. I cóż to znaczy przymus, jeśli przez to można ludzi uszczęśliwić? Co znaczą rządy bez praw, jeśli czynią ludzi mędrszymi? Prawo podobne jest do osoby upartej i nieoświeconej, która rozkazuje zawsze tosamo, nie zdając sobie sprawy ze zmiany stosunków; wola człowieka mądrego jest więcej warta niż nieugięty nakaz ślepego prawa. Jednem słowem, politykę określić można jako wiedzę, której przedmiotem jest troska o ludzi,[1] podług praw lub bez nich, z zachowaniem wolności lub zastosowaniem przymusu.[2]

Widzimy, że Plato przedstawiał sobie politykę, jako pewien rodzaj ojcowskiego rządu dusz. W djalogu *Polityk* Plato, zdaje się, uważa monarchję za najdoskonalszą formę rządu. Królowie są dla niego, podobnie jak dla Homera, *pasterzami ludów* i zadanie ich miesza prawie z zadaniem wychowania i kształtowania charakterów.

Piękno ludzkich charakterów wynika ze szczęśliwego połączenia cnót przeciwnych. Są dwa rodzaje przymiotów, które znajdują się wszędzie: siła i umiarkowanie. Pierwiastek siły tkwi w ruchu, żywości, blasku; w człowieku polega zaś na energji i odwadze; pierwiastek umiarkowania przejawia się w spokoju, mierze, w celowej powolności, słodyczy i zrównoważeniu. Pierwszy kształtuje charaktery wojownicze i odważne, drugi charaktery umiarkowane, jednakowo chwalebne dla rozmaitych przymiotów. Lecz cnoty te oddzielone zupełnie jedna od drugiej, stają się występkami. Umiarkowanie bez odwagi, słodycz bez siły wyradzają się w zniewieściałość i tchórzostwo; i przeciwnie, odwaga sama jedna staje się gwałtownością i dzikością. Polityka powinna przez odpowiednie wychowanie utrzymywać we właściwych granicach każdą z tych cnót a przeciwstawiając je wzajemnie, nie dopuszczać do wybujałości, żadnej z nich. „Polityka wybierając charaktery silne i stanowcze tych, którzy lubią siłę, jako przedstawiające rodzaj łańcucha i charaktery umiarkowane, łagodne i pojednawcze, podobne do nici wątka, połączy je i lekko splecie ze sobą.“ Lecz zapomocą jakiego tajemnego spoidła, jakiej sztuki, jakiego węzła. Oto zapomocą węzła wiedzy. Rozważanie idei piękna, dobra i świętości jest czynnikiem, który łagodzi dusze silne i wzmacnia łagodne. Do tego boskiego węzła, który skłania ku sobie i zbliża dusze, polityka doda węzeł śmiertelny, związek ciał. Ona przewodniczyć będzie małżeństwom, i zamiast ułatwiać zetknięcie charakterów podobnych, będzie się starała rozdzielać je i łączyć dusze łagodne z energicznemi, ażeby pokolenia, które z nich się zrodzą posiadały tę szczęśliwą równowagę, która przygotowuje państwu skończonych obywateli. Polityka wreszcie jest rodzajem królewskiej tkaniny, tkaniny dusz i charakterów.[3]

---

[1] *Polit.*, 276, ἐπιμελητικὴν τέχνην....

[2] Ibid., 293, Ἐάν τε κατὰ νόμους ἐάν τε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἑκόντων ἀκόντων.

[3] *Polit.*, 305, Βασιλικὴ συμπλοκὴ δύναμις ὑφαντική... patrz zresztą ca'y ustęp..

Idee, które *w Polityku* ukazują się w zarysie, odnajdujemy w *Rzeczypospolitej* rozwinięte, powiększone i znacznie wzbogacone. *Prawa* są ich ostatnim wyrazem.

Zasada *Rzeczypospolitej*, prawdziwa w pewnej mierze, lecz u Platona doprowadzona do przesady, polega na twierdzeniu, że państwo jest osobą, jednością żyjącą, złożoną z części, że jest prawdziwą, jak sama jednostka, lecz poszczególne jej części w swym wzajemnym stosunku i jako całość odnoszą się do jedynego ośrodka, do wspólnego celu. To poczucie społecznego życia państwa jest najbardziej oryginalną i najgłębszą rzeczą w polityce Platona. Tak, państwo posiada prawdziwą jedność, która polega na harmonji woli i równowadze interesów. Błąd polega na tem, że jedność tę uzyskuje się przez unicestwienie i niewolę jednostki.

Polityka Platona opiera się na pewnego rodzaju psychologji państwa odpowiadającej w ogólnych zarysach psychologji jednostki. Czynnikiem, który wywołuje powstanie państwa jest potrzeba.[1] Bezsilność życia odosobnionego zmusza ludzi do wzajemnego zbliżenia się, do łączenia swych sił, do wzajemnej pomocy. Ponieważ konieczność utrzymania życia była pierwotnym zaczątkiem państwa, potrzeba, ażeby ono posiadało jedną lub kilka klas, ożywionych pragnieniem pożytku i pracujących dla zaspokojenia potrzeb własnych i ogółu. Jest to ta część państwa, która u jednostki odpowiada zdolności pragnienia, zwana także przez Platona zdolnością interesowną lub przyjaciółką zysku: ta pierwsza klasa, podzielona na dwie grupy stanowi klasę rzemieślników i rolników.[2]

Lecz ponad potrzebą życia góruje potrzeba obrony przeciw napadom. Stąd druga klasa, ożywiona szlachetniejszem uczuciem niż pierwsza, pogardą niebezpieczeństwa i miłością sławy. Jest to klasa wojowników, w których przeważa pierwiastek θυμός'u i którzy dla państwa są tem, czem dla duszy θυμός.[3]

Nakoniec nie wystarcza państwu żywić się i bronić, potrzeba jeszcze, żeby się rządziło; potrzeba rozumu, któryby rozkazywał wojownikom i pracownikom, któryby dawał prawa dla wszystkich i zapewniał porządek i szczęście powszechne: jest to głowa państwa, a mianowicie klasa trzecia: urzędników. Jest to więc νοῦς albo rozum państwa.[4]

Tym trzem klasom odpowiadają trzy rozmaite cnoty: klasie urzędników roztropność; klasie wojowników odwaga; klasie rzemieślników i rolników umiarkowanie. Nakoniec czwarta cnota, tworząca podstawę państwa, sprawiedliwość, utrzymuje każdą klasę na swojem miejscu i w zakresie jej działalności; ona zachowuje w państwie porządek i jedność![5]

Wydaje się, jakby sama natura dała podwaliny do takiego podziału; utworzyła ona te cztery klasy z czterech rozmaitych metali: klasę urzędników

[1] *Rzeczposp.* ks. I, 369.
[2] *Rzeczposp.* ib. i nast.
[3] *Rzeczposp.* ks. II, 375 i ks. IV, str. 429.
[4] *Rzeczp.* ks. II, 412 i 428.
[5] *Rzeczpos.* ks. IV 433 i nast.

ze złota, wojowników ze srebra, rzemieślników i rolników z żelaza i spiżu;[1] mit ten przypomina inny mit, indyjski, podług którego Brahma stworzył cztery kasty z czterech rozmaitych części swego ciała: kapłanów z głowy, wojowników ze swej piersi, rolników z bioder, niewolników ze stóp.

Obok tych uderzających analogji ze wschodnim systemem kast, jakie przedstawia ten podział i hierarchja klas, istnieją ważne różnice, które należy uwydatnić. A więc przedewszystkiem na Wschodzie pierwsza klasa jest zawsze kapłańska. Ustrój kastowy jest tam prawie wszędzie pomieszany z teokracją. U Platona, pierwsza kasta złożona jest nie z kapłanów lecz z mędrców; jest to klasa filozoficzna nie teokratyczna. Powtóre, nie jest to klasa zamknięta: rekrutuje się ona z klasy wojowników podczas gdy w systemie bramińskim kapłani rekrutują się wyłącznie z pomiędzy siebie. Ponadto, ostatnie klasy u Platona nie są niewolnicze. Prawda, że podług niego jedyną ich cnotą jest posłuszeństwo dla dwóch pierwszych. Nie mówi jednak, żeby to byli niewolnicy; przeciwnie, w swem państwie nie przyjmuje niewolników, chyba cudzoziemców lub barbarzyńców, którzy z tego powodu nie wchodzą w obręb żadnej z wymienionych klas. Nakoniec ostatnia i najbardziej zasadnicza różnica, ta mianowicie, że na Wschodzie własność jest skupiona naogół w ręku klasy kapłańskiej, gdy w Rzeczypospolitej Platona urzędnicy i wojownicy zupełnie w niej nie uczestniczą.

Z różnic tych wynika, że w planie *Rzeczypospolitej* Platona system klas jest znacznie złagodzony. Nie pociąga on za sobą absolutnego znieruchomienia; nie przypuszcza także takiej wielkiej nierówności pomiędzy klasami, ponieważ nie skupia całej potęgi w klasie pierwszej, oddając jej całą własność.

Zobaczmy teraz, w jaki sposób zasada kast łączy się u Platona z zasadą absolutnej jedności państwa; zdawałoby się bowiem, że jedność jest nierozłączna z równością. Przypomnijmy sobie, że analiza państwa doprowadziła Platona do pojęcia rozmaitości funkcyj. Jest absolutną koniecznością, ażeby państwo żyło, broniło się i rządziło; jakże więc pogodzić tę nową zasadę z zasadą jedności? Tę kwestję rozwiązuje w ten sposób, że powyższe trzy funkcje rozdziela między trzy wyżej wymienione klasy, wprzęgając każdą z nich we właściwy jej zakres działania i podporządkowując jedne klasy drugim, podobnie jak w ciele organy drugorzędne są podporządkowane głównym; sprowadza nakoniec państwo do całości niezmiennej, w której jednostka jest tylko kółkiem o działalności określonej przez jej stosunek do całej maszyny.

Ażeby osiągnąć tę jedność nie wystarcza, żeby jednostka była związana już na mocy swego urodzenia z czynnościami nieodwołalnemi, potrzeba jeszcze, żeby nie mogła oddzielić swoich interesów od interesów państwa. A dwie są przyczyny tego przeciwstawienia interesów jednostki i państwa: własność i rodzina.

W jaki sposób państwo może zachować jedność, jeśli wszystkie instytucje dążą do jego rozdarcia? Czyż własność nie jest ustawicznem źródłem po-

[1] Ibid. ks. III 414.

działów? Ileż to procesów rodzi się ze sprzecznych uroszczeń właścicieli! Własność stwarza nierówność a nierówność wojnę. Całe państwo wreszcie jest złożone z dwóch ludów zawsze względem siebie wrogo usposobionych: bogatych i ubogich.[1] Do tego podziału interesów, rodzina dodaje podział uczuć i wrogość nastrojów. Jednostka przenosi zawsze swoją rodzinę nad państwo; obojętna jest nato, czego doznają inni obywatele i dobro publiczne jest jej obce. Własność jest więc dla państwa prawdziwem złem, które je dzieli i z jednego czyni kilka skupień.[2] Lecz w państwie dobrze urządzonem powinno dziać się tak, jak w każdym z nas, gdy cierpi jakaś część organizmu; wówczas odczuwa cierpienie nietylko pewna część duszy, lecz ona cała. Taksamo nie powinien istnieć odczuwany przez jednego członka państwa ból, który nie odbijałby się w całem ciele; wszyscy powinni korzystać z tych samych rzeczy, cierpieć tosamo i dalecy od tego, by swą miłość zachowywać dla kilku, wybranych przedmiotów, ogarniać taką samą miłością wszystkich członków państwa. Dlatego wszystko powinno być wspólne, dobra, kobiety i dzieci,[3] ponieważ wtedy wszyscy będą spokrewnieni. Gdy jeden doświadcza dobra lub zła, wszyscy mówią równocześnie, jak gdyby sami byli dotknięci w tymsamym czasie: powodzi mi się dobrze lub źle. Państwo więc ma tylko jedną głowę, tylko jedno serce; tasama sympatja ożywia jednem uczuciem wszystkie członki i wszystkie organy. Państwo staje się prawdziwie doskonałe, ponieważ stało się jedną, niepodzielną osobą.[4]

Podnieść należy, że z posiadania własności Plato wyraźnie wyklucza tylko klasy wyższe, to jest klasę wojowników i wyłaniającą się z niej klasę urzędników. Czy wnosić stąd należy, że własność pozostaje jedynie w rękach klas niższych? Tak zrozumiał to Arystoteles, ponieważ to jest jeden z jego zarzutów przeciw systemowi Platona.[5] Czy raczej przypuszczać należy, że podług zdania Platona, własność przypadała państwu, którego dzierżawcami mieli być członkowie klas niższych, podczas gdy członkowie klas wyższych mieli być użytkującymi! To jest właśnie punkt trudny do określenia. Plato nie spostrzega trudności w zastosowaniu swego systemu; albo raczej, najzupełniej obojętny na sprawę zastosowania, nie wyjaśnił prawdziwej roli własności w swem państwie. Obywatele, to znaczy ci, którzy walczą i ci, którzy rządzą, nie są właścicielami;[6] oto wszystko, co o tem wiemy. Następstwa tej zasady, nawet nie są zaznaczone.

Teorja wspólnoty jest dziś stanowczo osądzona. Trzeba tu jednak rozróżnić dwie części: wspólność dóbr i wspólność kobiet i dzieci.

Wspólność dóbr jest bezwątpienia błędem z punktu widzenia ekonomji politycznej; lecz, jeśli się przyjmie, że jest ona dobrowolną, nie jest wtedy

---

[1] *Rzeczpos.* 421, 422. Δύο πολλεις ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων.

[2] *Ibid.* 464, Μείζον κάκον πόλει αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῆ πόλλας ἀντὶ μίας.

[3] *Ibid.* 457. Τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρων πάντων πᾶσας εἶναι κοινάς.

[4] *Rzeczp.* ks V, 463—64.

[5] Aryst. *Polit.*, II c. II.

[6] *Rzeczpos.*, III, 416. Οὐσίαν κεκτήμενον μηδεμίαν μεδενα ἰδίαν.

wcale błędem z punktu widzenia moralności: dowodem tego, że chrystjanizm uważał ją później za stan doskonały. Ponadto, nie należy się łudzić. Starożytni mało znali to, co nazywamy dziś prawem własności: własność rzeczywiście istniała; ale w zasadzie była ona dziełem państwa, które nią rozporządzało, dzieliło i organizowało stosownie do okoliczności zapomocą rozporządzeń, które wydają się nam dziś z gruntu niesprawiedliwe a były przyjęte zwyczajowo w tych czasach. Arystoteles, który tak żywo i tak głęboko krytykował tezę wspólnoty, atakował ją w imię interesu politycznego albo indywidualnego; nigdy zaś z punktu widzenia prawnego; zajmuje się on tylko praktyką a nie sprawiedliwością. Lacedomonja i Kreta miały instytucje zbliżone do komunizmu. Wspólnota albo przynajmniej podział dóbr nie wydawał się wcale w starożytności absurdem a Montesquieu mógł stwierdzić w starożytnych republikach istnienie praw równających.[1]

Inaczej rzecz się ma ze wspólnotą kobiet i dzieci: jakkolwiek i ona może tłumaczyć się pewnemi zwyczajami Lacedemonji, byłoby jednak niesłusznem zapoznawać jedną z największych prawd porządku moralnego, godność kobiety i czystość małżeństwa. Jednakże tej teorji nie należy osądzać tak, jak nato zasługuje ona w niektórych nowożytnych systemach komunistycznych. Zasada, która rządzi w komunizmie nowożytnym jest swobodą namiętności: małżeństwo zostaje odrzucone, jako wróg namiętności; komunizm nowożytny żąda zniesienia małżeństwa tylko dlatego, żeby dać swobodę sercom i rozpętać żądze. Zbytecznem byłoby rozwodzić się nad następstwami tych zasad. U Platona niema nic podobnego. Podobnie jak Lykurg, owładnięty jest on jedną myślą, myślą o państwie. Kobiety są obywatelami; wypełniają wszystkie te funkcje, co i mężczyźni, oddają się tymsamym ćwiczeniom, idą na wojnę; jedyną, specjalnie im właściwą funkcją jest dostarczanie państwu obywateli; jest to pewnego rodzaju funkcja publiczna; dzieci, które one wydają na świat nie są ich dziećmi, lecz państwa. Z chwilą wydania ich na świat przestają je znać i dają im swój pokarm tak, jak dały im życie w imieniu państwa, nie mając żadnego prawa do tych małych istot, razem pomieszanych; karmiąc, zależnie od przypadku raz jedno, raz drugie nie mają swych wychowanków tak jak nie mają swych dzieci, system to smutny i barbarzyński, ale nie jest niemoralny w takiem jak my rozumiemy, znaczeniu. W tym systemie, pożądanie nie będąc bynajmniej swobodne, jest regulowane, dozorowane i nakazane przez prawo; związki dobierają się przez losowanie a dla większej pewności co do wyniku takiego związku, Plato upoważnia urzędników do pomagania losowi przez szczęśliwy podstęp. System ten nie wynika więc z fałszywego pobłażania słabościom zmysłów lub serca, ale z pewnego rodzaju fanatyzmu filozoficznego i politycznego, który zaślepił Platona co do właściwego przeznaczenia i subtelnej natury kobiety. Smutno to powiedzieć! Plato, który stworzył największą w świecie teorję miłości, którego imię nawet

[1] *Esprit des lois*, V, V.

zostało związane z doktryną czystej miłości, zdaje się nie mieć najmniejszego wyobrażenia o miłości mężczyzny do kobiety; mówi on o niej tylko z pogardą, i jako o niższym stopniu miłości. Przez pożałowania godne zboczenie wyobraźni u Greków, miłość w naszem pojęciu, z jej rozkoszami i cierpieniami przybrała kierunek sprzeczny z naturą. Tę to namiętność Platon oczyścił, wznosząc ją do pewnego rodzaju entuzjazmu mistycznego, pełnego wielkości. Gdyby jednak sądził, że kobieta może być jego przedmiotem, nigdy nie przyszłoby mu na myśl ograniczyć ją do smutnej roli, którą jej przeznacza w swej *Rzeczypospolitej*. To prawda, że równa ją z mężczyzną, ale dlatego widocznie, że jej nie rozumie. Nie przez wiedzę ani siłę kobieta może wznieść się do mężczyzny, ale przez miłość i macierzyństwo.

Ale zapomocą jakiegoż środka utrzymać ten stan doskonały, tak trudny do urzeczywistnienia i jeszcze trudniejszy do zachowania? Politycy znają tylko prawa i rozporządzenia; prawa jednakże są złym środkiem zaradczym. Jeśli państwo jest zdrowe, wówczas ich nie potrzebuje; jeśli jest zepsute, wtedy one są bezsilne.[1] Zło nie da się uleczyć i państwo nie może się ocalić inaczej, jak tylko przez wychowanie.[2]

W starożytności wychowanie zawierało dwie części: muzykę i gimnastykę; niesłusznie jednak, podług Platona, uważają muzykę jako czynnik kształcący duszę a gimnastykę jako urabiającą ciało. Jedyną rzeczą ważną jest dusza: jeśli ta jest zdrowa i dobrze wychowana, potrafi sama troszczyć się o ciało a umiarkowanie duszy jest najlepszym środkiem zapewnienia ciału zdrowia. Gimnastyka taksamo jak i muzyka ma na celu kształcenie duszy; lecz każda czyni to inaczej.[3] Dostarczają jej one tych przeciwnych właściwości, które powinien, podług słów *Polityka*, posiadać mąż stanu, zalety tkaniny mocnej a podatnej. Podobnie jak żelazo mięknie wskutek działania ognia, tak twarda odwaga gnie się i łagodnieje pod wpływem poezji, pięknych melodji, harmonji i proporcji. Gimnastyka, przeciwnie, daje mu poczucie swoich sił, śmiałość i energję. Gimnastyka i muzyka, ten podwójny dar bogów, powinny zatem łączyć się w zdrowem wychowaniu, ażeby przez odpowiednie napięcie lub spokój wytworzyć w duszy odwagę i mądrość, te dwie właściwości niezbędne dla obrońcy państwa, który powinien być jak pies, srogi dla swych nieprzyjaciół, łagodny dla przyjaciół, pełen odwagi w walce, a umiarkowania w czasie pokoju, zdolny równocześnie stawić czoło niebezpieczeństwu i unikać go, jeśli zachodzi tego potrzeba.[4]

Oto wychowanie, jakie przystoi wojownikom. Lecz ci, którzy są powołani, żeby wznieść się wyżej i których genjusz przeznacza do rządów, potrzebują głębszego wychowania: filozofja powinna wtajemniczyć ich w istotę polityki. Istotnie ten tylko, kto zna wieczne prawzory rzeczy, kto zajmuje

[1] *Rzeczpos.* ks. IV, 427.
[2] Rzecz. ks. IV, 423, 424. Τροφῇ μὲν καὶ παιδεύσει.
[3] *Rzeczposp.* ks. III, 410.
[4] *Rzeczposp.* ks. III, 410 i nast.

się wyłącznie przedmiotami pełnemi spokoju i harmonji, z których składa się świat poznawalny, ten, którego dusza żyje zawsze na łonie piękna, świętości i sprawiedliwości, ten tylko, mówię, zdoła urzeczywistnić w państwie te doskonałe wzory, utrwalić w sobie i drugich tę harmonję boskich przedmiotów i malować w duszy każdego obywatela, jak na płótnie — obraz idealnej cnoty, o ile zbliżenie się do niej dostępne jest ludzkiej naturze.[1]

I tu odkrywa nam Plato swą prawdziwą, ostateczną myśl: rządy państwa przez naukę i filozofję. „O ile filozofowie nie staną się królami, albo ci, których dziś nazywamy królami nie zostaną prawdziwie i szczerze filozofami, dopóki władza polityczna i filozofja nie zostaną połączone, póty — mój drogi Glaukonie — nie znajdzie się lekarstwa na zło, które dręczy państwa ani nawet — mojem zdaniem, na zło niszczące rodzaj ludzki."[2] Oto ostatnie marzenie *Rzeczypospolitej*, marzenie, którego Platon nigdy niczemu nie poświęcił.

Taki jest ideał rządu doskonałego albo arystokratycznego, który odpowiada doskonałej mądrości u jednostki: Na nieszczęście ta forma nigdzie nie istnieje, jakkolwiek nie jest ona niemożliwą.[3] Być może, że istniała już kiedyś i znikła wraz z rewolucjami, które wzburzyły powierzchnię globu.[4] Lecz dziś wyłącznie spotykane formy rządu, timokracja, oligarchja, demokracja, tyranja są tylko zboczeniami i zepsuciem państwa doskonałego.[5]

Jak powstaje rząd timokratyczny, pierwszy, który następuje po rządzie arystokratycznym?[6] W rządzie tym władza należała do mędrców i filozofów, to jest do rasy złotej; inne klasy były im podporządkowane: podobnie w jednostce rozum rozkazuje z roztropnością; odwaga zaś i pożądanie słuchają go: oto obraz sprawiedliwego państwa i sprawiedliwego człowieka. Z chwilą pomieszania klas zaczynają się zamieszki i nieporządki; pożądania klas niższych przenikają do klas wyższych; na miejsce pierwotnej wspólnoty wchodzi podział, a na miejsce wolności ostatnich klas następuje niewola. Tworzy się rząd pośredni, w którym rasa srebrna góruje nad złotą, a męstwo nad rozumem, gdzie wojna staje się najważniejszą sprawą państwa a cnoty wojskowe jedynemi cnotami, lecz gdzie istnieją jeszcze ślady rządu pierwotnego. Takim jest rząd timokratyczny, którego pierwowzór widzimy w Sparcie i na Krecie i który jest najbardziej zbliżony do dobrego rządu.

Ale żadna rzecz ludzka, skoro raz znajdzie się na równi pochyłej, nie może zatrzymać się w określonym punkcie i zepsucie raz rozpoczęte niema

---

[1] *Rzeczp.* ks. V i VI.

[2] *Rzeczp.* ks. V, 473.

[3] Już Hegel słusznie zauważył, że *Rzeczpospolita* Platona nie jest, jak to często mówią, czystym tworem wyobraźni, utopją we współczesnem znaczeniu tego słowa, jak *Utopja* Morusa, *Gród Słońca* Campanelli, Rzeczpospolita Salentyńska w *Telemaku*. Jest to ideał, lecz ideał państwa greckiego, złożonego z greckich a przedewszystkiem doryckich żywiołów. Jest to wyidealizowany rząd Lacedemonji i Grecji. Ed. Zeller rozwija ten pogląd zapomocą znakomitych argumentów (Die Philosophie der Griechen, II 591, 2-gie wyd.)

[4] Patrz mit *Polityka* 269 i nast.

[5] *Rzeczposp.* ks. VIII 545.

[6] Rzeczposp. ib.

granic. Timokracja zmienia się w oligarchję,[1] gdy miłość bogactw owładnąwszy sercami obywateli, zastąpi w nich miłość sławy. Cnota i bogactwo są jakby dwa ciężary, z których jeden nie może iść w górę, póki drugi się nie obniży. W oligarchicznym rządzie władza nie należy do najbardziej zasłużonych lecz do najbogatszych; wówczas państwo dzieli się na dwa państwa stale pozostające z sobą w wojnie, na państwo bogatych i ubogich. Wielki dostatek przeciwstawia się tam skrajnej nędzy; stąd rodzą się ubodzy, żebracy, złoczyńcy, szerszenie zbrojne w żądła kłujące, pełne gróźb dla bezpieczeństwa państwa.

W miarę, jak bogactwa skupiają się w nielicznych rękach, maleje liczba bogatych i ich wojowniczość: biedni liczą się jako ich wrogowie i z nimi się równają: oni ich atakują, wypędzają, mordują; dzielą się ich dobrami, ich urzędami i opanowują zarząd spraw publicznych. To jest rząd demokratyczny:[2] zasadą jego jest wolność. Każdy robi, co mu się podoba; wszystkie charaktery mogą się łączyć, wszystkie upodobania mogą znaleźć swe zaspokojenie: „Rząd ten jest pstry, jak szata, na której wyhaftowano tysiące kwiatów". Wkońcu ta forma rządu znalazła tajemnicę równania rzeczy nierównych tak, jakby one były równemi.[3] Demokracja podobnie jak oligarchja ginie wskutek przesadnego stosowania swej zasady. Wolność daje jej życie i wolność ją niszczy. Wszelki nadmiar sprowadza nadmiar przeciwny i zbytnia wolność prowadzi do zbytniego ujarzmienia.[4] Demokracja składa się z trzech klas: najpierw bogatych, to znaczy tych, którzy będąc mądrymi i oszczędnymi zdobyli majątek przez pracę; następnie z ludu, pracującego fizycznie, do którego faktycznie należy władza w tem państwie; wreszcie z pochlebców ludu, szerszeni próżniaczych lub rozrzutnych, zbrojnych lub pozbawionych żądła, którzy trawią życie na publicznych placach, opanowują sprawy, judzą lud przeciw bogatym i prowokują ich niesprawiedliwościami i groźbami spisków przeciw demokracji. Z łona tych szerszeni, zręcznych w pozyskiwaniu popularności zapomocą słów i podarków, obietnic podziału ziemi i umorzenia długów powstaje zawsze jakiś człowiek śmiały, który staje na czele ludu, ażeby bronić go przed zakusami bogatych i bronić zagrożonej demokracji. „Z tej to łodygi obrońców ludu wyrasta tyran".[5] Każe on otoczyć się strażą; ściga i prześladuje bogatych; wciąż podżega do wojen, ażeby swe panowanie uczynić koniecznością. „Jego bystre oko pilnie rozpoznaje, kto ma odwagę, kto wielkość duszy, kto posiada roztropność a kto bogactwa; tym wszystkim wypowiedzieć musi wojnę, dopóki nie oczyści państwa". Otacza się wyłącznie ludźmi godnymi pogardy, którzy lubią tyranję i korzystają z niej. Ażeby wyżywić swych satellitów łupi świątynie, bacząc z początku, by oszczędzać lud, który go zrodził i wyżywił. Lecz, syn niewdzięczny, gdy się poczuje na siłach

[1] *Rzeczposp.* 550.
[2] *Rzeczpos.* 555 i nast.
[3] *Rzeczposp.* 557.
[4] *Rzeczp.* 565.
[5] *Rzeczp.* ib. Ἐκ προστατικῆς ῥίζης ἐκβλάστανει..... τύραννος.

bez obawy każe się żywić swemu rodzicowi a „lud, chcąc uniknąć dymu zależności pod rządem ludzi wolnych, wpada w ogień despotyzmu niewolników, zamieniając nadmiar wolności i swawolę na najtwardszą i najbardziej gorzką niewolę".[1] Jest to ostateczny kres zepsucia politycznego. Jeśli najlepszym rządem jest rząd mędrca lub mędrców, to najgorszym jest rząd tyrana.[2] Widać z tego z jaką odrazą i pogardą Platon odnosił się do tyranji, skoro nad nią przenosił nawet demokrację, jakkolwiek była ona tak przeciwną jego skłonnościom i zasadom. Gdy opisuje w *Fajdrosie* porządek przeznaczeń i dusz, na pierwszym miejscu stawia filozofa, na dziewiątem t. j. na ostatniem tyrana.[3] Gdy porównuje stan króla lub mędrca ze stanem tyrana uważa pierwszy za siedemset dwadzieścia dziewięć razy lepszy od drugiego.[4] Tyran lub człowiek tyrański jest w rzeczywistości niewolnikiem, biednym, pełnym strachów i jęków, najnędzniejszym z śmiertelnych, jeśli życie szczęśliwe, jak wyżej powiedziano, polega na sprawiedliwości i umiarkowaniu.

Oto historja rewolucyj państwowych. Państwo sprawiedliwe czyli arystokratyczne daje początek państwu timokratycznemu, to zaś oligarchicznemu; z oligarchji rodzi się demokracja, wreszcie z kolei przychodzi tyranja, by dopełnić miary upodlenia i niedoli ludów. W pierwszym z tych rządów włada rozum wraz z mądrością; w drugim odwaga; w trzech ostatnich pożądanie albo żądza. Lecz oligarchja opiera się na słusznych pragnieniach, na oszczędności i chęci zysku; demokracja na przywiązaniu do przyjemności i zamiłowaniu do zmian i swobody; wreszcie tyranja na rozpasanem nieumiarkowaniu; pozwala ona rządzić niepodzielnie hańbiącym namiętnościom. W ten sposób za zepsuciem obyczajów i charakterów, idzie zepsucie rządów. Mądrość je zachowuje, namiętność niszczy. Nie należy się spodziewać, by państwo żyć mogło bez cnoty: nie należy oddzielać polityki od moralności i filozofji.

Gdy jednak zbyt trudno odtworzyć obraz państwa doskonałego, możliwem jest, nie wpadając w tamte zwyrodniałe formy, spotkać formę rządu, bardziej zbliżoną do warunków ludzkich. A więc ponad państwem, którego urzeczywistnienie słabość i zepsucie ludzi uczyniły niemożliwem, jest państwo drugie, mniej doskonałe, ale przecież lepsze od wszystkich istniejących: jest to państwo, które nam Plato opisuje w *Prawach*.

Już sam tytuł tej ostatniej pracy Platona zaznacza różnicę, która oddziela ją od *Rzeczypospolitej*. Naogół Plato nie jest zwolennikiem prawodawstwa; wolałby od praw pisanych, zbyt nieruchomych, zawsze obecną mądrość filozofa. W doskonałym rządzie kierownicy państwa nie ustanawiają praw; działają oni wyłącznie zapomocą wychowania; tworzą obyczaje, z których czyny wypływają samorzutnie. Nie tak dzieje się w rządach, które

---

[1] *Rzeczp.* ks. VIII 569. Ὁ δῆμος φεύγων καπνὸν δουλείας ἐλευθέρων εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας ἂν ἐμπεπτωκὼς εἴη....

[2] *Rzeczp.* l. IX 576. Ἡ μὲν [ἀριστοκρατία] ἀρίστη, ἡ δὲ (τυραννὶς) κακίστη.

[3] Fajdros, 248.

[4] *Rzeczp.* ks. IX 587

chcą przystosować się do ludzi takich, jakimi oni są. Ażeby rządzić ludźmi mniej lub więcej zepsutymi, koniecznem jest do wychowania dodać prawa. Lecz prawa nie powinny być suchemi przepisami, narzucającemi się przez przymus i gwałt. Celem państwa i praw jest cnota; a cnota nie istnieje bez światła. Polityk nie powinien nigdy przestać być filozofem, filozofja zaś nie posługuje się nigdy przymusem, chyba, żeby rozumowi przyjść z pomocą. Stąd obowiązek poprzedzania praw wstępem, który tłumaczy motywy, daje poznać ich piękno i uzyskuje naprzód aprobatę inteligencji, zanim prawo zmusi wolę do posłuszeństwa. W ten sposób przekonanie łączy się z obawą i prostuje to, co działanie prawa zawiera materjalnego i niewolniczego; w ten sposób filozofja godzi się z doświadczeniem. Taki wykład motywów jest wstępem do praw.[1] Plato sam, posłuszny tej metodzie liberalnej i przekonywającej, za przykładem Zaleukosa i Charondasa na naczelnem miejscu swego ustroju politycznego umieszcza wielkie zasady religijne i moralne swej filozofji: „Bóg, mówi, on jest początkiem, środkiem i końcem istot żyjących; idzie on zawsze po linji prostej, zgodnie ze swą naturą, wtedy, gdy obejmuje świat; kroczy za nim sprawiedliwość, mścicielka wyłomów, uczynionych w boskiem prawie. Ktokolwiek chce być szczęśliwy, winien łączyć się ze sprawiedliwością, postępując za nią pokornie i skromnie."[2] Na tych zasadach opiera on obowiązek kultu bogów, bogów niebieskich i podziemnych, demonów, bohaterów i bóstw rodzinnych. Tak więc pod auspicjami i opieką bogów Platon wznosi gmach swego państwa. W *Rzeczypospolitej,* co prawda, ukazywał Ideę dobra jako najwyższy ideał od którego wszystko zawisło, ale nie dawał jej imienia, jakie ona nosi wśród ludzi; nie polecał jej służby ani kultu; od tej opatrzności nie uzależniał całego łańcucha praw i urządzeń; w *Rzeczypospolitej* wreszcie, zdaje się, że religja zanika wobec wiedzy. W *Prawach* przeciwnie, uczucie religijne panuje nad wszystkiem. Bóg jest równocześnie zapowiedzią i uwieńczeniem dzieła; może mniej majestatyczny, ale przystępniejszy dla człowieka, przedstawia się nietylko jako ostateczne istnienie, jako praźródło bytu i prawdy; ale zjawia się jako sędzia pełen obietnic i gróźb, wzbudzający równocześnie trwogę i nadzieję. Takim jest Bóg, jakiego ludzie powinni poznać, żeby mogli ukochać cnotę i znienawidzieć zło.

A więc państwo jest przedewszystkiem pod opieką religji, czci dla bogów, dla rodziców, gościnności, i wszystkich cnót wreszcie. Lecz by zachować je w całości, trzeba starannie dobierać instytucje, od których najbardziej zawisło szczęście i sprawiedliwość państwa: własność, rodzina, wychowanie i urzędy. Plato zawsze ma skłonność do wspólnoty,[3] która wydaje mu się ideałem

[1] *Prawa* l, IV, 722. Πειθοῖ καὶ βίᾳ.... 724.... νόμος τε καὶ προοίμιον τοῦ νόμου. Bacon w swych *De augmentis scientiarum* żąda jeszcze, jako postępu mającego się urzeczywistnić, poprzedzania praw *wykładem motywów.* Dziś jest to zwyczaj powszechnie przyjęty w krajach cywilizowanych.

[2] *Prawa* ks. IV 715 koniec i 716.

[3] *Prawa* V. 739. Πριότη μεν πόλις καὶ πολιτεία ὅπου.... ἔστι κοινὰ τὰ τῶν φίλων.... κοίνας μὲν γυναῖκας, κοίνους δὲ παῖδας, κοίνα δὲ χρήματα πάντα.

jednolitości, duszy jego systemu. Lecz, „byłoby zawiele żądać tego od ludzi urodzonych, żywionych i wychowanych tak, jak są oni obecnie.“ Rezygnuje więc ze wspólnoty, usiłując możliwie najmniej od niej się oddalić. Przyjmuje podział, lecz podział równy. Chce, „żeby, przy tym podziale każdy nabrał przekonania, iż część, która mu przypadła w udziale w równej mierze należy do niego, jak i do państwa.“ W ten sposób każdy właściciel jest tylko dzierżawcą państwa. Platon nie odrzuca żadnego z koniecznych następstw tej zasady: przekazywanie dziedzictwa jednemu dziecku ze szkodą drugich; zakaz pozbywania się swej części pod jakimkolwiek pozorem; zakaz używania złota, srebra i pożyczek na procent; wreszcie przymusowe ograniczenie zaludnienia, jednem słowem ustrój Lacedemoński.[1]

Plato poświęca swoją zasadę wspólnoty zarówno w rodzinie jak i własności. Przyjmuje małżeństwo, ale pod zawsze czujnem okiem prawodawcy i państwa. Naturalna skłonność popycha obywateli do zawierania związków z osobami, o jak najbardziej podobnych charakterach; lecz interes państwa wymaga właśnie związków przeciwieństw. Charaktery powinny mieszać się w państwie, jak napoje w puharze, w którym samo wino skrzy się i pieni, podczas gdy zmieszane z innym, trzeźwym płynem staje się przez to szczęśliwe połączenie napojem zdrowym i umiarkowanym.[2] Prawda, że jest trudną rzeczą zmuszać do podobnych związków zapomocą prawa; trzeba jednakże skłaniać do tego obywateli drogą łagodnej perswazji (ἐπάδοντα πείθειν): jest to już wielkie ustępstwo na rzecz wolności wyboru w małżeństwie. Lecz w tymże samym czasie Plato, o ile możności, ogranicza swobodę stosunków między małżonkami. Nie uznaje on tej wielkiej zasady, że ognisko domowe jest dla prawa zamknięte. Swoboda, którą pozostawia rodzinie, obraca się tylko w takich granicach, jakie są niezbędne dla jej istnienia. Regułą dla niego jest rządzenie rodziną zapomocą prawa: „Błędem jest myśleć — mówi — że wystarczy, by prawa określały czyny w ich stosunku do praw publicznych, nie sięgając, chyba z konieczności, w głąb życia rodzinnego; że należy zostawić zupełną swobodę w urządzeniu życia codziennego; że nie potrzeba poddawać wszystkiego przepisom, w przekonaniu, że pozostawiając obywateli w działaniu prywatnem im samym będą oni mimo to równie skrupulatnie przestrzegać praw porządku publicznego.“[3] W myśl tych zasad Plato upoważnia państwo i urzędników do interwencji w sprawach małżeństwa, ażeby regulować i dozorować stosunki najbardziej osobiste i najsubtelniejsze. Zabrania małżonkom żyć samotnie i na uboczu i z prawodawstwa Krety i Lacedemonji zapożycza instytucję wspólnych posiłków. Wreszcie tam nawet, gdzie przepisy byłyby bezużyteczne i śmieszne chce jednak by państwo zawsze było obecne nie zwalniając nigdy swego nadzoru. W życiu prywatnem i we wnętrzu domów dzieje się nieskończona ilość rzeczy, mało ważnych, które

[1] *Prawa*, Ibid.. 739 i nast.
[2] Ibid. 739—743.
[3] *Prawa* ks. VI. 773.

nie ukazują się wcale na widok publiczny i w których ludzie usuwają się z pod zamierzeń prawodawcy, dając się pociągać trosce lub przyjemnościom i wszelkiego rodzaju namiętnościom; stąd może wynikać wśród obywateli wielka niejednolitość, która dla państwa stanowi zło.[1] Jednolitość, przepis, równość, oto są zasady, które powinny zastępować wspólnotę i doskonałą jedność idealnej republiki.

Ta jednolitość, ta niezmienność obyczajów zbawia i utrwala republiki. Ponad prawami pisanemi są w państwie prawa niepisane, zwyczaje, obyczaje, tradycje, które tworzą węzły rządu,[2] broniąc instytucyj i praw tak długo, jak długo istnieją same z siebie i które prawodawca z kolei winien ochraniać całą swą władzą.[3]

Zmiana jest rzeczą najniebezpieczniejszą we wszystkich sprawach zarówno przy zmianach pór roku i kierunku wiatrów, jak w sposobie życia fizycznego i przyzwyczajeniach duchowych i wreszcie w państwach. Lecz w jaki sposób ustrzedz od poniżenia prawa i obyczaje, które z natury rzeczy dążą do zmian? Stać się to może przez wychowanie. W tym kierunku przedewszystkiem należy zważać na najlżejsze odchylenia. Największe uchybienia względem obyczajów publicznych pochodzą często ze zmian, jakie dzieci wprowadzają do swych gier.[4] Idee dobra, sprawiedliwości i prawości mają ścisły związek z uczuciami rozkoszy lub bólu a zwłaszcza z zasadami piękna i muzyki. Dziecko rozpoczyna przez wrażliwość na przyjemność i ból; przedmiotem wychowania jest przyzwyczajenie dziecka do doznawania uczuć, zgodnych z rozumem, bez zdawania sobie z tego sprawy z jego strony. Później zacznie ono zdawać sobie sprawę z tej zgodności; nawyknie do niej a harmonja nawyknienia i rozumu stanowi to, co nazywamy cnotą.[5] A ponieważ przez piękno dusza wznosi się do dobra, należy posługiwać się muzyką jak rodzajem czarodziejstwa, ażeby uwieść te młode dusze, ukazując im pod postacią miłych obrazów, wszystko, co sprawiedliwe i uczciwe. A więc zwłaszcza w muzyce, należy zachowywać najściślejszą miarę i najczujniejszą jednostajność. Przez te zmiany wprowadza się do państwa wszystkie szkodliwe nowości, które je obalają. Gdy poeci, zamiast kształcić swą poezję a artyści sztukę na prawach tradycyjnych, otrzymanych od przodków i podtrzymywanych przez urzędników, radzą się smaku swych słuchaczy i pochlebiają im, gdy zamiast szukać miary, rytmu, harmonij prostych i stałych, uwodzą zmysły i wyobraźnię zwracając się tylko do przyjemności, gdy wreszcie muzyka poważna pomocnica cnoty a nie pośredniczka w uwodzeniu, ustąpi miejsca muzyce namiętnej, zniewieściałej, zepsutej, wtedy można powiedzieć, że obyczaje państwa są zgubione; wszystkie zwyczaje starożytne znikają jedne za drugiemi i pierz-

---

[1] *Prawa*, VI 780.
[2] *Prawa*, VII 793, δεσμοι πᾶσης πολιτείας.
[3] *Prawa*, ks. VII 788.
[4] *Prawa* ks. VII 797.
[5] *Prawa* ks. II 653, ἡ ξυμφονία ξυμπᾶσα ἡ ἀρετή.

chają przed rozwiązłością, za którą idzie anarchja i ruina. Przez to Ateny utraciły swą wielkość, natomiast Egipt przez przeciwne postępowanie utrzymał się tak długo niezmienny i niedostępny dla zepsucia. W *Prawach* podobnie jak i w *Rzeczypospolitej*, Plato najpierwszą troskę o wychowanie powierza muzyce t. j. sztukom; ażeby zachować czystość praw muzycznych ustanawia cenzurę, która nigdy nie pozwoli poecie ani muzykowi oddalić się od tego, co państwo uważa za uprawnione, sprawiedliwe, piękne i uczciwe: zakazuje mu: „pokazywać komukolwiek swe dzieła, zanim zostały widziane i zatwierdzone przez stróżów prawa i przez cenzurę, ustanowioną dla ich oceny".[1] Oto poezja i filozofja państwowa strzeżona przez cenzurę. Jest to niewola intellektualna Wschodu przeniesiona na teren greckiego państwa. Platon tak się obawia zjawisk i zmian, że uważa za odnalezienie poszukiwanego ideału niezmienność państw wschodnich, fałszywy obraz wiecznej niezmienności prawdy. Nie jest że jednak to dziwnem widowiskiem, że najbardziej swobodny z greckich genjuszów poleca artystom naśladowanie niewolniczych wzorów sztuki egipskiej a równocześnie uczeń Sokratesa żąda wprowadzenia instytucji cenzury i broni filozoficznej nieomylności państwa?

W tem nowem państwie, bardziej zbliżonem do natury niż państwo *Rzeczypospolitej*, instytucje polityczne i ukształtowanie rządu posiadają większą doniosłość. *Prawa* więc zawierają to, czego niema w *Rzeczypospolitej*, plan konstytucji.

Podług Platona istnieją dwie konstytucje macierzyste,[2] z których pochodzą wszystkie inne: monarchja i demokracja, opierające się na dwóch przeciwnych zasadach jednakowo uprawnionych a mianowicie: na autorytecie i wolności. Każda z tych form rządu może trwać i dokonywać wielkich rzeczy; lecz musi ograniczyć swą zasadę do właściwych rozmiarów i uczynić pewne ofiary na korzyść zasady przeciwnej, monarchja na korzyść wolności, demokracja na rzecz posłuszeństwa. Tak więc nie potrzeba ani zbyt wiele władzy ani zbyt wiele swobody: „Jeśli zamiast dostarczać każdej rzeczy tego, co jej jest potrzebne, wykracza się zbytnio poza tę miarę, jeśli naprzykład zaopatruje się okręt w żagle zbyt wielkie, jeśli ciału dostarcza się nadmiaru pożywienia a duszy zbytku władzy, wówczas wszystko się gubi; ciało popada w chorobę wskutek nadmiaru tuszy; dusza zaś popada w niesprawiedliwość, córę swawoli. Cóż więc chcę przez to powiedzieć? Czyż nie to właśnie, że nie istnieje dusza ludzka któraby zdolną była, posiadając młodość i nie mając wobec nikogo obowiązku zdawania sprawy z swych czynów, utrzymać równowagę suwerennej władzy".[3] Historja dostarcza wielkich przykładów tej bezsilności władzy naczelnej i zguby despotyzmu przez sam despotyzm; to właśnie zrujnowało monarchję w Grecji, ponieważ królowie zapomnieli o słowach Hezjoda: „Często połowa znaczy więcej niż całość".[4] Tosamo zdarzyło się w Persji: monarchja była tam

[1] *Prawa*, ks. VIII, 801.

[2] *Prawa* ks. III, 693, εἰσὶ πολιτεῶν οἷον μητέρες δύο τινες.

[3] *Prawa* ks. III 691.

[4] *Prawa* ks. VII 690. Patrz Hez. (Ἔργα καὶ ἡμέραι, p. 40) τὸ ἥμισυ τοῦ παντος ἐστὶ πλέον.

wielka i potężna pod władzą Cyrusa, ponieważ była umiarkowana; lecz później, gdy królowie uczynili się bogami, poddani zmienili się w niewolników. Przez to została zniszczona jedność i harmonja pomiędzy różnemi członkami państwa; królowie zapominając o interesie ludu dla własnego interesu, nie znaleźli już w swych poddanych obrońców lecz nieprzyjaciół; wydani na łaskę cudzoziemców i najemników, stracili całą władzę dlatego, że zapragnęli władzy nadludzkiej. To, co odnosi się do despotyzmu, odnosi się również do wolności; wszelkie wybryki gubią rząd, któremu się zdaje, że bezpieczeństwo swe znajduje w nadużywaniu swej zasady. Dowodem tego są dzieje Aten. Lud, z początku z czcią przestrzegający praw, rozpoczął przez lekceważenie tradycyjnych prawideł muzyki, następnie wyzwalając się powoli, przeszedł wkrótce do nieposłuszeństwa wobec obrzędów muzycznych, wobec urzędników, głów rodziny, starców, bogów, wreszcie samego prawa. W tej ostatniej fazie, nadmiar wolności unicestwia społeczeństwo albo nie pozostawia mu innego schronienia prócz despotyzmu. W ten sposób Ateny oscylowały wciąż między demagogją a tyranją.

Wierny przykładowi Solona, który próbował utrzymać w karbach lud i możnych, Plato chce także zjednoczyć w tejsamej konstytucji dodatnie strony monarchji i demokracji, zgody i wolności. Tu zauważyć trzeba pewne odchylenie, albo raczej postęp myśli politycznej, która natchnęła *Rzeczpospolitą*. W tym rządzie mędrców wszystko idzie z góry, wszystko pochodzi od autorytetu. Filozofja sprawuje rządy; jest ona sama przez się umiarkowana, zrównoważona, sprawiedliwa i mądra; dobro wypływa z niej, jak ze źródła a lud, w takiem państwie nie potrzebuje gwarancji wobec władzy. Lecz z ludźmi takimi, jak są oni obecnie, podobna doskonałość nie jest możliwa. Niewątpliwie rządy powinny należeć do najmądrzejszych, ale kto wskazać ma najmądrzejszego? Lud sam, którego los jest w rękach urzędników. Nie trzeba, żeby tyranja, przywłaszczając sobie pozory mądrości, narzucała się tłumowi wbrew jego woli. Nowa zasada zmienia cały charakter polityki platońskiej i ze Wschodu przenosi nas do Grecji: tą zasadą są wybory. Plato zapożycza ją z ustroju swej ojczyzny, lecz łagodzi ją na przykładzie Solona. Tak, jak tamten, dzieli on obywateli na cztery klasy, podług różnicy majątkowej.[1] Daleko znaleźliśmy się od czterech kast *Rzeczypospolitej*. W państwie doskonałem dwie klasy wyższe były oddzielone od dwu klas niższych zaporą prawie nieprzekraczalną; i wszystkie były zamknięte w czynnościach określonych i niezmiennych. Była to hierarchja społeczna Wschodu przeniesiona na grunt greckiego państwa i zmieniona jedynie przez swobodny genjusz filozofa. Lecz w *Prawach* klasy są tylko podziałem ruchomym nie zawierającym w sobie nieodwołalnej nierówności. Majątek w istocie nie stanowi stałej zapory oddzielającej na zawsze ludzi pomiędzy sobą; przechodzi on z rąk do rąk, wzbogaca jednych, zuboża drugich, wznosi i poniża kolejno tęsamą jednostkę; wkońcu

[1] *Prawa* ks. V 744.

przez ten ustawiczny ruch umożliwia istnienie tylko takiej nierówności, która wynika z rozmaitego powodzenia w używaniu przez każdego swobody.

Zresztą samej zasady wyborów nie uważano w starożytności jako par excellence demokratycznej; prawdziwą zasadą bezwzględnej demokracji jest wybór przez los, zasada tak żywo krytykowana przez Sokratesa. Ona sama tylko może zaspokoić tę potrzebę nadmiernej równości, która tak jak i potrzeba nadmiernej wolności jest pokusą i zagładą republik. Wiemy bardzo dobrze, że istnieją dwa rodzaje równości, taksamo jak i sprawiedliwości:[1] jeden gwałtowny i bezwzględny, który rozdziela wszystkim jednakowe dobra, zaszczyty i prawa bez względu na różnicę zasług, jest to równość miary i wagi zawsze łatwa do urzeczywistnienia w państwie, równość, która fatalnie schlebia żądzom i zawiści tłumów; drugi rodzaj jedynie prawdziwy i jedynie sprawiedliwy, to równość proporcjonalna, która nie daje równych udziałów wszystkim, lecz każdemu wymierza podług jego tytułów t. j. jego cnót, jego zdolności, jego wychowania, tego wszystkiego wreszcie, co stwarza między ludźmi różnice moralne. Pierwszy rodzaj równości rządzi w większości państw demokratyczych; los jest wyrazem tej ślepej równości. Plato poczuwa się do obowiązku uwzględnienia w pewnej mierze tej zasady, z którą republiki starożytne łączyły ponadto wszelką ideę swej wolności; lecz łagodzi ją przez zasadę elekcji a samą zasadę elekcji przez genjalne pomysły zapożyczone od Solona, który nie wyłączając najniższych klas ludowych od głosowania, zatrzymał jednak dla klas wyższych lwią część wpływów.

Na tej szerokiej podstawie wyborczej wznosi się system urzędów,[2] które nie wszystkie są ściśle określone, lecz pomiędzy któremi daje się zauważyć pewnego rodzaju władza wykonawcza, powierzona trzydziestu siedmiu osobom zwanym stróżami praw; władza doradcza czyli senat złożony z trzystu sześćdziesięciu członków; władza sądowa o trzech stopniach z interwencją ludu przy wydawaniu wyroków; oprócz tego urzędy miejskie i wiejskie obarczone troską o materjalną stronę życia grodów i staraniem o rolę; zarządca wychowania, rodzaj wielkiego mistrza nauczania publicznego, dobierany z największą ostrożnością wśród stróżów praw. Wreszcie ponad tym całym gmachem Plato ustanawia radę najwyższą, złożoną z dziesięciu najstarszych stróżów praw, ciało, które jest prawdziwą, zachowawczą i obronną władzą państwa.[3] Ta rada dziesięciu jest dla państwa tem, czem jest głowa dla ciała a mądrość dla duszy. Wyćwiczona przez długie studja we wszystkich gałęziach nauki i w najważniejszej ze wszystkich, dialektyce, zna ona prawdziwy cel polityki, to znaczy cnotę i środki wiodące do osiągnięcia tego upragnionego celu. Ta rada najwyższa, zbierająca się przed świtem, jakgdyby nato, by być najdalszą od ludzkich namiętności, zdradza nam stałą myśl, niezmordowane pragnienie i ostatnie marzenie Platona: rządy państwa przez filozofję.

---

[1] *Prawa* ks. VI, 757.

[2] Patrz całą księgę VI.

[3] *Prawa*, XII.

Wnioski. Oto jesteśmy u kresu tego obszernego systemu, który obejmując równocześnie człowieka, Boga i państwo i wszystkie dziedziny ludzkiego życia, od życia dla przyjemności aż do życia moralnego, religijnego i politycznego, ukazuje nam najpierw człowieka takiego, jakim jest, następnie takiego, jakim być powinien, wznosi się od idei cnoty do idei Boga, najwyższego wzoru i ostatecznego celu; następnie, schodząc pomiędzy ludzi, próbuje dać nam pojęcie społeczeństwa doskonałego, bez praw i bez kar, rządzonego wyłącznie przez cnotę, idealny obraz wszechwładnej jedności. Oto jest moralna i polityczna filozofja Platona; największy wysiłek, jaki zrobiła starożytność dla przeniknięcia tajemnicy przeznaczeń człowieka i społeczeństw.

Niezniszczalna wartość tej filozofji, to zasada ideału. Że dla człowieka i państwa istnieje ideał, to znaczy wzór mniej lub więcej dobrze zrozumiany, cel naszych wysiłków, podnieta naszych pragnień i naszej działalności ziemskiej, ideał, który budzi w nas niezadowolenie z nas samych i pobudza do poprawy siebie samych i wszystkiego dokoła nas; że jest idea doskonałości, której ani zniszczyć ani zadowolić nic nie zdoła, ponieważ doskonałość należy do tego tylko, co nie ulega zmianie; naczelne dobro, którego dobro czynione lub posiadane przez nas jest tylko odległem i niezupełnem odbiciem; że koncepcja tego naczelnego dobra, tego wzoru, tego ideału powstała w umyśle człowieka jako coś rzeczywistego, nietylko jako twór naszej wyobraźni lub sen naszej bezsilności; że Bóg wreszcie jest początkiem, środkiem i końcem wszechrzeczy i że wszędzie, gdzie ludzka istota kocha i myśli o prawdzie, świętości, pięknie i rzeczywistości, to myśli i kocha Boga: to tworzy dla nas tę niezniszczalną wartość filozofji Platona.

Jeśli od końca powrócimy do punktu wyjścia, przyjmiemy jeszcze razem z Platonem, że człowiek jest istotą podwójną i z natury rzeczy w walce z samym sobą. Ta walka wewnętrzna jest węzłem naszej natury. Doktryny filozoficzne i religijne nie mają innego celu, jak tylko rozwikłanie tego węzła. Niektóre z nich rozcinają go, czyniąc człowieka albo zwierzęciem tylko albo czystym duchem. Lecz człowiek rzeczywisty opiera się tym systematycznym uproszczeniom; czuje on w sobie dwie natury, bez względu na pragnienie, by stać się istotą prostą, samym duchem lub samą materją. W końcu istnieją dla człowieka dwa rodzaje szczęścia, dwa rodzaje wiedzy, miłości i gniewu: z jednej strony pławi się w oceanie zjawisk przemijających, niestałych, sprzecznych z sobą; z drugiej zaś posiada zdolność życia w prawdzie, niezmienności, w Wieczności; i tajemne niepokoje jego serca nie są niczem innem tylko następstwem tego konfliktu. I to jest drugi punkt, który można uważać za zdobycz naukową filozofji Platona.

W ten sposób na początku, konflikt i rozdwojenie w człowieku samym w sobie; u kresu drogi, najwyższe i bezwzględne zjednoczenie. Jakimże więc sposobem człowiek wznieść się może z jednego krańca na drugi? Zapomocą cnoty. Czem jest cnota? Naśladowaniem Boga, to znaczy Jednością samą. Lecz naśladowanie Jedności w istocie tak złożonej i różnej, jak człowiek, nie

może być niczem innem, jak tylko harmonją, spokojem, pojednaniem. Tu jeszcze Plato ma słuszność. Bezwątpienia cnota nie jest układem między naszemi namiętnościami, układem, który ujmuje czegoś jednej by udzielić drugiej, albo który poświęca kilka z nich dla większej liczby drugich, albo nawet poświęca wszystkie namiętności jednej, najsilniejszej; nie jest też cnota zniszczeniem namiętności, ofiarą z wszelkich przyjemności, śmiercią dla siebie samego, buntem przeciw ciału i naturalnym popędom; ale jest ona harmonją; wprowadza do duszy porządek, spokój, miarę; czyni z człowieka zrównoważoną całość! Władzę oddaje wiedzy, ale za pomocników ma miłość i zapał; szlachetnemi uczuciami posługuje się, ażeby zwalczać złe namiętności; nie wyklucza nawet pożądań; wreszcie uszlachetnia ciało, oczyszczając równocześnie duszę.

Tak więc trzy niewątpliwe prawdy, ściśle związane między sobą, tworzą łańcuch filozofji moralnej Platona. Istotą natury ludzkiej jest walka i podział: jej zadaniem jest przywrócenie pokoju i harmonji, jej cel leży w źródle wszelkiego pokoju i wszelkiej harmonji t. j. w Bogu. Do tych trzech prawd zasadniczych przyłącza się całe mnóstwo innych prawd, pełnych wielkości i oryginalności: teorja miłości, teorja sprawiedliwości, teorja kary. Wystarczy przypomnieć je sobie na tem miejscu.

Ta piękna moralność ma dwa wielkie błędy. Pomija lub usuwa wolną wolę; zbyt mało przywiązuje wagi do momentu społecznego.

Powiedzieliśmy w jakiem znaczeniu Plato zaprzecza istnieniu wolnej woli, lecz raczej jego doktryna niż on sam, dochodzi do tego wyniku. Plato wszędzie naucza, że niesprawiedliwość zasługuje na karę, a więc w konsekwencji jest dobrowolnie i świadomie popełniona przez winnego. Jednak równocześnie głosi, że złym nikt nie jest dobrowolnie. Która z tych dwóch sprzecznych zasad bardziej odpowiada prawdziwej doktrynie Platona? Druga zasada: ponieważ jest ona wpływem innej podstawowej zasady jego systemu a mianowicie, że: cnota nie jest niczem innem, tylko wiedzą. Plato w cudowny sposób pojął ideał cnoty i dobrze wyraził, w jaki sposób go się poznaje, lecz nie powiedział jak się go wykonuje. Zastosować można do niego to, co Bacon powiedział o wszystkich filozofach starożytności, że posiadał znajomość wzoru to znaczy znał typ dobra, lecz nie wskazał sposobu jego osiągnięcia. Etyka Platona ma już podobnie jak i jego polityka cechy utopji. Wydaje mu się niewłaściwie, że wystarcza znać dobro, ażeby je czynić. Jest to marzenie zbyt pochlebne dla wiedzy i wogóle dla ludzkiej natury; lecz fakty nie są tak uprzejme. Jeśli bowiem znam dobro, kwestja, czy zechcę je wykonać. Jest to najsłabszy punkt psychologji i etyki platońskiej: Arystoteles znakomicie w tem się zorjentował.

Drugą słabą stroną tej etyki jest fakt, że moment społeczny nie gra tam prawie żadnej roli. Przypatrzmy się teorji cnót. Na cztery, trzy przynajmniej są wyłącznie osobiste; umiarkowanie, rozwaga i męstwo. Jest to zresztą jeden z zasadniczych rysów etyki starożytnych, że zbytnią wagę przykładano do obowiązków człowieka względem siebie samego. Sprawiedliwość

tylko jest cnotą społeczną i prawda, że jest ona tak ważna, jak tamte trzy razem wzięte. Lecz w jaki sposób Plato pojmuje sprawiedliwość i jaką daje jej definicję? Jest to cnota złożona, która zachowuje i zabezpiecza inne, która wszystkim zdolnościom wyznacza zakres działania i wzbrania im wdzierać się w zakres innych: dusza sprawiedliwa jest zarazem rozważna, mężna i umiarkowana. Sprawiedliwość więc jest harmonją i pewnego rodzaju wypadkową trzech cnót osobistych a więc znowu jest tylko cnotą osobistą. To jest sprawiedliwość u jednostki! W państwie utrzymuje ona każdą klasę na odpowiednim jej szczeblu, strzeże porządku i właściwych jej funkcji: jest strażniczką kast. W tem nie mogę dopatrzeć się cnoty społecznej.

Prawda, że Plato wymaga w swem państwie poświęcenia interesów jednostki i uczuć rodzinnych i zdaje się poświęcać je zasadzie wyższej i rozleglejszej; i możnaby powiedzieć, że słowa jego grzeszą raczej nadużywaniem niż brakiem uspołecznienia. Ale to jest błędny pogląd. Plato poświęca własność i rodzinę nie ludziom lecz państwu, to znaczy tej jedności oderwanej i fikcyjnej, która w starożytności wchłaniała całego prawie człowieka. Nie przeczę, że Plato miał wyobrażenie o pewnym związku między obywatelami, związku, z którego byłby wykluczony wszelki egoizm. Daleki jest jednak od jasno określonego pojęcia miłości, która łączyłaby ludzi wzajemnie. Jego ideał wydaje się raczej być egoizmem indywidualnym przeniesionym na grunt państwa, niż *filantropją*, ażeby użyć tu pięknego wyrażenia Arystotelesa: ideałem Platona była Sparta, która nigdy nie uchodziła za wzór cnót tkliwych i ludzkich. A wreszcie, gdy się rozpoczyna przez rozbicie rodziny, wtedy trudno na jej gruzach wznosić gmach prawdziwego braterstwa.

Możnaby jeszcze powoływać się na teorję miłości, ażeby udowodnić, że Plato niezupełnie zapoznawał zasadę społeczności. Lecz to, co Plato nazywa miłością, nie jest niczem innem, jak entuzjazmem, jest porywem duszy ku pięknu, porywem, który bardzo dobrze może się godzić z absolutną obojętnością na ludzkie cierpienia. Prawda, że miłość ta może mieć ludzi za przedmiot; lecz jest to miłość dla pięknych dusz i pięknych ciał a nie dla człowieka wogóle, młodego czy starego, pięknego czy szpetnego, Greka czy barbarzyńcy, wykształconego czy nieuka, a nawet jeszcze, cnotliwego czy występnego. Dla tej doktryny arystokratycznej, nieożywionej jeszcze boskiem tchnieniem miłości, wszyscy, słabi, cierpiący, uciśnieni, niewolnicy i prostaczkowie tak dobrze, jak gdyby nie istnieli. Zauważmy jednak, że Platon był pierwszym i jedynym z pomiędzy filozofów starożytnych, który zdawał się okazywać pewne zainteresowanie dla oskarżonych i winnych i który stawiał wniosek, by usiłowano poprawiać ich, karząc ich jednocześnie.

Polityka tak jak i etyka Platona ma bardzo wybitne cechy dodatnie; lecz o wiele więcej daje sposobności do krytyki. Prawdą jest, że zarówno państwo jak i jednostka mają ideał, to znaczy cel święty i boski, do którego ludy dążyć a rządy prowadzić je powinny. Błędy ludów i rządów jak błędy człowieka nie naruszają w niczem pierwotnej prawdy, zawsze obecnej, która

oświeca i potępia, zobowiązuje i karze. Polityka empiryczna niczego nie widzi poza obecnemi faktami i rzeczami takiemi, jakie one są w danym czasie. Polityka filozoficzna wskazuje ponad tem, co jest, to, co być powinno i mimo pomyłek w definicji i wyjaśnieniu jest przecież niezbędna dla postępu i dążenia ku lepszemu. W tem leży jedna z zasług Platona. Każda polityka, która będzie tworzyć społeczeństwa doskonałe, oparte na stosunkach naturalnych i absolutnych a nie sztucznych i przemijających, będzie nazwana zawsze polityką platońską; a jego *Rzeczpospolita,* która daje całkiem fałszywy obraz państwa, pozostanie zawsze jednak w pamięci ludzi, jako typ tych idealnych koncepcyj, których zadaniem jest przypominać społeczeństwu, że nie wszystko jest najlepsze na tym najlepszym z możliwych światów i że nie powinny one zbyt lubować się w swych usterkach ani swych chorób uważać za oznakę zdrowia.

I to jeszcze jest słuszne w polityce platońskiej, że celem społeczeństwa jest sprawiedliwość i że prawdziwa sprawiedliwość polega na zgodzie i jedności. Nie chcę wcale przez to powiedzieć, że Plato ma rację pogardzając, jak on to czyni, pozytywnemi interesami państwa, potęgą handlową lub militarną, bogactwem i panowaniem. Lecz dla prawdziwej filozofji politycznej wszystkie rzeczy pożyteczne mają wartość o tyle, o ile są słuszne, to znaczy, o ile ułatwiają lub bronią w państwie jedności, spokoju i sprawiedliwych stosunków między obywatelami. Rzecz, która uderzała najbardziej umysł Platona, to był podział i niezgoda klas. Podporządkowanie i jedność, takiem było jego pojęcie o sprawiedliwości. I to jest istotna prawda, byle przez podporządkowanie nie rozumieć upokarzającego przedziału między kastami a przez związek dusz unicestwienia uczuć naturalnych.

A wreszcie i to jest prawdą w tej polityce, że cnota jest najlepszym czynnikiem w państwie; ona tworzy dobrych obywateli i zapewnia republikom trwałość. Ona to umożliwia istnienie wolności i władzy bez niebezpieczeństwa; jest więc w pewnem znaczeniu celem państw i rządów. Jeśli tak jest w istocie, to prawdziwą sztuką polityczną nie jest dzieło prawodawcy lecz nauczyciela. Wychowanie posiada więcej mocy niż jej mają prawa. Prawa nie czynią ludzi mędrszymi, wychowanie jedynie, zajmując się nimi od kolebki posiada możność kształtowania obyczajów, które będą strzedz i bronić samej republiki a nawet, jeśli to możliwe, uczynią zbędnem samo istnienie praw. Nic prawdziwszego niema nad te zasady: że celem polityki jest cnota, zaś wychowanie jest do niej wiodącym środkiem.

Jeśli zastanowimy się nad temi rozmaitemi ideami, widzimy, że te, które są prawdziwe w polityce Platona należą do tych właśnie, w których polityka styka się z moralnością. Plato dostrzegał węzeł łączący te dwie nauki i podporządkowanie jednej z nich drugiej. Lecz polityka, choć połączona z moralnością, jest jednak odrębna sama w sobie; ma także swoje własne interesy, swoje sposoby działania, swoje zasady i cele. Zbyt ścisłe jednoczenie obu tych nauk nie jest pozbawione niebezpiecznych momentów dla każdej z nich. Moralność jest ideałem polityki. Jeśli pomiesza się ten ideał z samą

polityką, dojdzie się do skutków dziwacznych i nieznośnych zarówno dla jednostki, jak i dla państwa.

Najmniej ujemną stroną tego pomieszania jest usunięcie z polityki całej masy faktów niezmiernego znaczenia; w ten sposób wszystko, co dotyczy interesu materjalnego ludów, ich dobrobytu i ich bogactwa, wszystko to niema nic wspólnego z polityką, jeśli ona, podobnie jak moralność, nie jest niczem innem, jak tylko wiedzą o cnocie. Wszystkie te przedmioty będą uważane jako niepożyteczne albo zgoła szkodliwe dla państwa; utworzy się przekonanie, że są one źródłem tysiąca nieszczęść a w następstwie usunie się je, zgniecie albo ograniczy do ściśle niezbędnego poziomu. Stąd pogarda Platona dla polityki wielkich obywateli ateńskich, którzy niczem innem się nie zajmowali tylko arsenałami, flotą, targami i portami, choć te sprawy były o tak małej doniosłości. Jasnem jest, że jeśli moralność ma brać pod uwagę tylko zasadę obowiązku, to polityka musi często odwoływać się do zasady interesu. Polityka jest powołaną do strzeżenia i popierania własnego interesu każdego obywatela i interesu samego społeczeństwa. Bezwątpienia społeczeństwo w najwznioślejszem znaczeniu tego słowa, jest moralnym związkiem dusz, niemniej jednak jest prawdą, że najpierw było ono tylko związkiem sił, skupionych dla wspólnego interesu. Polityka winna zajmować się kierowaniem tych sił a rozwój bogactw tak, jak i potęga kraju są jednem z uprawnionych, jakkolwiek nie jedynem z jej zadań.

Pomieszanie moralności i polityki prowadzi Platona do innego jeszcze wniosku, mianowicie do uznania praw za bezużyteczne i do zabronienia państwu używania przymusu. Skoro prawdą jest, że cnota nie wynika z przymusu, gdy się pragnie, ażeby państwo wzięło na siebie obowiązek obudzania i zabezpieczenia cnoty swych członków, potrzeba, by dążyło do tego zapomocą środków swobodnych, przekonywających a nie przez rozkazy, przymus i kary: są to niedoskonałe środki społeczeństwa źle rządzonego. Politycy nie widzą środków zaradczych na niedomagania państwa prócz rozporządzeń zawsze nowych i zawsze bezsilnych. Prawdziwa polityka niema nic do czynienia z temi wszystkiemi rozporządzeniami; zajmuje się człowiekiem od najwcześniejszego wieku i przez szczęśliwy kierunek wychowania umożliwia mu wykonywanie cnoty w tak łatwy i swojski sposób, że przymus i prawa stają się bezużyteczne. Widać z tego, że Plato wyklucza stopniowo z polityki wszystko, co należy do dziedziny doświadczenia i życia realnego: dopiero co były to interesy, teraz znowu są prawa. Polityka ogranicza się do sztuki wychowania a rządy nie są niczem innem tylko pedagogją. Łatwo zrozumieć, że taki sposób pojmowania polityki musi ją zniszczyć. Jest to marzenie wielkiej duszy, która przedstawia sobie społeczeństwo kierowane jedynie rozumem i moralnością; lecz gdyby istnienie takiego społeczeństwa było możliwe, wówczas polityka nie istniałaby wcale.

Przejdźmy teraz z tego społeczeństwa idealnego i niemożliwego do społeczeństwa rzeczywistego; to pomieszanie moralności i polityki prowadzi do

rezultatów wprost przeciwnych, mianowicie do despotyzmu. Ponieważ bez praw rządzić nie można, więc potrzeba praw; a że prawa same bronić się nie mogą, więc potrzebują siły, któraby ich broniła. Jeśli więc celem praw jest zmuszanie do cnoty, państwo stanie się zbrojnym przedstawicielem moralnego sumienia. Wszystkie akty życia obywateli będą podlegały cenzurze i inkwizycji tem bardziej nietolerancyjnej, im będzie szczersza i im silniej przekonana o swych prawach. Wnętrze domowego ogniska zostanie odkryte dla cenzury publicznej; a że na tej drodze niema możliwości postawienia granic, więc akty najobojętniejsze, najniewinniejsze mogą być potępione przez moralność fikcyjną a co najmniej przesadną. A jak nie należy zapominać, że państwo jest zawsze skupieniem ludzi i że władza publiczna, jakkolwiek wysoką by była, jest zawsze ludzką, tak też sumienie a może tylko namiętność i interes kilku jednostek, rozstrzygając o dobrem i złem, decydowałoby o postępowaniu i życiu ogółu. Ażeby uniknąć tych ujemnych rezultatów, trzeba wyobrazić sobie rząd złożony z mędrców, filozofów lub świętych. Widzimy więc, że pomieszanie moralności i polityki we wszystkich kierunkach kończy się utopją.

Prowadzi ono do utopji jeszcze w innym kierunku a mianowicie przez narzucanie państwu zobowiązań, które tylko jednostkę zobowiązują! W rzeczywistości bowiem, co moralność nakazuje jednostce? Żąda ona, by żadna władza psychiczna nie wykraczała poza swój zakres działania i nie wdzierała się w zakres władz sąsiednich; chce ona dalej, żeby jedne władze były podporządkowane drugim i by najlepsze ujarzmiały niższe. Pragnie wreszcie, żeby wszystko dążyło do wspólnego dobra, żeby pojedyńcze części nie miały interesów odmiennych od interesów całego ciała, a ciało żeby nie dążyło do własnego dobra kosztem dobra duszy. Przenieśmy te nakazy na grunt państwowy a będziemy mieli republikę Platona. Gdy się raz upodobni państwo do jednostki zapomina się o rzeczywistości, ażeby śledzić następstwa tej chimerycznej analogji. Wtedy państwo musi być jednością za każdą cenę, mieć jedną głowę, serce i członki; i biada nieszczęsnym klasom, które, podług tej fantazji, będą odpowiadały ostatniemu wyrazowi tego porównania; będą one ograniczone do posłuszeństwa i niewolnictwa, ażeby ścisłości metafory stało się zadość.

Widzimy, że zawsze to samo pomieszanie pojęć doprowadziło Platona do koncepcji jednolitości państwa na wzór jednolitości osobistej, koncepcji, która kazała mu bez zastrzeżeń jednostkę poświęcić państwu. W tym punkcie spotykał się z przesądem społeczeństwa starożytnego. Zamiast stworzyć nową i wyższą formę państwa i wznieść się ponad swą epokę, przyjął ciasną i fałszywą zasadę tego społeczeństwa w całej jej surowości; a jego własna ojczyzna, która przez wolność, ruch, handel i sztuki zapowiadała bardziej, niż którekolwiek inne państwo greckie, nadejście nowych czasów, przeciwnie, wydawała mu się ostatnim wyrazem zepsucia porządku politycznego. Wyobrażał sobie państwo jako nieruchome i absolutne; a jego wielki umysł zapatrzony w liczbę

i harmonję, sądził, że społeczeństwem można kierować za pomocą formuł geometrycznych i stworzyć rodzaj organizmu, którego życie podlega stałym prawom i rozwija się zawsze po jednej i tejsamej linji.

W *Prawach* Plato prostuje, z żalem co prawda, ale ostatecznie prostuje kilka z tych błędów, które zaznaczyliśmy, a zbliżając się do polityki ludzkiej, zbliża się i do prawdy. Państwo ma *w Prawach* coś żywszego w sobie niż w *Rzeczypospolitej;* jednostka jest tam bardziej uszanowana; własność nie jest zniesiona; rodzina istnieje, a kasty zamieniły się w klasy ruchome, oddzielone tylko stopniem majątkowym; wybory ludowe, odpowiedzialność urzędników są oznakami większych ustępstw na rzecz wolności; nakoniec *w Prawach* znajdujemy pierwszy zaczątek tej teorji rządów mieszanych i rozdziału władz państwowych, teorji, która przechodząc od Platona do Arystotelesa, od Arystotelesa do Polybiusa i do Cicerona, od Polybiusa do Machjawela i do większości pisarzy XVI wieku a w końcu do największego publicysty czasów nowożytnych, mam tu na myśli Montesquieu'go, stała się jedną z najulubieńszych doktryn współczesnego liberalizmu.

Jednak, ustępując już wiele na rzecz wolności, Plato daje jeszcze państwu ogromną przewagę. Zawsze jeszcze państwo ustala przydział własności, państwo kojarzy i dozoruje małżeństwa, ono też określa prawa poezji i muzyki i czuwa na ich zachowaniem i przepisuje kult należny bogom. Państwo jest zawsze najwyższym władcą a jeśli ustępuje w czemś na korzyść jednostki, to nie przez szacunek dla jej praw, lecz przez pobłażliwość dla jej słabości. Rzecz dziwna! Plato, uczeń Sokratesa, autor *Apologji*, niema najmniejszego odczucia konfliktu zachodzącego między sumieniem a wymogami państwa, fakt, który uderza nawet w samej Apologji. Sądził on, że wystarczy zmienić państwo niesprawiedliwe w sprawiedliwe, ażeby mu oddać wszelkie prawa, a nie myślał o tem, że państwo sprawiedliwe jest właśnie to, które nie może wszystkiego uczynić i przyznaje każdemu to, co mu się należy.

Reasumując to wszystko, widzimy, że Plato jest więcej moralistą niż politykiem. Zasada jego moralności jest prawdziwa; jest to idea, że dobro jest najwyższym celem ludzkiej działalności. Zasada jego polityki jest fałszywa; jest to zasada, że państwo jest bezwzględnym panem obywateli. Jego moralność byłaby zdolną do postępu, ale tylko w kierunku przez niego wskazanym. Przeciwnie jego polityka, jest sprzeczna z polityką rzeczywistą. W dziedzinie moralności Plato przeczuwa przyszłość; w polityce patrzy jedynie na większość minionych czasów. Jego ideał moralności jest jeszcze i naszym; jego ideał polityczny jest nieruchomym obrazem społeczeństwa, które już zgasło i znikło. Należy mu się niewątpliwie sława stworzenia filozofji politycznej, ale nie popchnięcia jej na właściwe tory.

III. Arystoteles.

1. Etyka Arystotelesa.

Stosunek moralności do polityki w filozofji Arystotelesa. — Jego metoda. — Polemika z Platonem. — Teorja szczęścia. — Teorja rozkoszy. — Teorja cnoty. — Wolna wola. — Cnota jest nawyknieniem. — Teorja właściwego środka. — Rozróżnienie cnót moralnych i cnót intellektualnych. — Cnoty moralne. — Teorja sprawiedliwości: Sprawiedliwość rozdzielająca i sprawiedliwość wyrównująca. — Teorja przyjaźni. — Cnoty intellektualne. — Teorja życia kontemplacyjnego.

Sokrates i Platon ściśle łączyli moralność z polityką. Lecz dla jednego jak i drugiego moralność była nauką zasadniczą a politykę uważali tylko za pochodną od pierwszej i za jej zastosowanie. Arystoteles zmienił stosunek obu tych nauk. Tu polityka jest wiedzą naczelną, zasadniczą, architektoniczną;[1] ona to ma za przedmiot dobro najwyższe, dobro ludzkie;[2] ona przepisuje, co czynić a czego unikać należy; dobro jest to samo dla jednostki, co i dla państwa; lecz jest rzeczą większą i piękniejszą być sprawcą dobra państwa niż dobra jednostki;[3] dobro jest piękniejsze i bardziej boskie, gdy się je stosuje do całego narodu niż do pojedyńczego człowieka. Polityka zawiera w sobie wszystkie inne nauki praktyczne, takie, jak wiedza wojskowa i administracyjna retoryka.[4] Moralność w ścisłem znaczeniu, czyli Etyka (ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία) jest więc częścią polityki; ona też jest jej początkiem.[5]

Jakaż więc będzie teraz metoda tej naczelnej nauki, która obejmuje równocześnie dobro jednostki i państwa? Jest to metoda obserwacji i analizy. Arystoteles sam daje ścisłą jej definicję: „Prawdziwą zasadą każdej rzeczy — mówi on — jest to, co istnieje; gdyby istota każdej rzeczy była zawsze znana z dostateczną jasnością, nie byłoby potrzeby stawiać pytania: dlaczego?“[6] Lecz jak poznać fakt z dostateczną jasnością? „Należy — mówi Arystoteles — rozłożyć zjawisko złożone na pierwiastki dające się dalej rozłożyć;“[7] a więc obserwować i analizować fakty — oto metoda moralności.

---

[1] Eth. Nic. I, 1094 a. 27. Cytujemy wszędzie berlińskie wydanie Beckera i Brandis'a.

[2] Ibid. ib, 1094 b. 7. X, 1181, b, 15, Ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία.

[3] 1094 b. 8. Μεῖζον γε καὶ τελεωτερον τὸ τῆς πόλεως.

[4] 1094 b. 3 Rhét., I 1356 a 25.

[5] Magn. moral. 1181 b. 25. Μέρος καὶ ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς.

[6] Eth. Nic., 1095 b. 6. Ἀρχὴ δὲ τὸ ὅτι διὰκαὶ εἰ τοῦτο φάινοιτο,... οὐδὲ προσδε ῆσει τοῦ διότι.

[7] Pol. 1252 a. 18. Τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων διαιρεῖν.

Do jakich zasad dojdzie się zapomocą tej metody? Do prostych uogólnień, prawdopodobieństw i przypuszczeń; i to jeszcze mówi nam sam Arystoteles: „Gdy się bada przedmiot tego rodzaju i wychodzi z takich zasad, trzeba poprzestać na grubszych zarysach prawdy; a rozumując tylko na podstawie faktów ogólnych i zwyczajnych wysnuwać wnioski tego samego rzędu i równie ogólne.“[1] Moralność traktowana w ten sposób niema żadnej pewności. Będzie wciąż mieszać to, co jest dobre z obojętnem, cnotę ze zręcznością, fakt z prawem. Takim byłby niewątpliwie charakter etyki Arystotelesa, gdyby wzniosłość jego umysłu i ogólne zasady jego filozofji nie sprostowały błędów jego metody.

Te następstwa zdają się wynikać z konieczności polemiki Arystotelesa przeciw idei dobra,[2] najwyższej zasadzie, z którą w systemie Platona związana była idea prawości i sprawiedliwości. Dobro — mówi natomiast Arystoteles — nie jest wcale rzeczą wspólną i powszechną: o wszelkich kategorjach bytu mówi się jako o dobrych. Dobro samo w sobie nie istnieje, ale zawsze pytać się trzeba, o jakim rodzaju dobra się mówi? Każda rzecz ma dobro sobie właściwe: medycyna, strategja, gimnastyka nie mają tego samego rodzaju dobra. „Niewiadomo naco przydałaby się tkaczowi lub cieśli znajomość dobra samego w sobie dla wykonywania jego rzemiosła.[3] Gdyby istniało dobro powszechne nie wchodziłoby w zakres etyki ani polityki. W moralności bowiem chodzi tylko o dobro człowieka, wcale nie o dobro powszechne. Lecz powie ktoś, że moralność powinna czerpać swe zasady z jakiejś wyższej wiedzy? Nie, ponieważ każda nauka posiada zasady sobie właściwe i tylko za ich pomocą może coś udowodnić. Moralność więc opiera się tylko na sobie samej; przedmiotem jej jest najwyższe dobro człowieka.“

Jakież jest ostatecznie to najwyższe dobro, tak upragnione przez wszystkich, poszukiwane we wszystkiem, to dobro wreszcie, które wystarcza samo sobie? Ponieważ dobro to nie leży poza nami, musi ono znajdować się w nas samych; dobrem tem jest: szczęście.[4]

Napozór wydawałoby się, że jesteśmy dość daleko od polityki platońskiej i raczej możnaby powiedzieć, że schodzimy szybko po równi pochyłej, która prowadzi prosto do etyki epikurejskiej. Na szczęście, metafizyka dała Arystotelesowi posiadanie idei kierowniczej, która jest kluczem do jego filozofji i do jego etyki zarazem. Jest to idea *działania* (ἐνεργεία), która jednoczy się z ideą *celu* (τέλος). W każdem istnieniu zawarte są dwa momenty: moc i działanie. *Moc* jest to zdolność przyjęcia takiej lub innej formy; jest to marmur, który nie jest jeszcze, ale może stać się Apollonem Belwederskim. *Działanie*, jest to określona forma bytu, jest to jego istota, to, co sprawia że on jest, naprzykład dla marmuru będzie to kształt Apolla lub Herkulesa; dla rośliny

[1] Eth. Nic., 1094 b. 21. Περὶ τῶν ἐπὶ τὸ πολὺ... τοιαῦτα συμπεραίνεσθαι.

[2] Patrz cały I, c. IV, Morale à Nicom.

[3] Eth. Nic., 1097 a. 8.

[4] Ibid., 1094 a. 3. Οὗ πάντ' ἐφίεται. I 1097, a. 33 Τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία.

jest to życie; dla zwierzęcia czucie; dla człowieka myśl. Moc dąży do działania. To dążenie mocy ku działaniu jest pragnieniem (ὄρεξις), i w tem znaczeniu, pragnienie jest powszechnem prawem natury. Każda istota dąży do doskonałości dla siebie dostępnej, do formy, któraby mu dała pełnię rzeczywistości, do jakiej jest zdolna, to jest do swego działania. Działanie jest więc identyczne z celem; wszystko co posiada byt ma sobie właściwe działanie a więc w następstwie swój osobny cel. Cel jest równoznaczny z dobrem; dobro każdej istoty będzie więc polegało na przejściu z mocy do działania, a istota bezwzględnie doskonała będzie tą, w której moc przestanie istnieć a wszystko będzie działaniem: ponieważ wszędzie, gdzie jest moc stawania się, jest niedoskonałość. W ten sposób cała przyroda jest rodzajem olbrzymiego warsztatu, w którym każdy pracuje ustawicznie nad przeistoczeniem swej mocy w działanie, to znaczy pracuje nad zniszczeniem niedoskonałości w sobie a pomnożeniem doskonałości; a ponad całą naturą jest działanie czyste, niezmienne, które niema potrzeby przechodzić z mocy do czynu, ponieważ całe jest samym czynem, jest samą rzeczywistością, samą doskonałością.

Zastosujmy te zasady do analizy i do definicji szczęścia.

Ponieważ szczęście jest najwyższem dobrem człowieka, ponieważ dobro jest identyczne z celem, cel zaś z działaniem, przeto by poznać na czem polega szczęście, potrzeba zbadać na czem polega właściwe działanie człowieka[1], to znaczy to, co może dać jego naturze pełnię doskonałości, do jakiej jest zdolny. Czy tem właściwem działaniem (οἰκεῖον ἔργον) jest życie? Nie, ponieważ życie jest nietylko udziałem człowieka, lecz także roślin i zwierząt. Czy będzie niem wrażliwość? Nie, ponieważ jest ona wspólną nam i zwierzętom. Cóż więc stanowi istotę człowieka? „Będzie to — mówi Arystoteles — życie czynne istoty obdarzonej rozumem czyli innemi słowy działalność rozumowa.“[2] Lecz, że zawsze pojmować należy naturę danej istoty w jej najwyższej doskonałości a doskonałością istoty każdej jest jej cnota, powiedzmy, że dobro człowieka leży w działalności duszy, kierowanej przez cnotę, a jeśli cnót jest kilka, więc przez najwyższą ze wszystkich.[3] Tak więc szczęście jest nieoddzielne od cnoty, jest ono cnotą samą; a dać definicję cnoty, znaczy, dać definicję szczęścia.

Rzeczywiście nie można upatrywać szczęścia w biernym stanie duszy: w takim razie bowiem człowiek mógłby być szczęśliwy śpiąc całe swoje życie albo wegetując jak roślina. Szczęście nie polega również na przyjemności, na zabawie, na życiu poświęconem rozkoszom; ponieważ wtedy szczęście człowieka nie różniłoby się od szczęścia zwierząt i niewolników. Szczęściem nie jest też władza, ponieważ nie trzeba posiadać władzy, ażeby postępować

[1] Ibid. 1097 b. 24. Τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.

[2] Ibid. 1098 a. 7. Ἐνεργεία κατὰ λόγον. Ta teorja właściwego działania (οἰκεῖον ἔργον) tak oryginalna i głęboka, jest już w zarodku — o tem nie należy zapominać — u Platona. Patrz *Rzeczp.* ks. I, koniec.

[3] 1098 a. 16, Κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρέτην. 1102 a. 5, Κατ' ἀρέτην τελείαν.

zgodnie z naturą ludzką; nawet w warunkach najskromniejszych można być szczęśliwym, postępując podług zasad rozumu i cnoty; a o to jest znacznie trudniej, gdy ma się władzę w swych rękach. Więc szczęście tkwi w pewnej działalności; lecz wśród działań jedne są konieczne, drugie można sobie wybrać swobodnie; wśród tych znowu, jedne są poszukiwane dla nich samych, inne dla odrębnych znów celów. Szczęście więc powinno polegać na działaniu swobodnie obranem dla niego samego, nie dla innych powodów. Szczęście bowiem nie może niczego potrzebować i ma wystarczać doskonale samo sobie. Jakie są rodzaje działania, pożądane same dla siebie. Są to działania zgodne z cnotą, to znaczy piękne i zacne. Prawda, że zabawy są także poszukiwane dla nich samych, lecz to jest szczęście ludzi pospolitych, niewolników i dzieci. Nie każde działanie jest dobrem, lecz tylko działanie najlepszej części naszej duszy jest zarazem najlepszem. Najlepsze działanie jest to, które daje najwięcej szczęścia. Tem działaniem, powtarzamy to jeszcze raz, jest cnota; a wreszcie pełnia szczęścia jest to działanie najwyższej części naszej istoty i najdoskonalszej z cnót. Bez działania więc niema ani szczęścia ani cnoty. „Na igrzyskach Olimpijskich otrzymują nagrody wcale nie najpiękniejsi ani najsilniejsi lecz ci, którzy walczą na arenie."[1] Sami bogowie dlatego tylko są szczęśliwi, że działają. „Ponieważ widocznie nie śpią oni zawsze jak Endymnion."[2]

Ta doktryna czynu jest jednem z najwybitniejszych ulepszeń wprowadzonych przez Arystotelesa do etyki Platona. Prowadzi ona do bardzo ciekawych a zarazem nowych konsekwencyj w teorji rozkoszy.

Czy rozkosz jest najwyższem dobrem jak to myśleli sofiści, Eudoksjusz, uczeń Platona,[3] i wreszcie jak sądzi większość ludzi? Nie, czyż jest bowiem człowiek, który zgodziłby się przez całe życie mieć rozum i inteligencję dziecka, by oddawać się przyjemnościom uważanym za najmilsze w tym wieku, lub czy chciałby wybrać czynności haniebne, gdyby stąd dla niego nie wynikało żadne zło?[4] Więc rozkosz nie jest najwyższem dobrem; ponieważ mogą istnieć rzeczy dobre niezależnie od wszelkiej przyjemności: naprzykład widzieć i przypominać sobie posiadanie wiedzy i cnoty.[5] Różnica dobroci czynów nie polega na różnicy przyjemności; lecz dobre czyny są źródłem dobrych przyjemności i najdoskonalsza z władz połączona z najdoskonalszym przedmiotem sprawia najwyższą przyjemność. Dlatego to Arystoteles głosi, prostując zasadę Protagorasa, że człowiek cnotliwy i cnota są miarą wszechrzeczy.[6] Przedmioty prawdziwie przyjemne są te, które takiemi wydają się człowiekowi dobremu. To są rozkosze godne człowieka (ανθρώπου ἡδοναί).[7]

[1] Ibid., 1099 a. 3.
[2] Ibid., 1178 b. 19.
[3] Ibid. 1172 b. 9.
[4] Ibid. 1174 a. 1.
[5] Ibid.,.. ib.
[6] Ibid., 1176 a. 17. Ἕκαστον μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός.
[7] Ib. 17. Τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ.

Jeśli tedy rozkosz nie jest dobrem najwyższem, czy wynika stąd, że wogóle dobrem nie jest? Speusippos i cynicy twierdzili nawet, że rozkosz jest złem. Wszakże — powie ktoś — są rozkosze szkodliwe? Czyż należy stąd wnosić, że przyjemności nigdy nie są dobre? Czyż nawet sama myśl nie jest niekiedy szkodliwą?[1] A mimo to nauka jest rzeczą dobrą. Nie należy nigdy wydawać sądu o jakimś przedmiocie podług jego cech przypadkowych, tak, jak się nie ocenia rzeźbiarza podług kilku błędów przypadkiem popełnionych. Rozkosze, które nazywają złemi, nie są nawet rozkoszami; przyjemności, w których lubują się ludzie upadli, nie są miłe same w sobie; lecz z nimi rzecz ma się podobnie jak ze smakami, które lubią ludzie chorzy o zepsutem podniebieniu.

Aż dotąd nie spostrzegamy u Arystotelesa widocznych zmian w ideach Platona; a nawet wpływ *Filebosa* wydaje się niezaprzeczony. Lecz tu jest punkt, w którym Arystoteles odłącza się od swego mistrza. Ten ostatni uważał przyjemność jako zjawisko wtórne, które nie może być, to prawda, oddzielone od ludzkiej natury ani od względnego dobra człowieka, lecz które wiąże się z niedoskonałością tej natury i z potrzebami, wynikającemi z tej niedoskonałości. Podług Platona przyjemność jest dzieckiem bólu; jest ona wynikiem potrzeby; jest ona tym stanem duszy, który można nazwać napełnieniem po okresie próżni (ἀναπλήρωσις): metafora wzięta z uczucia głodu i pragnienia. Przyjemność jest zjawiskiem, stawaniem się (γένεσις), czemś, co tworzy się i mija, wreszcie pewnego rodzaju pośredniem ogniwem między bytem a niebytem. Lecz nie zapominajmy, że Plato przyjmował przyjemności czyste, które powstają z przedmiotów prawdziwych, czystych, prostych, zawsze sobie podobnych; lecz w swej teorji prawie, że ich nie wyjaśnił.

Arystoteles, kładąc nacisk na to rozróżnienie przyjemności czystych i mieszanych, lepiej może niż Plato wniknął w istotę tego rozróżnienia. Podług niego są dwa rodzaje przyjemności; jedne towarzyszące odnowieniu i zaspokojeniu naszej natury, drugie, które powstają z natury już odnowionej.[3] Pierwsze są zrozumiałe same przez się, jak to określał Plato: powstają z braku, z próżni, z potrzeby, którą trzeba zaspokoić: następują więc po pewnem cierpieniu; polegają one, ażeby użyć starożytnego wyrażenia na tworzeniu się (ἐν γενέσει). Lecz są inne przyjemności, które powstają w naturze nie doznającej żadnych braków ani cierpień, zupełnie zaspokojonej, powstają one poprostu z samego działania władz: naprzykład widzenia, słyszenia, czucia, myślenia. Jakąż próżnię wypełniają w nas te przyjemności? Jakichże potrzeb są one zaspokojeniem? Czy poprzedzało je jakie cierpienie?[4] To są przy-

[1] Ibid., 1153 b. 15.

[2] Ibid,, 1173 a. 22.

[3] Ibid. 1153 a. 2. Ἀναπληρουμένης τῆς φύσεως, καὶ καθεστηκυίας. Arystoteles omawia teorję przyjemności w dwóch miejscach: VII, XII—XV, 1152—1154, i X, I—V, 1172—1176. Przypuszczano, naszem zdaniem niesłusznie, że autorem pierwszego z tych rozważań, nie jest Arystoteles. Patrz Barthélemy Saint-Hilaire, tłum. franc. t. I, *Dissertation préliminaire.*

[4] Ibid., 1173 b. 15, i 1752, b. 36.

jemności prawdziwe. Przyjemność rozważana sama w sobie wcale nie jest ruchem.[1] Ruch odbywa się w czasie; przyjemność natomiast, cała i zupełna mieści się w niepodzielnym elemencie czasu. Ruch jest powolny lub szybki; czy mówi się kiedykolwiek o przyjemności doznawanej z szybkością? mówi się o przyjemności, że jest nieokreślona, że się ją silniej lub słabiej odczuwa. Tak się rzecz ma ze wszystkiem, co dotyczy człowieka, nie wyłączając jego cnót. Przyjemność powstaje z czynu:[2] ten jest celem, tamta dodatkiem, który łączy się z działaniem, jak piękno z mądrością. Działanie samo w sobie jest źródłem przyjemności. Człowiek lubi rozkosz, ponieważ kocha życie; a rozkosz z kolei czyni życie pożądanem. Czy prawdą jest, że rozkosz jest przeszkodą w działaniu? Przeciwnie, przyjemność, która rodzi się z działania daje mu nową siłę. Człowiek nabiera zamiłowania do rzeczy, które mu dostarczają przyjemności; w ten sposób przyjemność rozwija zdolności. „Lepiej ocenia się rzeczy i wykonuje je z większą ścisłością i powodzeniem, gdy się znajduje w nich przyjemność. Dlatego ci, którzy znajdują więcej przyjemności w geometrji stają się najzdolniejszymi geometrami".[3] Platon, który uważał przyjemność za wynik potrzeby i niedoskonałości, skłaniał się ku myśli, że życie bogów jest pozbawione przyjemności. Arystoteles, który przeciwnie, uważa przyjemność jako istotną część a nawet dokończenie działania umieszcza rozkosz w samem Bóstwie. „Gdyby była istota, której natura byłaby całkowicie prosta, sama działalność wyłącznie kontemplacyjna byłaby zawsze dla niej źródłem najżywszych przyjemności. Oto dlaczego Bóg używa wiecznie rozkoszy prostej i czystej; ponieważ działalność jego nie uzewnętrznia się tylko w ruchu; polega ona właśnie na najdoskonalszej nieruchomości a rozkosz jest raczej w spoczynku niż w ruchu".[4]

Więc przyjemność jest dobrem; lecz nie wszystkie przyjemności są dobre i nie wszystkie są dobre jednakowo a właśnie cnota jest kryterjum którem mierzy się dobroć przyjemności. Ponadto widzieliśmy już, że szczęście mieści się w działaniu, lecz, że nie każde działanie jest szczęściem, że polega ono tylko na działaniu duszy zgodnem z cnotą i nakoniec, że najdoskonalszem szczęściem jest najdoskonalsza cnota. Wszystko to prowadzi nas do teorji cnoty, ponieważ tam tylko jest podstawa rozkoszy i szczęścia.[5]

Arystoteles wyróżnił w swej teorji cnoty dwa fakty zasadnicze: 1^0 wolną wolę i odpowiedzialność osobistą; 2^0 oddziaływanie ćwiczenia i nawyknienia na rozwój cnót.[6] Te dwa momenty jaśniej widział niż Platon, który pomieszawszy prawie wszędzie cnotę z wiedzą, pozostawił w cieniu praktyczne warunki moralności.

---

[1] Ibid., ib., 1773 a. 31.

[2] 1174 b. 31. Τέλει τὴν ἐνεργείαν ἡ ἡδονή.

[3] Ibid., 1175 a. 31. Μᾶλλον γάρ κρίνουσιν..... οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες.

[4] *Ibid.*, 1154 b. 24.

[5] I, 1102 a. 5. Ἐπεὶ ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνεργεία τις κατ' ἀρετὴν τελειαν, περι ἀρετης ἐπισκεπτέον.

[6] Dla teorji cnoty patrz wogóle Eth. Nic. ks. II i III. Mag. Mor., ks. I, r. III—X, Eth. Eud. ks. II.

Nie można zaprzeczyć — mówi Arystoteles — że początek czynów człowieka nie tkwi w nim samym i że nie jest on, jeśli można się tak wyrazić — ojcem swych dzieci.[1] Prawodawcy przyjmują w swych przepisach wolność ludzkich działań, ponieważ karzą sprawców czynów zbrodniczych zawsze, ilekroć nie były spełnione pod wpływem przemocy lub niezawinionej nieświadomości; natomiast cześć oddają ludziom, którzy czynią dobrze, jak gdyby w tym celu, żeby zachęcić ludzi do cnoty a odstraszyć od występku. Oczywiście nikt nie będzie usiłował zachęcać nas do rzeczy niezależnych od nas, ani od naszej woli, rozumiejąc, że na nic by się nie przydało, przekonywać nas, ażebyśmy nie odczuwali wrażeń ciepła, zimna i głodu.[2] Zdarzają się nawet wypadki, kiedy nieświadomość jest karygodna, ponieważ jest dobrowolna; naprzykład nieświadomość spowodowana przez nietrzeźwość albo przez zaniedbanie pouczenia się. Długotrwałe przyzwyczajenia stają się koniecznością; lecz z początku człowiek ma możność albo ujarzmienia ich albo zupełnego ich opanowania; oto dlaczego człowiek jest odpowiedzialny nawet za zastarzałe i niepoprawne nawyknienia, ponieważ sam stał się ich źródłem: „Kamień raz rzucony nie da się zatrzymać, ale można było go nie rzucać; za jego upadek jest się więc odpowiedzialnym". Jest się odpowiedzialnym nawet za ułomności ciała, które są wynikiem woli. Nikt nie będzie ganił brzydoty naturalnej; lecz będziemy odczuwali odrazę i pogardę dla błędów fizycznych albo chorób pochodzących z nieumiarkowania, niedbalstwa lub jakiejkolwiek przyczyny dobrowolnej. Powie ktoś, że wszystkie nasze czyny są określone przez nasze przekonania, których nie jesteśmy panami? Ale jesteśmy do pewnego stopnia panami naszego sposobu pojmowania rzeczy i przyzwyczajeń umysłowych, do których doszliśmy. Zresztą, jeśli wybór między dobrem a złem nie był wynikiem woli lecz szczęśliwą dyspozycją naszej natury, wówczas cnota stanie się pewnego rodzaju przywilejem; nie widzimy bowiem by była bardziej dobrowolna niż występek.[3]

Jeśli cnota jest dziełem wolnej woli, jest rzeczą oczywistą, że moralność czynów tkwi nietylko w samych czynach, lecz w usposobieniu tego, który je wykonuje. „Dzieła, które tworzy sztuka, noszą znamię doskonałości właściwe im, jako takim i dlatego wystarczy, by posiadały pewną formę. Lecz czyny, które wytwarzają cnoty nie są same w sobie jedynie sprawiedliwe i umiarkowane; potrzeba jeszcze, żeby ten, który działa, był w pewnem usposobieniu moralnem w chwili działania".[4] Jakież jest to usposobienie potrzebne jako czynnik moralności? 1° ten, który działa, musi wiedzieć co czyni; 2°, musi chcieć tego i chcieć tych czynów dla nich samych a nie jako środka do innych

[1] Ks. III. c. VI, 1112 b. 31,. Ἄνθρωπος ἀρχὴ πραξεως; 1113 b. 18, γενητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων.

[2] Ib. ib.

[3] Ks. III, c. VI.

[4] 1105 a. 28, 30, Οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ... ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ.

celów; 3⁰, nakoniec potrzeba, by działał ze stałem i niezłomnem postanowieniem nie czynienia nigdy inaczej.[1] A więc świadomość działania, zamiar obmyślany i bezinteresowny a nakoniec silne postanowienie, takie są trzy warunki moralności. Z tych trzech warunków, „pierwszy — mówi Arystoteles — jest małej wartości a nawet bez wartości zupełnie; lecz dwa drugie zato są bezwzględnie ważne". Znaczyłoby to zapewne, że się zbyt mało wagi przywiązuje do poznania w działalności cnotliwej; i zdaje mi się, że Arystoteles dał się unieść uprzedzeniu do zdania Platona. Lecz ten ostatni był bardzo daleki od tak jasnego, jak u Arystotelesa, spostrzeżenia i wyróżnienia tych dwu cech tak ważnych dla cnoty: zamiaru i postanowienia.

Arystoteles wreszcie uzupełnia tę piękną analizę cnoty swoją teorją nawyknienia.

Nie wystarcza, żeby być cnotliwym, wykonać mimochodem i od czasu do czasu kilka cnotliwych czynów, choćby nawet z najuczciwszą i najlepszą intencją. Cnota musi zamienić się w stałe usposobienie i nawyknienie: dlatego też nie osiąga się jej przez samo nauczanie, ale przez praktykę i ćwiczenie.

Zjawiska natury nie są zdolne ulegać zmianom wskutek przyzwyczajenia. „Kamień milion razy rzucony w górę nie przestanie spadać na dół; ogień nie przestanie wznosić się w górę".[2] Inaczej rzecz się ma z cnotami; zdobywamy je wyłącznie przez poprzednią praktykę. Cnota jest jak sztuka. Budowniczym zostaje się, gdy się buduje, muzykiem, gdy się uprawia muzykę. Taksamo człowiek staje się sprawiedliwym czyniąc sprawiedliwość, mądrym, pielęgnując mądrość, odważnym, postępując odważnie. Jednem słowem właściwości moralnych nie nabywa się inaczej, jak tylko przez stałe powtarzanie tych samych czynów. W każdej rzeczy ćwiczenie rozwija zręczność, rozwija też i cnotę; ponieważ wykonując ciągle czyny cnotliwe, zaczynamy nakoniec wykonywać je z większą łatwością.[3]

Tak więc cnota jest dyspozycją nabytą;[4] lecz to nie wystarcza dla jej określenia. Trzeba jeszcze wiedzieć, jakiego rodzaju jest ona dyspozycją. Sam Arystoteles tak stawia tę kwestję. Zobaczmy, jak na nią odpowiada.

W tym właśnie punkcie polemika skierowana przez Arystotelesa przeciw Platonowi i przeciw idei dobra samego w sobie, uniemożliwiła mu znalezienie poza człowiekiem i ponad nim reguły i prawidła cnoty. Jeśli jest tylko dobro, właściwe każdemu gatunkowi istot, jeśli dobro poszczególne człowieka, będące samo przedmiotem moralności niema nic wspólnego z dobrem powszechnem, przedmiotem metafizyki, więc tylko w ludzkiej naturze i ogólnych warunkach działania naszych zdolności znaleźć można kryterjum moralności. Otóż doświadczenie nas uczy, że nasze zdolności niszczeją lub zużywają się dwoma

[1] Ibid., ib., nast.

[2] Ks. II c. I 1103 a. 19. Οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται.

[3] Ks. II c. I, 1103 b. 21. Ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται.

[4] Arystoteles nigdy nie mówi, że cnota jest nawyknieniem, jak mu to często przypisują, lecz jest ona dyspozycją lub właściwością (ἕξις) nabytą przez nawyknienie. Greckie słowo ἕξις przetłómaczyli scholastycy przez *habitus* a nowożytni nieściśle przez nawyknienie.

sposobami: przez nadmiar lub brak. Stąd wniosek, że dobro leży między temi ostatecznościami i że cnota jest właściwym środkiem.[1]

Co to jest środek? Środek jest to punkt równo oddalony od dwóch krańców;[2] jest to ilość, która przewyższa część mniejszą o tyle o ile sama mniejszą jest od części większej. W każdej rzeczy dobro jest pośrodku. W sztuce naprzykład, dochodzi się do doskonałości wówczas, gdy się osiągnie ten punkt właściwy, gdzie niema już nic do dodania ani nic do odjęcia. Cnota jest także tym punktem pośrednim, jednakowo oddalonym od nadmiaru i braku w czynach i namiętnościach. Lecz, żeby oznaczyć ten środek, trzeba dobrze rozważyć okoliczności; ponieważ chodzi tu nietylko o środek w stosunku do rzeczy ale także w stosunku do nas.[3] W matematyce, gdy chodzi o oznaczenie średniej proporcjonalnej czy to między dwiema linjami czy też liczbami, wystarcza wziąć pod uwagę dwa krańcowe wyrazy. Lecz środek właściwy między dwiema rzeczami nie jest właściwym środkiem dla nas, jeśli nasz ustrój, nasze skłonności zbliżają się bardziej do jednego z dwóch krańcowych punktów. Prócz tego istnieje nieskończona ilość okoliczności, które mogą przesuwać punkt środkowy: naprzykład odwaga nie jest wcale czemś stałem i absolutnem; jest ona względna, odpowiednia do usposobienia naszego umysłu, do siły fizycznej, do natury przedmiotu wzbudzającego obawę i nikt nie będzie żądał tejsamej odwagi od dziecka, co od mężczyzny ani tejsamej odwagi względem lwa, co względem wilka. Cnota więc nie będzie abstrakcyjnym środkiem między dwiema abstrakcyjnemi krańcowościami, naprzykład między nadmiarem gniewu a bezwrażliwością. Lecz będzie ona polegała na tem, by pewnemi rzeczami ani nie wzruszać się zanadto ani zbyt mało. „Wzruszać się, kiedy tego potrzeba w odpowiednich okolicznościach, dla osób lub rzeczy, które te uczucia usprawiedliwiają i wzruszać się jak przystoi, oto właściwy środek, na którym jedynie polega cnota.[4] Stąd też pochodzi, że w każdej okoliczności jest tylko jeden właściwy sposób postępowania a tysiąc błędnych. Cnota jest więc pewnego rodzaju średnią proporcjonalną, jakkolwiek sama w sobie i w stosunku do dobra absolutnego jest krańcowością.[5]

Taką jest słynna teorja właściwego środka: teorja niewątpliwie zadowalająca, gdy się nie żąda niczego, prócz praktycznego kryterjum i przybliżonego sprawdzianu dobra i cnoty. W istocie, naogół jest prawdą, że gdy się oddalimy od ostateczności posiadamy duże możliwości rozsądnego działania.[6] Lecz

[1] Ks. II roz. VI, 1107 a. 2. Μεσότης δύο κακῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

[2] Ks. II, 110 6 a. 30. Λέγω μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον τοῦ ἑκατέρου τῶν ἄκρων.

[3] Ks. II, VI 1106 a, 28, Ἡ κατ' αὐτὸ τὸ πραγμα,ἢ πρὸς ἡμᾶς.

[4] Ks. II roz. VI 1106 b, 21. Τὸ ὅ ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὕς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ μέσον δὲ καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστι τῆς ἀρετῆς.

[5] Ks. II roz. VI, 1107 a. 7. Διό.... μεσότης ἐστιν ἡ ἀρετή κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

[6] To właśnie widział doskonale Kartezjusz w pierwszem prawidle swojej moralności: „Kierując się — mówił — sądami najumiarkowańszemi i najbardziej dalekiemi od nadmiaru, przyjętemi w praktyce przez ludzi najrozsądniejszych. (Discours sur la Mèthode — O Metodzie, 3-cia część)." Lecz chodzi tu o moralność tymczasową i zupełnie praktyczną.

jeszcze nawet wtedy istnieje trudność w określeniu, gdzie leży prawdziwy środek; stawiając bowiem środek nieruchomy między jakiemikolwiek dwiema ostatecznościami narażamy się na niebezpieczeństwo postawienia fałszywego prawidła. Niema bezwzględnego środka między zuchwalstwem a tchórzostwem: środek ten zależy od okoliczności. A przeciwnie, jeśli, jak tego żąda Arystoteles, liczymy się z okolicznościami i osobami, jeśli przyjmiemy, że środek zmienia się w pewnej mierze dla każdego działania, jasnem jest, że stała reguła nie istnieje: po jakimże bowiem znaku poznamy, że dane działanie jest zgodne z właściwym środkiem? Będzie ono takiem niewątpliwie, gdy się okaże odpowiedniem i sprawiedliwem; lecz wtedy odpowiedniość i prawość będą kryterjum dla oznaczenia środka, podczas gdy powinno być odwrotnie. Tak więc nawet w praktyce, reguła Arystotelesa napotyka na wiele trudności. Trzeba jednak przyznać, że jest to formuła genjalna, która w mnóstwie wypadków dostatecznie określa sposób moralnego działania.

Gdy teraz badamy doktrynę właściwego środka nie jako kryterjum praktyczne, jako mniej więcej wystarczający wskaźnik działania, lecz jako regułę i prawo bezwzględne, które powinno mieć swoje uzasadnienie, wówczas w całej rozciągłości okaże się słabość tej zasady i metody empirycznej, która ją wydała. Ponieważ Arystoteles wzbraniał się, aż dotąd przynajmniej, postawić ideał cnoty i wykluczył z góry wszystko, co nie wynikało z istoty ludzkiej natury, był zmuszony przyjąć jako regułę, średnią proporcjonalną naszych namiętności. Nie mógł on i nie chciał przyjąć, tak, jak sofiści, że wszystko, co jest w naturze, jest dobre; otóż doświadczenie wyraźnie wskazuje, że wszystkie krańcowe namiętności są szkodliwe; a stąd droga pośrednia między krańcowemi namiętnościami wskazana jest przez doświadczenie jako środek uniknięcia płynących z nich niebezpieczeństw. Prócz tej jedynej, nie widzę innej racji, która usprawiedliwiałaby tę zasadę; jeśli bowiem mówi się, że ten środek jest odpowiedni sam w sobie, że jest uczciwy i obowiązujący, to szukam uzasadnienia tej odpowiedniości, tej uczciwości i tego obowiązku. Zasada właściwego środka miesza się tu więc z zasadą wyższą, zasadą prawości, która pociąga nas znowu jeszcze wyżej, aż do idei dobra. Lecz Arystoteles nie może iść tak daleko. Musi znaleźć usprawiedliwienie dla swojej zasady w naturze ludzkiej takiej, jaką ona jest. Jego reguła niema więc większej wartości, niż prawidło wzięte z doświadczenia, które może zawsze być obalone przez doświadczenie przeciwne.

Arystoteles sam czuł braki swojej doktryny. Albowiem określiwszy cnotę jako właściwy środek, próbuje znaleść zasadę tegoż właśnie środka. Tą zasadą jest prosty rozum. Nie wystarcza więc wskazać prawidło dla wyboru działania, trzeba jeszcze wiedzieć, co należy rozumieć przez prosty rozum i jego zupełną definicję.

Arystoteles nie daje przyrzeczonej definicji; ale zastępuje ją przez teorję cnót intellektualnych.

Dwie są kategorje cnót, cnoty intellektualne (διανοητικαί) i cnoty moralne (ἠθικαί).[1] Cnoty moralne oddziaływują na namiętności, są one punktem po-

[1] Eth. Nicom., I, XIII, 1103 a. 11 i wogóle cała księga VI.

średnim między nadmiarem i niedostatkiem; w gruncie rzeczy nie są niczem innem jak tylko naturalnym instynktem dobra, połączonym z rozumem.[1] Dlatego Arystoteles mówi w któremś miejscu,[2] że siedziba cnoty moralnej znajduje się w irracjonalnej części duszy. Lecz część racjonalna może przybrać dobry lub zły kierunek. Dobry kierunek rozumu jest to cnota intellektualna; jest to prosty rozum. W ten sposób cnoty moralne są podporządkowane cnotom intellektualnym. Dla cnót moralnych cnota intellektualna jest niezbędną; żadna bowiem cnota nie jest możliwa bez roztropności, jakkolwiek roztropność nie jest cnotą uniwersalną, jak sądził Plato.

Przez tę teorję cnót intellektualnych[3] Arystoteles usiłował uzupełnić to, co brakowało jego teorji pod względem zasad; jest to u niego ta mądrość lub wiedza, która dla Platona była całą cnotą a która dla Arystotelesa stała się najpierwszą z cnót; tak więc ideał jednego pomieszał się w końcu z ideałem drugiego.

Wśród wszystkich cnót moralnych, których obraz tak bogaty i urozmaicony a zarazem pełen subtelnych i głębokich spostrzeżeń daje nam Arystoteles, zatrzymam się nad dwiema najważniejszemi, które służą do powiązania moralności z polityką a mianowicie nad sprawiedliwością[4] i przyjaźnią.[5]

Cóż może być piękniejszego nad sprawiedliwość? Ani gwiazda wieczorna ani słońce nie wzbudzają tyle szacunku. W pewnem znaczeniu, sprawiedliwość jest zbiorem wszystkich cnót; jest to cnota w jej stosunku do bliźniego.[6] Najdoskonalsza cnota nie polega na służeniu sobie samemu lecz na służeniu drugim: albowiem to jest rzeczą najprzykrzejszą. Lecz oprócz tego znaczenia ogólnego i zbyt obszernego, sprawiedliwość ma jeszcze znaczenie inne, bardziej szczegółowe i ściślejsze. Sprawiedliwość polega na równości; lecz tak, jak istnieją dwa rodzaje równości, istnieją też dwa rodzaje sprawiedliwości:[7] sprawiedliwość wyrównująca (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον)[8] i sprawiedliwość poprawcza lub rozdzielająca (τὸ διορθωτικὸν).[9] Pierwszy rodzaj występuje przy wszelkim rozdziale dóbr i zaszczytów; druga przy umowach, wymianach, odwoływaniu obelg albo wynagradzaniu szkód. Sprawiedliwość czy to rozdzielająca, czy wyrównująca

[1] Mag. Mor., I, XXXV, 1198 a. 20. Τὸ μετὰ λόγου εἶναί τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν.

[2] Mag. Mor., I, V, 1185 b. 6, Ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὐταὶ αἱ ἀρεταί (cnoty moralne). Jeśli *Wielka Moralność* nie jest dziełem Arystotelesa, to przecież dobrze wyraża jego myśl, czasem nawet z większą niż on sam, ścisłością.

[3] Patrz ks. III, IV, VII.

[4] Dla teorji sprawiedliwości, patrz Eth. Nicom. ks. V. Mag. Mor. ks. I roz. XXXI i ks. II roz. I i II.

[5] Dla teorji przyjaźni patrz Eth. Nicom.; ks. VIII i IX, Mag. Mor. ks. II roz. XIII do końca. Eth. Eud. ks. VII.

[6] Ks. V, 1 1129 b, 26. Ἡ δικαιοσύνη ἀρετή μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον...., 1130. a. 3 ἀλλότριον ἀγαθόν.

[7] Dla całej teorji obu rodzajów sprawiedliwości, patrz ks. V, VI, VII.

[8] 1130 b 30.

[9] 1231 b. 25. Jest to ten rodzaj, który nazywają zwykle wzajemnym.

przypuszcza konieczne istnienie czterech elementów. Przedewszystkiem więc najmniej dwie osoby, ponieważ wszelka wymiana lub rozdział musi zachodzić najmniej między dwiema lub kilku osobami; ponadto są przynajmniej dwie rzeczy, bądź dzielone, bądź wymieniane. Jakiż powinien być stosunek pomiędzy temi czterema elementami?[1]

Sprawiedliwość, jak wszystkie cnoty moralne, polega na pewnym środku. Zastanówmy się naprzód nad sprawiedliwością wymienną lub wyrównującą. Ten rodzaj sprawiedliwości zawiera dwa wypadki: wymianę i naprawę krzywd i obelg. W tych dwóch wypadkach jest on rodzajem środka między nadmiarem i brakiem; przy wymianie nie powinien jeden otrzymywać więcej niż drugi daje; przy wyrównywaniu jeden nie powinien zwracać więcej niż drugi stracił. Taksamo rzecz się ma ze sprawiedliwością rozdzielającą; nie należy dawać jednemu zbyt dużo, drugiemu zbyt mało. Sprawiedliwość polega zawsze na pewnej równowadze pomiędzy nadmiarem i brakiem; jest ona rodzajem równości.

Jednakże ta równość nie jest jednakowa w tych dwóch rodzajach sprawiedliwości. Przy wymianie naprzykład wystarczy tylko porównywać i ważyć rzeczy wymieniane. Jacykolwiek są kontrahenci, ani ich stopień społeczny ani ich charakter ani majątek nie powinien w żadnym wypadku wchodzić w rachubę przy oznaczaniu ilości wymienianej. Tutaj pośredni punkt między większem i mniejszem jest określony przez same przedmioty, nie przez rozważanie osób. Podobnie przedstawia się sprawa w takim wypadku, gdy jeden obywatel, obrażony przez drugiego żąda naprawienia doznanej krzywdy. W tym wypadku sprawiedliwość (niezależnie od prawa karnego, którego Arystoteles nie bierze pod uwagę) polega po prostu na odjęciu krzywdzicielowi części równającej się stracie poszkodowanego; a ponieważ nie potrzeba tu zupełnie liczyć się z warunkami osób, sprawiedliwość będzie w tym wypadku prostą i ścisłą równością straty i wynagrodzenia. Lecz przy rozdziale trzeba inną sprawę brać pod uwagę; nie wystarcza określić stosunek rzeczy, potrzeba jeszcze uwzględnić stosunek osób, bo cnota, zasługa i praca powinny wchodzić jako elementy porównania. Stąd wypływa stosunek złożony: i sprawiedliwość zamiast być prostą równością, staje się proporcją.[2]

Idee swoje o sprawiedliwości, Arystoteles tłumaczy dość subtelnie zapomocą wyrażeń matematycznych. Sprawiedliwość rozdzielająca przedstawia się łatwo jako proporcja, której cztery wyrazy tworzą dwie rzeczy, przeznaczone do podziału i dwie osoby, które się dzielą. Ażeby podział był sprawiedliwy, stosunek między obiema częściami i dzielącymi musi być równy; naprzykład: żeby część A miała się do B tak, jak osoba C do osoby D. W tym wypadku, jakkolwiek obie części nie są ściśle równe, są jednak równe proporcjonalnie a to właśnie jest podstawowym warunkiem sprawiedliwości. A więc typem albo formułą sprawiedliwości rozdzielającej jest następująca

[1] Ks. V r. V 1130 b. 7. Τὸ ἄδικον καὶ τὸ ἄνισον, τί δίκαιον καὶ τὸ ἴσον.

[2] Ks. V., r. III i IV.

proporcja: A : B = C : D proporcja geometryczna. Matematyczne przedstawienie sprawiedliwości wyrównującej nie jest już tak łatwe do zrozumienia. Arystoteles wyraża ją przez arytmetyczną proporcję ciągłą. Trudno jednak zrozumieć, ażeby można było ułożyć proporcję z jednym tylko stosunkiem: a ten wypadek właśnie zachodzi przy wymianie lub wyrównywaniu, ponieważ wtedy sprawiedliwość polega na ścisłej równości zysku i straty. Arystoteles błądzi tu przez zbytek ścisłości i subtelności: na początku *Etyki Nikomachejskiej* mówi wyraźnie, że od moralności nie można wymagać takiej ścisłości, jak od geometrji.[1]

Lecz jakkolwiek nadużywa on tu formuł matematycznych, przecież daleki jest od sprowadzania moralności do formułek tylko; stanowią one dla niego jedynie skrócenia, niedokładne właśnie przez swą ścisłość; w praktyce potrzeba nieustannie na ich miejsce podstawiać swobodną i subtelną ocenę faktów, okoliczności i stosunków, bez niej bowiem moralność staje się nauką pustą a nawet fałszywą. Ten sposób patrzenia nasunął Arystotelesowi jego piękną teorję słuszności. On pierwszy uznał i wprowadził do nauki właściwe naturze ludzkiego serca rozróżnienie między sprawiedliwością ą słusznością. Sprawiedliwe jest ściśle zgodne z prawem; słuszne jest szczęśliwą i uprawnioną modyfikacją sprawiedliwego.[2] Prawo jest istotnie formułą ogólną i oderwaną; może się zdarzyć, że nie nagina się ono do każdego wypadku i że bezwzględne jego zastosowanie w danym wypadku może być niesprawiedliwością. Prawdziwa sprawiedliwość polega więc na uchylaniu się od sprawiedliwości pisanej, nie od bezwzględnej, lecz od tej, która błądzi przez zbytnią ścisłość.[3] Słuszność prostuje niesprawiedliwość ciasnej sprawiedliwości: jest to rozstrzyganie od wypadku do wypadku tak, że nie można z góry ustalić jego zasady: ponieważ zasada czegoś, co nie jest określone, sama również nie może być określona, podobnie jak linja lesbijska, zrobiona z ołowiu gnie się podług nierówności kamienia, podług jego kształtów i konturów, podczas gdy linja żelazna jest tylko miarą sztywną i nieruchomą. W ten sposób słuszność przystosowuje się, bez łamania zasad, do wszystkich nieoczekiwanych okoliczności szczegółowych wypadków i nie jest ona przeciwieństwem lecz udoskonaleniem sprawiedliwości.

Nietylko sprawiedliwość lub słuszność reguluje stosunki między ludźmi: inna cnota lub przynajmniej właściwość, która nie da się odłączyć od cnoty przywiązuje ludzi do siebie wzajemnie węzłem uczucia i daje początek rozmaitym zrzeszeniom ludzkim a nawet największemu z pośród nich, państwu; tą cnotą jest przyjaźń.[4] Arystoteles przed stoikami, kładł nacisk na siłę węzła społecznego między ludźmi i na uczuciowe i społeczne skłonności naszej natury. Przyjaźń jest dla niego źródłem wszelkiej naszej miłości, miłości

[1] *Etyk. Nik.* 1094, 6, 26.

[2] Ks. V 1137 b. 12. Τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.

[3] Ib. 24. Βέλτιον (ἐπιεικὲς) τινός δικαίον, οὐ τοῦ ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἁπλῶς ἁμαρτήματος.

[4] Ks. VIII r. I 1155 a. 1. Ἐστί γὰρ ἀρετή τις (φιλία) ἢ μετ' ἀρέτης.

małżeńskiej, zarówno jak i synowskiej, ojcowskiej lub braterskiej, przyjaźni we właściwem znaczeniu i wreszcie przywiązania, jakie człowiek odczuwa z natury względem drugiego, albo miłości[1] bliźniego.

Arystoteles odróżnia sprawiedliwość od przyjaźni zapomocą kilku rysów dobrze uchwyconych. Przypuśćmy, że ludzie złączeni są przyjaźnią, wtedy nie będą potrzebowali sprawiedliwości, lecz przypuszczając, że są sprawiedliwi widzimy, że jeszcze potrzebują przyjaźni. Najsprawiedliwszą rzeczą na świecie, mówi jeszcze bardzo trafnie, jest sprawiedliwość, kierowana miłością.[2] W miłości zarówno jak w sprawiedliwości istnieje pewna równość i pewna proporcja; lecz w sprawiedliwości należało brać pod uwagę zasługę przed ilością; w przyjaźni zaś przeciwnie, jest to, żeby tak powiedzieć, ilość, którą stawia się na pierwszem przed zasługą miejscu;[3] jakkolwiek trzeba liczyć się z zasługą przedmiotu naszego ukochania, lecz przedewszystkiem trzeba liczyć się z ilością okazywanej nam przezeń miłości a za miłość miłością trzeba płacić.

Przyjaźń jest uczuciem tak naturalnem, że istnieje w pewnej mierze nawet wśród martwych przedmiotów. „Wyschnięta ziemia — mówi Eurypides — kocha się w deszczu a nawet majestatyczny Uranus, gdy przepełniony jest deszczem, pała pragnieniem rzucenia się na łono ziemi".[4] Lecz przedewszystkiem między ludźmi przyjaźń jest naturalną. Niema rzeczy bardziej koniecznej dla życia. Na co przydadzą się bogactwa i władza bez przyjaźni? Gdzie znaleźć ratunek i pociechę w nieszczęściach, gdy się jest pozbawionym przyjaciół? Ten, kto odbywał podróże, wie do jakiego stopnia człowiek jest przyjacielem człowieka i do jakiego stopnia towarzystwo jego bliźniego odpowiada mu i posiada dla niego urok.

Arystoteles mówi, że źródłem przyjaźni jest miłość własna;[5] lecz rozumie to we wzniosłem znaczeniu, które niema nic wspólnego z zasadami szkoły epikurejskiej. Istnieje egoizm pospolity, wulgarny, pogardzany i godny pogardy, który polega na wyłącznem ukochaniu niższej części swojej istoty, siedlisku pożądań i namiętności, na zaspokajaniu ich wszelkiemi środkami, przez zasypywanie ich bogactwami, zaszczytami i hańbiącemi rozkoszami. Nie jest to prawdziwa miłość własna. Istota człowieka bowiem nie tkwi wcale w tej części niższej i niewolniczej. Prawdziwe człowieczeństwo tkwi w wolności i rozumie. Otóż kochać tę szlachetną część duszy, uszczęśliwić ją dając jej rzeczywiste i nieocenione dobro zadowolenia z samego siebie, rozwijać ją nieustannie przez nowe czyny zgodne z jej przeznaczeniem i codzień posuwać ją na drodze cnoty to znaczy szczęścia, czyż nie jest to

[1] *Ib*. *ib*. 20. Ὅθεν τοὺς φιλαντρώπους ἐπαινοῦμεν, i dalej *(ib*. 29): τοὶς φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν. Patrz cały ten rozdział.

[2] *Ib*. ks. VIII, I 1155 a 28. Καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.

[3] *Ib*. X 1159 b. 2. Ἡ ἰσότης φιλότης. IX, 1158 b. 31. Ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρώτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

[4] Ks. VIII, I 1155 b. 2.

[5] Ks. IX, cały VIII.

prawdziwa miłość siebie samego?[1] A przecież kto ważyłby się nazwać pogardliwem mianem samoluba tego, który jest umiarkowany, sprawiedliwy i szlachetny? W tem leży prawdziwa podstawa przyjaźni. Przyjaciel bowiem, jak mówi przysłowie, to drugi ja. Kocha się drugich tylko dlatego, że się kocha siebie tą miłością światłą i cnotliwą, która cechuje tylko uczciwego człowieka. Zły nie kocha nikogo, ani nawet siebie samego; nie sympatyzuje nawet ze sobą samym. Jakże miałby mieć sympatję dla drugich? Kochać siebie samego lub innych w prawdziwem znaczeniu, jest to jedno i tosamo; jest to kochać cnotę w sobie lub w drugich. Arystoteles, sprowadzając przyjaźń do miłości samego siebie nie pozbawia jej przecież cechy bezinteresowności. Przeciwnie, prawdziwy jej charakter wyraża w tem przedziwnem zdaniu: „Przyjaźń zdaje się polegać bardziej na kochaniu, niż na tem, że jest się kochanym".[2]

Doskonałość życia społecznego, praktycznego i politycznego polega na sprawiedliwości połączonej z przyjaźnią. Lecz jak nad cnotą moralną stoi cnota intellektualna, tak ponad życiem czynnem i politycznem postawić należy życie wyższe, które jest aktem najdoskonalszej części naszej istoty a mianowicie życie kontemplacyjne.[3]

Co stanowi istotę człowieka, to nie jest owo połączenie duszy i ciała, namiętności i przyzwyczajeń, które widzimy, lecz to, co jest w nim najwznioślejszego, co rozkazuje reszcie: jest to inteligencja lub myśl. Najlepsze życie, najlepszy czyn, doskonałe szczęście, doskonała cnota są więc zawarte w życiu myśli, to znaczy w życiu kontemplacyjnem. Człowiek uspołeczniony to znaczy człowiek umiarkowany, odważny, roztropny, sprawiedliwy i towarzyski, jest bezwątpienia szczęśliwszy niż człowiek oddany rozkoszom; lecz nie posiada on jeszcze szczęścia doskonałego. Życie polityczne jest pełne ruchu i niepokojów, których nie zna prawdziwy mędrzec.[4] Nie zna ono wolnego czasu i spoczynku, tej poręki i ceny mądrości; jest ono zawsze wypełnione czynami zewnętrznemi. W życiu politycznem żaden człowiek nie znajduje cnoty lub szczęścia w sobie; a więc nie wystarcza sam sobie. A właśnie wystarczanie samemu sobie (αὐταρκεία) jest główną cechą najwyższego dobra. Państwo wystarcza samo sobie. Bóg sam sobie wystarcza. Życie kontemplacyjne samo sobie wystarcza. Niech nikt nie sądzi, że jest ono bezwładne i próżniacze: wtedy byłoby przeciwieństwem szczęścia. Nie, działalność myśli, jakkolwiek samotna, nie przestaje mimo to być najsilniejszą ze wszystkich.[5] Jest to działalność pełna i skupiona, działalność cała zamknięta w sobie.

W człowieku jest coś boskiego;[6] i jest rzeczą godną człowieka wznieść się ponad warunki swojej natury. Niektórzy mówią, że należy mieć tylko

[1] Ks. IX VIII. 1158 b. 35. Καὶ φιλαυτὸς δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τοῦτῳ χαριζόμενος.

[2] Ks. VIII, VIII, 1159 a 27. Δοκει δ'ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἡ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι.

[3] W kwestji teorji życia kontemplacyjnego, patrz *Etyka Nikom.* ks. X, VII aż do końca.

[4] Ks. X, VII 1177 b. 4. Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι... ἐστὶ δὲ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος.

[5] Ks. X, VII 1177 a. 19 Κρατίστη τε γάρ ἐστιν ἡ ἐνεργεία.

[6] Ks. X, VII 1177 b. 27. Οὐ γάρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖον τι εν αὐτῷ ὑπάρχει. cf. nast.

uczucia właściwe człowiekowi, skoro jest się człowiekiem i dążyć tylko do przeznaczenia śmiertelnych, skoro jest się śmiertelnym. Lecz ta boska część naszej istoty jest właśnie tem, co stanowi istotę człowieczeństwa. Przez to człowiek zbliża się do bogów, których istotą jest myśl: przez to zapewnia sobie nieśmiertelność. Jakto! czyż ktoś wyobraża sobie, że bogowie są odważni, umiarkowani, że dają podarki, zaciągają zobowiązania, zwracają depozyty? Czyż podobne czyny nie są niegodne natury boskiej? A jednak bogowie istnieją, żyją, działają! Nie można bowiem przypuszczać, że śpią wiecznie, jak Endymion. Myślą, a ta myśl wieczna, zawsze obecna, skupiona w sobie, w niestrudzonej kontemplacji jest istotną treścią ich bytu i źródłem ich doskonałego szczęścia. A cóż może być lepszego dla człowieka jak być podobnym do bogów?[1]

Ta teorja życia kontemplacyjnego posiada niewątpliwie wielkość i piękność niezaprzeczoną. Z tego głównie powodu etyka Arystotelesa w wiekach średnich mogła bez zbytnich trudności pogodzić się z etyką chrześcijańską; lecz czy taki wniosek nie przeczy zasadom, które Arystoteles stawia na początku swej etyki? Widzimy naprzykład, że uważa on politykę za naukę o najwyższem dobru; a oto umieszcza najwyższe dobro ponad życiem politycznem, w życiu kontemplacyjnem. To, co jest doskonałe i wzniosłe w szczęściu, wymyka się więc polityce i należy wyłącznie do nauki, którą Arystoteles uważa za naukę o szczęściu. Arystoteles także gdzieś oświadcza, że cnota polityczna różni się od cnoty doskonałej; że w państwie człowiekiem prawym jest ten, który umie słuchać i rozkazywać lecz prawdziwy człowiek prawy jest czemś zupełnie innem. Istnieje wiedza wyższa od polityki; do niej należy sąd o tem, co jest prawdziwem dobrem, prawdziwem szczęściem, prawdziwą cnotą.

Ponadto, czy teorja życia kontemplacyjnego i wogóle te zasady Arystotelesa, że cnota powinna być poszukiwana dla niej samej, że piękno i prawość są pożądane dla ich własnej natury, że cnota i człowiek cnotliwy są miarą wszechrzeczy, czy to wszystko da się pogodzić z tą ciasną metodą początku *Etyki*, która przyjmuje jedynie obserwację i analizę faktów i która z faktów wyprowadza wyłącznie tylko prawdopodobne uogólnienia? Czy metoda, którą Arystoteles stosuje rzekomo do etyki, mogłaby ściśle wzięta dać coś innego prócz zasad co najwyżej prawdopodobnych? Czy sama obserwacja wystarczyłaby do stwierdzenia, że cnota więcej jest warta niż przyjemność i że cnota kontemplacyjna wyższą jest od cnoty czynnej? Czy sama idea cnoty nie przypuszcza w założeniu istnienia w istocie działającej prócz woli i działania jeszcze prawa wyższego, od tejże istoty, która temu prawu się poddaje? I czyż nie to prawo Arystoteles miał na myśli, gdy mówił: Piękno i prawość powinny być pożądane dla nich samych? Tak więc u samych podstaw tej etyki pozornie empirycznej, tkwi zawsze duch Platona. Ten więc duch zawsze, unosi ją ponad nią samą i ponad jej dążenia.

[1] Ks. X VII, VIII, IX. W Mor. Eudem. znajduje się ustęp jeszcze silniejszy. Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

Istotnie, jeśli niema dobra samego w sobie, dobra powszechnego, czem będziemy mogli mierzyć różnicę dóbr? Jedyną możliwą miarą jest przyjemność a Arystoteles oświadcza słusznie, że przeciwnie, miarą przyjemności jest cnota. Lecz dlaczego tak jest? Dlaczego mierzymy przyjemność cnotą a nie cnotę przyjemnością? bezwątpienia dlatego, że pierwsza warta jest więcej niż druga. Ale dlaczego jest więcej warta? Dlatego, mówią, że w pierwszej jest więcej działania to znaczy rzeczywistości więcej, niż w drugiej i że rzeczywistość pierwszej udziela się drugiej. Lecz po czemże wreszcie poznajemy, że więcej działania to znaczy bytu, znajduje się w cnocie niż w przyjemności? Wszystko to dzieje się dlatego, że posiadamy sprawdzian najwyższy, do którego wszystko odnosimy; posiadamy ideę najwyższego działania, najwyższej doskonałości i oceniamy te doskonałości niższego rzędu w stosunku do ich podobieństwa do pierwotnej doskonałości. A wreszcie twierdzimy, że życie kontemplacyjne jest najlepsze, ponieważ jest podobne do życia bogów. Wiemy zatem, co jest życiem bogów, ponieważ służy nam ono za typ i za wzór dla oceny doskonałości życia ludzkiego. Istnieje więc dobro najwyższe, dobro samo w sobie. Mówi się, że moralność dąży tylko do dobra ludzkiego a nie dobra boskiego a właśnie na podstawie dobra boskiego ocenia się dobro ludzkie, mówi się, że moralność nie pożycza swych zasad od żadnej innej nauki a jednak z metafizyki czerpie się ideę boskiego dobra, to znaczy wiecznej myśli i na podstawie tej idei odtwarza się dobro ludzkie, to znaczy życie kontemplacyjne. Otóż idea ta góruje nad całą etyką Arystotelesa: życie kontemplacyjne bowiem jest tylko naśladowaniem życia boskiego; życie czynne czyli polityczne, które opiera się na cnocie moralnej nie jest niczem innem, jak tylko przygotowaniem do życia kontemplacyjnego; a wreszcie życie oddane rozkoszom niema żadnej wartości, ponieważ przyjemność posiada wartość tylko o tyle, o ile wypływa z życia czynnego lub życia kontemplacyjnego. Arystoteles więc niema racji sądząc, że się oddala od Platona. Odwołuje się on, to prawda do nowych zasad, nowej metody; lecz wcale nie przez samą swoją metodę, tylko dzięki trwałej idei dobra samego w sobie, które zatrzymuje przecząc mu, mógł on stworzyć moralność godną tej nazwy. Ma on słuszność mówiąc, że cieśla nie nabędzie większej zręczności w swem rzemiośle przez rozmyślanie nad dobrem samem w sobie; albowiem rzemiosło cieśli polega jedynie na pewnem doświadczeniu, które często powtarzane staje się przyzwyczajeniem i które za sprawdzian ma sam wynik. Lecz w moralności rzecz inaczej się przedstawia. Powtarzanie tych samych czynów wytwarza cnotę jedynie pod tym warunkiem, że wypływają one z pewnych zasad i są dokonane w imię jakiegoś dobra, mającego wartość samo w sobie. Takiemu ujęciu zagadnienia Arystoteles zdaje się przeczyć na początku swej etyki: a poźniej wyraźnie to przyznaje. Na tem polega sprzeczność, z której nie można go *wytłumaczyć*.

2. Polityka Arystotelesa.

Teorje społeczne: Że społeczeństwo jest wypływem ludzkiej natury. — O rodzinie. — Teorja niewolnictwa. — Teorja własności i wymiany. — O władzy małżeńskiej i ojcowskiej. — Różnica między rodziną a państwem. — Część krytyczna polityki Arystotelesa: Krytyka polityki Platona. Krytyka *Rzeczypospolitej* i *Praw*. Krytyka Faleasza z Chalcedonu. Krytyka konstytucji Lacedemońskiej. — Teorje polityczne Teorja obywatela. Teorja zwierzchnictwa. Teorja rządu. O władzy królewskiej. O republice. Teorja klas średnich. Teorja doskonałego rządu. Teorja wychowania. Teorja rewolucji. — Ocena etyki i polityki Arystotelesa.

Jeśli największem dobrem jednostki jest życie kontemplacyjne, to jednak istnieje, podług Arystotelesa, dobro jeszcze większe; jest nim dobro państwa.[1] Nauka o najwyższem dobru jest zupełną tylko wtedy, gdy traktuje o dobru w państwie. W ten więc sposób etyka wchodzi w politykę i z nią się łączy.

Arystoteles stosuje w polityce tę samą metodę, co i w swej etyce t. j. obserwację i analizę. Jest to metoda wręcz sprzeczna z metodą Platona. Ten ostatni posługuje się w Polityku metodą logiczną definicji i podziału; w *Rzeczypospolitej* metodą analogji, ponieważ wciąż wysnuwa wnioski ze stosunku jednostki i państwa bez żadnego innego uzasadnienia prócz prawdopodobieństwa; w *Prawach* wreszcie posługuje się metodą konstrukcyjną, przypuszcza bowiem w wyobraźni czem mogłoby lub powinno być państwo dobrze rządzone, nie próbując przedtem określić na podstawie doświadczenia, co to jest państwo. Trzeba też Arystotelesowi oddać tę sprawiedliwość, że dał podstawę wiedzy politycznej, jeśli mamy uważać za założyciela pewnej nauki tego, który daje jej swoją metodę, swoją klasyfikację, swój język i który pierwszy zebrał poważną ilość faktów. Polityka Platona jest niewątpliwie godna podziwu; jest pełna wielkich dążeń i głębokich poglądów. Lecz z powodu braku metody, polityce tej brak podstawy. Rzeczy prawdziwe spotykają się tu co chwila z chimerycznemi, rzeczywistość z ideałem, możliwość z niemożliwością mieszają się tu ustawicznie. Może nie byłoby rzeczą słuszną poświęcać tu zupełnie Platona Arystotelesowi; zawsze bowiem będą dwie metody w polityce; jedna, która bierze za punkt wyjścia ideał, druga zaś rzeczywistość; i może pierwsza jest równie potrzebna jak druga. Jednakże słuszność każe przyznać, że polityka Arystotelesa przedstawia dla nas teren trwalszy, niż polityka Platona; jeśli niezawsze jest prawdziwa, to zawsze opiera się na faktach świetnie zaobserwowanych. Jeśli nie wyprzedza swej epoki, to rozumie ją w sposób

[1] Zdaje się, że tu leży rozwiązanie zaznaczonej sprzeczności a mianowicie, że z jednej strony, podług Arystotelesa, polityka zawiera moralność i że z drugiej strony, życie kontemplacyjne, ostatni wyraz moralności, jest wyższe od życia politycznego. Tylko u jednostki kontemplacja byłaby wyższą od życia politycznego, co nie przeszkadza, że dobro państwa to znaczy dobro wszystkich jest wyższe od dobra jednostki. Niemniej jednak, naszem zdaniem, sprzeczność istnieje; jeśli bowiem dobro państwa wyższe jest od dobra jednostki, wówczas każdy powinien przenosić dobro państwa nad swoje własne a w konsekwencji życie polityczne nad życie kontemplacyjne. Jeśli przeciwnie, kontemplacja wyższą jest od życia politycznego wtedy dobro absolutne u jednostki jest wyższego rzędu niż dobro państwa; stąd wynika, że polityka jest podporządkowana etyce a nie etyka polityce.

wyższy od innych; a dzieło jego jest najgłębszą i najzupełniejszą teorją starożytnego społeczeństwa.

Arystoteles wskazuje nam w rodzinie początek państwa, chociaż nie miesza rodziny z państwem jak Sokrates i Platon. Zrzeszenie rodzin tworzy osadę, a zrzeszenie osad tworzy państwo. Państwo jest ostatecznem zrzeszeniem i celem ich wszystkich;[1] jedynie tylko w państwie każde z nich znachodzi zaspokojenie swych potrzeb. Państwo jest więc zrzeszeniem, które wystarcza samo sobie.[2] Stąd wynika, że państwo jest zjawiskiem naturalnem: jeśli bowiem leży w przeznaczeniu człowieka, musi być zgodnem z jego naturą. Można nawet powiedzieć, że natura ludzka dopiero w państwie osiąga stopień doskonałości, ponieważ państwo jest jedynem zrzeszeniem, które wystarcza samo sobie. „Człowiek jest więc z natury istotą społeczną; a ten, który pozostaje dzikim przez organizację a nie dzięki przypadkowi, jest napewne albo istotą zwyrodniałą albo wyższą od rodzaju ludzkiego".[3] Wszystko świadczy, że człowiek został przeznaczony przez naturę do życia społecznego. Inne zwierzęta mają tylko głos; sam tylko człowiek posiada mowę „przeznaczoną do wyrażania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości; jedynie tylko właściwością człowieka wśród innych zwierząt jest zdolność odczuwania różnicy między dobrem i złem; i właśnie wspólność tych uczuć tworzy rodzinę i państwo".[4] Bez praw, bez rodziny, bez sprawiedliwości, bez uczuć przywiązania, człowiek jest ostatniem ze zwierząt: „Niema nic okropniejszego nad uzbrojoną niesprawiedliwość." Lecz pierwszem jest wśród nich, gdy poddaje się sprawiedliwości: otóż prawo czyli sprawiedliwość jest regułą i celem zrzeszenia politycznego.[5] To jest tem dobrem, dla którego to zrzeszenie istnieje i dzięki któremu się utrzymuje.

Jeśli państwo składa się z rodzin, należy dla dobrego poznania państwa, zanalizować rodzinę. W rodzinie istnieją cztery czynniki: kobieta, dzieci, niewolnicy i majątek. Głowa rodziny jest więc, zależnie od stanowiska z którego się ją pojmuje mężem, ojcem, panem lub właścicielem. Z tych czterech rodzajów stosunku, stosunek pana do niewolnika najbardziej pociąga uwagę Arystotelesa i ten stosunek stara się on wyjaśnić z największą starannością. Dzięki głębokiej znajomości starożytnego społeczeństwa stawia na czele swego dzieła, jako główne twierdzenie, uzasadnienie niewolnictwa.

Za czasów Arystotelesa niewolnictwo stało się problemem. Był to wielki postęp. Społeczeństwo, które szuka usprawiedliwienia dla swych nadużyć, daje przez to samo dowód, że w nie wątpi. Dowiadujemy się od Arystotelesa, że niektórzy współcześni mu filozofowie zaprzeczali prawa niewolnictwa. „Są tacy, którzy utrzymują, że władza pana jest przeciwna naturze; że jedynie

---

[1] *Polit.* ks. I r. I par. 1, 1252 b. 31, τέλως ἐκείνων.

[2] Ib., 29. ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας.

[3] Ib., 1253 a. 2.

[4] Ib., 1253 a. 14.

[5] Ib., a. 37, Ἡ δικαιοσύνη πολιτικόν.

prawo czyni ludzi wolnymi lub niewolnikami, lecz natura nie stwarza żadnej różnicy między nimi a stąd wniosek, że niewolnictwo jest niesprawiedliwością, ponieważ stworzyła je przemoc".[1] Być może, że mowa ta, tak śmiała, jest w rzeczywistości mniej zadziwiająca niż się wydaje. Rozróżnienie natury i prawa było popularne od czasu sofistów. Za wynik praw uważano wszystkie ideje moralne a nawet kult bogów; czy potrzeba się dziwić, że i niewolnictwo zaliczano także do rzędu umów konwencjonalnych? Gdyby przypuszczenie to było trafne, okazałoby się, że pierwsi, którzy zaatakowali niewolnictwo, to byli wrogowie porządku społecznego. Arystoteles mógł więc sądzić, że obrona niewolnictwa jest obroną samego społeczeństwa. Jakkolwiek rzecz się ma, przypatrzmy się zwodniczym i głębokim argumentom, które Arystoteles przeciwstawia współczesnym mu filantropom.

Arystoteles uważa własność za zasadniczy składnik rodziny,[2] a z konieczności i państwa; ludzie bowiem mają potrzeby, więc muszą mieć z czego je zaspokajać. Ale własność bez narzędzi jest nieużyteczna, ponieważ sama przez się niczego nie produkuje: a narzędzia te są dwojakiego rodzaju: jedne są martwe, drugie żywe.[3] Naprzykład, „na okręcie ster jest narzędziem martwem a majtek przy przodzie okrętu jest narzędziem żywem." Gdyby każde narzędzie mogło na otrzymany lub nawet odgadnięty rozkaz pracować samo przez się, jak posągi Dedala lub trójnogi Wulkana, które same udawały się na zebrania bogów, jak mówi poeta, gdyby czółenka same tkały a smyczki same grały na cytrze, wtedy przedsiębiorcy obchodziliby się bez robotników a panowie bez niewolników".[4] Narzędzia nietylko są konieczne dla własności, one same są też własnością. Z tego widać czem jest niewolnik; jest to ten, „który na mocy prawa natury nie należy do siebie samego, lecz który będąc cały człowiekiem, należy do drugiego... Jest on człowiekiem drugiego człowieka".[5] Niemożna dać głębszej i ściślejszej definicji niewolnika. Widać na jakiej podstawie ona się opiera; na konieczności dostarczania środków utrzymania zapomocą żywych narzędzi.

Lecz Arystoteles nie poprzestaje na stwierdzeniu tej konieczności. Niewolnictwo tylko wtedy może w jego oczach znaleźć usprawiedliwienie, jeśli sama natura stworzyła ludzi do tego stanu. Oto jeszcze zasada niezaprzeczona. Dla dokonania każdego czynu natura uczyniła koniecznością połączenie autorytetu i posłuszeństwa;[6] i sprawiła, że istoty doskonalsze rozkazują mniej doskonałym, naprzykład człowiek zwierzętom, dusza ciału. Otóż, jeśli auto-

[1] 1253 b. 20. Τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσποτεῖν. Nie wiadomo, kogo tu Arystoteles ma na myśli. Byliby to sofiści czy cynicy? A może był to zarzut, który stawiano wogóle, a nie tej lub innej szkole filozoficznej.

[2] *Ib., ib.* 23. Ἡ κτῆσις, μέρος τῆς οἰκίας ἐστι.

[3] *Ib., ib.* 28. Τὰ μεν ἄψυχα, τὰ δὲ ἔμψυχα.

[4] *Ib., ib.*, 37.

[5] *Ib.*, 1254 a. 14. Ὁ γαρ μὴ αὑτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δὲ φύσει, δούλος ἐστι. Ἄλλου δ' ἐστιν ἄνθρωπος.

[6] *Ib., ib.*, 21. Τὸ ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι.

rytet istnieje w naturze, jest on także pożyteczny dla tego, który słucha, jak i dla tego, który rozkazuje. Lecz czy istnieją tacy ludzie, którzy byliby od innych o tyle niżsi, co i zwierzęta? Jeśli istnieją, to przeznaczeni są do służby tamtych; jest rzeczą sprawiedliwą i dla nich samych pożyteczną zawsze słuchać. Otóż istnieją ludzie, którzy posiadają akuratnie tyle rozumu, ażeby pojąć rozum drugiego. Są to ci, których fizyczna praca jest jedynem, pożytecznem zajęciem. Oczywistą jest rzeczą, że tacy ludzie nie mogą należeć do siebie samych: należą więc do innych; są oni niewolnikami z natury.[1]

Arystoteles posuwa się aż do przypuszczenia, że pierwotne przeznaczenie człowieka wolnego i niewolnika zdradza się przez samo ukształtowanie ciała: „Natura, mówi on, stworzyła ciała ludzi wolnych inaczej od ciał niewolników, dając tym ostatnim siłę potrzebną do grubych zajęć w społeczeństwie a czyniąc pierwszych niezdolnymi do zginania swej prostej postawy przy tych ciężkich pracach".[2] Oto powierzchowność człowieka, która służy za oznakę rozpoznania ludzi prawdziwie wolnych i prawdziwych niewolników. Lecz oznaka ta nie jest niezawodną: „Często zdarza się, przyznaję, zupełnie przeciwnie; i niektórzy posiadają tylko ciało ludzi wolnych, tak jak inni tylko ich duszę." A więc podług wyznania Arystotelesa, niema wcale pewnego znaku, który umożliwiałby nieomylne odróżnienie człowieka wolnego od niewolnika. Jednak podług jego systemu, niewolnictwo nie jest wcale rzeczą dowolną, nie każdy człowiek może być niewolnikiem: ten tylko może być nim prawnie, kto jest nim z natury. A czy jest zupełnie pewne, że ci, którzy są niewolnikami, są właśnie tymi, których natura przeznaczyła do służby? Straszne pytanie, które postawione przez niewolników, byłoby wystarczyło do wzburzenia całego starożytnego społeczeństwa.

Znamiennym momentem dla tej dyskusji jest fakt, że Arystoteles próbował dla niewolnictwa znaleźć zasadę filozoficzną. Nie poprzestał, za przykładem współczesnych mu, na oparciu go na prawie silniejszego i na powadze umów. Przeciwnie, wykazuje, że ten dwojaki początek nie tłumaczy i nie usprawiedliwia niczego. Ani bowiem przemoc ani prawo nie mogą uczynić niewolnikiem drugiego człowieka tego, który tamtemu dorównuje lub przewyższa go zasługą. Są to przypadki, które nie mogą być źródłem żadnego prawa: ponieważ fakt, że się jest zwycięzcą lub zwyciężonym, jeńcem wojennym etc., nie zmienia niczego w naturalnych stosunkach ludzi, nie może wprowadzać nierówności tam, gdzie natura stworzyła równość, ani z niższego uczynić pana. Wtedy dopiero niewolnictwo stałoby się niesprawiedliwem i samowolnem. Przewrót taki, zamiast łączyć pana i niewolnika w imię wspólnego interesu, jak to być powinno, czyniłby ich tylko z konieczności wrogami; byłoby bowiem rzeczą ohydną, ażeby prawo rozkazywania mogło mieć inną przyczynę prócz wyższości zasługi.[3]

[1] *Ib.*, ib., b. 19. Φύσει δοῦλος.

[2] *Ib. ib.*, 27.

[3] Ib., 1255 a. 25. Τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμοῦ ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι.

Mimo to dużo jest trudności w tej absolutnej teorji niewolnictwa. Ażeby nie przyjąć go jako faktu, lecz chcieć go wytłumaczyć jako prawo, Arystoteles natknął się na trudności, które nie przychodziły na myśl starożytnemu społeczeństwu. Dla niego jest kwestją otwartą, czy niewolnik posiada cnoty. „Czy można oczekiwać od niego, mówi on, poza zaletami jego jako narzędzia i sługi, jakiejś cnoty, jak n. p. odwagi, mądrości, poczucia sprawiedliwości; albo też, czy nie może on mieć innych zasług, prócz swych zdolności do oddawania cielesnych usług? Z dwóch punktów widzenia nasuwają się tu wątpliwości. Jeśli niewolnikom będziemy przypisywali te cnoty, na czem będzie polegała różnica między nimi a ludźmi wolnymi? Jeśli się im ich zaprzeczy, sprawa nie jest mniej niedorzeczna; są oni bowiem ludźmi i posiadają swój rozum".[1] Dziwić się trzeba, że te trudności wcale nie otworzyły Arystotelesowi oczu na błędne postawienie jego teorji. Jest rzeczą znamienną, że ten filozof, który, jedyny w starożytności, udowodnił prawo niewolnictwa, był właśnie tym, z którego wyznań można najlepiej wnioskować o jego niesprawiedliwości. Dylemat, który on stawia, jest nierozwiązalny. To też Arystoteles na niego nie daje odpowiedzi. Powtarza go nawet poraz wtóry w innej formie. „Jeśli obaj (pan i niewolnik) posiadają przymioty absolutnie równe, skąd pochodzi, że jeden powinien rozkazywać, drugi zawsze słuchać? Niema tu wcale różnicy możliwej między różnemi wielkościami; władza i posłuszeństwo różnią się gatunkowo a między różnemi wielkościami nie istnieje różnica tego rodzaju. Wymagać zaś cnót od jednego a nie wymagać ich wcale od drugiego byłoby jeszcze dziwaczniejszą rzeczą. Jeśli osoba, która rozkazuje, nie posiada ani mądrości, ani poczucia sprawiedliwości, jakże może dobrze rozkazywać? Jeśli osoba, która słucha, pozbawiona jest cnót, jak może ona słuchać? Nieumiarkowany, leniwy, uchybi wszystkim swym obowiązkom".[2] Jest to zawsze tensam dylemat: albo niewolnik ma cnoty takie jak pan i jest mu równy, albo ich niema i nie jest zdolny do posłuszeństwa. To podwójne niepodobieństwo Arystotelesowi niczego nie wyświetla; zdaje mu się, że rozwiązuje zagadnienie twierdząc, że obydwaj powinni posiadać cnoty, lecz cnoty odmienne i dodając, że „pan jest źródłem cnót swego niewolnika".[3] Czyż nie jest to właśnie rozwiązywanie kwestji przez przyjęcie różnicy ilościowej, czego przedtem nie dopuszczał? Jeśli bowiem istnieje dwojakie umiarkowanie, pana i niewolnika, to między temi dwiema cnotami nie może istnieć inna różnica, prócz różnicy stopnia: a przecież posłuszeństwo i władza różnią się gatunkowo. Oto jest sprzeczność, której Arystoteles pragnął uniknąć. Na nic mu się nie przyda dodać, że pan jest źródłem cnoty swego niewolnika: trzeba bowiem, ażeby niewolnik był conajmniej zdolny do posiadania cnoty. Arystoteles stawia sobie szczególny zarzut, który świadczy, w jakiem poniżeniu była u starożytnych praca fizyczna. Obawia się, że jeśli niewolnikom przyzna jakąś cnotę, zarzucą mu,

[1] *Ib.* 1259 b. 21.

[2] *Ib., ib.*, 34.

[3] 1260 b. 3. Φανερὸν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην.

iż w takim razie i rzemieślnicy także powinni posiadać cnoty, ponieważ często nieumiarkowanie odwodzi ich od ich prac. „Lecz czyż niema tu olbrzymiej różnicy? odpowiada. Rzemieślnik żyje zdala od nas i powinien mieć tylko tyle cnoty, ile jej ma z niewolnictwa, albowiem praca rzemieślnicza jest do pewnego stopnia ograniczonem niewolnictwem. Natura stwarza niewolnika, nie tworzy jednak szewca".[1] Dziwna rzecz! Więc tu znowu niewolnictwo staje się źródłem cnót. Znaczy to, że rzemieślnik jako rzemieślnik nie jest człowiekiem; nie potrzebuje więc cnót; lecz jako niewolnik potrzebuje cnót, które czynią niewolnictwo pożytecznem. A zatem to, co mu daje pewną zdolność do cnoty jest to stosunek jego do pana. Lecz praca jako taka, wykluczając wolność, wyklucza także cnotę. Zresztą teorja Arystotelesa dąży do pomieszania rzemieślnika i niewolnika. Istotnie, jego zasady stosują się równie dobrze do pierwszego, jak i drugiego. Wyprowadzając niewolnictwo z pracy fizycznej, skazywał na niewolę rolników, rzemieślników, najemników i tych wszystkich, którzy przyczyniają się do utrzymania społeczeństwa a wśród ludzi wolnych pozostawiał tylko tych, którzy, żywieni przez pierwszych, oddawali się wyłącznie zajęciom godnym ludzi, to jest polityką, wojną i filozofją.

Badanie niewolnictwa prowadzi naturalnie do badań nad własnością, ponieważ niewolnik nie jest niczem innem, jak tylko narzędziem własności. Jest rzeczą charakterystyczną, że Arystoteles, który badał tak obszernie źródła i zasady niewolnictwa załatwia się tak krótko z prawem własności. Zobaczymy zaraz, jak przeciw Platonowi udowadnia użyteczność i legalność własności, lecz zdaje się uważać ją wyłącznie jako fakt, którego powstanie wydaje mu się rzeczą dość obojętną. Prawo, rolnictwo lub grabież, wydają mu się trzema sposobami nabywania, jednąkowo legalnemi.[2] Okupacja nawet zapomocą siły, jest w jego oczach jedynem źródłem własności. I rzeczywiście, w starożytności własność nie wydawała się niczem innem, jak tylko faktem, powstałym z gwałtu, chronionym przez prawo; a nawet ten fakt do tego stopnia nie był nietykalnym, że samo prawo codzień zmieniało je dowolnie. U starożytnych nie było nic pospolitszego jak interwencja rządu w rozdziale własności. Podział ziemi, umorzenie długów, zakaz sprzedaży swego dobra, wszystkie te rozporządzenia, podług naszych pojęć sprzeczne z prawem, były zjawiskami bardzo częstemi i Arystoteles przytacza liczne ich przykłady w greckich republikach.

Bez względu na początek własności, Arystoteles w tym kierunku podaje niektóre, znakomicie zaobserwowane fakty, które odtąd stały się podstawą ekonomji politycznej. On był pierwszym, który rozróżnił dwa rodzaje wartości: wartość użytkową i wartość wymienną.[3] „Obuwie, mówi on, może służyć do obucia nogi a zarazem być przedmiotem zamiany". Pierwsza z tych

[1] Ib., 1260 b. 1. Ὁ μὲν δοῦλος τῷ φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθείς.

[2] *Ib.*, 1256 b. 1. Νομαδικὸς, γεωργικὸς, ληστρικός.

[3] *Ib.* 1257 a. 6. Ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις..., ἡ μὲν οἰκεία, ἡ δ' οὐκ οἰκεία. Patrz cały rozdział.

wartości jest właściwa tej rzeczy, druga zaś nie. „Ten, kto za pieniądze lub żywność wymienia obuwie, którego potrzebuje ktoś inny, używa oczywiście obuwia jako takiego, jednakże nie czyni z niego właściwego użytku, ponieważ nie było one zrobione dla wymiany". Jakiż więc jest początek wymiany? Ekonomja polityczna nie powie nic więcej ponadto, co powiedział Arystoteles: „Wymiana powstała pierwotnie między ludźmi wskutek nadmiaru z jednej, a braku pożywienia koniecznego dla życia z drugiej strony". Wymiana jest bezużyteczna w pierwotnem zrzeszeniu, mianowicie w rodzinie. Rozpoczyna się z chwilą rozdziału rodzin i nie wychodzi wcale poza ścisłe zaspokojenie potrzeb. W tych granicach wymiana jest sposobem nabywania, który nie będąc całkiem pierwotnym, jest jednak naturalnym. Lecz wymiana daje wkrótce początek innemu sposobowi nabywania, który wcale nie jest naturalny i który Arystoteles potępia jako nielegalny. Gdy liczba wymian znacznie wzrosła, trudność przewozu potrzebnych środków żywności spowodowała używanie monety, to jest środka wymiany, który może reprezentować wszelkie rodzaje żywności. O monecie nie powiedziano nic lepszego ani ściślejszego nad ten ustęp: „Umówiono się, ażeby dawać i przyjmować przy wymianach materjał, pożyteczny sam przez się a przytem łatwy i wygodny w codziennem używaniu; było naprzykład żelazo, srebro lub inny podobny materjał, którego miarę i wagę najpierw określano a wreszcie, ażeby uniknąć kłopotu z ciągłem mierzeniem, oznaczono go specjalną cechą, znakiem jego wartości". Sprzedaż powstała z używania monety. Z tego nowego sposobu wymiany nauczono się wkrótce wyciągać znaczne korzyści a w miejsce nabywania przedmiotów bezpośrednio pożytecznych zjawiło się nabywanie pieniędzy. Łatwość gromadzenia pieniędzy i nabywania za nie wszystkiego rozpowszechniło to mylne przekonanie, że są one jedynem bogactwem. Arystoteles wykazuje bardzo dobrze, że wartość pieniądza jest czysto reprezentacyjna, że sam przez siebie jest niczem, że umowa i ustawa tworzą go i niszczą. „Zabawne bogactwo, którego obfitość nie przeszkadza umrzeć z głodu!"

Są zatem dwa sposoby nabywania dóbr: jeden naturalny, którego celem jest jedynie utrzymanie i który jest ograniczony, tak jak i potrzeby ludzkie; drugi sposób, handel lub sprzedaż, wcale nie jest naturalny i ma za cel tylko pieniądze i gromadzenie pieniędzy; nie zaspokojenie potrzeb lecz poszukiwanie przyjemności daje mu początek. Nie dostarcza on rzeczy potrzebnych lecz nadmiaru, jest też bez granic, ponieważ pragnienia ludzkie są także bez granic. Lecz najbardziej przez Arystotelesa potępioną spekulacją jest ta, która z pieniądza samego daje korzyści, mianowicie lichwa i procent. Pieniądz nie jest i nie powinien być niczem innem, tylko środkiem wymiennym. „Procent — mówi on — jest pieniądzem, pochodzącym z pieniądza". Otóż to mnożenie pieniędzy przez nie same jest czemś najbardziej przeciwnem naturze.[1] Szczególny to protest genjusza tak pozytywnego przeciw handlowi,

[1] *Ibid.*, 1258. b. 6. Ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος ὥστε καί μάλιστα παρὰ φύσιν.

kredytowi, ruchowi kapitałów, temu wszystkiemu, co stanowi życie i cywilizację ludów współczesnych.

Oprócz stosunku pana do niewolnika i właściciela do jego majątku istnieją w rodzinie jeszcze dwa inne stosunki, mianowicie męża do żony i ojca do dzieci. Natura, która wprowadziła wszędzie posłuszeństwo i dyscyplinę, musiała ustanowić władzę w rodzinie: jest to władza ojca i męża.[1] Lecz nie jest to władza pana. Żona i dzieci są podległe, lecz nie są niewolnikami. Zresztą władza mężowska nie jest temsamem, co władza ojcowska: pierwsza jest do pewnego stopnia republikańską i zbliża się do władzy urzędnika w wolnem państwie, natomiast druga jest królewska ale nie despotyczna.[2] Czasami Arystoteles zdaje się przyznawać głowie rodziny władzę nieomal absolutną, gdy mówi, że nie można popełnić niesprawiedliwości względem swego niewolnika ani względem swych małoletnich dzieci; są to bowiem części nas samych a nie popełnia się niesprawiedliwości wobec samego siebie.[3] Lecz te słowa są prawdopodobnie tylko hyberbolą dla określenia najwyższej i nieodpowiedzialnej władzy ojca nad dziećmi. Zupełnie jednak nie uważa on tej władzy za samowolną, ponieważ twierdzi, że jest ona królewską a nie despotyczną. Otóż różnica pomiędzy władzą królewską a despotyczną polega na tem, że ta ostatnia ma na celu tylko własny interes, podczas gdy pierwsza ma na oku interes poddanych. A więc o pierwszej, nie o drugiej słusznie można mówić, że nie może popełnić niesprawiedliwości.

Władza ojcowska była pierwotnie wzorem pierwszych rządów. Państwo wyszłe z rodziny zachowało jej ustrój. „Jeżeli pierwotne państwa podlegały królom i jeśli wielkie państwa jeszcze im podlegają to dlatego, że te państwa utworzyły się z czynników przywykłych do władzy królewskiej, ponieważ w rodzinie najstarszy wiekiem jest prawdziwym królem; a odgałęzienia rodziny szły za tym przykładem z powodu pokrewieństwa".[4] Oto źródło błędu filozofów, którzy mieszają rodzinę z państwem i zarząd pierwszej z administracją drugiego. Lecz jakkolwiek na początku obie te rzeczy mogły się mieszać, są one przecież odrębne same w sobie.[5] Istotnie, między głową rodziny a jej członkami istnieje zawsze nierówność; władza jest tam stała a nie kolejna; jest absolutna, jeśli nie samowolna. Przeciwnie w państwie, wszyscy są naturalnie wolni i równi a sama władza urzędowa jest tylko władzą równego nad równymi; jest ograniczona, niema nigdy za przedmiot interesu tego, który rozkazuje, a jego jedyną nagrodą jest zaszczyt; nie jest też ta władza stałą, lecz każdy kolejno słucha i rozkazuje. To rozróżnienie państwa i rodziny było odpowiedzią na teorję *Polityka* Platona, który mieszał pojęcie ojca, pasterza i króla. Wogóle Plato władzę wywodzi z góry. Arystoteles prze-

[1] Ib. 1259 a. 38. Πατρικὴ καὶ γαμικὴ. Patrz cały rozdz.
[2] 1259 b. 1 Ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τεκνῶν δὲ βασιλικῶς.
[3] Mag. Mor., 1194 b. 14. Ὥσπερ γάρ μέρος τι ἐστὶ τοῦ πάτρος ὁ υἱός.
[4] *Pol.* ks. I, 1252 b. 19.
[5] I, I, 1152 a. 7 nast.

ciwnie, wyprowadza ją z samego społeczeństwa; pierwszy uważa ją za opiekę, drugi za mandat. I ta różnica zawsze będzie istniała między pisarzami politycznymi, zależnie od tego czy mieszają czy odróżniają pojęcie rodziny od pojęcia państwa.

Lecz przedewszystkiem w samem określeniu państwa Platon i Arystoteles różnią się między sobą. Platon pojmował państwo jako rodzaj jedności idealnej, w której jednostki są czemś przypadkowem. Dla Arystotelesa przeciwnie, państwo nie jest prawdziwą jednością, lecz zbiorowiskiem jednostek różniących się specyficznie między sobą. Zdaniem jego absolutna jednolitość jest ruiną dla państwa.[1] Gdyby chciano doprowadzić tę zasadę do ostateczności, trzebaby państwo sprowadzić do rodziny a rodzinę do jednostki, albowiem jednostka posiada najwięcej jednolitości. Sprowadzić państwo do jednolitości absolutnej jest to chcieć zrobić akord z jednego dźwięku i rytm z jednej tylko miary. Platonowi zdaje się, że wzajemnie przywiąże bardziej do siebie obywateli, gdy stłumi uczucia naturalne i że stworzy jedną jedyną rodzinę na gruzach wszystkich rodzin poszczególnych; lecz w rzeczywistości tłumi on pewne uczucia nie dając nowych na ich miejsce. O wspólną własność ludzie mało się troszczą. Jeżeli tysiąc dzieci gromady należy do każdego obywatela, wszyscy będą się troszczyli o te dzieci jednakowo mało. Lepiej być kuzynem w zwykłym ustroju społecznym niż synem na sposób Platona; albowiem w pierwszym wypadku jest to węzeł naturalny, podczas gdy tytuł syna przy systemie wspólnoty jest tylko pustem brzmieniem. Prawdziwe uczucia istnieją tylko między różnemi jednostkami. We wspólnocie uczucia gubią się tak, jak słodycz kilku kropel miodu w dużem naczyniu z wodą.

Co się tyczy dóbr, to niszczyć własność równa się zdradzeniu natury. Któż zdoła wypowiedzieć, ile radości daje idea i uczucie własności? Służy ona nietylko do zadowolenia egoizmu lecz jest także środkiem, umożliwiającym oddawanie usług przyjaciołom i znajomym; odjąć obywatelom możność używania swych dóbr znaczyłoby tyle, co zniszczyć hojność. System Platona jest pełen złudzeń. Sądzi on, że usunie źródło procesów, czyniąc wszystkie dobra wspólnemi. Lecz czyż nie widzi, że wszystkie spory, które dzielą ludzi, powstają o wiele częściej z powodu zepsutej ich natury, niż z powodu własności indywidualnej? Wśród właścicieli dóbr osobistych niema więcej kłótni niż wśród posiadaczy dóbr wspólnych. Ponadto Platon nic nam nie mówi, jaki będzie w jego ustroju system własności dla klasy rolników? Jeśli wspólnota istnieje dla nich taksamo, jak i dla wojowników, gdzież będzie różnica między nimi? Jeśli rolnicy posiadają na własność swe dobra, wtedy oni będą prawdziwymi obywatelami a wojownicy tylko stróżami, obowiązanymi do ciągłego ich strzeżenia. Jakie też będzie wykształcenie rolników? Plato nie mówi o tem a jednak nie chce praw. W jaki sposób spodziewa się także uniknąć błędów obecnych instytucyj? A wreszcie, kto będzie szczę-

[1] II, I 1261 a. 17. Γενομένη μία οὐδὲ πόλις ἐστιν... 24. Οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. Patrz cały rozdział i następ. aż do r. VI.

śliwy w tem państwie? Platon utrzymuje, że nie potrzeba wcale, ażeby rozmaite klasy w państwie były szczęśliwe, byle nim było państwo. Lecz czemże jest szczęście państwa bez szczęścia tych, którzy je stanowią? Jeśli nie będą w nim szczęśliwi wojownicy, nie będą szczęśliwsi napewno rzemieślnicy i rolnicy.

Z krytyki *Rzeczypospolitej* Arystoteles przechodzi do krytyki *Praw*. Utrzymuje on, że obie te prace zawierają absolutnie tensam system, z wyjątkiem systemu wspólnoty.[1] Gdyby był bliżej się przyjrzał, być może, że dojrzałby wybitne różnice, któreśmy zaznaczyli, naprzykład: przyjęcie prawodawstwa, zasady wyborów, odpowiedzialności urzędników, sądownictwa przyznanego po części gromadzie; nie są to szczegóły bez znaczenia. Arystoteles stawia politycznemu systemowi *Praw* dwa zarzuty, które wydają się sprzeczne z sobą; z jednej strony uważa go za nie dość arystokratyczny: „Dużo ludzi, mówi Arystoteles, wolałoby ustrój Lacedemoński lub jakikolwiek inny, bardziej arystokratyczny". Ale dalej mówi wprost przeciwnie, zarzucając mu tendencje wybitnie oligarchiczne. Gdyby był sprawiedliwy, byłby uznał, że podstawa tego rządu jest prawdziwie demokratyczna, jakkolwiek Platon wprowadził tam, podobnie jak to uczynił sam Solon, dość liczne czynniki, które system jego zbliżają do arystokracji. Arystoteles utrzymuje, że podług Platona, każdy rząd powinien składać się z tyranji i demagogji „dwóch form rządu, którym jak mówi Arystoteles, ma się prawo zupełnie przeczyć lub uważać za najgorsze ze wszystkich". Lecz Platon nie mówił o tyranji tylko o monarchji, ani nie mówił o demagogji tylko o demokracji; a nawet nie zapomniał dodać, że należy łagodzić jeden czynnik drugim, zasadę władzy zasadą wolności; jest to teorja zupełnie podobna do Arystotelesowskiej; teorja z której można przyznać, że Arystoteles skorzystał. Jeśli krytyka *Rzeczypospolitej* odznacza się niezwykłą siłą i trafnością, to przeciwnie, krytyka *Praw* jest wogóle nieścisła i niesprawiedliwa i powiedziałbym niesprawiedliwa prawie świadomie.

Arystoteles przechodzi następnie kilka innych ustrojów, jedne idealne, inne rzeczywiste i przy tej analizie rozwija wszystkie zasoby swego krytycznego i obserwacyjnego genjuszu. Jeden z tych ustrojów, podobnie jak i Platona utopijny, opiera się na zasadzie równości majątków. Jest to system Faleasa z Chalcedonu. Nie negując tej zasady w całości Arystoteles[2] wykazuje, jak trudno jest przeprowadzić ją zupełnie ściśle i dodaje, jak fantastyczną jest rzeczą przypuszczać, że zapomocą tego jednego tylko środka można uleczyć wszelkie niedomagania społeczne. Niedomagania te powstają wskutek nierówności zaszczytów raczej niż majątków i bardziej z powodu nieopanowanych namiętności niż z potrzeby. Nadmiar, nie potrzeba, staje się przyczyną wielkich zbrodni. Władzy tyrańskiej nie przywłaszcza się celem zabezpieczenia się przeciw zmianom klimatu. Byłoby korzystniej dojść do źródła wszelkiego nieładu i zamiast równać majątki, zrównać namiętności.

[1] II, VI, 1265 a. 4.

[2] II, VII, 1266 a. 31 i nast.

Arystoteles przechodzi następnie od republik idealnych do republik prawdziwych, których ustroje są dziełem nie filozofów lecz prawodawców. Ze wszystkich tych ustrojów, o których mówi, najbardziej interesującym bezwątpienia jest ustrój Sparty.[1] Ciekawą rzeczą będzie posłuchać sądu o tym słynnym ustroju, sądu, wydanego nie ze sztucznym podziwem nowożytnych mówców, lecz z krytyczną przenikliwością współczesnego obserwatora, który był świadkiem jego upadku i mógł na podstawie faktów ocenić jego ujemne strony. Już Platon w ósmej księdze *Rzeczypospolitej* zaznaczał i atakował nadużycia, jakie wśliznęły się powoli do ustroju Lykurga. Arystoteles podejmuje na nowo tę krytykę i ją rozwija. Wyrzuca Sparcie, że nie umiała rządzić swymi niewolnikami. Lecz problem ten był, podług jego własnego wyznania, bardzo trudny. „Gdy postępować z nimi łagodnie, rozzuchwalają się i wkrótce im się zdaje, że są równi swoim panom, gdy znowu traktuje się ich surowo, spiskują i nienawidzą ich.“ Jeśli niełatwo rozwiązać ten dylemat i jeśli przezeń upadli Spartanie, to czy była tu ich wina, czy wina niewolnictwa? Drugą słabą stroną ustroju Sparty to była wolność i władza kobiet. Zdaje się, że o kobietach spartańskich urobiliśmy sobie pojęcia cokolwiek fantastyczne; za czasów Arystotelesa musiały one już wiele stracić ze swej surowej cnoty i patrjotyzmu. Arystoteles bowiem przedstawia je jako nierządnice, które żyły w zbytku, posiadały wszystkie prawie bogactwa krajowe i wywierały niszczący wpływ na mężczyzn. Zdaniem jego wywoływały one przez swe zamieszki więcej niepokoju niż wynikało korzyści z ich odwagi. A więc w każdym ustroju, chociaż byłby najlepiej określony zawsze znajdzie się jakaś furtka, przez którą wciśnie się błąd i zamieszanie. W Sparcie tą furtką okazało się wykształcenie kobiet, które zawiodło, mimo daremnych wysiłków Lykurga, żeby zmusić je do uległości prawom. Odnośnie do instytucyj politycznych, Arystoteles pochwala bardzo podział najwyższej władzy, przez co wszystkie części państwa są zainteresowane w jego utrzymaniu. „Władza królewska jest zadowolona z powodu przyznanych jej kompetencyj, wyższe klasy z powodu miejsc w senacie, do którego wejście jest nagrodą cnoty obywatelskiej, wreszcie reszta Spartan z powodu urzędu eforów, który opiera się na powszechnych wyborach.“ Niemniej jednak krytykuje ten ostatni urząd, który rekrutując się z najniższej i najuboższej klasy z konieczności podlega przekupstwu a którego władza wzrosła aż do tyranji, do tego stopnia, że królowie musieli stać się demagogami, co zmieniło ducha ustroju. Arystoteles słusznie jeszcze gani dziecinny sposób wyborów przyjęty dla urzędów eforów jak i dla senatu. A wreszcie, podobnie jak Platon, zarzuca temu rządowi energicznemu lecz gwałtownemu, że rozwinął jedną tylko cnotę, sprawność wojskową i że zdobycze postawił ponad cnotę. Takie są wady tego słynnego ustroju, który Arystoteles mógł badać zbliska i który zawierał obok wielkich instytucyj i silnych praw słabe strony; genjusz prawodawcy przeoczył je lub nie zdołał im przeciwdziałać.

[1] II, XI, 1269 a 29 i nast.

Po krytyce następuje teorja. Szukajmy wraz z naszym autorem prawdziwych zasad organizacyj politycznych.

Daliśmy dotąd tylko ogólną i powierzchowną definicję państwa. Ażeby ją dobrze zrozumieć trzeba dotrzeć do obywatela. Określić obywatela znaczy określić państwo.[1]

Co to jest obywatel? Nie trzeba zatrzymywać się przy cechach przypadkowych i nic nie znaczących n. p. przy obywatelstwie na mocy rozporządzenia, urodzenia z ojca obywatela i matki obywatelki, zamieszkania etc. Nie należy też brać pod uwagę tych, u których charakter obywatela jest niezupełny i obniżony, u dziecka, starca, u napiętnowanych infamją etc. Należy szukać idei obywatela samego w sobie, wolnej od tych przypadkowości i niedoskonałości.

Zasadniczą i odrębną cechą obywatela jest udział w funkcjach publicznych.[2] Są dwa rodzaje funkcyj: jedne specjalne, ograniczone, czasowe, które niekoniecznie należą do wszystkich, inne ogólne i nieokreślone: są to funkcje sędziów i członków zgromadzeń publicznych. Te dwie funkcje dają prawo do tytułu prawdziwego obywatela. Jedynie tylko przy demokratycznym ustroju wszyscy obywatele powołani są do tych dwóch funkcyj. Prawdziwy obywatel jest to przedewszystkiem obywatel państwa demokratycznego.[3] Lecz można powiedzieć, że w każdem państwie bez względu na ilość rządzących, jedynie tylko ci są obywatelami, którzy wyrażają swe zdanie o sprawach publicznych i czuwają nad wykonaniem praw, to znaczy biorą udział w sądach; inni mogą posiadać tytuł obywatela ale tylko tytuł, lecz nie jego prawa i charakter.

Otóż państwo składa się wyłącznie z obywateli. Albowiem dwie zasadnicze władze w państwie są to: rozważanie spraw wspólnych i wymierzanie sprawiedliwości. Kto nie uczestniczy w tej podwójnej władzy jest poddanym państwa, nie jego członkiem. Widzimy stąd z jaką ścisłością nowożytny władca, który skupił w sobie wszystkie władze, mógł powiedzieć: państwo to ja. Bezwiednie wyraził z całą dokładnością myśl Arystotelesa.

Lecz jacy są podług Arystotelesa, prawdziwi obywatele, to znaczy, prawdziwi członkowie państwa, nie na mocy faktu lecz z prawa? Jaka jest ścisła i słuszna granica prawa obywatelstwa?

Zasadą zachowawczą państwa jest cnota[4], nie cnota doskonała, cnota człowieka dobrego, lecz cnota polityczna, to znaczy poświęcenie się dla państwa,[5] rozróżnienie powtórzone później przez Monteskjusza. Z tego założenia wynika, że prawdziwym tytułem do miana obywatela jest cnota, lub przynajmniej zdolność do cnoty.

Lecz żeby państwo mogło uprawiać cnotę musi żyć a żeby żyło muszą być w państwie dobra, które zapewniają jego utrzymanie i narzędzia martwe

[1] III, I, 1274 b. 40. Δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος.

[2] *Ib.* 1275 a 23. Τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.

[3] *Ib. ib.*, b. 5. Ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ ἐστι πολίτης.

[4] Ks. IV, I. Przyjmuję tu podział na księgi proponowany przez Barthélemy Saint-Hilaire. Księga IV odpowiada ks. VII. Patrz roz. I, II, II, XII, i XIII (XIII i XIV tłum. franc.)

[5] Ks. III, IV, 1277 a. 1. Οὐκ ἂν εἴη μία ἀρετὴ πολίτου καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ.

i żywe, których praca umożliwia korzystanie z dóbr. Stąd, jak widzieliśmy, wynika konieczność niewolnictwa. Otóż w pojęciu Arystotelesa, każdy człowiek, który pracuje dla drugiego, czy to dla państwa czy dla jednostki, a nawet więcej, każdy, kto pracuje dla własnego utrzymania, robotnik, rzemieślnik, najemnik, bez względu na stan przyznany mu przez ustawę, jest naprawdę i z prawa niewolnikiem, choćby faktycznie był wolnym.[1] Praca dla drugich, zajmowanie się mechaniczną pracą oto są dwie cechy niewolnictwa: pierwsza oznacza absolutną zależność od drugiego człowieka lub od władzy publicznej; z powodu drugiej, stajemy się niegodnymi szlachetnej nauki cnoty. Stąd wniosek, że wszyscy rzemieślnicy i ci wszyscy, którzy pracują na życie nie mogą być i nie powinni być obywatelami; to też są nimi tylko w zepsutych ustrojach demokratycznych. Społeczeństwo dzieli się więc na dwie klasy: na ludzi wolnych, obywateli, posiadających wolny czas dla oddawania się dostojnym zatrudnieniom cnoty i nie zginających swej prostej postawy przy grubych robotach; na rzemieślników lub niewolników, którzy zależą we wszystkiem i wszędzie od ludzi wolnych, dla których przygotowują środki do życia; jedni są członkami i panami państwa, drudzy są jego poddanymi i narzędziami.

Wolny czas, oto cecha człowieka wolnego u starożytnych. Wolny czas to nie jest próżnowanie lecz zajęcie umysłu rzeczami szlachetnemi a nie pracą mechaniczną. Człowiekowi wolnemu nie jest praca wzbroniona, lecz jest ona tylko przerwą w wolnym czasie. Lecz praca jako taka, pojęta jako konieczność, jako środek utrzymania, jako źródło bogactw, praca taka jest niewolniczą i wyklucza pojęcie obywatelstwa.

Definicja obywatela prowadzi naturalnie do problemu zwierzchnictwa.[2]

Arystoteles rozważa ten problem z rozmaitych punktów widzenia; zbiera i analizuje pokrótce zasadnicze sposoby rozwiązania: zwierzchnictwo jednostki, zwierzchnictwo ludzi wybitnych, zwierzchnictwo bogatych a nawet zwierzchnictwo biednych. Osobiście skłania się do najszerzej pojętego rozwiązania, do zwierzchnictwa wszystkich. „Większość, mówi, której każdy członek wzięty z osobna niczem się nie odznacza, jest jednak wyższą od ludzi wybitnych, jeśli nie indywidualnie, to przynajmniej w masie, podobnie jak uczta wydana na koszt publiczny jest wspanialsza, niż uczta, której koszta ponosi jednostka.“ Istotnie, czy znajdzie się człowiek bogaty, który płaciłby więcej podatku niż cały lud razem wzięty? Jeśli władza rozkazywania ma być uzależniona od majątku, w takim razie powinna ona należeć do całego ludu. Tosamo odnosi się do zdolności; mówi się, że o wszystkiem wydaje sądy znawca danej rzeczy a nie tłum. Lecz kto urabia sławę artysty jeśli nie tłum? Kto rozstrzyga prędzej i pewniej o tem, co jest dobre, słuszne i prawdziwe? Architekta dobrze osądzi, czy dom jest wygodny, zgoda, lecz jeszcze lepiej zrobi to ten,

[1] *Ib.*, V 1278 a. 11. Patrz cały rozdział.
[2] III 1278, Va. 20. Οὐ γὰρ οἰκία.

który go zamieszkuje. O uczcie wydaje sąd nie kucharz lecz biesiadnik. A wreszcie tłum jest wogóle zawsze lepszy niż jednostki, podobnie jak woda, która tem mniej ulega zepsuciu im się w większej masie znajduje.

Arystoteles nie przyjmuje niczego bez zastrzeżeń; niema wcale zasad bezwzględnych. Oświadcza więc, że niema na myśli tłumu barbarzyńskiego i znieprawionego; nadto przyznaje tłumowi tylko ogólny wpływ na sprawy lecz wyklucza go od ważnych urzędów, które wymagają specjalnego i rzadkiego wykształcenia.[1] Dla wszystkich czynników w państwie umie znaleźć miejsce, dla szlachetnego urodzenia, dla bogactwa i zasługi. A w końcu przyjmuje jeden zasadniczy wyjątek na rzecz genjuszu, dla którego nie uznaje innej alternatywy tylko ostracyzm lub królewską władzę.

Takiem jest zwierzchnictwo w zasadzie i podług prawa; faktycznie nie należy ono zawsze do wszystkich, lecz raz do wszystkich, raz do kilku a czasem do jednostki. Stąd trzy główne rodzaje rządu podkreślone przez Platona: królestwo, arystokracja, republika i ich przeciwieństwa: tyranja, oligarchja i demokracja.[2]

Arystoteles nie jest wrogiem władzy królewskiej; godzi się na nią w pewnych wypadkach i pod pewnemi warunkami. Lecz przyjmuje ją wyłącznie jako wyjątek. Gdy chodzi o absolutną władzę królewską to odrzuca ją bezwzględnie; obala jej zasadę zapomocą silnej i świetnej krytyki, która zdaje się być odpowiedzią na poglądy wypowiedziane w *Polityku* Platona.[3]

Z dwóch rodzajów zwierzchnictwa, które ma więcej wartości, zwierzchnictwo prawa czy jednego człowieka? Prawo, to prawda, wydaje tylko ogólne wyroki; w poszczególnych wypadkach jest ono martwą literą; mnóstwo też wypadków wymyka się z pod władzy prawa. Lecz to uogólnienie samo jest ochroną dla jednostek. Prawo jest nieczułe, jednostka zaś pełna namiętności.[4] Przypuśćmy, że władza królewska ma swe dodatnie strony, co mamy sądzić o dziedziczności? Jeśli dzieci królewskie są takie, jak już wielokrotnie widziano, to dziedziczność będzie bardzo zgubna. Mówią wprawdzie, że król może zawsze dzieci swe usunąć od władzy, jeśli uzna, że nie są jej godne, ale jest to naiwne liczenie na nadludzką bezinteresowność. Nie mówiąc o dziedziczności, władza królewska sama w sobie, o ile jest absolutną, jest sprzeczna z naturą państwa. Państwo bowiem jest zrzeszeniem istot wolnych i równych. Zwierzchnictwo prawa pozostawia wszystkim równość i wolność; inaczej rzecz się ma ze zwierzchnictwem jednego człowieka. Jeśli prawo jest bezsilne, lepiej odwołać się do sądu ustanowionych przez nie funkcjonarjuszy niż do samowoli jednostki. A wreszcie, żądać zwierzchnictwa prawa znaczy tyle, co żądać

[1] O teorji zwierzchnictwa patrz roz. X, XI, XII, XIII księgi III.

[2] Ks. III r. IV. To rozróżnienie trzech form rządu spotyka się znacznie wcześniej niż u Platona; znachodzimy je już u Herodota.

[3] Ks. III, XIV i XV.

[4] 1286 a. 17. Κρεῖττον δ' ὦ μὴ πρόσεστι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ᾧ συμφυες. τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψύχην δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν.

rządów rozumu i praw, lecz wzywać absolutnego zwierzchnictwa króla równa się ogłoszeniu władzy człowieka i zwierzęcia.[1]

Co się tyczy monarchji legalnej (κατὰ νόμον) uregulowanej, uświęconej i określonej przez prawo, to Arystoteles uznaje jej użyteczność i pochwala ją w Kartaginie i Sparcie. Uznaje nawet, jak mówiłem, monarchję absolutną, lecz tylko na rzecz genjuszu, objawiającego się bądź w jednostce, bądź też w rasie. Wogóle szeroki umysł Arystotelesa nie odrzuca żadnej formy rządu; sądzi on słusznie, że dobroć jakiegoś rządu tkwi w jego stosunku do państwa, do usposobienia i zdolności danego ludu, jakkolwiek w zasadzie rząd jest naprawdę tem lepszy, im bardziej umożliwia równość i wolność to znaczy sprawiedliwość.

A więc władza królewska jest dobrą formą rządu jeśli powierzono ją genjuszowi i cnocie i jeśli pracuje nie dla własnej korzyści lecz dla poddanych. Między tą doskonałą i idealną formą monarchji a tyranją, która jest jej ostatecznem zwyrodnieniem, „rządem gwałtu, jakiego nie ścierpi żaden umysł wolny", istnieje pewna liczba stopni, których dobroć lub szkodliwość mierzy się stopniem podobieństwa do pierwszej lub drugiej formy. Taksamo rzecz się ma ze wszystkiemi rodzajami rządu.

Trudno o subtelniejszą, bogatszą i ściślejszą analizę tych wszystkich odcieni rządów, których badaniem Arystoteles się bawi, nie gubiąc się w nich i rozwijając przytem całą potęgę swego talentu obserwatora i filozofa historji. Nie możemy podążyć za nim w rozważaniu szczegółów tego bogatego obrazu. Zatrzymamy się przy jednym z zasadniczych punktów, przy jednej z ulubionych teoryj autora, teorji republikańskiej πολιτεία,[2] z którą łączy się teorja klas średnich.

Republika jest układem i do pewnego stopnia średnią arytmetyczną oligarchji i demokracji. Układ ten polega nie na wzajemnem wojowniczem przeciwstawianiu sobie obu tych form, władzy oligarchicznej i demokratycznej, lecz na wyborze z każdego z tych ustrojów kilku czynników, na których się one opierają i na szczęśliwem ich połączeniu: naprzykład na przyjęciu zasady wyborów, która jest właściwością oligarchji i zasady zwolnienia lub zniżenia opłat, właściwości demokracji; albo jeszcze na wprowadzeniu grzywny dla bogatych, opuszczających zgromadzenia i wynagrodzenia dla ubogich, ażeby ich zachęcić do udziału w nich; są to przykłady, które można kombinować w nieskończoność. Wogóle istotną właściwością republiki jest, podług Arystotelesa, łagodzenie absolutnej zasady wolności przez sprawiedliwy udział innych czynników, naprzykład majątku i zasługi.

Lecz szczególnie przy opisie klasy najodpowiedniejszej do rządów republikańskich występuje oryginalność i przewidująca bystrość genjuszu Arystotelesa. Oligarchja opiera się tylko na bogatych, demokracja na biednych, zaś punktem oparcia republiki są majątki średnie, klasy średnie, οἱ μέσοι.[3]

[1] *Ib., ib.* 1287 a. 30. Ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον.

[2] Ks. VI (IV), IX, 1294 a. 30 i nast.

[3] Odnośnie do teorji klas średnich patrz ks. II (IV), XI.

Arystoteles wspaniale analizuje rozmaite skutki wielkich majątków i wielkiej nędzy, dwóch nierozłącznych zjawisk: „Ubóstwo niweczy zdolność rozkazywania a uczy tylko niewolniczego posłuszeństwa; nadmiar bogactwa znowu przeszkadza człowiekowi poddać się jakiejkolwiek władzy i uczy rozkazywać z całym despotyzmem pana. Niema więc w państwie żadnego człowieka wolnego, są tylko panowie i niewolnicy. Z jednej więc strony zazdrość i zawiść, z drugiej, próżność pełna pogardy a jedna i druga tak bardzo daleka od tej wzajemnej życzliwości i tego społecznego braterstwa, które jest wynikiem życzliwości". Przeciwnie znów, średnie majątki równają ludzi między sobą: nie są źródłem pychy ani podłości, nie wzbudzają ani zazdrości ani rozpaczy. Klasa średnio zamożna obawia się przewrotów, na których tylko może ucierpieć i utrudnia bogatym zdobycie nadmiernej przewagi, która prowadzi do oligarchji a biednym objęcie panowania, co znowu jest demagogją. W ten sposób ustala równowagę. Jeśli bogaci chcą uciskać, klasa średnia staje po stronie ubogich i uzurpatorów trzyma w szachu; taksamo postępuje z ubogimi. Właśnie brak średniej własności powodował w państwach greckich takie częste przewroty. Własność skupiła się w rękach niewielkiej liczby osób. Stąd ciągłe walki bogatych z biednymi; stąd też wynika ta głęboka prawda spostrzeżona przez Platona, że w każdem greckiem mieście istniały dwa miasta a w każdym ludzie greckim dwa ludy. Lekarstwem na to, w jego oczach, jest wspólnota, lekarstwo bezsilne, gorsze od samego zła. Arystoteles poszedł dalej, uznając klasy średnie za ogniwo łączące tamte krańcowości i za równoważnik dla ich przeciwnych sobie nadużyć. Lecz jednej rzeczy nie zauważył a mianowicie, że ten ważny czynnik nie może się wytwarzać, utrwalać i rozszerzać inaczej, jak tylko przez pracę i to pracę wolną. I dlatego tam, gdzie są niewolnicy, niema klasy średniej. To jest przyczyną jej rzadkości w społeczeństwie starożytnem.

Po zbadaniu rozmaitych form rządu, Arystoteles stara się określić właściwości rządu doskonałego; była to kwestja dla Greków bardzo cenna. Ich spekulatywny umysł objawia się wszędzie; zdawało się, że niebo Grecji, takie jasne i przejrzyste wzywało do szukania ideału. Platon, Faleas z Chalcedonu, Hippodamus z Miletu, później Zenon z Citium, każdy z nich miał swoją idealną republikę; każdy wymarzył sobie idealny ustrój. I Arystoteles ma swój ideał; lecz jego pozytywny genjusz gardzący abstrakcją i marzeniami, poprzestał na łączeniu czynników rzeczywistych, zachodzących w doświadczeniu, podług idei, jaką wytworzył sobie o starożytnem społeczeństwie. Nie zapuszczając się w szczegóły tej koncepcji, sprowadzimy ją do rysów zasadniczych; umożliwi to nam głębsze wniknięcie w myśl systemu Arystotelesa.

Podług Arystotelesa państwo składa się z sześciu elementów: środków utrzymania, rzemiosł, siły zbrojnej, finansów, religji i sprawiedliwości. Stąd sześć klas potrzebnych w państwie: rolnicy, rzemieślnicy, wojsko, bogaci ludzie, kapłani i sędziowie. Lecz tych sześć klas można sprowadzić do dwóch głów-

nych a z tych jedna jest klasą, która państwem rządzi, a druga klasą, która państwu służy i je żywi.[1]

Przypomnijmy sobie zasady Arystotelesa. Dla niego, podobnie jak dla Platona, przedmiotem i celem państwa jest cnota. Ona to jest podstawą prawa obywatelstwa. Stąd wniosek, że cnota jest prawem obywatelstwa a dalej jeszcze, że wolność nie może być udziałem ani pracowników, którzy państwo żywią, ani rolników, ani rzemieślników. Z konieczności więc są oni niewolnikami.[2] Do sprawowania rządów w państwie pozostają wojownicy i sędziowie, wśród których jest pewna liczba bogatych i kapłanów. Prawo obywatelstwa poznaje się po tym podwójnym charakterze: noszeniu broni i udziale w sprawach publicznych. Obie te cechy nie mogą być ani zawsze złączone ani zawsze rozdzielone. Prowadzenie wojny i zajmowanie się sprawami państwa to są dwie funkcje, które wymagają odmiennych zdolności i które wzajemnie się wykluczają: z jednej strony jest tu siła i rozmach, z drugiej miłość pokoju i mądrość. A jednak, byłoby rzeczą niebezpieczną przeciwstawić sobie, przez absolutny rozdział, wojowników i urzędników. Jedynym sposobem rozdzielenia tych klas jest ruchoma granica, mianowicie granica wieku. Młodość przystoi pracom wojennym, wiek dojrzały funkcjom publicznym, co się tyczy starości, która niema dość energji ani siły do noszenia broni ani dość stanowczości w prowadzeniu spraw ojczystych, to dla niej powinno być zastrzeżone kapłaństwo.

Arystoteles rozwija tu niezrównaną logikę. Ponieważ wolność społeczną i polityczną zastrzega wyłącznie dla wojowników, rozumie, że wolność ta musi być broniona i wzmocniona przez własność. Własność gruntowa może należeć wyłącznie do wojowników i urzędników, którzy stanowią właściwie jedną klasę. Rolnicy i rzemieślnicy, jako niewolnicy, nie mogą w żaden sposób być właścicielami. I pod tym względem Republika Arystotelesa głęboko się różni od Republiki Platona. Pierwszy, chcąc wyższym klasom zapewnić przewagę, widział jedyny skuteczny na to środek w zapewnieniu im własności. Ten, kto ma grunt, ma z konieczności władzę.

Społeczeństwo Arystotelesa jest społeczeństwem starożytnem w jego doskonałej formie: wolność sprowadzona do jej prawdziwego źródła, to jest do wojny i przemocy; niewolnictwo do swego źródła, to jest do pracy. Przywilej własności łączy się z przywilejem wolności i broni go. Pracownicy obarczeni wyłącznie funkcją żywienia obywateli nie uczestniczą ani we wolności ani we własności. Tak się przedstawia doskonałe społeczeństwo Arystotelesa, czysta demokracja, z punktu widzenia klas wolnych; zaś oligarchja tyrańska z punktu widzenia klas pracujących: system, który równie dobrze, jak system Platona, był tylko ideałem społeczeństwa niezupełnego.

---

[1] Odnośnie do teorji doskonałego rządu patrz ks. IV. (VII), IV, V, VI, VII. O porównaniu ideału politycznego Arystotelesa z ideałem Platona zobacz znakomitą rozprawę Ch. Thurot: *Études sur Aristote*, Paris 1860.

[2] Ks. IV, VIII, 1329 a. 26. Ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς γεωργοὺς δούλους ἢ βαρβάρους ἢ περιοίκους.

Nie wystarcza mianować obywateli na podstawie praw i instytucyj, potrzeba ich wykształcić zapomocą wychowania. Wychowanie jest jedną z największych sił politycznych. Starożytni dobrze o tem wiedzieli, to też wszyscy ich prawodawcy niem się zajmowali. Arystoteles poświęca mu również poważne studja.[1]

Wychowanie publiczne, wychowanie przez państwo, oto zasada Arystotelesa, jak całego zresztą społeczeństwa starożytnego. Państwo składa się z rodzin tak, jak rodzina z jednostek. Jednostka jest więc podporządkowana rodzinie, rodzina państwu. Do państwa więc należy wychowanie jednostki. Ponadto obyczaje są oparciem dla rządów, obyczaje więc muszą zgadzać się z formą rządu; demokracja wymaga obyczajów demokratycznych, oligarchja znów oligarchicznych.[2] Wychowanie jest tym czynnikiem, który urabia obyczaje, musi więc być w rękach państwa. A wreszcie, ponieważ państwo nie może istnieć bez jedności, ważną jest rzeczą, żeby wszyscy obywatele wychowani byli w jednakowych uczuciach: „to, co jest wspólne, musi być wspólnie nauczane".[3] Takie były zasady starożytnych. Jednakże w praktyce postępowano swobodniej i Arystoteles się skarży, że za jego czasów każdy kształcił u siebie swoje dzieci podług własnej fantazji i metodami, które mu się podobały. A więc walka pomiędzy wychowaniem publicznem a prywatnem, pomiędzy wolnością rodzin a prawami państwa nie datuje się od wczoraj. Już starożytni dyskutowali nad tą kwestją. Istnieją w polityce pewne sprzeczne zagadnienia (antynomje) nad któremi zastanawiać się, może nawet bez możności ostatecznego ich rozwiązania kiedykolwiek, jest przeznaczeniem człowieka.

Inne, odwieczne zagadnienie, podobnie jak poprzednie, dzieliło jeszcze umysły: a mianowicie, jakiemu systemowi wychowania należy dać pierwszeństwo? Systemowi, który skierowuje wszystko do realnego i praktycznego użytku, czy też systemowi, który niema niczego innego na celu, prócz przygotowania do cnoty?

Arystoteles jest wrogiem wszelkiego wychowania, które z człowieka robi rzemieślnika, robotnika lub najemnika.[4] W ten sposób wyrzuca z nauczania wszystko, co jest nieprzydatne dla ukształtowania człowieka nauki i cnoty a więc nietylko rzemiosła mechaniczne, które zniekształcają ciało człowieka i pozbawiają myśl polotu, nietylko prace materjalne lecz nawet intellektualne, posuwane zbyt daleko. Zdaniem jego już badanie interesujących trudności sztuki, zwłaszcza z zamiarem korzystania z niej, jako środka utrzymania, ma w sobie coś z pracy najemnej lub niewolnictwa. Wiadomo, że ludzie wolni, podług Arystotelesa, to ludzie, którzy powinni mieć czas wolny, wychowanie więc musi przygotować ich do szlachetnego wypełniania ich wolnych chwil. Stąd płynie konieczność wprowadzenia do wychowania rzeczy, które nie będąc

[1] O teorji wychowania patrz całą księgę V.

[2] Ks. V (VIII), I, 1337 a. 17.

[3] *Ib.*, 22. Φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων.

[4] *Ib. ib.*, 1337 b. 5. Φανερὸν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον.

ani potrzebne ani pożyteczne, powinny być nauczane jako piękne; piękno bowiem jest tym czynnikiem, który przygotowuje do cnoty. Niewątpliwie, z wychowania nie należy usuwać zupełnie pierwiastka użyteczności. A więc gramatyka, rysunek a także i gimnastyka są użyteczne; lecz nie należy uprawiać ich wyłącznie ani zbyt intensywnie. Rysunków naprzykład, trzeba uczyć się nietyle dla uniknięcia błędów lub wyzysku przy kupnie lub sprzedaży mebli i narzędzi, ile dla wyrobienia sobie subtelniejszego zrozumienia piękności ciała. Zresztą to wyłączne poświęcenie się ideom użyteczności nie przystoi ani duszom szlachetnym ani umysłom wolnym.[1]

Muzyka jest jedną z tych sztuk wyzwolonych, których nie uprawia się wcale dla korzyści, tylko dla przyjemności, dla piękna, dla szlachetnego spędzania wolnego czasu. Muzyka jest przedewszystkiem jedną z najżywszych przyjemności i gdyby nie dawała innej, prócz tej, korzyści, to czyż nie byłoby dobrze przygotować dojrzałemu człowiekowi rozrywkę po pracy i trudzie? Lecz muzyka jest czemś więcej niż samą rozrywką. Przez wpływ, jaki wywiera na dusze ludzkie, czyni cuda. Do najwyższego stopnia potęguje zapał, oddaje przez swe wzruszające tony wszystkie moralne przymioty i wywołuje w nas ich wspomnienie. Otóż wspomnienie to usposabia nas do tych cnót. Jeśli naśladowanie cnoty nam się podoba, to już jesteśmy bardzo bliscy cnoty. Gdyby działanie muzyki polegało jedynie na przyzwyczajaniu dusz do szlachetnych i czystych przyjemności, to już przez to samo przygotowywałaby je do cnoty. Możnaby, coprawda, zapytać, czy dla oceny muzyki koniecznem jest studjowanie jej samemu. Mówią, że Spartanie wydawali bardzo trafne sądy o muzyce, chociaż sami jej nie uprawiali, jednak „trudno jest, mówi Arystoteles, jeśli nie jest zupełnie niemożliwem być dobrym sędzią w sprawach tego rodzaju, jeśli samemu ich się nie wykonuje". Wychowanie takie, powie ktoś, wykształci artystów, ale nie ludzi wolnych. Otóż tu należy postępować z umiarkowaniem, któreśmy zalecali: przy każdej nauce należy zatrzymać się w punkcie, w którym się ona staje niewolniczą i naprzykład, jeśli o muzykę chodzi, trzeba ograniczyć się do stopnia, który jest koniecznym dla trafnego jej zrozumienia.[2]

Ta teorja wychowania jest w gruncie rzeczy tasama, co i teorja Platona. Platon i Arystoteles zgadzają się na pogląd, że wychowanie człowieka powinno być skierowane do jednego celu t. j. do cnoty i rozumieją przez to szlachetne i swobodne usposobienie ducha, niezdolne do hańbiących czynów. Dla osiągnięcia celu tak wzniosłego nauczanie rzemiosł mechanicznych i nauk praktycznych jest słabym środkiem; zapewne, nie należy zaniedbywać go zupełnie, ponieważ każdy człowiek musi umieć to, co mu jest koniecznie potrzebne do życia; lecz powinien ograniczyć się do stopnia niezbędnie potrzebnego a głównym przedmiotem nauki uczynić piękno a co za tem idzie

[1] Ks. V (VIII), 1338 b. 2. Τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.

[2] O muzyce patrz księgę tęsamą, IV, V, VI.

i dobro. Dlatego też Plato i Arystoteles przyznawali tak wielką doniosłość muzyce, która u starożytnych nie była tak, jak u nas, sztuką odrębną, lecz łączyła się zawsze z poezją i zwykle ją w sobie zawierała. Montesquieu bardzo subtelnie wyjaśnił rolę muzyki w wychowaniu greckiem: „Republiki starożytne, mówi on, były w wielkim kłopocie. Nie chciano, żeby obywatele trudnili się handlem, rolnictwem lub rzemiosłami, ale również nie chciano, żeby próżnowali. Zajmowali się oni ćwiczeniami, związanemi z gimnastyką i wojną. Ustrój nie dopuszczał ich do innych zajęć. Greków więc uważać trzeba za naród atletów i wojowników. Otóż dla zrównoważenia wpływu tych ćwiczeń, które ludzi łatwo uczynić mogły szorstkimi i dzikimi, potrzeba było czynnika, łagodzącego obyczaje. Muzyka, która łączy się z duchem zapomocą organów cielesnych, najbardziej do tego się nadawała. Tworzyła ona ogniwo pośrednie pomiędzy ćwiczeniami fizycznemi, wskutek których ludzie stają się szorstcy, a naukami spekulatywnemi, które z ludzi czynią odludków. Nie można twierdzić, żeby muzyka popychała do cnoty (a jednak to właśnie utrzymywał Arystoteles), byłoby to rzeczą niepojętą, lecz łagodziła skutki surowych urządzeń i umożliwiała duszy wywieranie na wychowanie wpływu, którego inaczej wcaleby nie miała.“[1]

Tylko dzięki wychowaniu państwa mogą istnieć; jeśli bowiem obyczaje i zasady obywateli harmonizują z zasadami rządu, wówczas mniej należy obawiać się rewolucyj. Lecz żeby uniknąć ich tem pewniej, potrzeba znać ich przyczyny, rodzaje, sposobności do nich i środki zaradcze. Teorja wychowania prowadzi nas w ten sposób do teorji rewolucji.[2]

Rewolucje mogą odbywać się wśród rozmaitych okoliczności, lecz wszystkie mają wspólne źródło.[3] Dwie rzeczy są jednakowo prawdziwe: pierwsza, że równość polityczna jest udziałem wszystkich obywateli i że wszyscy powinni posiadać tesame prawa; druga, że różnice w zasługach pociągają prawnie nierówność szacunku, zaszczytów i bogactw. A więc oba czynniki, równość i nierówność istnieją w naturze. Niema nic trudniejszego jak pogodzić je i znaleźć ich wzajemny, właściwy stosunek. Otóż często się zdarza, że rząd posuwa do ostateczności równość polityczną i krzywdzi uprawnioną wyższość albo znowu przez przesadę w przeciwnym kierunku, wprowadza nierówność we wszystkiem i dla wszystkiego i obraża przez to poczucie równości u obywateli.[4] Stąd wypływa dwojakie źródło rewolucji, jedno, zwraca się przeciw samowolnej nierówności, drugie przeciw absolutnej równości; w pierwszym wypadku państwo przechodzi z ustroju oligarchicznego do demokracji, w drugim z demagogji do oligarchji. Każda rewolucja jest mniej lub więcej słusznem, w mniej lub więcej odpowiedniej porze postawionem, mniej lub

[1] Montesquieu, *Esprit des lois* Ks. IV, r. VIII.

[2] O teorji Rewolucji patrz ks. (V) VIII całą.

[3] VIII (V), II, 1302 a 22. Τοῦ μὲν οὖν αὐτοὺς ἔχειν πῶς πρὸς τὴν μεταβολὴν αἰτίαν καθόλου μάλιστα δὲ τέτον οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσι..... οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς.

[4] Ks. VIII (V), IX.

więcej szczęśliwem żądaniem równości naturalnej przeciw sztucznej nierówności lub naturalnej nierówności przeciw równości brutalnej i niemożliwej do przeprowadzenia. Zasadą a równocześnie tajemnicą państwa jest równość. Formy rządów podobnie jak i rewolucje stanowią jej odrębne interpretacje; na dobrem zrozumieniu i trafnem jej zastosowaniu polega żywotność państw. Rozmaite formy rządów, które w mniejszej lub większej mierze uwzględniają równość, mogą utrzymać się jedynie pod warunkiem oszczędzania tych, którzy są przez konstytucję mniej uprzywilejowani; ci bowiem wywołują rewolucje.

Tak więc pierwotną przyczyną rewolucji jest nadużycie zasady, na której opiera się rząd;[1] z tego powodu każde państwo, które chce uniknąć przewrotów, zamiast przesadnie rozwijać swoją zasadę, powinno ograniczyć ją do pewnego stopnia i powstrzymać się od wszelkich przesadnych zarządzeń. Brak umiarkowania wszędzie szkodzi. Gdy sprężynę zbyt się naciska, łamie się ją. Niewątpliwie, żaden rząd nie jest doskonały i nie może nim być; lecz utrzymanie państwa nie przechodzi granic ludzkiego rozumu. Trzeba tylko umieć zbadać warunki powodzenia. Trudność nie polega na założeniu państwa lecz na zapewnieniu mu warunków bytu; tymczasem wielu polityków sądzi niesłusznie, że jeśli jakiś kierunek jest dobry, nie można w nim pójść zadaleko: „Wiele urządzeń pozornie demokratycznych właśnie rujnuje demokrację. Wiele znów urządzeń, które wydają się oligarchiczne sprowadza upadek oligarchji. Jeśli ktoś uważa, że znalazł jedyną zasadę cnoty politycznej, wówczas doprowadza ją do ostateczności..... Demokracja i oligarchja zarówno, oddalając się od rządu doskonałego, mogą być dość dobrze przystosowane do warunków, ażeby się utrzymać; lecz jeśli przesadzi się w jednym lub drugim kierunku, powstaną najpierw rządy jeszcze gorsze a potem dojdzie do tego, że zupełnie przestaną być rządami".[2] W demokracjach naprzykład, gdzie lud jako zwierzchnik wydaje prawa, demagogowie przez ustawiczne wycieczki przeciw bogatym dzielą ciągle społeczeństwo na dwa obozy, podczas gdy wydawaćby się powinno, że dbają wyłącznie o interes bogatych, taksamo przy ustroju oligarchicznym rząd powinien pozornie mieć tylko interesy ludu na oku. Oto jakie przysięgi wypowiada się w niektórych państwach za naszych czasów: „Będę wiecznym wrogiem ludu, będę mu czynił źle, o ile tylko będzie to w mojej mocy". Trzeba rzecz pojąć w sposób zupełnie odwrotny i przybierając inną maskę mówić głośno: „Nie będę nigdy szkodził ludowi".

Do tych ogólnych przyczyn rewolucji Arystoteles dodaje głęboko zaobserwowane, szczegółowe przyczyny. Do nich należą zniewagi, trwoga, pogarda, intrygi, zepsucie, niewidoczne pozornie zmiany, różnice obyczajów a wreszcie niekiedy przypadkowe wydarzenia.[3] Lecz odmienne działanie tych rozmaitych przyczyn, należy rozpatrywać w związku z rozmaitemi formami rządu.

[1] Ks. VIII (V), IX.

[2] Ks. VIII (V), 1309 b. 20.

[3] O wszystkich szczególnych przyczynach rewolucji patrz księgi VIII (V), V VI, VII.

W ustroju demokratycznym rewolucje wywołują najczęściej gwałty demagogów. Ponieważ ustawicznie judzą oni lud przeciw bogatym, że podzielą wszystkie pieniądze ze skarbu publicznego pomiędzy tłum i wypędzą znaczniejszych obywateli celem konfiskaty ich dóbr, budzą wreszcie przeciw rządowi pogardę i nienawiść światłych obywateli i wtedy demokracja ustępuje miejsca oligarchji. Często doprowadza ona do tyranji. Istotnie, przywódcy ludu po osłabieniu stanowiska bogatych przez biednych, i po zyskaniu popularności u tłumu przez rzekomą obronę jego interesów i zręczne wyzyskanie jego namiętności, uzurpują sobie władzę nad tymże samym tłumem. Zresztą te przejścia od demokracji do tyranji częściej, zdaniem Arystotelesa zdarzały się dawniej niż za jego czasów. Przy rządach oligarchicznych również rozmaite przyczyny mogą wywoływać rewolucje: więc albo powstaje lud, który jest uciskany, albo garstka możnych obywateli usuniętych od zaszczytów albo wreszcie niektórzy ludzie, stojący u władzy, którzy tworzą rodzaj demagogji w łonie samego rządu. Tym źródłom zamętu oligarchja może stawić opór jedynie przez zgodne działanie uczestników władzy i umiarkowane rządy. Oligarchja upada wskutek skrajnego jej rozwoju, a mianowicie, gdy władza skupia się w ręku zbyt nielicznej garstki; upada też wskutek wojen, intryg i kradzieży grosza publicznego. Rozkład jej powodują również nieznaczne napozór przyczyny, gdy naprzykład wskutek nie przystosowywania wielkości opłat do zmian majątkowych liczba opodatkowanych obywateli powiększa się w sposób naturalny. W ten sposób, prawie nieświadomie, oligarchja zmienia się w ustrój demokratyczny. Rewolucje, które zachodzą przy ustroju arystokratycznym i w republikach, zupełnie się nie różnią od poprzednich rewolucyj, ponieważ arystokracja nie jest niczem innem, tylko odmianą oligarchji a republika odmianą demokracji. W jednym i w drugim wypadku, głównym motywem rewolucji jest pogwałcenie sprawiedliwości. Zdarza się więc, że te rządy umiarkowane przeradzają się w krańcowe lub zgoła przeciwne sobie.

Znane przyczyny rewolucji w rozmaitych państwach wskazują nam same na środki zaradcze.[1] Jedną z najważniejszych zasad zachowawczych państwa jest zapobieganie najmniejszym nawet uchybieniom prawa, „bezprawie bowiem wkrada się niespostrzeżenie, podobnie, jak małe wydatki często powtarzane nadwyrężają majątki.“ We wszystkich takich sprawach należy zabezpieczyć się przeciw początkom. Czasem niebezpieczeństwo bliskie i znane staje się dla państwa przyczyną zachowania. Wtedy bowiem stara się ono mieć się na baczności a właśnie na czujności polega bezpieczeństwo republik. Dobrze jest więc zatrzymać w państwie pewne przedmioty niepokoju, żeby je utrzymywać w ciągłej czujności i żeby za przykładem straży nocnej, liczyć się z niebezpieczeństwem dalekiem tak, jak gdyby było ono bliskie. Wogóle, każdy rząd, republika, oligarchja czy monarchja, musi czuwać nad tem, żeby żaden obywatel nie wyrósł nad miarę ponad ogół i nie zagrażał przez to wolności i bezpieczeństwu państwa. Dlatego też nie należy dawać zbyt

[1] Patrz ks. VIII (V), VIII i IX.

wiele władzy funkcjonarjuszom państwa albo przynajmniej ograniczać ją zapomocą czasu. Należy także przez mądrze obmyślane zarządzenia zapobiegać zbytniemu wyniesieniu jednego stronnictwa lub klasy ponad inne i wogóle w każdem państwie dobrze jest mieszać z sobą klasę bogatą z ubogą. Przedewszystkiem powinny rządzić prawa a funkcjonarjusze państwa nie powinni rozporządzać dochodami publicznemi bez obowiązku zdawania z tego sprawy; niedozwolone zyski bowiem są często przyczyną rewolucji. W ustroju demokratycznym należy mieć w poszanowaniu klasę bogatą i wyrzec się podziału ziemi a nawet podziału jej produktów, przy ustroju oligarchicznym zaś przeciwnie, wskazanem jest brać w opiekę klasę ubogą, ludzi zasłużonych obdarzać zaszczytami, bogatym pozostawiać urzędy honorowe a ubogim urzędy płatne. Wogóle przy każdym ustroju, powinno się przyznać równość a nawet pierwszeństwo klasie, która nie bierze udziału w rządzie. A wreszcie, liczba tych, którzy pragną utrzymania państwa musi być zawsze większa od liczby tych, którzy tego nie chcą. Wychowanie jest najodpowiedniejszym środkiem do osiągnięcia tego celu. I dlatego ważną jest rzeczą, ażeby, jak to widzieliśmy, znajdowało się ono zawsze w rękach państwa.

Władza królewska i tyranja mają związek, pierwszą z arystokracją, druga z oligarchją i demokracją. Podobnie jak arystokracja, władza królewska opiera się na wyższości cnót, talentów i majątku, połączonego z wielką potęgą; król jest naturalnym obrońcą obywateli. Przeciwnie tyranja opiera się wyłącznie na przemocy: podobna jest do oligarchji w tem, że szuka tylko bogactw i uciska lud; z demokracją znowu ma tę wspólną cechę, że wiecznie prowadzi wojnę z bogatymi i wybitnymi obywatelami. Przyczyny rewolucji przy obu tych formach rządu są prawie tesame co i przy poprzednich. Wogóle można powiedzieć, że władza królewska zbliża się do upadku, gdy się przekształca w tyranję, a tyranja upada z chwilą, gdy tyran zamiast przybrać pozory władzy królewskiej, i udawać, że rządzi ściśle podług zasad sprawiedliwości, doprowadza tylko swych poddanych do nędzy i poniżenia. Siłą, która zwykle obala tyranów są dwie namiętności, wzniecone przez ich nadużycia, jest to nienawiść i pogarda. Wogóle najlepszym środkiem dla zachowania królestw i tyranji jest powściąganie swej władzy. „Władza, jakąkolwiek jest ona, jest tem trwalsza, im mniejszy obejmuje zakres.“ Mądrość tyranów polega na naśladowaniu władzy królewskiej.

Polityką nie zaprzestano się zajmować i po Arystotelesie; uczeń jego i następca Teofrast uczył polityki Aleksandra króla Macedonji i Ptolomeusza króla Egiptu. Można przypuszczać, że wśród dwustu prac, jakie mu przypisuje Diogenes z Laërty znajdowały się i pisma polityczne. I wielu innych pisarzy poszło za tym przykładem; liczba bowiem pism politycznych wzrosła do tego stopnia, że za czasów Ptolomeusza Demetrius z Falery nakłonił króla do zebrania wszystkich ksiąg politycznych i utworzenia z nich biblioteki. Księgi te utworzyły zawiązek słynnej biblioteki Aleksandryjskiej, której pierwszym bibliotekarzem był Demetrius. Niestety, wszystkie te bogactwa zniknęły

w czasie rozmaitych pożarów, których ofiarą stała się słynna biblioteka. Nie mamy więc do zaznaczenia żadnego wielkiego traktatu politycznego w starożytności z wyjątkiem bardzo uszkodzonych i niezupełnych prac Cicerona.

Już podaliśmy wyżej ocenę etyki Arystotelesa. Pozostaje nam wydanie sądu o jego poglądach politycznych.

Jedną z największych prawd ustalonych przez Arystotelesa jest twierdzenie, że człowiek z natury przeznaczony jest do życia społecznego. Człowiek jest stworzeniem politycznem, mówi Arystoteles. Wszystkie argumenty, jakie przytoczyć można na korzyść tej zasady, Arystoteles znał a nawet je odkrył. Potrzeba towarzystwa ludzkiego, jaką człowiek odczuwa, konieczność istnienia państwa, jako uzupełnienia życia jednostki, naturalna towarzyskość ludzi, rodzina jako społeczeństwo pierwotne, z którego wyszły wszystkie inne, mowa, jako widoczny znak społecznego przeznaczenia człowieka, pojęcia sprawiedliwości i niesprawiedliwości właściwe z natury sumieniu ludzkiemu a mające sens tylko w społeczeństwie; te wszystkie fakty, które świadczą tak wymownie na korzyść stanu społecznego, zostały przez Arystotelesa ujęte i wyszukane z największą przenikliwością. Uznając w zupełności, że rodzina jest podstawą społeczeństwa, odróżnia jednak dobrze rodzinę od państwa; różnica ważna, która zawsze służyć będzie do odróżnienia obrońców idei liberalnych od zwolenników doktryn absolutystycznych. Arystoteles był tym, który wykazał, że podstawą rodziny jest autorytet a podstawą państwa wolność i równość. W rodzinie, nawet jeśli mylił się co do niewolnictwa, odróżniał dobrze prawdziwą istotę władzy ojcowskiej i małżeńskiej, określając pierwszą, jako władzę królewską, drugą jako republikańską. A wreszcie, odnośnie do własności, choć nie uzasadnił jej prawa i traktował dość obojętnie jej pochodzenie, wykazał przecież jaką rolę ma ona w rodzinie i państwie. Jemu też zawdzięczamy pierwsze, ścisłe pojęcia z ekonomji politycznej.

Tak przedstawiają się doktryny społeczne Arystotelesa zawarte w pierwszej księdze jego dzieła. Jego poglądy polityczne we właściwem słowa znaczeniu, obejmują dwie części: krytyczną i teoretyczną. Siłę jego krytyki ocenić można na podstawie przykładów, któreśmy przytoczyli, a sposób przedstawienia i rozbiór współczesnych teoryj społecznych i ustroju politycznego Sparty i Kartaginy odznacza się siłą i ścisłością, której nie zdołał przewyższyć żaden pisarz polityczny. Odnośnie do własnych teoryj Arystotelesa zaznaczamy niżej najwybitniejsze punkty, które posiadają najtrwalszą wartość.

Arystoteles widział, że społeczeństwo sprowadza się ostatecznie do obywatela i że obywatel tylko jest bezpośrednim lub pośrednim uczestnikiem w urzędach. Zapomocą bardzo silnych argumentów, na które dziś jeszcze można się powołać, bronił zasady zwierzchnictwa większości a równocześnie rozumiał i świetny dawał rozbiór wszystkich form rządu; dążył śladami Platona, przyznając pierwszeństwo rządowi opartemu na umowie, gdzie miarkują się wzajemnie takie czynniki, jak majątek, zasługa i wolność. Dobrze wiedział, że taki ustrój absolutnie nie da się pogodzić z nadmierną nierównością majątków

i przeczuwał rolę, jaką odegrać miała klasa średnia, tak nic nieznacząca w starożytności a tak wybitna w czasach nowożytnych. Teorja wychowania Arystotelesa, w której widoczny jest wpływ Platona, budzi podziw. Słusznie mówi on, że celem wychowania jest zapomocą sztuk wyzwolonych wykształcić ludzi a nie maszyny przez wykształcenie wyłącznie zawodowe, które już za jego czasów było znane. Energicznie broni wykształcenia publicznego przeciw fantazjom wykształcenia domowego, jakkolwiek popełnia błąd przyznając państwu prawo rozporządzania jednostką wbrew jej woli. A wreszcie, jego teorja rewolucji, już przez Platona naszkicowana, jest najpoważniejszą, najbardziej kompletną i najnowszą, jaką dać może wiedza polityczna.

Prawda, że ta wielka i piękna polityka oparta jest na postulacie niemożliwym do przyjęcia, na teorji niewolnictwa. Lecz nawet sama ta teorja świadczy o głębokim genjuszu i można powiedzieć, że stanowi ona prawdziwy postęp. Postawić bowiem kwestję w sposób dokładny i ścisły jest to postawić ją na drodze do rozwiązania. Arystoteles widział, że niewolnictwo opiera się w starożytności na przesądach i starał się dać mu podstawę filozoficzną. Wykazał, że ani umowa ani wojna nie mogą tworzyć podstawy niewolnictwa; faktu tego nie dostrzegał żaden filozof i to od jego czasów aż do wieku XVIII. Jednakże niewolnictwo istniało. Za czasów Arystotelesa było ono zjawiskiem powszechnem; stanowiło kamień węgielny starożytnego społeczeństwa i żaden publicysta nie był w stanie przewidzieć, że jakieś społeczeństwo może się bez niego obejść. Arystoteles był zaś zbyt pozytywnym i praktycznym umysłem, ażeby można było oczekiwać od niego podobnej intuicji. Cóż więc uczynił? Oto szukał zasady rozumowej dla rzeczy sprzecznej z rozumem i sądził, że znalazł ją w naturalnej nierówności ludzi, w podziale ludzkości na dwie rasy: jedną, przeznaczoną do pracy fizycznej, drugą do pracy umysłowej. Przez to wskazał prawdziwe znaczenie społeczeństwa starożytnego, sprowadzając je do tych dwóch zasadniczych faktów: wczasu i pracy, pierwszego związanego z wolnością, drugiej przywiązanej do niewolnictwa. Ci, którzy zastanawiali się nad licznemi trudnościami, jakie natrafia w czasach nowożytnych rozwiązanie problemu politycznego głównie z tego powodu, że komplikuje się zawsze z problemem społecznym, zrozumieją, dlaczego analityczny umysł Arystotelesa dał się uwieść takiemu uproszczeniu problemu: społeczeństwo wolne, żywione przez społeczeństwo niewolników.

Można także zarzucić Arystotelesowi, że wprawdzie mniej niż Platon lecz jeszcze zanadto, jeśli o prawdę chodzi, poświęcał jednostkę państwu. Lecz błąd ten, podobnie jak i poprzedni, był głównym błędem polityki starożytnej. Gdyby Arystoteles był uniknął tych błędów, nie widzę na czem polegałaby wyższość naszych doktryn politycznych nad jego doktrynami. Niesłuszną jest rzeczą żądać od człowieka żyjącego w starożytności więcej prawd, niż mógł je zdobyć na podstawie danych dostarczonych przez współczesną mu epokę. Te prawdy, któreśmy zaznaczyli wystarczają dla utrwalenia sławy Arystotelesa.

IV. Stoicyzm. Cicero.

Stoicyzm. — Zasada wolności wewnętrznej. — Zasada harmonji istot i państwa powszechnego. — Teorja ustawy i prawa. — Zasady życia społecznego. — Zwalczanie niewolnictwa. — Polityka. — Polybius i Cicero. — Teorja ustroju rzymskiego. — Teorja rządów mieszanych.

Podczas, gdy cynizm, epikureizm i akademizm osłabiały więzy starożytnego społeczeństwa a podważając zasadę moralności pracowały nieświadomie nad przygotowaniem terenu dla szerszej koncepcji sprawiedliwości, inna, surowsza i bardziej męska szkoła, która zostawiła opinję szkoły wielkości duszy, wnosiła czynnik o zupełnie innej doniosłości do moralnego i społecznego przetworzenia ludzkości: „Zdawało się — mówi Montesquieu — że natura ludzka wysiliła się, by samej stworzyć tę podziwu godną sektę, która podobną była do roślin wydanych przez ziemię w miejscach, których niebo nigdy nie oglądało".[1]

Podstawową ideą stoicyzmu, wypowiedzianą już przez Sokratesa i Platona, lecz którą dopiero pierwsi stoicy, Zeno, Chrysippus i Kleantes wyrazili z większą ścisłością i w bardziej filozoficznem ujęciu, jest idea naturalnej sprawiedliwości, prawa naturalnego, które podstawę swoją ma w samej istocie człowieka i jego pokrewieństwie z bóstwem. „Prawo — mówił Chrysippus — jest królem wszechrzeczy, boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury. Ono nakazuje to, co być powinno i zabrania rzeczy temu przeciwnych". Jakież jest źródło prawa czyli sprawiedliwości? Jest nim Bóg czyli Jowisz: „Nie można znaleźć — mówił Chrysippus — innego źródła sprawiedliwości prócz Jowisza lub natury pierwotnej czyli powszechnej. I nie należy mówić tylko z Orfeuszem, że sprawiedliwość zasiadła po prawicy Jowisza; on jest samem prawem i sprawiedliwością; on jest najstarszą i najdoskonalszą z ustaw". Prawo to będąc samo prostym rozumem jednoczy wszystkich tych, którzy posiadają uczestnictwo rozumu: „Otóż wszyscy ludzie posiadają rozum, który co do swego źródła, jest jeden; wszyscy więc ludzie zdolni są do pojęcia prawa i to tego samego prawa".[2]

Doktryny stoickie o prawie wynikającem z natury znalazły w Rzymie w osobie Cicerona tłumacza a nawet rzecznika pełnego genjuszu. Dzieło

[1] *Grandeur et décadence des Romains* r. XVI.

[2] Denis, Histoire des doctrines morales de l'antiquité t. I str. 343.

jego *De legibus* to książka nawskroś stoicka i podług wszelkiego prawdopodobieństwa tłumaczona częściowo ze stoików.[1] Jest to pierwszy traktat o prawie naturalnem, jaki nam daje historja filozofji; przynajmniej I-sza księga tego dzieła była całkowicie poświęcona zagadnieniu o zasadach prawa. Te właśnie zasady zamierzamy przedstawić podług teorji pierwszych stoików. Cicero głosił je a co więcej bronił ich przeciw zarzutom akademików i Carneadesa, zarzutom, które znamy tylko dzięki jemu. Wiedza prawa nie wywodzi się ani z edyktów pretorów ani z prawa Dwunastu Tablic lecz z czystej filozofji *ex intima philosophia*. Otóż filozofja nas uczy, że u wszystkich ludzi jest wspólny rozum; rozum ten jest samem prawem; posiadają go wszyscy ludzie, do wszystkich przemawia on tymsamym językiem; pochodzi on od Boga i z nim nas łączy. Nie jest to prawo pisane, bo z nami się ono rodzi; prawa tego nie nauczyliśmy się, nie otrzymaliśmy od nikogo ani nie wyczytaliśmy w księgach; znaleźliśmy je i zaczerpnęli w samej naturze. Z tej to normy powszechnej wypływa prawo indywidualne. Prawo jest rozumem; jak on jest ono boskie i tak, jak on jest niezmienne, oparte na naturze nie na mniemaniu. Przypuszczenie, że sprawiedliwość opiera się na instytucjach i na ustawach ludów jest niedorzecznością. Jakto! A jeśli ustawy zostały wydane przez tyranów! I cóż znaczy, czy to był jeden człowiek, kilku, czy wszyscy? A jeśliby wszyscy Ateńczycy uznali ustawy tyrańskie, czyż z tego powodu mają one wydawać się sprawiedliwemi? Niema sprawiedliwości innej, prócz sprawiedliwości opartej na naturze; to, co interes jednego człowieka zbuduje, interes drugiego zniszczy. Gdyby wola ludów, wyroki władców państw i orzeczenia sędziów decydowały o tem, co jest sprawiedliwe a co niem nie jest, wtedy mogłyby uczynić sprawiedliwem rabunek, cudzołóstwo, fałszerstwo. Ażeby sprawiedliwie popełnić zbrodnię, wystarczyłoby mieć za sobą głosy tłumu! Wszystko, co jest dobre, ma uzasadnienie swoje w sobie samem i w naturze. Czy o prawdzie i fałszu sądzi się z ich skutków? Nie, lecz na podstawie ich wewnętrznych właściwości. Taksamo rzecz ma się z cnotą, która nie jest niczem innem jak tylko naturą udoskonaloną przez rozum. Taksamo jest z prawem, albowiem to, co jest sprawiedliwe jest też prawdziwe.[2]

Tak więc ponad państwem jest rozum, prawo, ustawa. Państwa poszczególne są tylko członkami wielkiej całości, kierowanej przez rozum. To jest państwo prawdziwe, ideał państwa, republika powszechna, o której istnieniu między ludźmi marzył Zeno, usuwając ze swej utopji poszczególne państwa tak, jak Plato usunął rodzinę i własność.[3]

Zgodnie z tym poglądem Marek Aureli mówił: Istnieje tylko jeden świat, jeden Bóg, jedno prawo, jedna prawda. Taksamo, jak istnieje tylko jedno

[1] Patrz Thiaucourt, Essai sur les Traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques (Paris 1885) str. 28.

[2] Patrz Cicero, *De legibus* cała ks. I.

[3] Zenon (D. ks. VII, 4, 37) a przed nim Chrysippus (D. ks. VII, 131), wierni pod tym względem tradycjom cynizmu bronili równocześnie komunizmu i kosmopolityzmu.

światło chociaż pozornie dzieli się na murach, na górach i rozmaitych przedmiotach, taksamo istnieje tylko jedna dusza, która dzieli się pomiędzy istoty obdarzone zdolnością poznania.[1] Wszelkie istnienie dąży do połączenia się z sobie podobnem, ziemia z ziemią, woda z wodą, powietrze z powietrzem: zwierzęta razem się zbierają, pszczoły, kurczęta; wielkie stada są społeczeństwami, które nam dają wzór tego, czem nasze być powinno.[2] Pewien poeta rzekł w jednej sztuce: „O drogi grodzie Kekropsa!“ Drogi grodzie Jowisza, woła Marek Aureli.[3] Ten węzeł powszechny jest tak ścisły, że nikomu nie może się zdarzyć nic dobrego ani pożytecznego, co nie byłoby dobrem dla całości. To co jest pożyteczne dla pszczoły, pożytecznem jest dla roju i odwrotnie, to, co jest pożyteczne dla roju pożyteczne jest dla pszczoły.[4] Kto usuwa się, o ile to od niego zależy, od całości, czy zżymając się na wypadki życia, czy przez popełnienie jakiejś niesprawiedliwości, ten podobny jest do ramienia, nogi lub głowy odciętej i odłączonej od ciała.[5] Nie wystarczy powiedzieć: jestem częścią całości; należy mówić: jestem częścią społeczeństwa ludzkiego i wogóle natury. Jeśli cały wszechświat tworzy jedną rodzinę, to o ileż prawdziwszem jest to twierdzenie dla rodu ludzkiego. „Homo sum et nihil humani a me alienum puto“. To piękne powiedzenie Terencjusza jest hasłem stoicyzmu. Człowieka należy kochać dla tego samego, że jest człowiekiem.[6] Wszyscy ludzie są krewnymi; a jak wspólną matką jest natura to znaczy rozum boski, tak też i popełnienie jakiejś niesprawiedliwości względem ludzi jest bezbożnością.[7]

Nie było to tylko utopją. Już idea jednego prawa ludów, *jus gentium*[8] to znaczy sprawiedliwości pomiędzy różnemi ludami, idea, która ma miarkować i oczyszczać prawa wojny, zaczyna budzić się w umysłach. *De officiis* Cicerona jest u starożytnych pierwszem pismem, w którem zasada, iż nawet w stosunku do nieprzyjaciela należy trzymać się pewnej sprawiedliwości, zaczyna wydobywać się na światło dzienne. Prawo wypowiadania wojny u Rzymian jest pierwszem sformułowaniem tej zasady.[9] Cicero opierając się na powadze tego świętego prawa poleca swym współobywatelom za przykładem

[1] Marek. Aur. ks. XII. XXX.

[2] *Ib.* ks. IX, IX.

[3] *Ib.* ks. IV, XXIII.

[4] *Ib.* ks. II, I IV.

[5] *Ib.* ks. VIII. XXXIV.

[6] Cic. *De offic.* ks. III VI Ob eam ipsam causam quid homo sit.

[7] Marc. Aur. ks. IX I, Sen. *ad Lucil.*, 91: Totum hoc, quo continemur, unum est et Deus; et socii sumus ejus et membra.... 95. Natura nos cognatos edidit.

[8] Egger w swej ciekawej rozprawie *„Traités publics dans l'antiquité“* pracy, która w rzeczywistości jest historją prawa ludów w starożytności, podnosi słusznie (str. 96), że słowo *jus gentium* u Latynów oznacza nietylko reguły prawa powszechnego u ludów w przeciwieństwie do prawa cywilnego Rzymian, lecz także prawo, jakie ludy zachowują wzajemnie względem siebie. (Tytus-Liwiusz I XIV, IV, XVII, XIX, XXII, V, V, XXXVI, LI. — Sallust. Fragm. hist. id. Burnouf str. 397. — Tacyt *Ann.* I, XLI. — Q. Curt. IV, II par. 17.)

[9] *De offic.* I XI Belli quidem aequitas sanctissime feciali populi romani iure prescripta est.

ich przodków szacunek dla narodów nieprzyjacielskich i lojalność w przymierzach. Nie chce, żeby przy wykonywaniu umowy, poświęcano ducha dla litery.[1] Nie chce, by wojny się zadawniły, skoro pokój nie przedstawia niebezpieczeństwa.[2] Potępia zręczność niejakiego G. Fabiusa Labienusa, który, obarczony misją zakończenia sporu o terytorjum między Nolą a Neapolem, przedmiot sporu przyznał Rzymowi.[3] W ten sposób zaczęła powstawać idea pewnego braterstwa wśród ludów, idea tak mało znana czasom barbarzyńskim, w których cudzoziemiec był równoznaczny z wrogiem.[4]

Łatwo zrozumieć, że powyższe zasady tak mało przychylne dla przesądów komunalnych były jeszcze mniej przyjazne dla doktryny niewolnictwa. Jeśli tylko mędrzec jest wolnym, jeśli wolnym jest w ubóstwie, w więzieniu i niewoli, jeśli Epiktet jest bardziej wolnym niż jego pan, jeśli istnieje wolność niewzruszona, której nie może ugiąć ani prawo, ani siła, ani żaden wypadek zewnętrzny, jeśli wreszcie jedyną formą niewolnictwa jest niewola namiętności, to czyż nie jest rzeczą oczywistą, że prawne niewolnictwo jest uciskiem, nadużyciem siły, hańbą dla tego, który je narzuca, nie dla tego, który go doznaje? Jeśli wszyscy ludzie są krewnymi, jeśli wszyscy należą do tej samej rodziny i do tej samej rasy, jeśli wszyscy posiadają tensam rozum, tęsamą naturę, tego samego stwórcę, jak można przypuszczać, że jest wolno jednym uciskać drugich i oddać ich w niewolę? Gdyby stoicyzm nie wyprowadził był tych wniosków, byłyby same siłą rzeczy narzuciły się z powyższych założeń.

Możnaby rzeczywiście zapytać, czy pierwotny stoicyzm zwalczał niewolnictwo. Sam jeden tylko tekst Zenona nie wystarczyłby może, by odpowiedź wypadła twierdząco.[5] Lecz co do rzymskich stoików, nie można się wahać! Przytoczę dwa, najważniejsze ustępy: z Seneki i Epikteta. Wszyscy znają to piękne zdanie Seneki: „Oni są niewolnikami? powiedzcie, że są ludźmi. Oni są niewolnikami? Są nimi tak jak i ty! Ten, którego nazywasz niewolnikiem urodził się z tego samego, co i ty nasienia, patrzy na tosamo niebo, oddycha temsamem powietrzem, żyje i umiera jak ty.“[6] Epiktet jeszcze silniej przemawia: posługuje się samą zasadą Arystotelesa, ażeby zwrócić ją przeciw niewolnictwu. „Niewolnikiem z natury może być ten tylko, kto jest pozbawiony uczestnictwa rozumu; a to prawdą jest odnośnie do zwierząt nie do ludzi. Osioł jest niewolnikiem przez naturę przeznaczonym do noszenia ciężarów, ponieważ zupełnie nie posiada rozumu ani używania swej woli. Gdyby dar ten przypadł mu w udziale sprzeciwiłby się prawnie naszej władzy i stałby

[1] *De offic.* I X.... ut ille qui, quum triginta dierum essent cum hoste induciae factae, noctu populabatur agros, quod diurnae essent pactae, non noctivae induciae.

[2] *Ib.*, I. XI.... paci, quae nihil habitura sit insidiarum semper est consulendum.

[3] I, X.

[4] Wiadomo, że *hostis* miał dwa znaczenia.

[5] Oto tekst Zenona: „Istnieje — mówi on — niewolnictwo, które pochodzi z podboju i drugi rodzaj, który pochodzi z kupna; jednemu i drugiemu odpowiada prawo i prawo to jest złe“ (Diog. z Laërty, VII, 1, 122).

[6] Sen. ad Luc. 47.

się istotą równą nam i do nas podobną."[1] Epiktet opiera się jeszcze na zasadzie, że nie powinniśmy pragnąć dla innych ludzi tego, czego nie pragniemy dla siebie samych. Otóż nikt nie chce być niewolnikiem; dlaczegóż więc posługiwać się mamy drugimi, jak niewolnikami? Tak przedstawiają się myśli Epikteta i Seneki o niewolnictwie. Lecz dzięki wypadkowi, który lepiej niż te wszystkie teorje świadczył o naturalnej równości ludzi, dwaj najświetniejsi genjusze stoicyzmu znaleźli się na dwóch krańcach hierarchji społecznej: Epiktet i Marek Aureli, niewolnik i cesarz ożywieni wspólną wiarą byli niewątpliwie najznakomitszem świadectwem tego nowego braterstwa, wspólnego dogmatu stoików i chrześcijan; a wskutek przewrotu, który wszystko pomieszał, Opatrzność zrządziła, by niewolnik był mistrzem a cesarz uczniem.

Ramy tej pracy nie pozwalają nam rozwodzić się nad kwestją, która wydaje się nam dziś dostatecznie udowodniona a mianowicie, że zasadę towarzyskości pojmowali ostatni stoicy w sposób jak najrozleglejszy; że od Arystotelesa do Marka Aurelego filozofja starożytna rozwijała wciąż ideje ludzkości, życzliwości i równości. Jedynem zagadnieniem, które dla pewnych umysłów zdaje się nierozstrzygniętem jest ustalenie, czy filozofja starożytna doszła sama przez się do tych nowych wniosków, czy też zawdzięcza je obcym wpływom. Otóż naszem zdaniem, dla tego, kto starożytną filozofję bada w całkowitym jej rozwoju, odpowiedź nie może być wątpliwą. Bo i cóż w rzeczywistości znajdujemy u Platona? Zasadę, która zrozumiana w całej swojej mocy sama doprowadzić może do tych wniosków, które wywołują zdziwienie a mianowicie, że między Bogiem a człowiekiem istnieje naturalne obcowanie, że przedmiotem wiedzy i cnoty jest Bóg. Umieszczając tak wysoko źródło i pierwowzór dobra, Plato nieświadomie wyzwolił człowieka z fałszywych zobowiązań, praw samowolnych i jarzma nierówności. Lecz nie dostrzegł tych konsekwencyj i pozostawił obywatela w ucisku państwa, wzywając mimo to mędrca do dążenia do cnoty idealnej, wyższej od cnoty politycznej. Arystoteles idzie jeszcze dalej niż Platon. Rozumie on zadziwiająco zasadę towarzyskości i mówi, że dla człowieka niema nic słodszego nad towarzystwo drugiego człowieka; łączy on ludzi przez sprawiedliwość i przyjaźń zarazem; jego etyka wreszcie, stałaby się etyką powszechną, gdyby nie był uznał niewolnictwo. Jakież więc granice dzielą etykę Arystotelesa i Platona od etyki ostatnich stoików? Dwie a mianowicie: pojęcie państwa i niewolnictwa. Przypatrzmyż się więc przewrotom, które po Arystotelesie wzburzyły i zmąciły wszystkie państwa. Aleksander w Azji, Grecy w Egipcie, w Syrji, dochodzą aż do Indji, Rzymianie w Grecji i Judei, Żydzi i Grecy w Rzymie. Wszędzie republiki rozbite a cesarstwo rzymskie wprowadza wszędzie jedność; równocześnie epikureizm rozluźnia więzy polityczne, stoicyzm nawołuje ludzi do wejścia w siebie, do oddalenia się od natury, od wypadków zewnętrznych, od nędzy, wygnania, niewolnictwa; taki Kleantes pracuje fizycznie i wszyscy stoicy wychodzą z najniższych warstw społecznych; doktryna jedności świata,

[1] Arr. Ent. Epikt; II, 8.

republiki powszechnej, prawa, jako władcy śmiertelnych i nieśmiertelnych tworzy ze wszystkich ludzi jedną rodzinę a wreszcie miłosierdzie głoszone przez Cicerona jako cnota równa sprawiedliwości. Pytam, czy po trzech czy czterech wiekach podobnej pracy, może dziwnem się wydawać, że pojęcie państwa i niewolnictwa zostało podważone, osłabione, że wreszcie znikło w tej ludzkiej i szlachetnej filozofji, którą podziwiamy? Pytam się, czy dla rozumu ludzkiego trudniejszem jest zrozumienie, że ludzie są braćmi czy zrozumienie, że ostatecznym celem cnoty jest miłość Boga? Otóż św. Augustyn sam uznaje, że to jest podstawą filozofji Platona.

Zestawmy jednak pokrótce[1] zasadnicze momenty postępu moralności społecznej pod wpływem stoicyzmu. O niewolnictwie już mówiliśmy. Zaznaczmy teraz stoickie lub pod wpływem stoicyzmu ukształtowane poglądy na rodzinę. Musonius[2] i Plutarch wykazują, że małżeństwo jest najpotrzebniejszym, najstarszym i najbardziej świętym ze związków; jako bezbożność odrzucają paradoks, że mędrzec jest wolnym od obowiązku zawierania małżeństwa. Najwyższym celem małżeństwa dla mężczyzny i dla kobiety jest wspólność życia i dzieci. Łączą się żeby razem żyć, działać wspólnie, tworzyć nowe życie, wychowywać i kształcić owoce ich związku. Wszystko powinno być im wspólne, mienie, dusza, ciało, dzieci, przyjaciele i bogowie. Obowiązani są do wzajemnej pomocy, wspomagania i miłości we wszystkich okolicznościach, w chorobach zarówno jak w zdrowiu, w nieszczęściu tak, jak i w szczęściu. Stoicy przyjmowali równość mężczyzny i kobiety. „Wszystkie istoty ludzkie są sobie równe, ponieważ wszystkie uczestniczą w rozumie Jowisza. Boska iskra, która lśni w duszy mężczyzny, lśni też i w duszy kobiety. Jest ona towarzyszką, nie sługą mężczyzny. Dzieli nietylko jego stół i łoże, lecz powinna brać udział w jego interesach, troskach, smutkach i radościach". Seneka zalecał mężowi tęsamą wierność względem żony, co i żonie względem męża. Wskazywano na obowiązki wobec dzieci równie dobrze jak wobec rodziców a nieprawną władzę, którą starożytne prawo przyznawało ojcu rodziny, sprowadzono do słuszniejszych i bardziej ludzkich pojęć. Musonius i Epiktet zwracają się przeciw srogiemu zwyczajowi zabijania i porzucania dzieci: „Jest rzeczą niesprawiedliwą dawać dzieciom życie, ażeby porzucać je i zostawiać na łaskę dobroczynności publicznej". — „Władza ojcowska, mówił cesarz Hadrjan — polega na miłości, nie na srogości". Nawet deklamacje retorów przepełnione są protestami przeciw nadużywaniu władzy ojcowskiej. Filozof Musonius bronił także niezawisłości i sumienia dzieci przeciw niemoralności rodziców i przyjmował w tym wypadku możliwość nieposłuszeństwa: „Słuchając twego ojca, jesteś posłuszny tylko śmiertelnikowi; jeśli poświęcasz się filozofji, słuchasz tylko Boga; czyż wybór jest tu trudny?" Zwolna budziło się zrozumienie, że nadużycie władzy ojcowskiej

[1] Patrz Denis'a Op. cit. t. II str. 112 i nast. a zwłaszcza rozwinięcie pięknego rozdziału zatytułowanego: *Ètat moral et social du monde grec et romain.*

[2] Stobeusz, LX 25.

było równocześnie unicestwieniem prawa matki. Czyż to dziecię, którem ojciec samowolnie rozporządzał nie było również dzieckiem matki? „Jakto, woła pewien retor, czyż kobieta tylko przez ból będzie posiadała te dzieci, które największą część swej krwi i swego ciała wzięły z jej ciała? Wykluczona ze wszelkich narad, na których decydują o jej młodości, i rozporządzają jej losem, usunięta jak obca, będzie czuła, że należą do niej, tylko przez jej smutki i łzy, inaczej niż należą do jej męża". Równocześnie z podniesieniem roli matki, mędrcy i filozofowie podnosili także godność i czystość kobiety, żądając zarazem od niej wyższych zadań. Żądali nietylko wierności fizycznej, lecz i wierności duchowej: „Nie nazwę wcale czystą takiej kobiety, mówi Seneka, która zachowuje cnotę tylko z obawy, nie z szacunku dla samej siebie." Favorinus, filozof stoicki wyprzedza J. J. Rousseau w narzuceniu obowiązku żywienia swych dzieci: „Jakiż to rodzaj niedoskonałego macierzyństwa — mówi, pół-macierzyństwo, które polega na urodzeniu i odrzuceniu od siebie owocu swego żywota..... Czy myślisz, że natura dała kobiecie piersi, nie nato, by karmiła swe dzieci, lecz tylko nato, by ją ozdobić?" Inny deklamator mówi jeszcze wspomniając o miłości matki do dzieci: „Widzi je i kocha nie oczyma lecz sercem. Każda matka widzi w swym synu coś, czego nie umiem nazwać, coś piękniejszego niż człowieka".

W tymsamym czasie, kiedy filozofja starożytna wznosiła się do pojęcia rodziny w jej najczystszej formie, w tymsamym czasie rozwijała się idea i poczucie ludzkości. Naprzykład litość i współczucie, które stanowiły zwykle uczucia wyłącznie chrześcijańskie, znajdowały u pisarzy epoki cesarstwa akcenty żywe i wzruszające, jakich dawniej nie spotykano. „Czy może istnieć uczucie lepsze od współczucia, mówi Quintyljan..... Bóg chce, żebyśmy sobie wzajemnie pomagali..... Nieść pomoc nieszczęśliwym znaczy zasługiwać sobie na rzeczy ludzkie..... Uczucie ludzkości jest największą i najświętszą tajemnicą." Juvenal mówi w sposób żywszy i jeszcze bardziej wzruszający: „Natura wskazuje, że daje człowiekowi serce czułe, dając mu łzy. Gdzież jest człowiek miłujący dobro, który nieszczęścia drugiego uważałby za obce sobie?" Ta wrażliwość prowadziła do tolerancji i pobłażania: „Nikt nie jest wolny od błędów; wszyscy grzeszymy, mówił pewien retor, *nemo sine vitio, omnes peccavimus.*" Pewien poeta woła: „Nieszczęsny, kiedy będziesz kochał? *Age infelix! Quando amabis?*" Stąd płynie przebaczenie zniewag. „Dusza ludzka — mówi Marek Aureli — jest jak nurt czystej wody, której przechodzień chce złorzeczyć. Źródło nie przestaje mu dawać orzeźwiającego napoju a choćby rzucał w nie błoto i nawóz, śpiesznie je odrzuca, nie stając się wskutek tego szkodliwem."

Miłość ludzi i dobroczynność, oto nowa cnota, mało znana klasycznej starożytności: „Największem nieszczęściem — mówi Juvenal — jest nikogo nie kochać i nie być przez nikogo kochanym." Podobnie mówi Plutarch: „Nie mścić się na nieprzyjacielu, to jest ludzkość, lecz mieć dla niego współczucie i nieść mu pomoc, to jest dobroć." Tosamo mówił pewien retor:

„Lecz to jest mój wróg! — Ach! I cóż to za sława mieć współczucie tylko dla przyjaciela?“ A wreszcie u Seneki znajdujemy teorje do tego stopnia chrześcijańskie, że uważano je za wynik wpływu św. Pawła a jeden z Ojców Kościoła nazywa go naszym Seneką, *Seneca noster*: „Jest prawem — mówił — przyznawać drugim to, czego żądalibyście dla siebie samych. Bądź współczujący i miłosierny, albowiem szczęście jest zmienne..... To jest człowiek i wy nie chcielibyście, żebym mu pomagał i żywił go? Jest obowiązkiem dać żebrakowi jałmużnę, rzucić garstkę ziemi na niepogrzebane zwłoki, podać rękę tym, którzy upadli.“[1]

„W rezultacie — mówi nam Denis — jedność rodu ludzkiego, równość ludzi, równa godność mężczyzny i kobiety, poszanowanie praw małżonków i dzieci, życzliwość, miłość, czystość rodziny, tolerancja i miłosierdzie względem naszych bliźnich, ludzkie postępowanie we wszystkich okolicznościach, nawet w strasznej konieczności karania śmiercią zbrodniarzy stanowi tło ideowe, wypełniające dzieła ostatnich stoików“. Filozofja ta jest podobna do francuskiej filozofji XVIII wieku. Posiada jej liberalizm, szlachetność i rozległość. Widocznie ród ludzki dojrzał do przyjęcia doktryny miłości i miłosierdzia.

[1] Denis str. 191.

V. Polybius. Cicero.

Od etyki przejdźmy do polityki. Kosmopolityzm stoicki prowadził z natury rzeczy do zrzeczenia się działania i do obojętności;[1] a chociaż w Rzymie opozycja polityczna rekrutowała się głównie z pomiędzy stoików, to tę szczególną kombinację odnieść trzeba do specjalnych okoliczności. W gruncie rzeczy stoicyzm był raczej doktryną moralną i religijną niż polityczną. Wobec republiki czy państwa przyjmował postawę mniej więcej podobną do tej, jaką przyjęło później chrześcijaństwo. Już przed św. Augustynem rozróżniali stoicy dwa królestwa: królestwo Boże i królestwo ziemskie i polecali to ostatnie poświęcić pierwszemu.[2]

Wiedza polityczna nie uczyniła więc u stoików wielkich postępów. Zdaniem Cicerona opracowywali ją z pewną bystrością ale w sposób mało przystępny i niepraktyczny. Dopiero u Cicerona znaleźć można po Arystotelesie rozprawę polityczną posiadającą pewne znaczenie; i to *Republika* jego dochowała się w formie bardzo uszkodzonej. Taka jednak jaka jest, budzi największe zainteresowanie, jeśli nie przez swą własną oryginalność, to przynajmniej jako jedyne dzieło polityczne, wydane przez genjusz rzymski.

I któżby się spodziewał, że ten lud rzymski, który prowadził politykę tak mądrą, głęboką i przemyślaną nie wyda genjalnego publicysty? A jednak nie wydał żadnego. Praktyczna polityka Rzymu budzi podziw, ale wiedza polityczna była tam zaniedbana: nawet sławę pierwszego badacza czynników ustroju rzymskiego przyznać trzeba nie Rzymianinowi lecz Grekowi. Był nim Polybius, historyk wojen punickich, który do polityki Arystotelesa dodał ten piękny ustęp. Cicero, sądząc przynajmniej po uszkodzonych fragmentach jego *Republiki* jedynie tylko przyswoił sobie i wyraził w swej pięknej formie głębokie rozważania Polybiusa.[3]

Polybius wraz z Arystotelesem uznaje sześć rodzajów rządu, trzy dobre i trzy złe. Następnie, podobnie jak Platon, lecz nie w tym samym porządku,

[1] Plut., *Stoic. rep.* 20, 1. Τὸν σοφὸν ἀπράγμονα εἶναι καὶ ὀλιγοπράγμονα. Tylko dla *Republiki doskonałej* czynili pewien wyjątek. Stob. Ecl. II. 186. Πολιτευέσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας. Lecz republiki takie nie istnieją.

[2] Sen., *De Olio*, IV, 1: Duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Di atque homines continentur... alteram cui nos ascripsit conditio nascendi. — Ep. 68,2: Cum sapienti rempublicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rempublicam, etiamsi recesserit; imo fortasse relicto uno angulo in majora atque ampliora transit. — Cf. Epict. Dissert. III 22. 83. O kosmopolityźmie stoików patrz Zellera *Die Philosophie der Griechen*, t. III p. 275 nast.

[3] Polybius, ks. VI, r. I, III, VIII, IX.

przedstawia następstwo tych form rządu. Zapożycza od niego myśl, że społeczeństwo cywilizowane powstało z resztek rodu ludzkiego, ocalonych z wielkich potopów i katastrof żywiołowych, jakiemi zaznaczyło się powstawanie świata. Słabi, pozbawieni wszystkiego, bezbronni, ludzie oddali się pod opiekę najsilniejszego i najodważniejszego z pomiędzy nich. Władza więc była z początku tylko udziałem siły. Lecz zwolna pojęcia prawości i hańby, sprawiedliwości i krzywdy zaczęły szerzyć się w umysłach ludzkich. Widziano dzieci zdradzające swych rodziców i potępiano ich niewdzięczność, widziano ludzi oddających złem za dobre i niesprawiedliwość ta raniła dusze wszystkich. Przyklaskiwano natomiast temu, kto z niebezpieczeństwem swego życia próbował bronić słabych i czynić im dobrze bez żadnej korzyści własnej; te różne fakty wpajały zwolna w serca i umysły ludzi uczucia i sądy, z których ukształtować się miało nieznacznie wzniosłe pojęcie sprawiedliwości. Naczelnicy tego pierwotnego społeczeństwa starali się najpierw rządzić, kierując się raczej zasadą słuszności niż przemocy i monarchję zamienili na władzę królewską. Lecz następcy ich oszołomieni długotrwałym zwyczajem rządzenia i olśniewającym czarem nieograniczonej władzy, widzieli w niej tylko swobodę samowolnego działania a nie trudny obowiązek czynienia dobrze i zmienili z kolei władzę królewską na tyranję. Arystokracja następuje po tyranji, oligarchja po arystokracji, demokracja po oligarchji. Skoro lud raz stanie się panem, zadawala się najpierw wolnością i równością, wkrótce jednak pragnie czegoś więcej. Uwiedziony przez ludzi ambitnych i własne zepsucie, dąży do władzy, marzy tylko o wywłaszczaniu i rabunkach, sam z kolei uciska a przez te wybryki ściąga na siebie nowe jarzmo. Namiętność go zaślepia i wydaje w ręce tego, kto umie go uwieść i ujarzmić i w ten sposób lud sam dostarcza nowym tyranom broni przeciwko sobie. W taki sposób odbywa się kolejna zmiana rządów państw.

Każda z tych form rządu, jak widać, z konieczności wyrodnieje i przeradza się w formę sobie wprost przeciwną. Podobnie jak rdza powstaje wraz z żelazem a czerwie razem z drzewem, taksamo każdy rodzaj ustroju zawiera z natury rzeczy swój błąd, który staje się źródłem jego upadku. Dlatego najmędrsi prawodawcy sądzili, że zdołają zażegnać tę nieuniknioną klęskę przez kombinację tych trzech pierwotnych form rządu, ażeby błędy ich wzajemnie się korygowały. Lykurg należał do tych, którym powiodło się najlepiej zamiar ten wykonać. W jego republice król, możni i lud posiadali udział w władzy zwierzchniczej a podział ten, daleki od wywołania rozterek, wytworzył równowagę zbawienną dla utrzymania państwa. Wszystkie czynniki liczyły się z sobą wzajemnie i wszystko było zrównoważone na wzór okrętu, który wiatry posuwają jednakowo ze wszystkich stron. Ustrój Rzymu był zastosowaniem tej zasady piękniejszym od zasady samej.

Polybius pozostawił nam znakomitą analizę ustroju rzymskiego w epoce wojen punickich. Odnajduje on tam trzy formy rządu powiązane z sobą tak misternie, że niemożliwem jest rozróżnić, czy ustrój jest monarchiczny,

arystokratyczny czy ludowy. Gdy rozważać stanowisko konsulów, wydawałoby się: monarchja, gdy senatu, rzekłbyś arystokracja a znowu rozpatrywać rolę ludu wyda się, że to republika: jest to połączenie tych trzech form i podział zwierzchniczej władzy między te trzy czynniki tak genjalny, że każdy z nich jest potrzebny dwom pozostałym i z kolei sam bez nich obejść się nie może. Konsulat lub urząd najwyższy podzielony jest między dwóch kierowników, którzy w czasie wojny mają władzę absolutną a w czasie pokoju rozkazują wszystkim funkcjonarjuszom państwa, przewodniczą senatowi, zwołują zgromadzenia ludowe, redagują sprawozdania, wydają orzeczenia senatu i prawa głosowania a wreszcie posiadają wszystkie pozory władzy królewskiej. Lecz prócz tego że władza jest podzielona i doroczna, zależą oni od senatu i ludu w tak wielu rzeczach, że o ile mają ręce wolne, by czynić dobro, o tyle mają je związane, gdyby chcieli czynić zło. Senat, dzięki swej władzy rozporządzania skarbem i pracami publicznemi, przez prawo wstrzymania najdalej posuniętych przedsięwzięć konsula a wreszcie dzięki przywilejowi przyznawania tryumfu; lud zaś ze swej strony, przez prawo apelowania doń, przez prawo skazywania na śmierć, wyłącznie jemu przysługujące, przez swą prerogatywę ratyfikowania traktatów lub wypowiedzenia wojny, zatwierdzania lub odrzucania ustaw a zwłaszcza przez veto swoich trybunów przedstawiały dla konsulów i dla siebie nawzajem siłę oporu, którego żadna władza złamać nie mogła lecz każda mogła się bronić z jego pomocą. Dość silni, żeby się bronić, byli niezdolni, ażeby wzajemnie się zniszczyć a z tych różnych sił oporu razem związanych powstała organizacja jednolita, czynna, nierozerwalna.

Tak się przedstawiał ustrój, który Polybius a po nim Cicero, przedstawia nam jako wzór ustrojów politycznych.

Republika Cicerona tylko z tytułu podobna jest do republiki Platona. Nie kreśli planu republiki fantastycznej i wyłącznie filozoficznej; lecz i nie rozprawia jak Arystoteles, bez wzoru i ideału, o różnych rodzajach społeczeństw i rozmaitych systemach rządzenia. Celem jego jest połączenie obu tych metod w jedną, ustalenie, na wzór Platona, prawdziwych i filozoficznych podstaw państwa i zastosowanie ich do przykładu rzeczywistego, do typu, w którym łączy się równocześnie możliwość ze sprawiedliwością i który potwierdza doświadczenie i rozum.[1]

Cicero trafnie określa rzeczpospolitą lub państwo jako rzecz ludu (*res populi*) i wskazuje wszystkim rządom, bez względu na ich formę, jeden cel, to jest dobro ludu. Form tych jest trzy i każda z nich posiada zalety i wady.[2] Zaletą demokratycznego ustroju jest równość, bez równości bowiem niema wolności. W demokratycznem państwie dla wszystkich jest równe prawo wszyscy obywatele mają wspólny interes a jest nim interes państwa. Jest to jedyna forma rządu, do której da się ściśle zastosować definicja państwa: *res publica*. Tam tylko lud jest wolny, ponieważ wszystkiem rozporządza.

[1] Typem tym jest ustrój rzymski.

[2] Ks. I, 26—28.

Przy innych formach rządu jest on poddanym a despotyzm możnych jest jeszcze cięższy niż despotyzm króla. Arystokracja ze swej strony zarzuca rządowi demokratycznemu rozruchy, które powstają pod jego panowaniem a które są następstwem jego zasady absolutnej wolności, sprzecznej z samą istotą stanu społecznego, jego rzekomą równość, która na tymsamym poziomie stawia najświetniejszą inteligencję i najpodlejszy tłum. Zarzuca mu też, że dla zadowolenia zawiści większości tłumi zaczątek wielkich czynów. Rząd kilku jest najbardziej odpowiedni. Jednostka bowiem nie może wszystkiego widzieć o wszystkiem wiedzieć i wszystkiem kierować a z drugiej strony tłum jest zbyt nieświadomy i zbyt namiętny, żeby rządzić roztropnie i sprawiedliwie. Arystokracja zajmuje pośrednie między oboma miejsce i zaleca się umiarkowaniem. A wreszcie, z tych trzech pierwotnych form rządu, monarchja jest tą, którą Cicero zdaje się przenosić nad inne. Jest coś, co mi się podoba, mówi Cicero, w tej ojcowskiej nazwie króla, w tym czcigodnym obrazie głowy rodziny, która w poddanych widzi swe dzieci a nie niewolników. Zaletą demokracji jest wolność, arystokracji mądrość, lecz królewska władza pociąga nas przez miłość! O wyższości władzy królewskiej świadczy przykład wszechświata, duszy ludzkiej i rodziny. Jeden bóg rządzi światem: Jowisz, jedna potęga panuje nad namiętnością: rozum, jeden kierownik rządzi rodziną: ojciec. Z początku ludy wybierały naturalnie rządy jednostki; miało to miejsce w Rzymie, który przez dwieście lat żył szczęśliwie pod tą formą rządu. W ważnych chwilach dziś jeszcze powierza los swój opiece jednostki i przyznaje jej władzę prawdziwie królewską.[1]

Jak widać stąd, za czasów Cicerona wstręt do władzy królewskiej znacznie w umysłach osłabł. Wierny obywatel, szczery przyjaciel republiki mógł myśleć i mówić, że rząd królewski był najlepszą formą rządu. Ale też o ile jest przychylny i życzliwy dla władzy królewskiej, o tyle surowy jest dla tyranji.

Jednak pomimo predylekcji dla królewskiego rządu Cicero podobnie jak Polybius, ceni jeszcze bardziej szczęśliwą równowagę rządu mieszanego, gdzie najwyższa i królewska władza połączona z władzą klasy wyższej i pewną wolnością ludu zadowala równocześnie potrzebę porządku i potrzeby równości, tkwiące w ludzkiej naturze.[2] Rząd ten powinien być ze wszystkich najbardziej stały, z powodu panujących w nim taktu i umiarkowania. Cechą wszystkiego, co jest umiarkowane, jest długie trwanie, a wszystkie krańcowości zamieniają się szybko w rzeczy sobie przeciwne: *omnia nimia in contraria convertuntur.*[3]

Polybius wyjaśnił nam czynniki, składające rzymski ustrój. Cicero rozbiera je i przedstawia ich początek i rozwój.[4] Druga księga jego *Rzeczypospolitej* jest prawdziwą historją Rzymu i jego instytucyj. Ustrój rzymski pierwotnie był całkiem monarchiczny. Obaliła go rewolucja. Strącona władza królewska pojawiła się powtórnie podzielona i uszczuplona pod nazwą konsulatu: lud

[1] *De rep.*, I, 35 do 38.
[2] De rep., I, 45.
[3] Ib. 44.
[4] Ib. II ks. cała.

dalej miał słaby tylko udział we władzy; senat był osią tego nowego ustroju. Druga rewolucja przez ustanowienie trybunatu i dopuszczenie małżeństw między plebejuszami a patrycjuszami, dała wreszcie ludowi jego uprawniony udział w wolności i równości i uzupełniła ten ustrój. W ten sposób ze związku i równowagi rozmaitych stanów, od najwyższych do najniższych utworzyła się w państwie doskonała jedność podobna do harmonji, która w śpiewie wynika z połączenia przeciwnych tonów; to, co muzycy nazywają harmonją, politycy nazywają zgodą.[1] Niewątpliwie trybunat był instytucją, która mogła stać się groźną z powodu wielkiej władzy, jaką przyznawała ludowi; lecz lud byłby jeszcze niebezpieczniejszy, gdyby nie miał przywódcy, który nim kieruje i trzyma w karbach; trybunat łagodzi naturalną zazdrość ludu i uwalnia go od obawy ucisku. Wreszcie po zniszczeniu władzy królewskiej potrzeba było dać ludowi wolność nie z imienia tylko lecz wolność prawdziwą.[2] Cicero więc, mimo swych widocznych sympatyj dla arystokracji, uznawał przecież udział ludu w sprawach państwowych. Bronił instytucji trybunatu przeciw przesadnej krytyce brata swego Quintusa; i sądził, że arystokracja miarkowana przez władzę ludu i pewną władzę podobną do królewskiej miała większą wartość niż arystokracja wyłączna.

I tu może byłoby właściwe miejsce, żeby zapytać, co należy myśleć o tej teorji rządu umiarkowanego lub mieszanego, teorji, która tak wiele zajmuje miejsca w debatach polityki nowożytnej. Teorja ta znajdowała się w zarodku już u Arystotelesa a nawet u Platona. Lecz musimy zaznaczyć, że Arystoteles poprzestał coprawda na pełnem podziwu stwierdzeniu faktu, że podobną równowagę spotyka się w Sparcie i Kartaginie lecz w każdym razie nie wysnuwał stąd wniosku, żeby taka kombinacja była bezwzględnie najlepszą w polityce. Platon również twierdził w *Prawach*, że byłoby dobrze równoważyć monarchję przez demokrację, to jest władzę przez wolność. Lecz ani on, ani Arystoteles w przedstawionym przez siebie obrazie doskonałego rządu nie marzył o istnieniu podobnej równowagi. Podstawą ich koncepcji była zawsze rzeczpospolita mniej lub więcej arystokratyczna, taka, jaka istniała w starożytności a nie rząd naprawdę mieszany, oparty na opozycji i równowadze władz, złożony równocześnie z władzy królewskiej, szlachty i ludu. Prawdą więc jest, że ta teorja odtąd tak sławna, należy raczej do Polybiusza i Cicerona niż do Platona i Arystotelesa: ci ostatni doradzali rząd umiarkowany, tamci zaś zrównoważony.

Czy teorja Polybiusza jest historycznie prawdziwa? Czy Rzym posiadał rząd oparty na równowadze, w którym władza królewska, arystokracja i demokracja wzajemnie przeciwstawiając się sobie tworzyły harmonję? Nie sądzę. Konsulatu faktycznie nie można uważać za władzę quasi królewską, bo władza doroczna i podzielona między dwie osoby jakkolwiek byłaby wielką, nigdy nie była królewską; w przeciwnym bowiem razie niema ani jednego na

[1] II, 42.

[2] De leg., III, 10.

świecie rządu, któryby nie był monarchicznym, ponieważ niema rządu bez naczelnika przynajmniej czasowego; tym sposobem Wenecja byłaby monarchją a i dziś jeszcze za monarchję należałoby poczytywać Stany Zjednoczone. Należy więc wyłączyć monarchję z ustroju politycznego Rzymu i trzeba widzieć w nim tylko mądrą umowę ludu i patrycjatu mającą na celu obronę zarówno mądrości politycznej jak i wolności ludu. Trzeba też zaznaczyć, że ustrój rzymski nie przedstawiał, rzec można, nigdy tej doskonałej równowagi, którą podziwiał Polybius. Z wyjątkiem okresu wojen punickich, kiedy obie klasy miały równy prawie udział we władzy, można powiedzieć, że ustrój rzymski był w ciągłym ruchu i chętnie określilibyśmy go jako ciągłe przekształcanie się ustroju arystokratycznego w demokratyczny. Gdy ustrój ten został zupełnie demokratycznym, państwo zginęło i upadło pod jarzmem rządu despotycznego.

Lecz jaki wniosek wypływa z teorji jako takiej? Niejednokrotnie jeszcze będziemy mieli sposobność do niej powrócić. Tu zaznaczymy tylko jeden ważny zarzut. Jedyną prawdą, którą zawiera polityczna zasada Polybiusza i Cicerona, jest, że każdy rząd absolutny, czy to monarchiczny czy demokratyczny, czy też arystokratyczny jest rządem niesprawiedliwym lub słabym i że przeciwnie, rząd silny, trwały i sprawiedliwy musi być umiarkowany; jest to tosamo, co powiedział Arystoteles i Platon. Czy jednak rząd nie może być *umiarkowany*, nie będąc zrównoważonym? czy koniecznie składać się musi z trzech elementów i pod grozą upadku musi być równocześnie królewskim, arystokratycznym i ludowym? Otóż właśnie ta teorja wydaje nam się cokolwiek sztuczna i utopijna.[1] Łatwo bowiem może się zdarzyć, że jednego z tych elementów braknie, naprzykład w Rzymie władzy królewskiej, w jakiemś innem państwie arystokracji. Jest tysiąc sposobów miarkowania, ograniczania i łagodzenia działalności rządu, bez konieczności wprowadzania do niego tych trzech zasadniczych elementów, które całkiem dobrze mogą nie spotkać się razem w danym momencie, albo lepiej mówiąc spotykają się bardzo rzadko. To prawda, że należy jak mówi Plato godzić ze sobą władzę i wolność; lecz pogodzenie to zdarzało się w rządach, które nie były monarchiczne. I to jest prawdą, co mówi Arystoteles, że trzeba pogodzić naturalną równość z nierównością zasług; lecz pogodzenie to mogło zachodzić w państwach, które nie posiadały ustroju arystokratycznego. Wreszcie, żeby od sławnego polityka XVI wieku[2] zapożyczyć myśl, która nam się wydaje bardzo trafną, że nie *formy* rządów lecz ich *zasady* należy z sobą godzić: a więc jednolitość działalności, która jest właściwością monarchji, przewagę zasług, która stanowi cechę arystokracji, wolność polityczną i równość społeczną cechy właściwe demokracji.[3]

[1] Do tego zdaje się odnieść można zdanie Tacyta: „Nam cunctas nationes, aut populus, aut primores, aut singuli regunt: *delecto ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius quam evenire,* vel si evenit haud diuturna esse potest." (Annales, ks. IV, 33).

[2] Bodinus.

[3] Do tej kwestji powrócimy, dokładniej ją rozpatrując w drugim tomie z okazji teorji Monteskjusza.

VI. Nowy Testament i Ojcowie Kościoła.

1. Nowy Testament. Etyka i polityka ewangeliczna.

Nowy Testament. — Etyka i Polityka Ewangelji. — Oryginalny charakter ewangelicznej moralności. — Akcent chrześcijański. — O zasadzie miłości i zasadzie prawa. — Społeczny i polityczny charakter doktryn ewangelicznych. — Bogactwo. — Władza. — Doktryny ewangeliczne nie są ani demokratyczne ani teokratyczne.

Widzieliśmy, że stoicyzm walczył w miarę sił przeciw społecznemu egoizmowi starożytności, usiłując wznieść się do idei ogólno-ludzkiego braterstwa. Inna doktryna, powstała bez wrzawy i blasku w zakątku świata, miała podjąć tę nową i wolnościową ideę z zapałem i entuzjazmem nie mających sobie równych i wycisnąć na niej piętno niezaprzeczonej oryginalności. Istotnie, jeśli jest prawdą twierdzenie, że filozofja starożytna mogła dojść sama przez się do zasad, które nie oddalały się zbytnio od zasad chrześcijańskich, to nie jest prawdą, by chrystjanizm nie przyniósł niczego nowego i by postęp moralny mógł był się dokonać bez jego potężnego udziału. Oryginalność doktryn niezawsze się mierzy formułami, które je streszczają. Trzeba widzieć nietylko literę, lecz ducha i wyraz. U starożytnych filozofów można znaleźć zasady łudząco podobne do zasad Ewangelji. Lecz gdzież znaleźć to jedyne znamię, niedające się naśladować, ten czysty, subtelny, delikatny posmak, który każe nam rozkoszować się lekturą Ewangelji? Czytajmy list Seneki, rozprawę Epikteta, nawet karty z Marka Aurelego, najbardziej chrześcijańskiego ze stoików, znajdziemy niewątpliwie moralność szlachetną, bez zarzutu, o bardzo wysokiej wartości; lecz przeczytajmy potem Kazanie na górze i przyznajmy czy może coś z tem iść w porównanie.

Jedną z niezaprzeczonych przyczyn oryginalności i siły etyki chrześcijańskiej jest dogmat, na którym ona się opiera: dogmat niezwykły, który rozpłomieniał duszę, zawstydzając rozum i który, umieszczając w Bogu samym pełnię miłości i ideał poświęcenia, pociągał człowieka do cnoty nadludzkiej za przykładem Zbawiciela, przez wartość boskiej krwi, przez nadzieję korony nie mającej ceny.

Jeżeli co może nam dać pojęcie albo raczej odczucie etyki chrześcijańskiej i szczególnego pierwiastka jej nowości, to właśnie życie jej założyciela, życie tak proste, ciche, tak dobroczynne, cierpliwe a tak pełne doświadczeń; lecz

przedewszystkiem jego śmierć, ta śmierć jedyna, której świadectwo jest jeszcze wszędzie obecne na naszych pomnikach, naszych obrazach, domach a nawet ozdobach i strojach. Wcale nie chciałbym ponawiać słynnej paraleli Rousseau'a pomiędzy Jezusem a Sokratesem, lecz paralela ta jest tak uderzająca i uwypukla tak dobrze przeciwstawienie genjuszu starożytności i chrześcijaństwa, że nie można jej uniknąć. Z jednej i z drugiej strony proces niesłuszny i śmierć niesprawiedliwa: lecz tu, obrona dumna i z lekka ironiczna, więzienie łatwe i prawie dobrowolne, osłodzone poezją, rozweselone rozmową; w ostatnim dniu spokojna dysputa o przeznaczeniach duszy a wreszcie śmierć, podobna do snu, śmierć, której towarzyszy uśmiech, zdala od płaczu rodziny, wśród pociech przyjaciół. A teraz wobec tego obrazu rozważmy tę surową i milczącą wieczerzę, podczas której mistrz daje siebie uczniom na ofiarę, tę noc, pełną śmiertelnej trwogi i modlitwę w ogrodzie Oliwnym, ten pocałunek zdrady, ogrom zniewag, krwawy, hańbiący krzyż, tę śmierć męczeńską między dwoma łotrami, tę matkę we łzach, ostatnią skargę, ostatnie przebaczenie, wreszcie to ostatnie tchnienie wydane tak wolno i z boleścią; scena nie mająca sobie równej, niewątpliwie największa, jaką kiedykolwiek widział świat i którą Plato zdawał się przewidywać jak we śnie.

Męka, która jest najwyższą tajemnicą chrześcijaństwa, wykazuje dostatecznie, że życie człowieka nie jest niczem innem tylko męką to znaczy cierpieniem. Podczas, gdy cała starożytność widziała dobro w braku cierpienia i wzywała człowieka do ucieczki przed nim czy to przez cnotę czy przyjemność, to Ewangelja przedstawia człowiekowi ból jako dobro. Cierpienie jest do pewnego stopnia ubóstwione, ponieważ sam Bóg chciał cierpieć, jęczeć i umrzeć!

W każdej religji są przepisy na korzyść słabych, nieszczęśliwych i uciśnionych. Lecz cała etyka chrześcijańska wydaje się, jakby dla nich była stworzona. „Błogosławieni, którzy płaczą!" powiedziano, lecz to nie jest wszystko: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości.... będziecie szczęśliwi, gdy ludzie będą wam złorzeczyć i was prześladować!"[1] A więc cierpienie i niesprawiedliwość nie są złem, które należy usuwać lub znosić, ani rzeczą obojętną, która nie zasługuje na uwagę; są to dobra, których należy poszukiwać, które trzeba kochać i znajdować w nich przyjemność; tasama bowiem doktryna, która jest doktryną cierpienia, jest równocześnie doktryną pocieszenia: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy jesteście utrudzeni a ja was ochłodzę."[2]

Ewangelja ma dwa rodzaje pociechy: jeden dla nieszczęśliwych, drugi dla grzeszników: „To nie zdrowi, którzy potrzebują lekarza, lecz chorzy. Nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych lecz grzeszników, by czynili pokutę."[3] I dlatego Jezus nie gardził towarzystwem tych, którymi pogardzano; to byli oni przedewszystkiem, których chciał przywieść do siebie i od nich spodziewał

[1] Mateusz, V 4, 11; Luk. VI, 21, 22.
[2] Mat., XI, 28.
[3] Łukasz, V, 31, 32.

się najwięcej: „Zaprawdę, powiadam wam, celnicy i jawnogrzesznice prędzej od was wejdą do Królestwa Bożego."[1] Oto ci, których przyszedł pocieszać i oczyszczać; a upokorzenie towarzyszące występkowi i pogardzie wydawało mu się bliższem prostoty koniecznej dla zbawienia, niż pycha cnoty.

Powtarzam, że to, co stanowi nowość etyki chrześcijańskiej to specjalny jej akcent, dzięki niemu słowa Chrystusa przenikały w głąb tych pospolitych dusz i przetwarzały je; umiał przemawiać do nieszczęśliwych przez ciało lub przez duszę; miał dla nich słowa cudowne, orzeźwiające, pełne pociechy; „Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się odemnie żem jest cichy i pokornego serca a znajdziecie odpoczynek w duszach waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie a brzemię moje lekkie...."[2] „Ktokolwiek da jednemu z tych maluczkich tylko kubek zimnej wody do picia, nie będzie czekał na swą zapłatę."[3] Pobłażanie nie znajdzie nigdy czystszych i szlachetniejszych słów nad te: „Kto z was bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamieniem."[4] Niewinność, czystość, prostota nie mogły być zalecone w sposób bardziej wzruszający: „Zaprawdę, powiadam wam, jeśli się nie staniecie, jako te dzieci, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego."[5] Zapomnienie o sobie przy spełnianiu miłosiernych uczynków, tajenie pobożności nie mogły nigdy natchnąć szczęśliwszych i żywszych słów: „Niech wasza lewica nie wie, co czyni prawica."[6] Gdy pościcie, nie bądźcie smutni, jak to czynią faryzeusze. Namaśćcie wonnościami głowę i oblicze."[7] Jakaż głęboka mądrość tkwi w tych przedziwnych słowach: „Jutro będzie się troszczyć samo o siebie; każdy dzień ma dostateczną troskę."[8] Słowa te nie zalecają próżniactwa, lecz spokój w pracy; nie można ich nadużywać dla zalecania żebraczej hypokryzji i lenistwa, lecz dobrze zrozumiane wyrażają zaufanie i bezpieczeństwo duszy, która poddaje się Bogu. Czyż mogę zapomnieć słowa, w których przebaczenie znalazło swój najsilniejszy, najbardziej rozdzierający wyraz: „Boże mój, przebacz im, albowiem nie wiedzą, co czynią." Czyż zapomnę kiedy tę wzniosłą modlitwę, najczystszą, jaką kiedykolwiek wydała jakaś doktryna, a tak wzniosłą, że odpowiada wszystkim ludziom bez różnicy wiary? A cóż mamy powiedzieć o parabolach o Synu marnotrawnym, o miłosiernym Samarytaninie, o celniku i Faryzeuszu i o tylu innych naiwnych a wielkich opowieściach, które przez wieki żywiły świętą manną słowa proste dusze i serca maluczkich i niewinnych, podczas, gdy piękne pisma filozofów pozostały strawą wytwornych i subtelnych umysłów.

Duch etyki chrześcijańskiej polega na żądaniu od człowieka wszystkiego, co tylko odeń żądać można; jest to wymaganie od niego największego wysiłku

[1] Mat. XXI, 31.
[2] Mateusz, XI 29, 30.
[3] Marek, IX, 40.
[4] Jan, VIII, 7.
[5] Mat. XVIII, 3.
[6] Mat. VI, 3.
[7] Mat. VI, 16, 17.
[8] Mat. VI, 34.

poświęcenia, ofiary, zapomnienia o sobie, wysiłku, jakiego nie powiem, by dusza ludzka, mogła dokonać, lecz jaki może pojąć. Dlatego jest ona najwyższym moralnym systemem, jaki kiedykolwiek się pojawił. Rzeczywiście, spróbujmy dać pojęcie moralnego zobowiązania, które nie byłoby w Ewangelji przewidziane, wytworzyć nowy przepis, który należałoby dodać do już zawartych w niej albo wreszcie nowe jakieś zadanie — a nie zdołamy tego uczynić. Istotnie można powiedzieć, że Ewangelja żąda zawiele od człowieka, ale nie, że żąda zbyt mało. Z Ewangelją nie inaczej ma się sprawa niż ze stoicyzmem, który żąda pod pewnym względem zadużo, pod innym zamało. Lecz Ewangelja nakazuje nam całą miłość Boga, miłość do ludzi, całą odwagę, cierpliwość i czystość, wszystką skromność i pokorę, jednem słowem wszelką doskonałość, o jakiej może marzyć człowiek, nie taki, który nigdy nie istniał i nigdy istnieć nie będzie, lecz człowiek prawdziwy, jakiego stworzyła natura. Podług mego mniemania doktryna ta zawiera najdoskonalsze pojęcie cnoty ludzkiej i nie wyobrażam sobie wyższego stopnia tej moralności, pod warunkiem rzeczywiście, że szuka się tylko moralności, to znaczy doktryny obowiązku, a nie doktryny prawa. Przeciw tej wspaniałej moralności podnoszą istotnie jeden zarzut a mianowicie, że przedstawiając ideę obowiązku w najdoskonalszej formie zdaje się poświęcać jej lub zaniedbywać zasadę prawa; kładąc bowiem przesadny nacisk na ideę obowiązku, nie uwzględnia dostatecznie tego, co jest dozwolone; zbyt wiele przypisuje cnocie a zbyt mało naturze. Powiedzmy kilka słów o tym zarzucie.

Naczelną zasadą chrześcijańskiej i ewangelicznej moralności jest miłość czyli miłosierdzie. Otóż nie można wątpić, że zasada ta dobrze pojęta i zastosowana w całej rozciągłości zupełnie wystarcza i więcej niż wystarcza dla rozwiązania wszystkich problemów życia moralnego i społecznego. Jeśli naprzykład czynię dobrze ludziom z miłości dla nich, jest rzeczą bezcelową zwracać mi uwagę, że nie powinienem czynić im źle: pierwsze bowiem mieści w sobie drugie a jeśli czynię więcej niż potrzeba, to rzecz prosta, że uczynię i mniej. Taksamo, jeśli przez miłość dla ludzi nie czynię im źle, niema potrzeby pouczać mnie, że nie należy czynić im źle wtedy nawet, gdy ich nie kocham. Innemi słowy, jeśli jestem usposobiony do spełnienia całego mego obowiązku i nawet więcej niż obowiązku, to będzie dla mnie rzeczą obojętną, czy inni posiadają prawa, ponieważ chcę dobrze im czynić więcej, niż mają prawo tego wymagać. Przypuśćmy teraz, że wszyscy ludzie bez wyjątku są ożywieni temi samemi uczuciami, czyż nie jest wtedy jasnem, że wszyscy, czyniąc sobie nawzajem wszystko, co tylko dobrego mogą uczynić, nie potrzebują zasłaniać się zazdrosnem prawem, ponieważ prawo nie jest niczem innem, jak tylko obroną, a obrona jest zbyteczna pomiędzy ludźmi, którzy się kochają. Jednem słowem, doskonałe miłosierdzie pochłania prawo:[1] nie znaczy to wcale, że prze-

[1] Jeden z najżyczliwszych i najświatlejszych krytyków, Adolf Franck zwalczał tę myśl, rozumiejąc, że przez to chciałem powiedzieć, iż miłosierdzie usuwa prawo, co zupełnie nie zgadza się z moim poglądem. Natomiast chciałem powiedzieć i utrzymuję to dziś jeszcze, że gdy miło-

staje ono istnieć, lecz istnieje tylko *in potentia*. To jest ideał chrześcijańskiego społeczeństwa, ideał bez żadnych wątpliwości najczystszy i najwznioślejszy, jaki sformułowała kiedykolwiek doktryna filozoficzna i religijna. Chrystjanizm, wyższy pod tym względem od wszystkich nowożytnych doktryn reformatorskich i emancypacyjnych, wniknął w głąb zasady działalności, jaka tkwi w ludzkiej naturze; tę zasadę obudził i uświadomił i wyprowadził z niej najcudowniejsze rezultaty; i gdyby człowiek był najbardziej uprzedzony, musiałby chyba zamknąć oczy na oczywisty fakt, by zaprzeczyć że choć tak oddalony od swego źródła i pierwotnego zapału chrystjanizm dziś jeszcze dokonuje cudów miłosierdzia i poświęcenia.

Przyjrzyjmy się teraz trudnościom, które stają na przeszkodzie zastosowaniu takiego ideału. Ponieważ przechodzi on znacznie siły ludzkie zdarza się, że tylko niektóre, wyjątkowe dusze go stosują albo tylko w pewnych chwilach uniesienia. Prawdziwa pobożność jest bardzo rzadka, a conajmniej równie rzadką jest prawdziwa miłość. Lecz ponieważ ideał nie żąda od ludzi, by dla swych braci czynili wszystko, co jest możliwe a nie stara się ustalić tego, co jest ściśle należne każdemu, więc ta niepewność co do granic prawa jest bardzo korzystna dla dowolnej interpretacji obowiązku. Dodajmy do tego, że obowiązek miłości jest bezwzględny i wobec tego nakazuje tym, którzy cierpią, kochać prześladowców; nakaz godny podziwu i naprawdę wzniosły, lecz dostarcza na nieszczęście podniety do prześladowania. Zauważyć bowiem musimy, że z tych dwóch nakazów, by czynić dobrze i znosić zło, drugi jest do wykonania o wiele łatwiejszy od pierwszego, ponieważ opiera się przeważnie na samej konieczności, podczas gdy wykonywanie dobrych uczynków wymaga zawsze wielkiego wysiłku. Przypuśćmy teraz, że słabi okażą cierpliwość, ale nie okażą miłości silni, czyż nie jest widocznem, że z tej nierówności wyniknie okrutny i nieuchronny ucisk?

I to naprzykład zdarzyło się właśnie w wiekach średnich. Zasady chrześcijańskie rzucone w środowisko barbarzyńskiego społeczeństwa, w któ-

---

sierdzie jest doskonałe i dobrze pojęte, wtedy prawo staje się bezużyteczne. Dwóch przyjaciół naprzykład, związanych najściślejszemi węzłami przyjaźni ma niewątpliwie prawa w stosunku do siebie jak n. p. prawo własności; ale ani pierwszy nie zamyśla czynić z niego użytku dla obrony przeciw drugiemu ani drugi nie myśli szanować tego prawa. Sam fakt odwoływania się do prawa między osobami, które się kochają, jest już prawie zniewagą. Kobieta, której mąż nie biłby, tylko dlatego, że ma ona prawo nie być bitą, może się już obrazić. Miłość więc wznosi się ponad dziedzinę prawa; wchłania je, nie niszcząc go, pod warunkiem naturalnie, że się nie będzie działać wbrew niemu. Zresztą myśl, która spowodowała krytykę nie jest niczem innem, jak tylko myślą Arystotelesa: Φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης.

Inny, równie życzliwy krytyk D. Nisard zrobił nam zarzut w odwrotnym kierunku. Zdziwił się, żeśmy powiedzieli, iż chrystjanizm nie uwzględnił pojęcia prawa w dostatecznej mierze. Lecz zdaje nam się, że ta prawda wynika bardzo jasno z tego wszystkiego co mówimy dalej o własności, niewolnictwie, o wolności sumienia. Bezwątpienia idea prawa zawarta jest implicite w chrystjanizmie, tak jak idea miłosierdzia w etyce Sokratesa lub Platona: *nil sub sole novum*. Lecz w historji idei o inwencji rozstrzyga jej rozwinięcie. Otóż z tego punktu widzenia trudno zaprzeczyć, że pojęcie prawa jest odkryciem czasów nowożytnych a w szczególności XVIII w.

rem siła była wszystkiem, mogły wywołać tylko częściowe i bardzo niezupełne skutki. Wśród zamętu, jaki wywołało zetknięcie i konflikt ras zwyciężonych i zwycięskich, osobista przemoc musiała mieć największe powodzenie; społeczeństwo utworzyło się, jak umiało; siła zyskała przewagę, jak się to zwykle dzieje, słabość była rada, że może ukryć się w cieniu siły, sztuczny porządek powiązał jednych z drugimi i to nazwano społeczeństwem feudalnem. Chrystjanizm przystosował się, o tyle o ile do tego fałszywego społeczeństwa; złagodził cierpienia, wyprowadził z nich kilka wielkich cnót, lecz nie naprawił zasadniczej niesprawiedliwości.

Z tej przyczyny czasy nowożytne obudziły się, powołując się na ideę zgoła różną od chrześcijańskiej a mianowicie ideę prawa. Nie znaczy to, by te dwie ideje były z sobą sprzeczne, lecz są całkiem odrębne. Z chrześcijańskiego punktu widzenia powinienem znosić krzywdę a nawet cieszyć się z niej, z prawnego zaś zupełnie nie jestem do tego obowiązany. Z chrześcijańskiego i religijnego stanowiska powinienem kochać moich prześladowców, z prawnego mogę bronić się przeciw nim i gwałtowi przeciwstawić siłę a to trudno godzi się z zasadą miłości. Niema żadnej wątpliwości, że idea chrześcijańska jest wyższa i bardziej boska od idei prawa. Lecz jest ona nieodzowna dla utrzymania porządku społecznego i przeszkodzenia w nadużywaniu naiwności i miłości jednych przez drugich.

I pomieszanie tych dwóch idei, chrześcijańskiej idei miłości z filozoficzną ideą prawa często za naszych czasów powodowało omyłki co do prawdziwego charakteru chrześcijaństwa i przypisywało mu polityczne i społeczne znaczenie, jakiego pierwotnie nigdy nie posiadało. Niema nic niedorzeczniejszego jak robienie z Jezusa Chrystusa pewnego rodzaju reformatora filantropa i socjalisty. Jezus nie chciał nigdy żadnej innej reformy prócz tej jednej: poprawy dusz. Jedyne społeczeństwo, które miał przed oczyma to było społeczeństwo niebieskie, które uważał jako przewrócenie społeczeństwa ziemskiego. Bogactwo i władza, które zapewniają wyższość na ziemi są, przeciwnie, dla nieba krzyżem i przeszkodą. Dlatego szedł wołajac: „Biada wam, bogaci, którzy posiadacie swoje pocieszenie!... Biada wam, którzy jesteście syci, ponieważ będziecie cierpieli głód[1]!“ I dlatego mówi jeszcze że „bogaci z trudnością wejdą do królestwa niebieskiego“[2] gdy tymczasem to królestwo należy do ubogich w duchu, to znaczy do tych, którzy ubóstwo znoszą pobożnie. Z władzą rzecz się ma tak, jak z bogactwem: „Książęta narodów władają nimi; nie tak będzie pomiędzy wami“. W obiecanem królestwie „pierwsi będą ostatnimi a ostatni pierwszymi“.[3] Lecz przewrót ten dokona się tylko w niebie; a jeśli mógłby urzeczywistnić się na tym padole to pod warunkiem, że możni dobrowolnie staną się małymi, a nie że

[1] Łuk. VI, 24, 25.
[2] Marek, X 23—25.
[3] Mateusz XX, 25—27; Łuk. XXII, 25—27.

mali będą dążyli do wielkości: chrześcijańska równość jest równością moralną, religijną, dobrowolną, nie równością społeczną i polityczną.

Drugim, niemniej pewnym faktem jest, że Jezus, który niema zupełnie charakteru politycznego reformatora, niema również żadnej pretensji do roli władcy i króla. Wiadomo, że na tem właśnie polegało zaślepienie Żydów; błąd ich polegał na nieuznawaniu Messjasza w tym, któremu nie towarzyszył żaden widomy znak królewskości. Otóż jest rzeczą pewną, że Jezus Chrystus nie żądał nigdy władzy ani dla Siebie ani dla Swych uczniów. Jakże czynić to miał On, Który mówił: „Nie przyszedłem po to, by mi służono, lecz po to, żebym służył[1]" i jeszcze „Królestwo moje nie jest z tego świata[2]" Wszystkie teksty, które w wiekach średnich interpretowano na korzyść panowania kościelnego, mają znaczenie wyłącznie religijne i duchowne. „Paś owieczki moje" powiedział do św. Piotra. Miał przez to na myśli: karm je słowem. Gdy mówił: „Co zwiążecie na ziemi będzie związane w niebie; co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie[3]" napewno rozumiał przez to wyłącznie odpuszczenie grzechów a nie zwolnienie poddanych z przysięgi wierności względem ich władzy. W słowach: „Idźcie i nauczajcie narody chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego" ustanawiał kapłaństwo i apostolstwo, lecz nie dawał żadnej władzy świeckiej swoim uczniom. Co do Niego Samego, odrzucał wszelką funkcję, która miała związek z interesami życia: „Mistrzu — mówił jeden z jego uczniów — powiedz bratu memu, by podzielił się zemną mojem dziedzictwem. Jezus mu odpowiedział: „Któż postanowił mnie sędzią waszym lub waszych podziałów.[4]" A wreszcie w najsłynniejszym i najczęściej cytowanym ustępie Jezus przeprowadza podział władz mówiąc „Oddajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co jest boskiego.[5]" Prawda, że w tych ogólnych wyrazach tkwi całe zagadnienie, ponieważ chodzi o to, by wiedzieć, co jest cesarskie a co jest Boskie. Lecz zasada zostaje bliżej określona przez szczegółowe zastosowanie, jakie z niej zrobiono. O cóż tu bowiem chodzi? O zapłacenie podatku. A więc podatek należy się cesarzowi. Podatek zaś jest oznaką społecznej podległości; stąd wynika, że cesarz jest prawdziwym zwierzchnikiem związku społecznego to znaczy państwa. Tak więc Jezus Chrystus oddzielił królestwo Boskie od królestwa świata i nie chciał, by pierwsze władało drugiem.

Można więc jako fałszywe odrzucić dwie tezy bronione w różnych epokach i z rozmaitych punktów widzenia: pierwszą, że chrystjanizm jest doktryną wyzwolenia społecznego i politycznego, że staje w obronie ludów przeciw królom i że przemoc oddaje w służbę prawa; i drugą, że Kościół jest wyższy od państwa, że państwo winno mu posłuszeństwo i hołd, że zwierzchnik Kościoła jest zwierzch-

[1] Mat. XX, 28.
[2] Jan XVIII, 36.
[3] Mat. XVIII, 18.
[4] Łuk. XII, 14.
[5] Mat. XXII, 17, 21, Łuk. XX, 22, 25; Marek XII, 14, 17.

chnikiem świata. Obie te doktryny są sprzeczne z literą i duchem Ewangelji. Ewangelja nie jest ani demokratyczną ani teokratyczną, nie głosi ani buntu ani panowania. —

Prawda, że wprowadzając Królestwo Boże w królestwo tego świata chrystjanizm postawił przez to samo kwestję, w jaki sposób te dwa królestwa mogą się połączyć, porozumieć i wzajemnie ograniczać. Lecz ta kwestja jest w Ewangelji zaledwie zaznaczona, jest to problem wieków średnich i czasów nowożytnych.

2. Ojcowie Kościoła.

Kwestja niewolnictwa i własności: w jakiem znaczeniu należy rozumieć doktryny chrześcijańskie odnośnie do tych dwóch zagadnień. — Teorja św. Augustyna. — O władzy politycznej. — Tekst sw. Chryzostoma.

Etyka Ojców Kościoła. Gdy społeczeństwo chrześcijańskie rozszerzyło się, gdy stało się, żeby tak rzec, całym światem, coraz silniej okazywała się potrzeba przystosowania się do warunków społeczeństwa ujętego w ramy prawne i zrzeczenia się części entuzjazmu pierwszych czasów chrześcijaństwa. Widzimy też, że św. Klemens z Aleksandrji próbuje złagodzić przesadną interpretację słów Ewangelji, odnoszących się do bogatych a św. Augustyn potwierdza wyraźnie własność i niewolnictwo, pierwszą, jako wypływ prawa społecznego, drugie jako wynik prawa grzechu.

Klemens z Aleksandrji w swym traktacie p. t.: *„Który bogacz może być zbawiony"?* próbuje określić znaczenie tych słów Ewangelji: „Iż bogacz nigdy nie wnijdzie do królestwa niebieskiego" i tego drugiego wersetu: „Sprzedaj to, co masz i cenę tego oddaj ubogim". Słowa te wzięte dosłownie niepokoiły bogatych. Św. Klemens pisze, ażeby dodać im otuchy. Zamiast dosłownego znaczenia, podstawia znaczenie przenośne, zamiast porzucenia bogactw, stawia pogardę bogactw. „Jak należy rozumieć te słowa: *sprzedaj wszystko, co masz?* Czy znaczy to, że trzeba odrzucić wszelkie bogactwa i zrzec się swego majątku? Nie, lecz wygnać ze swego umysłu mylne sądy o bogactwie, wyuzdane przywiązanie do złota, brudotę skąpstwa, niepokoje, ciernie wieku... Nie mieć bogactw nie jest znów nic tak wielkiego. Inaczej ci, którzy są pozbawieni środków do życia, którzy są żebrakami rzuconymi na drogę, nieświadomi Boga i Jego sprawiedliwości byliby najszczęśliwszymi i najpobożniejszymi z ludzi przez sam fakt, iż są przygnieceni ubóstwem. Zrzeczenie się bogactw i rozdanie ich biednym nie jest wcale rzeczą nową; już przed przyjściem Zbawiciela wielu to uczyniło, ażeby oddać się studjom naukowym i martwej mądrości albo przez próżną chełpliwość, ażeby zdobyć sławę swego imienia: n. p. Anaxagoras, Demokryt, Krates". Być może, że wielu starożytnych dało przykład hojności i poświęcenia swego mienia, lecz trzeba przyznać, że wielu także dało przepisy i przykład pogardy bogactw i do tych wskazań sprowadzać naukę Chrystusa znaczy zmniejszać o wiele jej doniosłość. Gdy Jezus Chrystus rzekł bogaczowi: sprzedaj dobra twoje, żądał od

niego zrzeczenia się nietylko miłości bogactw, lecz zrzeczenia się bogactw samych. U św. Klemensa widać już dążność do pogodzenia się z koniecznościami ludzkiemi. Trudno o coś roztropniejszego od zasad niżej podanych ale też trudno o coś mniej zgodnego z apostolskiem uniesieniem. „Czy nie lepiej, mówi on, ażeby każdy zachował średnie bogactwa, unikając dla siebie niedoli i przychodząc z pomocą tym, którzy jej potrzebują. Jakiż podział mógłby istnieć między ludźmi, gdyby nikt nie miał niczego. Jeśli obowiązku miłosierdzia nie możemy wypełnić bez pieniędzy i jeśli równocześnie jest nam polecone porzucenie bogactw, to czyż nie jest to sprzecznością? czy nie znaczy to mówić, ażeby dawać i nie dawać zarazem, żywić i nie żywić, dzielić i nie dzielić! byłoby to dziwacznem". Św. Klemens wysnuwa taki wniosek: „Ponieważ bogactwa same przez się nie są ani złe ani dobre, nie należy wcale ich ganić!... Skoro polecono nam zrzec się wszelkich bogactw i sprzedać wszystkie nasze dobra, to należy pojmować te słowa w odniesieniu do namiętności i złych uczuć naszego umysłu". I właśnie ta umiarkowana i roztropna doktryna zwyciężyła ostatecznie w Kościele. Kościół przestał potępiać bogactwa i żądać niemożliwego podziału od ludzi. Zezwolił na zachowanie przez każdego swego mienia, byle działo się to w duchu religijnym i poprzestał na żądaniu dla ubogich zbywającego nadmiaru: dowód to ustępliwości tryumfującego chrystjanizmu na rzecz słabości ludzkich, natychmiast, gdy cały świat cywilizowany stał się chrześcijańskim.

Św. Klemens uznaje więc prawo posiadania bogactw, zachowania ich i korzystania z nich z umiarkowaniem. Św. Augustyn ze swej strony szuka wytłumaczenia prawa własności. „Jakiem prawem każdy posiada to, co posiada? Czy nie na podstawie prawa ludzkiego? Albowiem podług prawa boskiego, Bóg stworzył bogatych i biednych z tej samej gliny i tasama ziemia ich nosi. Tylko więc na podstawie ludzkiego prawa można powiedzieć: Ta willa jest moja, ten dom jest mój, ten niewolnik jest mój; lecz prawo ludzkie nie jest niczem innem tylko prawem cesarskiem. Dlaczego? Dlatego, że Bóg przez cesarzy i królów ziemskich nadaje prawa rodzajowi ludzkiemu. Usuńcie prawo cesarzy, któż wtedy będzie śmiał mówić: Ta willa jest moja, ten niewolnik jest mój, ten dom jest mój?... Nie mówcie więc: Co mnie obchodzi król? Co bowiem wtedy będą was obchodzić wasze bogactwa? Bo tylko na podstawie praw królów posiadłości są w posiadaniu. Gdy mówicie: „Co mnie król obchodzi? to tak jakbyście mówili: Co mnie obchodzi moje mienie? Zrzekacie się przez to prawa, na mocy którego coś posiadacie".[1] Widzimy że dla św. Augustyna własność wynika tylko z prawa pozytywnego a nie prawa naturalnego i że opiera się wyłącznie na władzy społecznej.

I znowu św. Augustyn należy do tych, którzy w sprawie niewolnictwa wyrażają zdanie bardzo ścisłe i wielkiej wagi. Przeciął on trudność, podnie-

[1] August. *in Evangel. Joannis*. Tract. VI, 25, 26. — Patrz także *List do Hilaryna* (list CLVII). „Jezus Chrystus, mówił on, rozróżnia między przestrzeganiem przepisów a wyższą doskonałością. ."

sioną przez apostołów, rozwikłał podwójne znaczenie tkwiące na dnie zasady, na którą powoływali się wszyscy Ojcowie Kościoła a wreszcie stworzył teorję, która przetrwała w szkołach całe wieki średnie aż do XVII wieku.

Podług prawdziwej idei chrześcijańskiej rozkaz zostaje wydany tylko w interesie tych, którym się rozkazuje; rząd jest więc do pewnego stopnia tylko przysługą, wyświadczaną tym, którzy są rządzeni. Taki jest porządek naturalny. Bóg chciał, żeby człowiek rozkazywał zwierzętom; lecz nie stworzył go wcale poto, by panował nad innymi ludźmi. Lecz podług św. Augustyna „porządek natury został przez grzech przewrócony i dlatego słusznie zostało narzucone grzesznikowi jarzmo niewoli... Grzech jedynie zasłużył na tę nazwę, a nie natura... W porządku naturalnym, w którym Bóg stworzył człowieka, nikt nie jest niewolnikiem człowieka ani grzechu; niewolnictwo jest więc karą... Dlatego to Apostoł upomina niewolników, by byli uległymi względem swych panów i służyli im z dobrego serca i z dobrej woli, ażeby skoro nie mogą być wyzwoleni ze swojej niewoli, umieli znaleźć w niej wolność, służąc nie z obawy lecz z miłości aż do chwili, gdy ustanie wszelka krzywda i wszelkie panowanie ludzkie zostanie unicestwione w dniu, w którym Bóg będzie wszystkiem we wszystkich."[1]

W teorji tej podkreślić należy następujące punkty: 1° podług prawa naturalnego niewolnictwo jest niesprawiedliwe. Jest to sprzeczne z doktryną Arystotelesa lecz zgodne z doktryną stoików; 2° niewolnictwo jest sprawiedliwe jako następstwo grzechu. Jest to zasada nowa, będąca własnością św. Augustyna. Znalazł zasadę niewolnictwa, którą nie jest ani naturalna nierówność, ani wojna ani umowa, lecz grzech. Niewolnictwo nie jest również zjawiskiem przejściowem, które przyjmuje się tymczasowo, ażeby nie wzniecać rewolucyj społecznych; jest to instytucja, która stała się naturalną na skutek zepsucia naszej natury; 3° nie należy wcale mówić, że niewolnictwo zostało zniweczone przez Jezusa Chrystusa, ponieważ pochodzi z grzechu a Chrystus grzech zniweczył. Przedewszystkiem bowiem grzech trwa po Jezusie Chrystusie, a także skutki grzechu, choroba i śmierć; niewolnictwo jest jednym ze skutków grzechu a więc jest konieczne. Co więcej, św. Augustyn mówi, że będzie ono trwało dopóty, dopóki nie minie krzywda i dopóki panowanie ludzkie nie zostanie unicestwione. Ale jak długo społeczeństwo będzie istniało, jest rzeczą niemożliwą, by wszelkie panowanie ludzkie zostało zniweczone, ponieważ zawsze będą jacyś ludzie, którzy będą rozkazywać drugim; zatem niewolnictwo powinno trwać tak długo, jak długo istnieje społeczeństwo. Wreszcie, kiedyż wszelkie panowanie ludzkie zostanie zniweczone? Św. Augustyn nam to mówi: „W dniu, kiedy Bóg będzie wszystkiem we wszystkich." Lecz dzień ten nadejdzie dopiero wtedy gdy dopełnią się wieki. A więc jedynie w królestwie bożem Bóg będzie wszystkiem we wszystkich i wtedy niewolnictwo zostanie zniesione. Wnioskiem z argumentacji św.

[1] *De civitate Dei* ks. XIX, 11—15.

Augustyna jest więc utrzymanie niewolnictwa: jest to pogląd, który nie zasługiwałby na tak staranne wyróżnienie wobec tylu przeciwnych świadectw Ojców Kościoła, gdybyśmy nie wiedzieli jaką potęgą był autorytet w wiekach średnich. Arystoteles i św. Augustyn obydwaj dostarczając argumentów na korzyść niewolnictwa powstrzymali lub opóźnili postęp myśli w tej sprawie na dziesięć lub dwanaście wieków.

Jakiż wniosek z tej dyskusji? Czy ten, że chcielibyśmy zaprzeczyć ogromnego wpływu chrześcijaństwa na zniesienie niewolnictwa? Dalecy jesteśmy od tego. Żadna doktryna w naszych oczach nie zrobiła więcej dla ludzkości; i zgodzimy się bez trudu na to, że było potrzebniejszą rzeczą podnieść niewolnika pod względem moralnym i religijnym niż dać mu równość społeczną. Lecz ponieważ przedstawiamy tu historję idei i przekonań, wydaje się nam rzeczą uzasadnioną i nieodzowną określić ściśle charakter doktryn. Cóż więc zaznaczyliśmy? Oto, że równość między panem i niewolnikiem ogłoszoną została tylko w imię prawa religji, prawa boskiego; że tylko w Chrystusie pan i niewolnik są równi. Niewątpliwie, równość taka wystarczyłaby i tu, gdyby prawo boskie, prawdziwe prawo niebieskie mogło być ściśle zastosowane na ziemi; i nie można wątpić, że gdyby społeczeństwo chrześcijańskie pozostało tem, czem było w pierwszych czasach, byłoby wprowadziło doskonałą równość tak, jak wprowadziło wspólnotę. Lecz ponieważ społeczeństwo chrześcijańskie stało się społeczeństwem całem, równość taka była niemożliwą: królestwo Boże mieszając się z państwem ziemskiem musiało uledz jego prawom. Stąd różnica pomiędzy porządkiem boskim i porządkiem ludzkim, pierwszym, w którym niema już ani panów ani niewolników i drugim, w którym skutki grzechu utrzymują nierówność. I dlatego widzimy, że niewolnictwo, choć złagodzone w praktyce, zostało uznane w teorji przez scholastyków, a bronione jeszcze w XVII w. przez Bossuet'a itd. i dziś jeszcze utrzymują, że istnieje wśród narodów chrześcijańskich za zgodą autorytetu doktorów Kościoła. Błąd Ojców Kościoła, że tak śmiem powiedzieć, polegał na przeoczeniu faktu, iż między prawem boskiem, prawem mistycznem, które nie jest z tego świata i prawem ludzkiem czyli pozytywnem istnieje prawo naturalne, które stwierdza poprostu i wyraźnie, że człowiek nie może być niewolnikiem drugiego człowieka, że jest to niesprawiedliwością i że miłosierdzie jednego a cierpliwość drugiego może wprawdzie ten stan uczynić znośnym a nawet szlachetnym i doskonałym lecz nie uczyni go sprawiedliwym; i że grzech nie może mieć jako następstwa zamienienia jednego człowieka w narzędzie drugiego. Otóż dopiero w XVI i XVIII w. zasady te zostały sformułowane i bronione i dopiero od tej epoki począwszy można się było spodziewać, że niewolnictwo zniknie ostatecznie z powierzchni ziemi. —

Tożsamo zapomnienie Ojców Kościoła o prawie naturalnem stało się źródłem błędnych teoryj zarówno własności jak i niewolnictwa. Cóż oni mówili? Oto, że w Chrystusie nie istnieje pojęcie twego i mego. Nic słuszniejszego, bezwątpienia: podług porządku boskiego, porządku absolutnej mi-

łości, gdzie wszyscy ludzie byliby w Bogu, różnica i nierówność dóbr byłaby niemożliwa. Lecz Ojcowie Kościoła dobrze widzieli, że taki stan nie da się urzeczywistnić na tym padole. I cóż uczynili! Oparli własność na prawie ludzkiem, prawie pozytywnem, na prawie cesarskiem. Stąd ten dylemat, na który się narazili: albo niewolnictwo jest legalne, ponieważ oparte jest, tak jak i własność, na prawie społecznem, albo własność jest nielegalna, ponieważ w Jezusie Chrystusie niema ani ubogich ani bogatych, jak niema panów ani niewolników. Przeciwnie zaś, w prawie naturalnem tesame zasady, które wykazują, że własność jest rzeczą sprawiedliwą, dowodzą, że niewolnictwo jest rzeczą niesprawiedliwą. Podczas gdy Ojcowie Kościoła dopuszczają lub potępiają obydwa te zjawiska razem na podstawie tych samych zasad, prawo naturalne pierwsze przyjmuje, drugie odrzuca. Własność jest rzeczą sprawiedliwą i oto dlaczego wspólnota jest utopją lub barbarzyństwem; utopją, jeśli się przypuszcza, że jest oparta na powszechnej miłości, barbarzyństwem, jeśli żąda się jej wprowadzenia przemocą. Niewolnictwo jest rzeczą niesprawiedliwą i oto dlaczego zniesienie niewolnictwa wcale nie jest utopją; albowiem społeczeństwo chrześcijańskie, które nie może wznieść się do ideału miłości, może i powinno otrząsnąć się z niesprawiedliwości. Wreszcie na podstawie tych samych zasad, istnieją dwa rodzaje nierówności: nierówność między panem i niewolnikiem, nierówność absolutnie niesprawiedliwa i nierówność między bogatym i biednym, która nie jest niesprawiedliwa, jakkolwiek powinna być złagodzona o ile to tylko możliwe przez wolę ludzi i sprawiedliwość praw.

Ta sama nieświadomość, tosamo zapomnienie prawa naturalnego spowodowało cofnięcie się doktryny chrześcijańskiej pod innym względem, niemniej ważnym od niewolnictwa, mianowicie pod względem wolności sumienia. I znowu św. Augustyn stanowi punkt zwrotny, oznaczający zastój i cofnięcie się wstecz.

Kwestja wolności sumienia, prawie nieznana w starożytności, zaczęła powstawać z chwilą, gdy chrześcijanie, odmawiając składania ofiar bożkom, zostali podejrzani o zamach na sam majestat cesarstwa. Zasada ich brzmiała: „Lepiej jest słuchać Boga niż ludzi", i pozostając zupełnie wiernymi obywatelami pod względem politycznym, stawiali opór w sprawach religji. W ten sposób zrodziła się kwestja wolności sumienia. Była to myśl, która podniecała wszystkich apologetów. „Żądamy prawa wspólnego dla wszystkich, mówił Atenagoras, żądamy, by nas nie nienawidzono i nie prześladowano dlatego, że nazywamy się chrześcijanami."[1] „Religja, mówi Laktancjusz, jest jedyną rzeczą, w której wolność obrała sobie mieszkanie. Stoi ona ponad wszystkiem, dobrowolna i nikogo nie można zmusić, by czcił to, czego nie chce. Może to udawać, lecz nie chcieć. Niektórzy, przed wpływem strachu przed mękami lub zmuszeni torturami, mogli złożyć nienawistne ofiary.... lecz z chwilą odzyskania wolności wracają do Boga i usiłują przebłagać go modlitwą i łzami.[2]"

[1] Atenag., *Apolog., 2.*

[2] Lactan. *Epitom. Divin. Inst.,* r. LIV.

Słowa Tertulliana są jeszcze bardziej znamienne: „Pomyślcie, mówi, czy niewierność zyska na chwale, gdy pozbawia wolności religijnej, zakazuje wyboru bóstwa, nie pozwala mi wcale czcić kogo zechcę, a zmusza czcić tego, kogo nie chcę. Wymuszonej czci nikt nie chce, nawet człowiek.... Czyż to nie jest krzywdą zmuszać ludzi wolnych do składania ofiar wbrew ich woli?“[1]

Takie były doktryny Kościoła wojującego. Cóż stało się z niemi po zwycięstwie? Kościół zdobył dla siebie prawa; czy udzieli takich samych praw doktrynom, które są mu przeciwne? Nie można twierdzić, żeby w pierwszych czasach Kościół sprzeniewierzył się swym zasadom cierpliwości i przebaczania. Jeszcze u św. Chryzostoma można znaleźć piękne słowa na rzecz wolności sumienia. Lecz walka katolików i arjanów, a w Afryce walka katolików z donatystami sprowadziły nietolerancję i prześladowanie. Czy heretycy pierwsi dali przykład? Możliwe. Lecz wkrótce widziano, że największy doktór Kościoła zachodniego św. Augustyn stworzył teorję prześladowania. Dzięki powadze jego imienia teorja ta przeszła do wszystkich szkół średniowiecza, podsycała fanatyzm XVI w. a protestanci zarówno jak i katolicy na nią się powoływali; a wreszcie w XVII w. jeszcze imię św. Augustyna mieszano do dyskusji owego czasu nad prawem pogwałcenia sumienia. Nie można więc zaprzeczyć historycznej doniosłości jego poglądów na tę kwestję.

Św. Augustyn początkowo nie odnosił się przychylnie do używania przemocy celem narzucania wiary. „Pierwotnie, mówi św. Augustyn, byłem przekonania, że nikogo nie można zmuszać przemocą, by wszedł do jedności Chrystusowej, że należało działać słowem, zwalczać zapomocą dyskusji, zwyciężać przez rozumowanie, z obawy, by nie przerobić na fałszywych katolików tych, których znaliśmy jako zdeklarowanych heretyków.“[2] Lecz później zmienił poglądy, jak mówił nie dzięki przeciwnym rozumowaniom, lecz na skutek dokonanych faktów. Mianowicie, całe jego małe miasteczko, które z początku pogrążone było w herezji Donata, zostało prawem cesarskiem zmuszone do przejścia na katolicyzm i zdaje się, że okazało dla niego tyleż zapału, co i dla herezji.[3] Ten przykład i kilka innych doprowadziły go do przekonania, że dla dobra heretyków samych zmusza się ich do zmiany wiary. Postępować inaczej, znaczyłoby, oddawać im złem za złe. Gdybyśmy widzieli, że któryś z naszych nieprzyjaciół w podnieceniu gorączkowem rzuca się w przepaść, to czyż pozwolić mu na to, gdy możemy wiążąc go, w tem mu przeszkodzić, nie byłoby odpłaceniem mu złem za złe?[4] Nie wszyscy, coprawda, jednakowo

---

[1] Tertull., *Apolog.*, r. XXIV, *ad Scap.* r. II.

[2] Epist. XCIII, 17; CLXXXV, VII, 25. Nonnullis fratribus videbatur, in quibus ego eram, non esse petendum ab imperatoribus ut ipsam haeresim juberent omnino non esse.

[3] Ep. XCIII, 1. De multorum correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt, et a pristius errore se liberatos esse laetantur. CXIII. Ita hujus vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea numquam fuisse credatur.

[4] Ep. XCIII, 2.

korzystają z tego zbawiennego lekarstwa, ale czy dlatego, że niektórzy z nich są nieuleczalni, należy wszystkich opuścić?[1] Niezawsze jest się przyjacielem, gdy się oszczędza, ani nie jest się zawsze wrogiem, gdy się uderza. Rany, zadane przez przyjaciela są cenniejsze, niż kłamliwe pocałunki wroga. Lepiej jest kochać z surowością niż oszukiwać ze słodyczą. Jest bardziej ludzką rzeczą odjąć od ust chleb temu, kto pewny swego chleba zaniedbuje sprawiedliwość, niż z nim łamać chleb, by spoczywał wśród ponęt niesprawiedliwości.[2]

Donatyści powoływali się na prześladowanie, którego byli ofiarami, ażeby dowieść słuszności swej sprawy. Lecz by mieć słuszność nie wystarcza cierpieć prześladowanie. Pan rzekł: Szczęśliwy kto cierpi prześladowanie; lecz dodał *dla sprawiedliwości.*[3] Czasem ten, kto jest prześladowany, jest niesprawiedliwy a ten kto prześladuje jest sprawiedliwy. Może się zdarzyć, że dobrzy prześladują złych tak, jak źli mogą prześladować dobrych: lecz ci czynią to wskutek niesprawiedliwości a tamci z powodu sprawiedliwej surowości, jedni czynią to z okrucieństwem, drudzy z umiarkowaniem.[4] I dobrzy i źli mogą czynić tosamo, lecz w odmiennych zamiarach: Faraon i Mojżesz obydwaj prześladowali lud izraelski, lecz pierwszy czynił to z powodu tyranji, drugi przez miłość.[5] Nie znajdujemy coprawda wzmianki w Ewangeljach, by apostołowie żądali kiedykolwiek czego od królów ziemskich przeciw wrogom Kościoła, lecz jakże mieli to czynić, kiedy królowie nie byli wówczas chrześcijanami?[6] Historja Kościoła przedstawiona jest figurycznie w historji Nabuchodonozora: w okresie swego niedowiarstwa zmuszał wiernych do oddawania czci bałwanom; jest to obraz prześladowania niesprawiedliwego, które cesarze pogańscy zwracali przeciw chrześcijanom. Lecz po swem nawróceniu wymierzał tesame kary wszystkim, którzy bluźnili Bogu: jest to obraz prześladowania, które władcy chrześcijańscy powinni skierować przeciwko heretykom.[7]

Mówią, że Pismo Św. nie upoważnia do użycia siły. Lecz czyż nie jest napisane: „Zmuście, by weszli wszyscy, których spotkacie." Czy nie widzimy, że apostoł Paweł gwałtem przez Chrystusa został zmuszony do uwielbienia prawdy.[8] Czy Jezus sam nie powiedział: „Nikt do mnie nie przyjdzie, kogo nie pociągnie Ojciec mój do mnie."[9] Wreszcie sam Bóg nie oszczędził Swego Syna i za nas wydał go katom.[10] *Deus proprio Filio non pepercit.*

---

[1] Ep. XCIII, 3.
[2] Ep. XCIII., 4.
[3] Ep. XCIII, 8, CLXXXV, 8.
[4] Ep. XCIII, 8.
[5] Ep. XCIII, 6.
[6] Ep. XCIII, 9, CLXXXV V, 19.
[7] Ep. XCIII, 9, i CLXXXV, II. 8.
[8] Ep. XCIII, 5, i CLXXXV, VI, 22.
[9] Ep. XCIII 5.
[10] Ep. XCIII, 7. i CLXXX, VI, 22 tasama myśl w innej formie: „Quis enim nos potest amplius amare quam Christus, qui animam suam posuit pro ovibus suis."

Tak przedstawiają się argumenty lub raczej sofizmaty,[1] które św. Augustyn miał nieszczęście wynaleźć, nie przeczuwając smutnych skutków, które miały wywołać ani ich opłakanych następstw. Doktryny te są nietylko zamachem na prawo naturalne, o którem wtedy nikt nie myślał, lecz zamachem na same zasady chrześcijańskie, których prawdziwy sens zupełnie fałszywie przedstawiały. Poraz pierwszy wtedy spotykamy się z brutalnem i ordynarnem pojmowaniem słów *compelle intrare*. Uderzenie piorunu, które dosięgło św. Pawła, staje się zachętą do użycia ognia i żelaza przeciw zbłąkanym sumieniom. Tajemny i wewnętrzny pociąg łaski bożej, o którym Jezus Chrystus mówi: „Nikt nie przychodzi do mnie, jeśli go Ojciec mój nie pociągnie" staje się dla św. Augustyna obrazem i usprawiedliwieniem przemocy materjalnej, stosowanej przez ramię świeckie. A wreszcie przez zestawienie które można nazwać bluźnierstwem, powołuje się na Boską ofiarę jako na zachęte, by nie oszczędzać naszych braci, skoro Bóg nie oszczędził Swego Syna.[2] Tak więc filozofja chrześcijańska w miarę, jak dziedzina jej rozszerzała się na coraz większą liczbę dusz i jak rosła jej powaga, zdawała się zwolna oddalać od tego cudownego ducha łagodności i braterstwa, który stał się chwałą apostołów i męczenników.

Polityka Ojców Kościoła. — Polityka Ojców Kościoła we wszystkiem zgadza się z polityką św. Pawła: posłuszeństwo dla państwa we wszystkiem, co nie sprzeciwia się prawu bożemu. Tertullian w swej *Apologetyce* przeciwstawia uległość chrześcijan duchowi wolności i opozycji wśród Rzymian: „Gdzie jest Rzymianin, którego język umiałby oszczędzić swego cesarza?" Nie wśród chrześcijan należy szukać morderców: „Skąd pochodzą Kassyusze, Nigerowie, Albinusowie i ci, którzy między dwoma wawrzynami zamordowali Cezara? Między Rzymianami, nie między chrześcijanami.... Hippjasz został zamordowany, ponieważ zagrażał wolności Republiki. Czy widziano kiedykolwiek chrześcijanina popełniającego taką zbrodnię w odwet za wszystkich współwyznawców prześladowanych z takiem okrucieństwem?"[3] „Chrześcijanin nie jest niczyim wrogiem; jakżeż mógłby być wrogiem cesarza, którego ustanowił Bóg? powinień go kochać, szanować, czcić, czynić śluby na intencję jego zbawienia. Szanujemy więc cesarza tak, jak to jest nam dozwolone i jak się należy temu, który jest pierwszy po Bogu i który niema nikogo nad sobą prócz Boga.[4]" Są to, jak sądzimy, słowa bardzo silne; trudno powiedzieć więcej na korzyść jakiejś władzy a jednak dla cesarzy to było jeszcze za mało powiedziane. Był jeden punkt, co do którego chrześcijanie stawiali opór i byli złymi obywatelami a mianowicie odmawiali uznania boskości ce-

---

[1] Te same argumenty znajdujemy w CLXXXV liście *De correctione donatistarum*.

[2] W tragedji *Don Carlos* Schiller wkłada w usta wielkiego inkwizytora w rozmowie jego z Filipem II słowa słusznie podziwiane przez panią de Staël: „Bóg sam nie oszczędził Swego Syna." Pani de Staël i prawdopodobnie sam Schiller nie domyślali się, że są to słowa św. Augustyna.

[3] Tert., Apolog., 34, 35, 46.

[4] Tert., Ad. Scapul., r. II.

sarzy. „Chcę, owszem, nazywać cesarza panem, mówi Tertullian, lecz w zwykłem znaczeniu a nie jak chcą mnie zmusić do uznania, że jest on panem zamiast Boga. Dla niego jestem wolny; Bóg sam jest moim panem.... W jaki sposób ojciec ojczyzny może być panem?[1]

Taką była polityka Kościoła, jak długo Kościół był prześladowany. Gdy stał się zwycięskim, polityka ta nie zmieniła się odrazu. Była to wówczas najpiękniejsza chwila polityki chrześcijańskiej. Kościół posłuszny lecz szanowany, odwoływał się do cesarzy tylko w sprawie obrony sprawiedliwości, przeciw zbrodni nie wzywał potępienia lecz zanosił błagalne prośby; nie burzył poddanych przeciw władcom lecz zamykał bramy Kościoła temu, który stał się niegodnym jego. Przykład taki dał był św. Ambroży, przykład niebezpieczny, to prawda i którego miano później nadużyć, lecz który wówczas wydawał się jedynie tylko dowodem odwagi sumienia i prawem pobożności.

Podtrzymując w całej pełni moralny autorytet Kościoła, a w pewnych wypadkach broniąc energicznie swych praw, św. Ambroży uznawał zawsze niezależność i wyższość władzy świeckiej: „Jeśli cesarz żąda opłat, my ich nie odmawiamy, pola należące do Kościoła opłacają podatki. Jeśli cesarz pragnie naszych pól, ma władzę, by je odebrać, nikt z nas nie stawi mu oporu.... płacimy cesarzowi co jest cesarskiego.....[2]“ „Jezus Chrystus dał nam wielki dowód uległości, z jaką chrześcijanie powinni odnosić się do władzy najwyższej i do obowiązków płacenia podatków książętom tego świata. Jeśli Syn Boży płacił podatki, któż ty jesteś, który rościsz sobie prawo do niepłacenia ich? Płacił je Ten, który niczego nie posiadał a ty, który ubiegałeś się za zyskami doczesnemi nie uznasz zobowiązań, jakie masz wobec świata!“[3] — „Jeśli nie chcesz być winnym cesarzowi, nie posiadaj żadnej z rzeczy tego świata; lecz jeśli chcesz posiadać bogactwa, bądź cesarzowi uległy.“[4] Tęsamą doktrynę głosi i św. Augustyn: Słuchajcie Żydzi, słuchajcie poganie, słuchajcie królestwa ziemi, nie przeszkodzę waszemu panowaniu na świecie.[5] „Kościół złożony z obywateli Jeruzalem niebieskiej musi służyć pod królami ziemskimi. Albowiem nauka apostolska mówi: że każda dusza powinna podlegać władzom. I sam Pan Zastępów nie wzbraniał się płacić podatków i rozkazał służyć władzom aż do czasu, gdy Kościół będzie wolny, *quousque Ecclesia liberetur*.“[6] — W czemże chrześcijanie obrazili kiedykolwiek królestwa ziemskie, oni, którym ich król obiecał królestwo w niebie? Czyż nie powiedział sam: Oddajcie cesarzowi..... Czy nie zapłacił podatku? Czyż Apostół nie rozkazał Kościołowi modlić się za królów? A więc bez powodu królowie ziemscy prześladowali chrześcijan.[7]

---

[1] Tert. *Apolog.*, r. XXXIV.
[2] Ambr., *Epist. de basilicis tradendis*, 38, t. II (éd. Bénéd.) str. 872.
[3] Ambros., Oper. t. I. *Exp. Ewang. sec. Luc.*, IV, 73 str. 1354.
[4] Ambros. Oper. Ibid., str. 1502.
[5] August., *Tractat.*, 115. *in Joann.*
[6] August. *De catechiz. Rudib.* r. XXI.
[7] August., *In psalm.*, 118 sermo 31.

W ciągu pierwszych czterech wieków ery chrześcijańskiej znalazłem tylko jeden ustęp u św. Chryzostoma, który wzkazałby na inny sposób myślenia niż dopieroco scharakteryzowany. Utrzymuje on, że kapłaństwo stoi wyżej pod względem godności niż władza królewska. „Król, mówi św. Chryzostom, ma tylko nad ciałem pieczę, kapłan nad duszą. Król darowuje zobowiązania pieniężne, kapłan odpuszcza grzechy. Pierwszy zmusza, drugi modli się. Książe ma w swych rękach broń materjalną, kapłan tylko broń duchowną. Król wszczyna wojny z barbarzyńcami, kapłan z demonami".[1] Aż dotąd św. Chryzostom zdaje się przyjmować wyższość wyłącznie tylko duchową; lecz idźmy dalej. Widzieliśmy w Starym Testamencie, że kapłani namaszczali królów a i dziś jeszcze książęta schylają głowy pod rękami kapłana." — „To właśnie uczy nas, że kapłan wyższy jest od króla, że ten, który otrzymuje błogosławieństwo jest widocznie niższym od tego, który je daje." I tu następuje historja króla Ozjasza, który wszedł do świątyni, by złożyć ofiarę. „Kapłan Azarias wszedł za nim, by go wygnać nie jako króla, lecz jak zbiegłego niewolnika, niewdzięcznego i skazanego zaocznie.... Nie zważał wcale na wielkość i majestat władzy, nie słuchał zupełnie tych słów Salomona: *Groźba króla podobna jest do gniewu lwa;* lecz wznosząc oczy do króla niebios, rzucił się ku tyranowi. Wejdźmy za nim i posłuchajmy jego mowy: „Nie wolno ci Ozjaszu składać Bogu kadzidła." Ten, który dopuścił się grzechu jest niewolnikiem, choćby miał i sześćset koron na głowie."[2] I jeszcze w tym przykładzie Ozjasz był tym, który pogwałcił prawa kapłańskie a św. Chryzostom w innym ustępie[3] okazuje się przychylnym dla władzy świeckiej, komentuje energicznie zasadę św. Pawła i nie wyjmuje nawet apostołów z pod obowiązku posłuszeństwa, *et si apostolus sis.*

Tak więc, oprócz kilku zdań rozprószonych i bez następstw, stosunki Kościoła i państwa pozostały na ogół w pierwszych wiekach takie, jak ustanowił je Jezus Chrystus i apostołowie. Kościół prześladowany nie stawia oporu chyba wtedy tylko, gdy chcą go zmusić do zdrady prawa Bożego. Kościół tryumfujący, pozostaje w uległości choć zaczyna już przemawiać energiczniejszym tonem. Władza świecka zachowuje swój autorytet; ludy nie mają prócz królów innych panów. Podatek, pewna oznaka zależności od władzy świeckiej i zwierzchnictwa politycznego, jest uiszczany zarówno przez Kościół jak i przez ludzi świeckich. Królestwo Boże i państwo ziemskie żyły w pokoju.

Mimo to jednak chrystjanizm przekazał przyszłości jedną z najzawilszych i najciemniejszych kwestyj politycznych, których starożytność wcale nie znała a mianowicie kwestję stosunku Kościoła do państwa. Głosząc królestwo Boże, żądając wolności sumienia a wreszcie przyznając, że Boga więcej należy słuchać niż ludzi, chrystjanizm wyzwolił człowieka wobec państwa; dał mu inne prawo,

[1] Chrys. (ed Migne), t. VI, str. 130.
[2] Chrysost., Ibid. 131.
[3] Chrys. *in Paul ad. Rom.* r. XIII serm. XXIII (wyd. Migne) str. 614.

inny cel, inną zasadę. Chrześcijanin został uległym lecz dobrowolnie; ale całe jego życie moralne, jego prawdziwe życie było poza państwem. Taksamo jak stoicyzm wyzwalał człowieka wobec państwa, przynajmniej w teorji czynił zeń obywatela całego świata, członka Republiki powszechnej, taksamo też i chrystjanizm wyzwalał człowieka wzywając go do państwa niebieskiego, którego królem jest Bóg a członkami Święci. Idea ta jest postawą słynnego dzieła św. Augustyna. Wszyscy filozofowie starożytni mieli swoje państwo, swoją Republikę. Święty Augustyn więc odpowiadał pewnej idei starożytności kreśląc z kolei obraz doskonałego państwa, które wędrując po ziemi, prawdziwe swe królestwo ma tylko w niebie. Tu na ziemi wplecione jest w państwo ziemskie; korzysta z jego opieki, z pokoju, który mu ono zapewnia. Żyje w cieniu jego praw, lecz ojczyzna jego jest gdzieindziej. Państwo jest więc tylko widzialnym opiekunem państwa niewidzialnego, prawdziwego królestwa.

Lecz to państwo niewidzialne, czekając, aż w Bogu znajdzie pokój i odpoczynek wieczny, żyje i walczy na tym padole w formie widzialnej! I ono także posiada swe prawa, swą formę zewnętrzną, swój rząd: jest to Kościół. Kościół wobec państwa reprezentuje wolność sumienia; w tem leży jego wielkość. Lecz czy nie zażąda wkrótce czegoś zupełnie innego? Czy będąc królestwem Bożem zgodzi się długo jeszcze podlegać królestwu ziemskiemu? Wezwane do utrzymywania wśród ludzi pokoju, wiary, czystości obyczajów, czy długo będzie mogło znieść bez sprzeciwu widok nieczystości, bezbożności, pychy i tyranji na tronie? Czyż nie ma obowiązku bronienia maluczkich wobec wielkich, uciśnionych wobec ciemiężycieli? I oto Kościół staje się rozjemcą między panującymi a poddanymi, oto sądzi, decyduje o rządzie doczesnym, przypisując sobie władzę najwyższego sędziego rozjemczego pomiędzy ludami i królami; od tej władzy rozjemczej do absolutnej i powszechnej supremacji krok już niewielki. Kościół staje się wyższym od państwa; lecz ponieważ ma swój własny rząd, swoje prawa, władze i wojsko jest on państwem ponad państwem; cóż mówię, staje się państwem samem. I tak rewolucja zrodzona najpierw z wolności, kończy się wreszcie nowym rodzajem absolutyzmu, absolutyzmem teokratycznym. Ciemiężycielskie państwo starożytności staje się uciskanem; walczy i nakoniec po kilku wiekach odzyskuje wolność i niezależność. Ta walka, ten spór i to zwycięstwo, to historja polityczna wieków średnich.

VII. Swięty Tomasz z Akwinu.

Moralność. — Teorja prawa. — Definicja praw. — Podział praw. — O idei prawa. — Prawo naturalne. — Teorja własności. — Teorja niewolnictwa. — Polityka. — O prawie zwierzchnictwa. — O rządzie najlepszym. — O prawie boskiem. — O prawie oporu. — O zabójstwie tyranów. — O stosunku władzy duchownej do władzy doczesnej. — Teorja *De regimine principum*, przypisywana św. Tomaszowi. — Konieczność rządu. — Wyższość rządu królewskiego. — O rządzie tyrańskim: o prawie oporu. — Rozróżnienie władzy despotycznej i politycznej. — Porównanie tych dwóch władz między sobą i z rządem królewskim. — O niewolnictwie. — O władzy kapłańskiej; jej wyższość nad władzą polityczną.

Doszliśmy zatem do samego serca wieków średnich, do tego wielkiego wieku XIII, który przez pewnych pisarzy uważany jest za złoty wiek chrześcijańskiego społeczeństwa, złoty wiek, nie pozbawiony jednak może pewnej domieszki spiżu i żelaza. Jest to okres, w którym teologja scholastyczna i władza kościelna rządziły wszechwładnie, jest to okres wielkich doktorów: Alberta Wielkiego, Aleksandra z Hali, św. Bonawentury, wśród których wznosi się i dominuje nad wszystkimi, jako ich mistrz znakomity, św. Tomasz z Akwinu. Filozofja św. Tomasza z Akwinu jest wiernym obrazem jego epoki, jest to oś wieków średnich, to wieki średnie same, to wszystko, co zebrały, pozornie na wieczność co widziały, myślały, co ukochały.

Etyka św. Tomasza. Filozofja św. Tomasza jest wspaniałym i wielkim wysiłkiem umysłu, w celu połączenia dwóch bardzo różnych pierwiastków, filozofji świeckiej z filozofją boską, Arystotelesa z chrystjanizmem. Filozofja św. Tomasza jest dziełem sztucznem, wskutek tego niższem nawet od teoryj moralnych starożytności, lecz filozofja ta uzupełnia je i nadaje im ścisłość, której nie posiadały. To obszerne powiązanie zasad i wniosków, ta praca umysłu przedziwnie logicznego podjęta dla utworzenia wiedzy niezmiennej, absolutnej, określonej, nawet te próby pogodzenia filozofji ludzkiej z filozofją boską nadają *Sumie* św. Tomasza pewien rodzaj wielkości i prawdziwy majestat. Dodajmy, że niektóre jego teorje nie są pozbawione oryginalności i głębi a wreszcie, że jego poglądy na kwestje społeczne i polityczne należą do najciekawszych w tej dziedzinie. Pominiemy więc te części jego filozofji, które tylko przypominają lub powtarzają etykę Arystotelesa, ażeby tem większy położyć

nacisk na ideje, które dla niego szczególnie są charakterystyczne albo które świadczą o duchu jego czasu.[1]

Filozofja praw naprzykład, należy do najpiękniejszych ustępów *Sumy teologicznej;* św. Tomasz wyzwala się tutaj z pod wpływu Arystotelesa, który dostarcza mu jedynie niezupełnych i niedostatecznych pojęć. Jakkolwiek traktat jego przypomina teorje Platona i Cicerona, zdaje się, że nie znał ani dialogu o *Prawach* pierwszego ani *De legibus* drugiego. Więc z pomocą kilku idei św. Augustyna rozrzuconych w *De libero arbitrio,* idei zapożyczonych u Platona i Cicerona i u stoików, z pomocą kilku definicyj wziętych od Izydora z Sewilli i kilku aksjomatów prawa, skonstruował św. Tomasz tę teorję praw, która stanowi jeden z pomników średniowiecza. Traktat ten służył za pierwowzór dla wszystkiego, co napisano o tym przedmiocie aż do XVI. w., kiedy jezuita Suarez sparafrazował go w obszernej pracy a nawet do wieku XVII, gdzie w traktacie o *Prawach* słynnego Doumat'a, odnajdujemy jego potężne zarysy.

Św. Tomasz szuka najpierw, podług metody scholastycznej, definicji prawa, następnie daje definicję praw i bada każdy rodzaj z osobna.[2]

Na czem polega istota prawa? podług św. Tomasza polega ona na rozumie.[3] Prawo, mówi on, jest regułą i miarą czynów, podług której każdy obowiązany jest działać lub nie działać. Otóż reguła i miara należą wyłącznie do rozumu. Zasada ta przeciwstawia się prawidłu z *Digestów*: „*quod principi placuit, legis habet vigorem*", prawidła, które za źródło prawa zdaje się podawać dobrą wolę lub kaprys człowieka. Niewątpliwie, mówi św. Tomasz, prawo musi być wydane przez wolę; lecz żeby wola jako taka zyskała moc prawa, musi być regulowana przez rozum. W tem tylko znaczeniu wola księcia ma siłę prawa, bez niego byłaby raczej bezprawiem niż prawem. Do tej pierwszej cechy zasadniczej, św. Tomasz dodaje trzy inne: 1^0 że prawo dąży do dobra powszechnego; 2^0 że będzie wydane przez tego, kto jest do tego upoważniony; 3^0 że będzie ogłoszone.[4] I kończy taką ogólną definicją:[5] „Prawo jest nakazem rozumu wydanym dla dobra powszechnego przez człowieka, któremu powierzono troskę o społeczność, i dostatecznie ogłoszonym".

Definicja ta posiada jedną wybitną zaletę: jest nią wykluczenie fałszywej definicji, która moc obowiązującą prawa uzależnia wyłącznie od woli naczelnika to znaczy od samowoli; albowiem jest ono *nakazem rozumu.* Lecz definicja ta ma wadę a mianowicie zawiera pierwiastki, które dla idei prawa

---

[1] W pierwszem wydaniu naszej pracy *(Histoire de la philosophie morale et politique* 1858 p. 299) omówiliśmy obszernie spekulatywną etykę św. Tomasza z Akwinu. W tem wydaniu sądziliśmy, że należy ograniczyć się do tej części jego etyki, która bezpośrednio łączy się z polityką.

[2] *Summ. Theol.* 1, 2, g. XC.

[3] *Ib. ib.* a. 2, 3, 4.

[4] *Ib. ib.* a. 2, 3, 4.

[5] *Ib.* a. 4.

wcale nie są istotne. Rzeczywiście: 1° ogłoszenie nie jest konieczne dla pojęcia prawa; nie jest ono bowiem potrzebne dla praw fizycznych, działających na istoty, które im podlegają bez ich świadomości. Ogłoszenie nie jest potrzebne prawu wiecznemu, o ile istnieje ono w boskiej świadomości; Bóg bowiem nie potrzebuje ogłaszać się sam sobie przez swe własne prawa. Ogłoszenie więc jest czemś przypadkowem w idei prawa. 2° Dobro powszechne nie jest istotnym pierwiastkiem prawa. Jest ono jego następstwem, ale nie istotą. Prawo jakiegoś stworzenia wypływa z jego natury; a wzajemne prawo stworzeń jest wynikiem ich wzajemnej natury. Sama idea prawodawcy nie jest dla prawa istotna. Bezwątpienia, prawo w istocie stworzonej każe przypuszczać prawodawcę. Lecz z jakiego tytułu? czy na mocy siły? nie, widzieliśmy bowiem, że w tem leży źródło tyranji i samowoli; więc tylko z racji większego rozumu; zatem mądrość prawodawcy stanowi uzasadnienie prawa. Stąd wynika, że prawo wzięte samo w sobie nie jest niczem innem tylko aktem rozumu:[1] otóż rozum nie może chcieć niczego, co nie byłoby zgodnem z naturą rzeczy. Prawo jest więc regułą, która zmusza lub zobowiązuje jakąś istotę do pozostania w obrębie warunków swej natury i nie wybiegania poza ich granice ani cofania się. Podług słusznego wyrażenia św. Tomasza jest to *miara*.[2] Wyłączając w ten sposób z tej definicji obce pierwiastki, które ją komplikują, dochodzimy do słynnej i głębokiej myśli Monteskjusza: „Prawa są koniecznemi stosunkami, wynikającemi z natury rzeczy".

Co do podziału praw św. Tomasz uznaje cztery ich rodzaje: 1° prawo wieczne; 2° prawo naturalne; 3° prawo ludzkie; 4° prawo boskie.

Prawo odwieczne jest istniejącą w Bogu racją kierownictwa rzeczy. Taksamo, jak każdy rzemieślnik posiada w umyśle plan dzieła, które ma wykonać podług swej sztuki, taksamo każdy naczelnik rządu powinien z góry znać regułę i porządek tego, co ma być wykonane przez jego poddanych. Otóż Bóg jest równocześnie stwórcą i panem świata; On stworzył go i On nim rządzi. Musi więc istnieć prawo wieczne, którego istoty nikt nie zna prócz Boga, lecz które zna każde stworzenie rozumne przynajmniej częściowo, przez pewien rodzaj promieniowania.

Prawo naturalne jest uczestnictwem w rozumie wiecznym, który kieruje stworzenia rozumne ku ich prawdziwemu celowi.[3] Istota rozumna podlega Opatrzności w sposób doskonalszy niż inne stworzenia, uczestniczy bowiem sama do pewnego stopnia w Opatrzności i jest obowiązana do czuwania nad sobą i innymi; otrzymuje więc rodzaj uczestnictwa w rozumie wiecznym i to uczestnictwo jest prawem naturalnem. Prawo to streszcza się w jednym jedynym nakazie: czynić dobrze i unikać złego; z tej podstawowej zasady wynikają wszystkie inne.

---

[1] Św. Tomasz uzależnia prawo od woli, lecz od woli regulowanej przez rozum: Oportet quod voluntas sit aliqua ratione regulata... *Alioquin magis esset iniquitas quam lex.* q. XCI a. 1.

[2] Summ. Theol., 1° 2ae — q. CXI a. 4 *more mensurae.*

[3] *Ib.* q. XCI, a. 2.

Lecz prawo naturalne ustala tylko pewne zasady ogólne i nie dające się dowieść. Więc ludzki rozum musi wyprowadzić z niego szczegółowe zastosowania.[1] Ponadto, ażeby dojść do doskonałości cnoty jest niemożliwą rzeczą zdać się na człowieka samego. Są bowiem ludzie dobrzy lecz także źli i zepsuci, których nie można odwrócić od złego przez same słowa. Potrzeba więc użyć przemocy i trwogi, ażeby przynajmniej wstrzymując się od złego pozostawili innym spokojne życie i sami zwolna przez nawyknienie doszli do tego, by dobrowolnie czynili to, co czynili najpierw pod wpływem przemocy. A zatem, lepiej jest rozstrzygać o wszystkiem zapomocą praw niż odwoływać się do samowolnych wyroków sędziów a to z trzech powodów: najpierw dlatego, że łatwiej jest znaleźć kilku mędrców, którzy wydadzą dobre prawa niż wielką liczbę sędziów, zdolnych do sądzenia w szczegółowych wypadkach; powtóre ci, którzy wydają prawa mają dość wolnego czasu, ażeby długo się zastanawiać, a ci którzy sądzą, sądzą natychmiast; wreszcie prawodawcy rozstrzygają w sprawach ogólnych i odnoszących się do przyszłości i nie podlegają wpływowi obecnych okoliczności.[2] Prawo naturalne musi więc być koniecznie uzupełnione przez prawo ludzkie.

Prawo ludzkie wypływa z prawa naturalnego w dwojaki sposób:[3] 1^0 jako następstwo pewnej zasady; 2^0 jako szczegółowe określenie zasady nieokreślonej. Naprzykład prawo: „Nie zabijaj“ jest wynikiem zasady: „Nie czyń złego nikomu.“ Lecz skazanie na taką lub inną karę jest określeniem zasady ogólnej, która stwierdza, że ten, kto krzywdzi drugiego powinien być ukarany. W pierwszym wypadku prawo uczestniczy w samej mocy prawa naturalnego, w drugim zaś posiada tylko moc prawa ludzkiego.

Jakkolwiek prawo ludzkie jest zastosowaniem prawa naturalnego i w pewien sposób uczestniczy w prawie wiecznem z rozmaitych jednak przyczyn nie jest wystarczającem i odwołuje się do prawa wyższego, również pozytywnego lecz boskiego, które prostuje niedostatki prawa naturalnego i prawa ludzkiego.[4] Cztery motywy uzasadniają konieczność tego prawa: 1^0 Musi istnieć prawo, stojące w odpowiednim stosunku do celu człowieka: otóż cel człowieka, jak widzieliśmy przechodzi granice natury, 2^0 sądy ludzkie są niejasne i niepewne: więc musi być prawo jasne, ścisłe, nieomylne, nad którem człowiek nie śmiałby dyskutować i którego nie mógłby ani naruszać ani ulepszać; 3^0 prawo ludzkie nakazuje tylko czyny zewnętrzne; prawo ludzkie nie może karać wszystkiego. Lecz taksamo, jak odróżniamy doskonałość od niedoskonałości, dziecię od męża dojrzałego, taksamo prawo boskie dzieli się na prawo dawne i prawo nowe. Dlatego Apostoł porównuje stan duszy pod władzą prawa dawnego do stanu dziecka, żyjącego pod opieką nauczyciela, a stan pod władzą prawa nowego do człowieka dojrzałego, który nie potrzebuje już

[1] *Ib.* q. XCI, a. 3 i q. XCI, a. 1.

[2] Oto w gruncie rzeczy różnica pomiędzy władzą prawodawczą a władzą sądową.

[3] *Summ. Theol.*, q. XCV a. 2.

[4] Summa Theolog. q. XCI a. 4 i 5.

nauczyciela. Te dwa prawa różnią się między sobą przez następujące cechy: 1^0 pierwsze ma na celu szczęście ziemskie, drugie szczęście nadziemskie; 2^0 prawo nowe przewyższa dawne sprawiedliwością; 3^0 dawne działa zapomocą trwogi, nowe zapomocą miłości.

Takie są cztery rodzaje prawa, ich wzajemne stosunki i ich różnice.

Od pojęcia prawa, jako normy ogólnej, przejdźmy do pojęcia prawa, które jest zawarte w pojęciu sprawiedliwości. Właściwością sprawiedliwości jest regulowanie wzajemnych stosunków pomiędzy ludźmi (*Ordinat hominem in his quae sunt ad alterutrum*). Istotą jej jest równość. W innych cnotach dobro mierzy się jedynie tylko stosunkiem do działającego; lecz w cnocie sprawiedliwości dobro mierzy się czem innem; to, co odpowiada jakiejś rzeczy podług prawa równości jest sprawiedliwe, naprzykład zapłata dana za trud; i nie potrzeba badać w jaki sposób i w jakiem znaczeniu zapłata, lub co innego, jest dane przez stronę działającą. Byle istniał ścisły stosunek równości pomiędzy rzeczami wymienianemi, już sprawiedliwość jest osiągnięta. Otóż ten stosunek, ta proporcja jednej rzeczy do drugiej, po wyłączeniu woli działającego, *(non considerato qualiter ab agente fiat)* jest tem, co nazywamy *prawem* (jus).[1]

Trzeba odróżnić prawo naturalne od prawa pozytywnego. Dwie rzeczy mogą być nazwane równemi (*aliquid alicui adaequatum*) w dwojaki sposób: 1^0 albo przez samą naturę; 2^0 albo przez umowę i wspólną zgodę. Pierwsze jest prawem naturalnem, drugie prawem pozytywnem. Co do układu, który w ten sposób określa prawo naturalne, to może nim być albo umowa prywatna albo akt publiczny, uznany przez cały lud lub przez księcia, który lud reprezentuje.[2]

Odróżniamy jeszcze prawo naturalne od prawa ludów, a prawo ludów od prawa społecznego. Prawo naturalne w swojem najogólniejszem znaczeniu jest wspólne ludziom i zwierzętom, naprzykład stosunek samca do samicy, matki do dziecka; prawo ludów należy wyłącznie do ludzi (*Illud animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*).[3] Prawo ludów z kolei różni się od prawa społecznego w następujący sposób: do prawa ludów należy wszystko to, co da się wyprowadzić z prawa naturalnego, jako następstwo zasad, naprzykład sprzedaż, kupno i wogóle warunki dla społeczeństwa niezbędne. Do prawa społecznego odnoszą się ustawy szczegółowe, które każde społeczeństwo może tworzyć stosownie do swych zwyczajów i potrzeb.[4]

Lecz pozostawmy definicje i przejdźmy do kwestyj szczegółowych. Dwa największe zagadnienia prawa naturalnego są to: własność i niewolnictwo. Jakie są w tych sprawach zasady św. Tomasza?

Kwestję własności omawia autor *Sumy* dokładnie i ściśle; a biorąc pod uwagę epokę, w której pisał, można powiedzieć, że rozwiązanie jej posiada już pewną głębię. Jakaś rzecz, mówi św. Tomasz, może podlegać prawu

---

[1] *Summ. Theol.*, 2^a 2^{ae} q. L VII, a. 1.

[2] *Ib. ib.* a. 2.

[3] *Ibid. ib.*, a. 3. Doktryna ta wspólna jest św. Tomaszowi i prawnikom rzymskim.

[4] *Summ theol.*, q. XCV, a. 4.

naturalnemu w dwojaki sposób: albo jako naturalny i absolutny stosunek między dwiema rzeczami, albo odnośnie do takiego lub innego skutku, takiego lub innego użytku. Biorąc rzecz bezwzględnie, niema naprzykład w naturze pola nic takiego, na podstawie czego możnaby powiedzieć, że należy ono raczej do tego niż tamtego posiadacza. Lecz jeśli bierze się pod uwagę z jednej strony dogodność przy uprawie, z drugiej pokojowy użytek z rzeczy, to mogą być powody, dla których lepiej jest, by dane pole posiadał ten człowiek a nie inny. Stąd wypływa stosunek między pojęciem pola i pojęciem własności: stosunek, który, prawdę mówiąc nie jest bezpośredni, oczywisty, lecz który nie przestaje być naturalnym, chociaż jest pochodnym.[1]

Jeśli rozpatrujemy rzeczy same w sobie, ich substancję lub istotną naturę, widzimy, że nie podlegają one władzy człowieka tylko mocy bożej: z tego stanowiska Bóg jest jedynym właścicielem. Lecz gdy je rozpatrujemy ze względu na ich użytek, możemy powiedzieć, że człowiek posiada naturalne władanie nad rzeczami: może bowiem posługiwać się swoim rozumem i swą wolą dla używania rzeczy zewnętrznych, jako stworzonych dla niego.

Pomiędzy człowiekiem a rzeczami zewnętrznemi istnieją dwa rodzaje stosunków: 1^0 władza posługiwania się nimi i korzystania z nich; 2^0 użytek jako taki.

Co do pierwszego, korzystniej jest dla człowieka, ażeby własność była prywatną a to z trzech powodów: 1^0 Każdy przykłada więcej starania i troski o to, co należy wyłącznie do niego; 2^0 społeczeństwo ludzkie lepiej jest uregulowane, jeśli każdy ma obowiązek troszczyć się tylko o swoją rzecz; 3^0 między ludźmi będzie panował pokój, jeśli każdy jest zadowolony ze swego i nie pragnie dobra swego sąsiada.

A więc pożytek publiczny, interes jednostkowy i sam interes rzeczy chce podziału własności.[2]

Lecz jeśli rzeczy są podzielone z punktu widzenia *posiadania*, to z punktu widzenia *używania*[3] powinny być wspólne. Każdy powinien pozwolić na podział z drugimi dla ulżenia ich brakom podług słów Apostoła.[4] „Powiedz bogatemu, by dobra swe dzielił z ubogimi".

Widzimy, że św. Tomasz wierny metodzie całej swojej filozofji, tu jeszcze próbuje pogodzić doktrynę Arystotelesa o własności z doktryną Ojców Kościoła. Arystoteles udowadnia konieczność własności indywidualnej przez wzgląd na interes prywatny i interes publiczny. Ojcowie Kościoła przyjmowali podział własności jako fakt dokonany ale pod warunkiem, że bogaci będą się nią posługiwali dla dobra ubogich; bogatych nazywali oni szafarzami skarbu biednych. Św. Tomasz łączy te dwa rozwiązania: wraz z Arystotelesem przyjmuje, że zapobiegliwość ludzka potrzebuje własności i że ona jest ceną

[1] *Ibid.* q. XLVII., a. 3.
[2] *Ibid.*, q. LXVI, a. 2.
[3] Ibid., *ib.*
[4] *I. Timoth.* ult.

pokoju społeczeństwa; lecz żąda wspólności i podziału używania. Jedynie tylko wyrażenie *usus* jest bardzo chwiejne i trudno wiedzieć, jakie należy mu przypisać znaczenie. Jeśli bowiem brać go w znaczeniu literalnem, trzeba przyjąć, że każdy jest właścicielem wyłącznie gruntu, a plony są wspólne; to jednak byłoby zaprzeczeniem samego pojęcia własności. Jeśli znowu weźmiemy je w znaczeniu bardziej naturalnem, to jest, że jedni powinni drugim pomagać w potrzebie, wtedy wspólnym nie będzie użytek wszystkich dóbr, tylko pewnej ich części, tej mianowicie, którą każdy zależnie od swej hojności odda do rozporządzenia cierpiących; lecz wówczas pojęcie wspólnego użytku rzeczy nie powinno wchodzić do definicji prawa własności, która z konieczności jest wyłączną, czy to odnośnie do posiadania czy użytkowania, jakkolwiek powinna być łagodzona przez dobroczynność. Są bezwątpienia rzeczy, których użytek jest wspólny, chociaż własność nie jest wspólna; lecz to jest przedmiotem osobnej umowy i nie wypływa z samego pojęcia własności indywidualnej.

Jakkolwiek własność, podług Św. Tomasza, nie jest ustanowiona przez prawo naturalne, jednak z prawem naturalnem nie jest sprzeczna. Miał on przeciw sobie zasadę św. Augustyna wciągniętą i przyswojoną przez *Dekret Gracjana* a mianowicie, że podług prawa naturalnego wszystko między ludźmi jest wspólne.[1] Lecz św. Tomasz daje tu subtelne i głębokie rozróżnienie. Prawo naturalne nie twierdzi, że wszystko musi być we wspólnem posiadaniu i że własność prywatna nie powinna istnieć: ono jedynie nie wprowadza rozróżnienia form posiadania. Lecz z tego, że rozróżnienie takie nie istnieje w prawie naturalnem, nie wynika wcale, żeby ono było z nim sprzeczne. Niewątpliwie w naturze rzeczy niema niczego, co dawałoby podstawę do takiego rozróżnienia, lecz również niema niczego, coby mu się sprzeciwiało, jeśli pewna umowa ludzka wprowadza taki lub inny porządek. Własność więc nie jest sprzeczna z prawem naturalnem; lecz dołącza się do niego przez ludzki wynalazek *(per adinventionem rationis humanae)*.[2]

To rozróżnienie św. Tomasza jest bardzo trafne. Rzekoma, pierwotna wspólność dóbr nie jest wspólnością pozytywną, na podstawie której wszyscy ludzie na mocy prawa naturalnego, powinniby wspólnie używać wszystkiego; jest to poprostu wspólność negatywna, to znaczy, że *a priori* niema powodu, dla którego właścicielem miałby być raczej ten, niż kto inny. Lecz stąd nie wynika, żeby pierwotna wspólność wykluczała własność prywatną; jeśli są przyczyny uzasadnione, dla których własność taka istnieje, to jest ona uprawnioną. Można tu jedynie zauważyć, że św. Tomasz nie idzie dość daleko przyznając, że własność dołącza się do prawa naturalnego na mocy umowy lub wynalazku umysłu ludzkiego. Można bowiem znaleźć w samem prawie naturalnem powód, który sprawia, że taka rzecz do takiego raczej niż innego człowieka powinna należeć; to prawda, że powód ten nie może leżeć w naturze

[1] *Decret. Grat.* I Pars, dist. VII.

[2] *Summ. Theol.*, 2. 2. q. LXVI, a. 2., ad primum.

danej rzeczy lecz w naturze osoby i jej stosunku do tej rzeczy; takim naprzykład jest fakt okupacji lub fakt pracy. Oczywiście umowa dołącza się do tych faktów, ażeby utrwalić je i zabezpieczyć; lecz umowa uświęcając własność nie stanowi wcale jej podstawy.

Taką jest teorja św. Tomasza o własności. Co myśli on o niewolnictwie? Czy przyjmuje je czy odrzuca? Zagadnienie trudne i ważne. Albowiem św. Tomasz to średniowiecze, to scholastyka. Czy scholastyka przyjęła niewolnictwo, czy porzuciła pierwotną tradycję chrześcijańską czy też odnośnie do tego ważnego zagadnienia służyła sprawie cywilizacji?

Musi się przyznać, że system autorytetu, który opanował całą scholastykę, czynił ją mało dostępną dla prawdy w kwestji niewolnictwa. Istotnie dwie największe powagi średnich wieków, Arystoteles i św. Augustyn dla różnych przyczyn uznali legalność niewolnictwa, pierwszy w imię naturalnej nierówności ludzi, drugi z powodu grzechu pierworodnego. Ażeby zaprzeczyć słuszności niewolnictwa trzeba było zaprzeczyć jednej z tych powag lub je ominąć. Ominąć je w sprawie tak ważnej i co do której zdanie obu tych wielkich myślicieli było tak ścisłe, było rzeczą niemożliwą. Sprzeciwić się im było sprzecznem z samym duchem scholastyki. Istotnie scholastyka szła czasem bez autorytetu lecz nigdy przeciw niemu. Wreszcie niewolnictwo, które istniało jeszcze, jakkolwiek złagodzone, pod formą poddaństwa, było faktem, którego scholastyka nie mogła zaprzeczyć bez narażenia się na zarzut, iż podkopuje porządek społeczeństwa cywilizowanego. Trzeba więc już przypuszczać, że św. Tomasz jeśli nie uznał pozytywnie niewolnictwa nie powinien był i nie mógł również zaprzeczyć mu w sposób pozytywny.

Przedewszystkiem posiadamy komentarz św. Tomasza, odnoszący się do rozdziału Arystotelesa o niewolnictwie. Otóż komentarz ten idzie krok za krokiem za myślą Arystotelesa, nietylko bez żadnej krytyki ale nawet bez żadnego zastrzeżenia.[1] Jednakże, gdy św. Tomasz spotyka jakąś aluzję do politeizmu, starannie zaznacza, choćby jednem słowem, że tylko z obowiązku komentatora a nie we własnem imieniu, oddaje myśl Arystotelesa. Czyż nie

[1] *Expositiones* (jest to tytuł Komentarzy do Arystotelesa) ks. V, I, lect III, par. *i.*: „Cum anima dominetur corpori et homo bestiis, quicunque tantum distant ab aliis sicut anima a corpore et homo a bestia, propter eminentiam rationis in quibusdam et defectum in aliis, *isti sunt naturaliter domini aliorum*.... Illi quorum opus principale est usus corporis.... *quod isti sint naturaliter servi* patet." Dodaje, że jeśli niewolnictwo nie jest słusznem bezwzględnie i naturalnie *(simpliciter)* to przynajmniej względnie *(secundum quid)*: „Dicitur justum simpliciter, quod est justum secundum suam naturam; justum autem secundum quid, quod refertur ad communitatem humanam. Hoc non est justum secundum naturam quod quicunque ab hostibus vincuntur sint servi; est tamen ad commodum humanae vitae. Est enim hoc utile et illis qui vincuntur quia propter hoc a victoribus conservantur et etiam illis qui vincunt quia per hoc homines incitantur ad fortius pugnandum.... Si potuisset lex humana determinare efficaciter qui essent meliores mente, illis procul dubio sequens naturam dominos ordinasset; sed quia hoc fieri non poterat, accepit lex aliud signum praecminentiae, scilicet ipsam victoriam.... et hoc justum dicitur secundum quid. *(Expos.* ks. I lect., IV par. l." Jest to tylko parafraza Arystotelesa, lecz bez żadnych zastrzeżeń, które wskazywałyby na ducha chrześcijańskiego.

zaznaczyłby również, w jakikolwiek sposób, swego przeciwnego poglądu, gdyby doktryna Arystotelesa wydała mu się zasadniczo sprzeczną z doktryną chrześcijańską?

Nie można jednak powoływać się na komentarz jako na wyraz myśli jakiegoś autora. Posłuchajmy jego samego. Oto bardzo ważny ustęp *Sumy*, gdzie chodzi o rozstrzygnięcie pytania, czy prawo naturalne jest to samo, co prawo ludów. Na poparcie tego poglądu przytaczają następujący argument: „Niewola jest między ludźmi naturalną: niektórzy bowiem są z natury niewolnikami, mówi Filozof. Lecz niewola wynika z prawa ludów. A więc prawo naturalne jest temsamem, co prawo ludów." Co na to odpowiada św. Tomasz: „Absolutnie biorąc niema naturalnej przyczyny, ażeby ten właśnie był niewolnikiem a nie ten drugi; lecz przyczyną tego może być pożytek, jaki stąd wynika, naprzykład dla słabego może być korzystnie podlegać władzy i doznawać pomocy silniejszego; stąd wniosek..." Z tego tekstu dowiadujemy się dwóch rzeczy: 1^0 że św. Tomasz nie przyjmuje w całości poglądu Arystotelesa; 2^0 że przyjmuje go częściowo. Oświadcza on, że absolutnie biorąc niema powodu, ażeby ten raczej był niewolnikiem, niż tamten drugi, a Arystoteles utrzymywał, że jest przyczyna, ażeby tak było. Lecz św. Tomasz dodaje, że jeśli niewolnictwo nie wynika z prawa naturalnego, jako takiego, to wynika ze stosunku użyteczności jaką stąd ma niewolnik i pan.[1]

W ten sposób, św. Tomasz rzeczywiście rezygnuje z zasady istotnej nierówności, która uniemożliwiałaby równość religijną; lecz podtrzymuje zasadę naturalnego niewolnictwa.

Czy potrzeba innego dowodu? Św. Tomasz stawia pytanie, czy ludzie w stanie niewinności byli doskonale równi. Nie, odpowiada, ponieważ istniała nierówność płci, wieku, nierówność wiedzy i sprawiedliwości, nierówność sił fizycznych, wzrostu, piękności etc. Jedyne nierówności, które zniknęłyby, to nierówności wynikające z grzechu.[2] Lecz jakież są te nierówności, które rodzi grzech, jeśli już przed grzechem ludzie byli nierówni pod względem duchowym, fizycznym, pod względem płci i wieku? Musi to być nierówność pana i sługi.

A więc jedyna nierówność, która powstaje wskutek grzechu jest, można powiedzieć, nierówność polityczna, to jest władza i posłuszeństwo? Św. Tomasz odpowiada na tę trudność. Są, mówi, dwa sposoby pojmowania władzy:[3] 1^0 o ile przeciwstawia się ją niewoli i o ile ten, kto jej podlega nazywa się *niewolnikiem, servus;* 2^0 o ile władzę przeciwstawia się wogóle *poddanemu,*

[1] Ażeby dobrze zrozumieć to rozróżnienie potrzeba pamiętać, że św. Tomasz przyjmuje dwa stopnie w prawie naturalnem: pierwszy, który wynika z bezwzględnej natury rzeczy i który wspólny jest ludziom i zwierzętom, drugi stopień odnoszący się do pożytku. Sama nawet własność da się podporządkować pod zakres prawa naturalnego tylko z tego drugiego stanowiska. A więc niewolnictwo wynika z prawa naturalnego z tego samego tytułu, co i własność.

[2] *Summ. Theol.*, I part., q. VCVI, a. 3.

[3] Ib. a. 4.

subditus; a w tem znaczeniu ten, który rządzi i kieruje nawet ludźmi wolnymi może być nazwany ich panem. Są to właśnie dwa rodzaje władzy rozróżniane przez Arystotelesa, władza despotyczna i władza polityczna. Jakież są różnice między niemi? Niewolnik różni się od człowieka wolnego tem, że człowiek wolny jest sam dla siebie przyczyną *(causa sui)* a niewolnik zależy od kogo innego nie od siebie samego. Tak więc pan rozkazuje jakiemuś człowiekowi jako niewolnikowi, jeśli posługuje się nim dla własnej korzyści; jest to rodzaj władzy, który może istnieć tylko jako kara. Czy właśnie to jest niewolnictwo w pojęciu Arystotelesa? Tak, jest to ten rodzaj władzy i tylko ten, który podług św. Tomasza nie istniał w stanie niewinności. Czyż nie należy przypuszczać, że istnieje ona jeszcze obecnie, ponieważ człowiek dalej nie jest w stanie niewinności? Przewaga polityczna, przewaga jednego człowieka wolnego nad innymi ludźmi wolnymi mogła istnieć bez grzechu. Pozostaje więc jedna tylko nierówność, która nie mogła istnieć przed grzechem a więc jedyna, która zrodziła się pod wpływem grzechu: jest to różnica między panem a niewolnikiem.[1]

Polityka św. Tomasza. — Poprzednie rozważania prowadzą nas naturalną drogą do polityki św. Tomasza; gdzie szukać mamy składników tej polityki?

Istnieje najpierw pod imieniem św. Tomasza dzieło ważne, bardzo sławne i często cytowane pod tytułem *De regimine principum.* Lecz to dzieło jest wątpliwej autentyczności i trudno posługiwać się niem bez zastrzeżeń. Znajdują się tam, szczególnie w drugiej części, anachronizmy, które nie pozwalają przypuszczać, żeby dzieło, zwłaszcza w całości, pochodziło od św. Tomasza. Kilku krytyków przypuszcza, że napisał on dwie pierwsze księgi, a reszta jest dziełem jego uczniów. Zdanie to, wyrażone przez Cujas'a, znajduje się już u jednego pisarza z XIV w. Natalisa Anglois z Zakonu kaznodziejskiego. Schodzi się ono z potwierdzającem świadectwem jednego ze współczesnych, przyjaciela i ucznia św. Tomasza z Akwinu. Od niego dowiadujemy się, że święty ten napisał swoją politykę *(politica),* lecz pozostawił ją niedokończoną. Dokończył ją uczeń jego Piotr z Owernji. Inne ważne świadectwo, prawie współczesne (1310) Bernarda Gui, biskupa Lovanium przychyla się do uznania autentyczności. Z tych rozmaitych faktów trzeba wyprowadzić wniosek, że dzieło, choć nie można go przypisać św. Tomaszowi, pochodzi niewątpliwie z jego szkoły. Ma ono służyć do wyjaśnienia, potwierdzenia lub rozwinięcia tego, co wiemy skądinąd o polityce św. Tomasza z Akwinu; lecz nie może ono stanowić podstawy naszego wykładu.[2]

---

[1] Św. Tomasz powtarza tę samą argumentację z jeszcze większą ścisłością *(Comm. Sent-super* XLV dist. q. I, a. 3.) Ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset.... Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur." Więc taki stan może wynikać z grzechu. To jest właśnie doktryna św. Augustyna

[2] Odnośnie do autentyczności *De regimine* św. Tomasza patrz: *Histoire litt. de la France* XIX, 251, 313, 335, 347.

Tylko *Suma teologiczna* i pewne wybrane ustępy z *Komentarzy do orzeczeń*, interpretowane i porównane z sobą mogą służyć do odtworzenia autentycznej polityki św. Tomasza. *De regimine principum* przyjdzie później jako poparcie i posłuży do stwierdzenia myśli całej szkoły, bardziej jeszcze jej myśli niż myśli samego jej mistrza.

Podług św. Tomasza władza polityczna i rząd ustanowione są przez *prawa ludzkie*: *Dominum et praelatio introducta sunt a jure humano.*[1] Niewątpliwie, prawo ludzkie ma swoje źródło w prawie naturalnem, które znowu nie jest niczem innem, tylko odźwierciedleniem prawa wiecznego; w ten sposób prawo ludzkie i rządy, które zeń pochodzą, wiążą się z Bogiem. Lecz, w tem znaczeniu, wszystko bierze swój początek od Boga. Ale tego, co nazywamy prawem boskiem nie stanowi ten odległy początek; prawo boskie to instytucja osobna, wyraźna, przez którą Bóg objawia swą szczególną wolę. Prawo ludzkie pozostawione jest woli ludzi; do nich należy rozmaite jego zastosowanie, zależnie od czasu, miejsca, okoliczności, środków, szans powodzenia, ogólnych i powszechnych zasad prawa naturalnego. Stąd pochodzi rozmaitość form rządu.

Cóż stanie się wobec tej doktryny z zasadą św. Pawła czyli zasadą par excellence chrześcijańską *Omnis potestas a Deo?* Jeśli bierze się ją dosłownie, wtedy władza nie zależy od prawa ludzkiego; a nadto musi się przypisywać Bogu nietylko władzę sprawiedliwą, pożyteczną i słuszną lecz także władzę niesprawiedliwą i opartą na przemocy. Św. Tomasz wprowadza do tego trudnego i drażliwego przedmiotu ważne rozróżnienie.[2] Rozróżnia on władzę samą w sobie i władzę w pewnych warunkach: z jednej strony sama forma władzy *(forma praelationis)*, to znaczy abstrakcyjny stosunek tego, kto rządzi do tego, który podlega rządom *(ordo alterius tanquam regentis et alterius tanquam subjacentis)*; z drugiej środki, przez które się do władzy dochodzi i użytek, jaki się z niej czyni. Otóż to, co pochodzi od Boga, to jest władza pojęta absolutnie, sama forma władzy, jednem słowem to, co w pojęciu autorytetu i władzy jest najistotniejsze. Lecz stąd nie wynika, żeby Bóg przez szczególny akt woli wyznaczył taką rodzinę lub taką formę rządu. Tak więc instytucja polityczna pozostaje zawsze w zależności od prawa ludzkiego, jakkolwiek Sam Bóg jest tym, który rozkazuje być posłusznym władzy.[3]

Widzimy, że zasada: wszelka władza pochodzi od Boga odnosi się wyłącznie do samej formy władzy i pozostawia nierozstrzygniętą kwestję, jaki

---

[1] *Summ. Theol.*, 2. 2., q. X, a. 10.

[2] *Comm. sent.* super XLV distinet.

[3] Por. *Komentarze do listów św. Pawła* do Rzymian r. XIII: *„Non est potestas nisi a Deo.* Regia potestas potest considerari quantum ad tria: 1⁰ Quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo; 2⁰ Quantum ad modum adipiscendi potestatem, et sic quandoque potestas est a Deo, quandoque vero non est a Deo; 3⁰ Quantum ad usum ipsius, et sic quandoque est a Deo, quandoque non est". Widocznem jest, że tak szeroka i tak niepewna interpretacja tekstu św. Pawła niema nic do czynienia z nowożytną doktryną prawa boskiego.

jest ludzki początek władzy i na czem polega prawo zwierzchnictwa. Rozwiązanie, jakie św. Tomasz daje w tej kwestji jest o wiele liberalniejsze niż możnaby tego oczekiwać od średnich wieków podług pojęcia, jakie sobie o nich powszechnie urobiono.

Jaki jest istotny atrybut zwierzchnictwa? Jest to władza wydawania praw. Do kogo należy ta władza? Czy do gromady, czy do tego, który tę gromadę reprezentuje (*vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem*).[1] Władza jest więc początkowo w rękach wszystkich a jeśli skupia się w rękach kilku lub nawet jednostki, to dzieje się dlatego, że zostali oni uznani za zdolnych do reprezentowania całej gromady; a więc książe lub urzędnik może wydawać prawa tylko z tytułu reprezentowania gromady. Widzimy stąd, że źródło władzy zwierzchniczej leży w gromadzie. Św. Tomasz nie waha się także stwierdzić, że przy dobrym rządzie wszyscy powinni mieć pewien udział w rządzeniu (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*).[2]

Co do formy rządu, to najlepszą, podług św. Tomasza, który tu idzie za zdaniem Polybiusza i Cicerona, jest rząd mieszany, w którym łączą się równocześnie monarchja, arystokracja i rządy ludowe.[3] Naczelnik wybrany z powodu swej cnoty i zasług; pod nim możni, którzy wielkość swą zawdzięczają również swej wartości osobistej; wreszcie lud uczestniczący w rządzie, bądź dlatego, że możni zostali z pośród niego wybrani, bądź dlatego, że on sam ich wybiera. Takim ma być rząd najlepszy. Spotyka się w nim władzę królewską, ponieważ rządzi jednostka; arystokrację, ponieważ możni rozkazują w imię władzy królewskiej, wreszcie demokrację samą, ponieważ do ludu należy wybór możnych.

Lecz jakąkolwiek byłaby forma, jaką przybiera władza w różnych krajach, istnieje istotna różnica którą spotkać można przy wszelkich formach politycznych: jestto różnica pomiędzy rządem sprawiedliwym a rządem niesprawiedliwym. Stąd wynikają dwie kwestje pierwszorzędnej doniosłości: 1° Czy każda władza, nawet niesprawiedliwa pochodzi od Boga? 2° Czy chrześcijanie obowiązani są słuchać każdej władzy, nawet niesprawiedliwej?

Ażeby dobrze ocenić doniosłość zastrzeżeń św. Tomasza, musimy przedewszystkiem zaznaczyć, że zasady apostolskie, dokoła których cała kwestja się obraca, wydają się bezwzględne i bez żadnych zastrzeżeń. 1° *Omnis potestas a Deo.* Św. Paweł nie mówi: Potestas iusta. 2° *Omnis anima subdita sit potestatibus sublimioribus.* Św. Paweł nie mówi: *Dum sint iustae.* 3° *Non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis dominis reverenter subditos esse.* Św. Paweł głosi tu wyraźnie, że wymagane jest posłuszeństwo bez zastrzeżeń, nawet dla władz niesprawiedliwych i przykrych.

Jednak św. Tomasz wprowadza pewne zastrzeżenia, co do tych zasad a niektóre z tych zastrzeżeń posiadają wielką doniosłość.[4] Przedewszystkiem,

[1] *Summ. Theol.*, 2., q. XC. a. 3.
[2] *Ibid.*, 1. 2., q. CV, a. 1.
[3] *Ib. ib.*
[4] *Comm. sentent.* sup. XLV. distinct., q. I a. 2.

jak widzieliśmy, w każdej władzy rozpatrywać potrzeba trzy rzeczy: 1° samą istotę władzy, to znaczy stosunek przełożonego do podwładnego i władzę wydawania praw; 2° sposób nabycia tej władzy; 3° użytek z niej uczyniony. W samej sobie i swej istocie pojęta każda władza pochodzi od Boga; lecz pojmowana względnie *(secundum quid)* może od niego nie pochodzić: 1° jeśli działalność, która ją ustanowiła jest niesprawiedliwa; 2° jeśli użytek z niej uczyniony jest również niesprawiedliwy. Tak więc są dwa rodzaje niesprawiedliwej władzy: władza źle nabyta i władza, której się nadużywa. Ani jedna ani druga władza nie pochodzą od Boga, przynajmniej nie pochodzą w sposób bezpośredni i pozytywny; albowiem władza niesprawiedliwa może zależeć od Boga jako z jego dopuszczenia *(permissive)*[1] w ten sposób także samo zło od Boga pochodzi. Lecz od Boga nawet z dopuszczenia nie może pochodzić nic, co nie miałoby swego uzasadnienia i co nie byłoby dobrze przewidziane w ogólnym planie. Otóż władza złych jest uzasadniona często jako kara dla poddanych i jakkolwiek, ci którzy ją wykonują są jej niegodni, to ci, którzy ją cierpieć muszą, może zasłużyli, ażeby ją znosić.

Jakież są podług tych zasad, obowiązki poddanych pod władzą rządu niesprawiedliwego? Do jakiej granicy obowiązani są do posłuszeństwa i do jakiego stopnia wolno im stawiać opór? Już apostołowie uznali i ogłosili granicę posłuszeństwa poddanych. Lepiej jest być posłusznym Bogu niż ludziom, mówili. Rząd więc niema prawa żądać posłuszeństwa, gdy ten rozkazuje coś sprzecznego z rozkazem Boga. Lecz czy w czysto ludzkim porządku istnieją granice posłuszeństwa poddanych?

Gdyby twierdzenie iż: Wszelka władza pochodzi od Boga, miało znaczenie absolutne, wówczas wszelki opór a nawet wszelka odmowa posłuszeństwa, byłaby przez to samo świętokradztwem; i istotnie św. Paweł nie waha się powiedzieć, że „ktokolwiek opiera się władzy, opiera się rozkazowi Boga." Lecz św. Tomasz, ograniczywszy zasadę, ogranicza również wnioski. Przypomnijmy sobie, że we władzy politycznej rozpatrywać trzeba oprócz jej istoty, dwa jeszcze czynniki: 1° sposób nabycia i 2° użytek. Otóż są dwa sposoby nabywania władzy, które nie pochodzą od Boga: niegodność osoby i brak tytułu. Pierwszy wypadek zachodzi, jeśli władza legalnie dostaje się w niegodne ręce; w tym wypadku forma pochodzi od Boga, a w następstwie poddany obowiązany jest do posłuszeństwa wobec niegodnego władcy tak, jak wobec samego Boga. Drugi wypadek ma miejsce, gdy jakiś człowiek uzurpuje sobie władzę bądź przez gwałt bądź przez symonję, a w takim razie nie można powiedzieć, że jest on naprawdę władcą i że posiada prawdziwą władzę. Poddani nie mają wtedy obowiązku posłuszeństwa względem niego a *nawet mają prawo obalić go, jeśli posiadają do tego siłę.* Trzeba jednak zaznaczyć, że władza źle nabyta może stać się legalną, albo przez zgodę poddanych albo przez nadanie (inwestyturę) jej przez kogoś wyższego. Natomiast

[1] Ib., q. IV, a, 2.

nadużycie władzy przy wykonywaniu zajść może w dwojaki sposób: gdy panujący rozkazuje czynić rzecz przeciwną cnocie, a w takim razie poddany niema obowiązku słuchać, owszem ma obowiązek odmówić posłuszeństwa; albo gdy żąda rzeczy, przekraczającej jego prawo, naprzykład podatków, które mu się nie należą; wówczas poddani nie są obowiązani do posłuszeństwa ale również nie są obowiązani do nieposłuszeństwa.

Aż dotąd chodzi tylko o władzę uzurpowaną. Lecz czy od władzy legalnej lecz dopuszczającej się nadużyć niema żadnego odwołania? Niewątpliwie władza ta może być dopuszczona przez Boga jako kara, lecz św. Tomasz nie mówi, że tak jest zawsze; mówi tylko, że tak być może. Wszak uznaje, że możliwe są wypadki, kiedy wolno wyzwolić się z pod władzy nawet legalnej. „Choć niektórzy, mówi św. Tomasz, mogli władzę swoją otrzymać od Boga, jednakże, jeśli jej nadużywają, zasługują, żeby im została odjęta. *I jedno i drugie pochodzi od Boga.*“[1]

Tęsamą doktrynę głosi w dziele *De regimine principum*: „Jeśli lud jakiś ma prawo wybrać króla, więc może, bez popełnienia niesprawiedliwości, pozbawić tronu króla, którego obrał *non injuste ab eadem multitudine rex institutus potest destitui*... I nie trzeba sądzić, że strącając tyrana lud nie dotrzymuje mu wierności (*infideliter agere*), nawet w takim wypadku, gdyby przedtem poddał mu się na zawsze, ponieważ panujący, który nie wywiązuje się wiernie ze swych zadań królewskich zasługuje na to, by umowy, zawartej między nim a jego poddanymi nie zachowywano również w stosunku do niego.“[2]

Istnieją więc wypadki, w których poddani mają prawo strącić i pozbawić tronu swych władców; dzieje się to wtedy, gdy ci przemocą przywłaszczyli sobie władzę lub wskutek nadużyć stali się jej niegodnymi. Czy św. Tomasz dalej idzie w swej teorji? Czy przyjmuje prawo zabicia tyrana, jak to utrzymywali później doktorowie Ligi? Sądzą powszechnie, że teorję jego odnośnie do tej kwestji, spotyka się w *De regimine principum*, dziele, którego autentyczność, jak widzieliśmy, jest mocno wątpliwa.[3] Lecz w piśmie tym zabójstwo tyranów nie dość, że nie jest pochwalane, ale jest wyraźnie potępione. Jedyny ustęp autentyczny u św. Tomasza traktujący o zabójstwie tyranów jest to tekst *Komentarzy do orzeczeń*, tekst, który wywołał gwałtowne spory podczas wielkiej debaty prowadzonej na ten temat w XV. w. przed Uniwersytetem Paryskim i na soborze w Konstancji z powodu sprawy Jana Małego. W ustępie tym św. Tomasz wyjaśnia aprobatę, którą Cicero wyraża

---

[1] *Ib.* q. I, a. 2 ad 4. Św. Tomasz mówi jeszcze: „Rząd tyrański nie jest sprawiedliwy, ponieważ nie jest skierowany ku dobru powszechnemu, tylko ku dobru tego, który rządzi; stąd wniosek, że obalenie tego rodzaju rządu niema charakteru buntu.... Tu raczej tyran jest buntownikiem....“ *Summ. Theol.* 2. 2. q. XLVII, a. 3.

[2] Ks. I roz. VI. W swym *Komentarzu do Polityki Arystotelesa* św. Tomasz posuwa się prawie do twierdzenia, że powstanie jest obowiązkiem. W sprawie tyranji oświadcza: „Virtuali moverent seditionem rationabiliter, et *peccarent* si non moverent.“ *Expos.* ks. V, lec. I par. 2.“

[3] *De regimine principum.*

mordercom Cezara: „Trzeba zaznaczyć, mówi, że Cicero wspomina o wypadku, gdy ktoś przywłaszcza sobie władzę przemocą, wbrew woli poddanych lub wymuszając ich zgodę i bez możliwości odwołania się do kogoś wyższego, kto mógłby sądzić przywłaszczyciela. A wtedy ten, kto celem uwolnienia swej ojczyzny zabija tyrana jest chwalony i otrzymuje nagrodę."[1] Musimy tu podkreślić powściągliwość wyrażeń. Św. Tomasz mówi, że ten, kto zabija tyrana jest chwalony lecz nie mówi, że jest pochwały godnym; że otrzymuje nagrodę lecz nie, że ma zasługę. Dodajmy do tego, że w tym ustępie kwestja nie jest traktowana zasadniczo, tylko ubocznie. Niemniej zaprzeczyć nie można, że ustęp ten stanowił podstawę dla wszystkich teoryj XVI wieku.

W sprawie stosunków władzy duchownej i władzy świeckiej św. Tomasz jest dość powściągliwy. Poprzestaje na oświadczeniu, że w sprawach tyczących się zbawienia duszy trzeba słuchać raczej władzy duchownej niż świeckiej, lecz w sprawach odnoszących się do dobra państwa lepiej jest słuchać władzy świeckiej, o ile obie te władze nie łączą się w jednej osobie jak to ma miejsce u papieża, który zajmuje równocześnie szczyt obu potęg, *qui utriusque potestatis apicem tenet.*[2] Ten ostatni rys zdaje się skupiać w osobie najwyższego kapłana całość władzy duchownej i świeckiej.

Jednakże św. Tomasz nie przyznaje Kościołowi prawa potępiania i składania z władzy niewiernych władców.[3] Daje on następujące rozróżnienie. Niewierność sama w sobie, mówi św. Tomasz, nie sprzeciwia się władzy zwierzchniczej; zwierzchnictwo bowiem pochodzi od prawa ludzkiego. Rozróżnienie zaś wiernych i niewiernych wynika z prawa boskiego; a prawo boskie nie znosi prawa ludzkiego. Książe niewierny może, to prawda, stracić swe prawo zwierzchnicze. Lecz nie jest rzeczą Kościoła karać niewierność u tych, którzy nigdy nie otrzymali wiary. Co się tyczy tych, którzy wiarę otrzymali, to mogą być ukarani przez sąd i słuszną jest rzeczą by zostali ukarani, inaczej bowiem mogłaby wyniknąć stąd dla wiary wielka szkoda. Z tego wypływa wniosek, że gdy panujący, który jest odstępcą, otrzyma wyrok ekskomuniki, poddani jego natychmiast *ipso facto* zwolnieni są z obowiązku posłuszeństwa i przysięgi wierności. Jako przykład zaprzeczający temu stawiają wypadek Juljana Apostaty, którego Kościół nie pozbawił władzy. Św. Tomasz odpowiada na to: W onym czasie Kościół nie był dość potężny, żeby władców ziemskich zmuszać do uległości i oto dlaczego znosił, by poddani dalej byli posłuszni Juljanowi Apostacie. Wreszcie św. Tomasz cytuje autorytet Grzegorza VII i to dostatecznie wyświetla nam treść jego myśli.

Ażeby uzupełnić teorję św. Tomasza odnoszącą się do stosunku Kościoła i państwa, trzeba wiedzieć, co on myślał o prawie karania heretyków. Na tym punkcie teorja jego zgodna jest z poglądem całego średniowiecza. „Jest

[1] *Comm. sent.* sup. XLV distinct. q. II, a. 2. 5 i ad 5.
[2] *Ibid.*, q. LXVII, a. 1.
[3] *Ibid.*, q. X, a. 10 i q. XII, a. 2.

rzeczą o wiele poważniejszą, mówi św. Tomasz, psuć wiarę niż fałszować monetę, która służy tylko potrzebom ciała. Jeśli fałszerze i inni złoczyńcy słusznie są karani przez książąt świeckich, z tem większą słusznością powinni być heretycy, przekonani o herezję, nietylko ekskomunikowani lecz ukarani śmiercią, *juste occidi*. Kościół okazuje najpierw swoje miłosierdzie, ażeby zbłąkanych nawrócić; nie potępia ich bowiem aż dopiero po pierwszem lub drugiem upomnieniu. Lecz jeśli winny zacina się w uporze, Kościół zwątpiwszy o jego nawróceniu a w trosce o zbawienie innych wyklucza go z Kościoła wyrokiem ekskomuniki i oddaje sądowi świeckiemu, ażeby przez śmierć został z tego świata usunięty. Albowiem, jak mówi św. Hieronim, członki gnijące powinny być odcięte a owca parszywa usunięta z trzody, z obawy, by cały dom, całe ciało i cała trzoda nie uległy zarazie, zepsuciu, zgniliźnie i zgubie. Arjusz był w Aleksandrji tylko iskrą. Lecz ponieważ nie stłumiono jej odrazu, iskra ta zapaliła cały świat."[1] Tak się przedstawia oficjalna doktryna teologiczna w średnich wiekach. Widać z tego jak kłamliwym jest wybieg, przez który usprawiedliwia się czasem nietolerancję wieków średnich zrzucając z nich winę na władzę świecką. Takiemi były teorje jednego z największych umysłów tych wieków średnich, które pewni ludzie źle poinformowani wysławiają tak nierozsądnie.

Oto polityka św. Tomasza, pewna i autentyczna, taka, jaką można odtworzyć z najważniejszych jego dzieł, *Sumy teologicznej* i *Komentarzy do orzeczeń*. Polityka ta jest bezsprzecznie liberalna; ogranicza ona bezwzględne znaczenie słów św. Pawła: Wszelka władza pochodzi od Boga; uznaje granice władzy księcia; w ludzie widzi źródło władzy zwierzchniczej a wreszcie w pewnych wypadkach upoważnia poddanych do złożenia z tronu swego złego księcia. Lecz ponad wszystkiem góruje władza kościelna. Jednakże o tej władzy najwyższej św. Tomasz wspomina tylko nawiasem; i jakkolwiek myśl jego jest jasna, nie jest jednak dość rozwinięta, żeby można ściśle określić w jakim zakresie ją pojmował.

Tesame prawie teorje, lecz z pewnemi modyfikacjami odnajdujemy w dziele *De regimine principum*.[1] Główną cechą tej książki jest brak spoistości teorji. Czy ten brak spoistości przypisać trzeba kompozycji dzieła, które mogło mieć kilku autorów, czy rozmaitości autorytetów, na które pisarze średniowieczni musieli się powoływać równocześnie i godzić je między sobą, o ile tylko to było możliwe; czy wreszcie samemu brakowi spoistości społeczeństwa politycznego w okresie, w którym wszystkie zasady były do pewnego stopnia pomieszane z sobą i jednoczesne. Którekolwiek z tych tłumaczeń przyjmiemy, jedno jest pewne, że dzieło to przedstawia dość niejasną mieszaninę doktryn absolutystycznych i demokratycznych uwieńczonych teokracją.

Św. Tomasz czy kto inny, kto jest autorem *De regimine principum*, rozpoczyna przez stwierdzenie konieczności istnienia rządu. Zasadą jego, zapo-

---

[1] *Summ. Theol.* 2. 2. q. XI, a. 3.

życzoną od Arystotelesa jest twierdzenie, że społeczeństwo jest zjawiskiem naturalnem. Otóż społeczeństwo jest gromadą: zaś wszelka gromada potrzebuje kierownictwa, ażeby dojść do swego celu. Społeczeństwo zatem potrzebuje rządu. Potrzeba władzy, która czuwałaby nad dobrem powszechnem, tak jak każdy człowiek prywatny myśli tylko o własnym interesie; taksamo, jak dusza w ciele obowiązana jest czuwać nad dobrem wszystkich członków, jak pierwsze niebo rozkazuje wszystkim gwiazdom, jak istota inteligentną wszelkiej materji a wreszcie jak Opatrzność boska rozkazuje wszechświatowi.[1]

Rząd może być sprawiedliwy lub niesprawiedliwy. Rząd wtedy jest sprawiedliwym, gdy naczelnik rządzi we wspólnym interesie, niesprawiedliwym, gdy naczelnik rządzi wyłącznie w interesie własnym. Pierwszy jest rządem ludzi wolnych, drugi rządem niewolników; ten bowiem jest wolnym, kto istnieje dla siebie, kto jest przyczyną swych własnych czynów, *qui sui causa est;* ten zaś, kto jest rzeczą drugiego, jest niewolnikiem, *qui id, quod est, alterius est.* Otóż, gdy rząd rządzi wyłącznie dla siebie, traktuje swych poddanych jako niewolników, albowiem posługuje się nimi nie dla nich, lecz dla siebie. Gdy stara się o dobro wspólne, służy poddanym zamiast posługiwać się nimi; a w konsekwencji pozostawia im swobodę czynu.[2]

Św. Tomasz uważa więc za właściwą cechę rządu sprawiedliwego wolność poddanych a jako oznakę rządu niesprawiedliwego ich niewolę; zły rząd jest taki, który podobny jest do władzy pana nad niewolnikiem; a dobry rząd, przeciwnie, rozkazuje ludziom wolnym. Prawda, że w wyrażeniu ludzie *wolni* jest pewna niejasność: niewiadomo, czy trzeba poprostu rozumieć przez to, że poddani nie są niewolnikami i nie są traktowani jak niewolnicy czy też, że są obywatelami, używającymi pewnych praw i pewnej wolności politycznej? Ażeby poddany był wolnym, wystarcza, mówi św. Tomasz, by naczelnik rządził w imię dobra powszechnego a nie w imię dobra własnego. W tem znaczeniu poddani są wolni nawet pod rządem monarchicznym.

I rzeczywiście rząd królewski czyli monarchję uważa św. Tomasz za najlepszą formę rządu.[3] Dobrem państwa jest jedność. Otóż kto może lepszą dać jedność, niż ten, kto sam jest jednością? Ponadto, rząd powinien być, o ile możności, zgodny z naturą a w naturze władza zawsze jest jedna. Albowiem w ciele jest tylko jeden organ, który panuje: to serce, w umyśle jedna tylko władza to jest: rozum; pszczoły mają jednego tylko króla i cały wszechświat tylko jednego władcę, którym jest Bóg. Wreszcie doświadczenie uczy, że kraje, gdzie jest kilku władców, giną wskutek niezgody a te, które mają tylko jednego, używają pokoju, sprawiedliwości i obfitują we wszystko. Dla tych przyczyn rząd jednostki jest najlepszym z rządów.

Lecz jaki rodzaj władzy królewskiej ma na myśli autor dzieła *De regimine principum*? Czy władzę absolutną, czy władzę królewską ograniczoną, umiar-

[1] *De regim. princ.*, ks. I r. 1.
[2] *Ib. ib.*
[3] *Ib.* r. II.

kowaną i podporządkowaną? Prawdziwą myślą św. Tomasza, myślą, którą poznaliśmy z jego autentycznych dzieł, jest przekonanie, że książe jest jedynie tylko przedstawicielem ludu. Czy tęsamą myśl zawiera traktat, jemu przypisywany a który obecnie analizujemy? Zdaje się, że wynika to z następującego ustępu:

Jeśli najlepszym rządem jest rząd królewski, to najgorszym ze wszystkich jest tyranja;[1] trzeba więc obmyślić środek, żeby król nie mógł stać się tyranem.[2] Z tej przyczyny trzeba przedewszystkiem wybierać na króla człowieka w takich warunkach, żeby niemożliwem było przerodzenie się jego w tyrana. Równocześnie trzeba mu odjąć sposobność do błędu i tak ograniczyć jego władzę, żeby nie mógł jej nadużyć.[3] Jeżeli wreszcie tyranja jego się objawi, potrzeba jakiś czas ją znosić, działając bowiem przeciw niej jest się narażonym na niebezpieczeństwo groźniejsze niż sama tyranja. Zwyciężona tyranja wznieca nowe. Byli tacy, którzy myśleli, że gdy tyranja stała się nie do zniesienia, wolno jest zabić tyrana. Lecz co może być zgubniejszego, jak pozwolić każdemu, zależnie od jego prywatnych poglądów, czynić zamachy na życie władców, choćby nawet tyranów? Lud straciłby o wiele więcej z powodu straty dobrego króla niż zyskałby na zniknięciu złego władcy. Nie przez rady i działalność każdej jednostki, lecz przez odwołanie się do autorytetu ogółu należy działać przeciw tyranowi. Przedewszystkiem, jeśli ludowi przysługuje prawo wyboru króla *(providere de rege)*, tensam lud będzie mógł, bez popełnienia niesprawiedliwości, króla, którego wyniósł, złożyć z tronu i powściągnąć jego władzę, której ten nadużył. Nie będzie można ludu oskarżać o niewierność wtedy nawet, jeśli poddał się na zawsze. Albowiem przez złe i sprzeczne z obowiązkami króla rządy tyran zasłużył, żeby cofnięto uczynione przyrzeczenie. Jeśli istnieje jakiś wyższy autorytet, który ma prawo czuwania nad dobrem ludu przy wyborze króla, wtedy od niego oczekiwać należy środków zaradczych. A wreszcie, jeśli niema odwołania przeciw tyranowi do żadnej mocy ludzkiej, należy uciec się do Boga, który zmienia serca tyranów i ich karze.[4]

W tym słynnym ustępie autor wyraźnie daje do zrozumienia, że monarchja musi być wybieralna i ograniczona, jeśli niema zwyrodnieć w tyranję. Dlaczego bowiem polecałby wprowadzać na tron *(promovere in regem)* tego tylko, kto przypuszczalnie nie może stać się tyranem? Wybór taki nie jest możliwy przy monarchji dziedzicznej. W innem miejscu św. Tomasz mówi wyraźnie, że władza królewska powinna być w ten sposób miarkowana, by niełatwo popaść mogła w tyranję. A czyż to jest możliwe, jeśli władzy królewskiej nie postawi się pewnych granic? Zaznaczmy wreszcie, że w tym ustępie zabójstwo tyranów jest wyraźnie potępione, ale uznane jest prawo pozbawienia

[1] *De reg. princ.*, ks. I roz. VII.
[2] *Ib.* r. VI.
[3] *Ib.* Ut tyrannidis subtrahatur occasio.... ut in tyrannidem de facile declinare non possit.
[4] Patrz cały r. VI księgi I-szej.

króla tronu. Tylko, że prawo to nie jest bezwzględne; przysługuje ono ludowi wtedy jedynie, gdy mu przysługuje prawo wyboru króla. Pominąwszy ten wypadek, potrzeba zawsze odwoływać się do władzy wyższej, którą, w myśli autora, jest widocznie władza Kościoła.

Nawet w tych granicach myśli te, trzeba przyznać, nie są pozbawione śmiałości; i nie można zaprzeczyć, że w nich tkwią pierwsze zarodki nowożytnych doktryn demokratycznych. Lecz trzeba wystrzegać się przesady w ocenie tych indukcyj i widzieć w dziele *De regimine principum* rodzaj *Umowy społecznej* średniowiecza. Przedewszystkiem, jak to już zaznaczyliśmy, myśli autora nie mają z sobą związku i obok zasad, które zaraz przedstawimy, napotykamy inne, bardzo od tamtych różne. A co więcej, demokracja ta jest uwieńczona teokracją.

Św. Tomasz wprowadza nowy podział władz: władzę despotyczną i władzę polityczną.[1] Co to jest władza despotyczna? Jest to władza pana nad niewolnikiem, *domini ad servum*.[2] Co to jest władza polityczna? Jest to władza ustanowiona w pewnych miastach lub prowincjach, rządzonych bądź przez jednostkę bądź przez kilka osób, lecz podług pewnych statutów, pewnych praw i pewnych umów.[3] Władza despotyczna zatem jest temsamem co władza tyrańska a władza polityczna temsamem, co władza ograniczona. Lecz jak widzieliśmy, podług naszego autora, władza tyrańska jest najgorszą z wszystkich form rządu i władza królewska musi być ograniczona ażeby nie przerodziła się w tyrańską. Jeśli takim jest charakter władzy politycznej, czyż nie powinniśmy z tego wnioskować, że właśnie władzę polityczną, to znaczy ograniczoną przez prawa, autor nasz przenosi nad inne?

A jednak tak nie jest; i tu przychodzi pełne dwuznaczności i niejasności porównanie między władzą despotyczną, polityczną i władzą królewską, porównanie trudne do rozwikłania. Spróbujmy jednak dojść z tem do ładu.[4]

Władza despotyczna jest władzą pana nad niewolnikiem. Przekonajmy się najpierw, czy władza taka jest legalna.[5] Autor *De regimine principum* niema co do tego najmniejszych wątpliwości. Powaga Arystotelesa i św. Augustyna jest dla niego decydującą. Pomiędzy ludźmi, mówi on, są takie stopnie, jak pomiędzy wszystkiemi rzeczami. Taksamo jak dusza powołana jest do rozkazywania ciału i jak między władzami duszy jedne mają rozkazywać a drugie słuchać, taksamo pomiędzy ludźmi jedni są z natury przeznaczeni do rozkazywania drugim, inni, którym brak rozumu, przeznaczeni są do prac niewolniczych. Istnieją więc niewolnicy z natury. To jest, mówi autor, zdanie filozofa w pierwszej księdze *Polityki*. Lecz przeciw temu zdaniu nie podnosi żadnego zarzutu i przyjmuje je za własne. I jeszcze więcej. Arystoteles

[1] K. II r. VIII.
[2] *Ib.* r. IX.
[3] Ib. VIII.
[4] Ks. II r. VIII i IX cały; i ks. III, r. II cały.
[5] Ks. II, r. X i ks. III, r. IX.

bowiem twierdzi, że niewolnictwo zrodzone z wojny jest niesprawiedliwe, nasz autor przeciwnie, uznaje je za słuszne i legalne i uważa, że prawo takie ma swoje uzasadnienie; dodaje mianowicie odwagi walczącym. Wreszcie władza despotyczna lub władza pana nad niewolnikiem byłaby niesprawiedliwa w stanie niewinności; lecz przez grzech słusznie została wprowadzona. Taki jest pogląd św. Augustyna.

A więc autor *De regimine principum* przyjmuje niewolnictwo, o ile przyjąć je można, przyjmuje je na podstawie wszystkich argumentów, które za nim można przytoczyć. Z Arystotelesem przyjmuje, że niewolnictwo jest naturalne, ze św. Augustynem, że zrodziło się z grzechu, z prawnikami rzymskimi, że powstało wskutek wojny i układu. Znikły zupełnie wszystkie teorje o równości ludzi głoszone przez apostołów i Ojców Kościoła, nie pozostał z nich nawet ślad. Zasada nierówności odzyskała całą swoją siłę, którą posiadała w starożytności, a nawet została wzmocniona nowemi argumentami.

Lecz jeśli św. Tomasz przyjmuje władzę domową pana nad niewolnikiem, to czy przyjmie despotyczną władzę naczelnika nad poddanymi? Bezwątpienia nie, ponieważ, jak widzieliśmy podług niego, tyranja jest najgorszą ze wszystkich rządów. I istotnie, św. Tomasz starannie odróżnia władzę królewską od władzy domowej.[1] Król jest dla królestwa a nie królestwo dla króla (*regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*). Celem władzy królewskiej jest pomyślność królestwa i zapewnienie bezpieczeństwa poddanym. Dobroć króla jest tylko odbiciem dobroci Boga, przez którego jest on królem. Otóż Bóg rządzi ludźmi nie dla siebie, lecz dla ich zbawienia; tak samo więc powinni czynić królowie i panowie świata.

W szeregu bardzo ciekawych rozdziałów św. Tomasz rozwija warunki i obowiązki władzy królewskiej.[2] Udowadnia on prawo i konieczność tego wszystkiego, co ta władza zwolna usiłowała wówczas zyskać na anarchji feodalnej. A więc król musi posiadać potrzebną siłę do czynienia dobra; musi mieć twierdze, wojska, własność osobistą, skarb dobrze zaopatrzony. Nawzajem znowu, poleca królowi czynne i użyteczne korzystanie ze wszystkich swych sił; wkońcu streszcza zadania i władzę królewską w dwóch wielkich działach: 1° obronie terytorjum; 2° niesieniu pomocy słabym i ulgi nieszczęśliwym. Podziwiajmy przedewszystkiem to nowe zadanie przypisane władzy publicznej. Nowość ta jest jedną z wielkich stron polityki chrześcijańskiej. Ani Plato, ani Arystoteles ani Ciceron nie wskazują tego obowiązku niesienia pomocy i miłosierdzia publicznego, który w czasach nowożytnych stał się jednym z nieodzownych zadań rządów.

Nie można więc wcale oskarżać św. Tomasza o mieszanie władzy królewskiej z despotyzmem; zdaje się jednak, że popada on w ten błąd, gdy chce odróżnić władzę królewską nie od despotycznej, lecz od władzy politycznej.[3]

[1] Ks. III r. II
[2] Ks. II-ga cała.
[3] Ks. II r. IX.

Władza polityczna jest to władza uregulowana przez ustawy. Władza królewska zaś przeciwnie, jest to władza, która rządzi bez ustaw, w której mądrość władcy ma swobodę i gdzie czerpie on wiedzę panowania tylko w swem sercu i dlatego naśladuje bardziej Opatrzność Boską. Lecz taka władza jest najoczywiściej absolutną. I to właśnie uznaje św. Tomasz sam, oświadczając, że władza despotyczna może się przekształcić w rząd królewski (*quem principatum ad regalem reducere possumus*). Istotnie prawa królewskie, które Samuel nadał ludowi Izraelskiemu są zarazem prawami despotycznemi. Ponadto autor mówi, że w stanie niewinności władza była polityczna, a nie królewska, ponieważ w stanie niewinności nie mogła być władza, która pociąga za sobą niewolę. A więc władza królewska pociąga niewolę. W stanie zepsucia rząd królewski jest najlepszy, ponieważ natura wymaga energiczniejszego utrzymywania jej w karbach. A więc grzech i zepsucie są czynnikami, które spowodowały konieczność królewskiego rządu. Lecz jak widzieliśmy, zdaniem św. Tomasza, również grzech był przyczyną władzy despotycznej. Tak więc władza despotyczna i królewska mają tęsamą przyczynę. Św. Tomasz stwierdza nakoniec konieczność władzy królewskiej wskutek różności ludów. Jedne, mówi, przystosowane są do niewoli, inne do wolności. Więc władza królewska odpowiada niewoli, zaś władza polityczna wolności. Czyż to nie jest znowu mieszanie despotyzmu z władzą królewską?

Jeśli władza królewska zrodziła się z grzechu, jeśli przystoi ludom zrodzonym do niewoli, to nie różni się niczem od rządu despotycznego. Lecz jeśli rząd królewski nie różni się w swej istocie od rządu despotycznego, dlaczego wtedy pierwszy jest najlepszym z rządów a drugi najgorszym? Jeśli rządem sprawiedliwym jest ten, który rozkazuje ludziom wolnym, jak się to dzieje, że rządem najlepszym jest ten, który wynika z przystosowania ludów i natury ludzkiej do niewoli? Jest tu niewątpliwie wielkie pomieszanie pojęć; i można powiedzieć, że publicysta XIII w. nie zdawał sobie zbyt jasno sprawy z zasad, które przedstawiał.

Tosamo pomieszanie wraca, gdy autor mówi o władzy politycznej czyli republikańskiej. Nie można twierdzić z całą pewnością, czy jest jej zwolennikiem czy przeciwnikiem. Przyznaje on, to prawda, że rząd ten jest łagodniejszy od rządu królewskiego.[1] Lecz przyczyny, które podaje nie są zbyt przychylne dla tej formy rządu. Rząd ten jest łagodniejszy mówi on, ponieważ naczelnicy rządu są czasowi; sprawia to, że mniej się troszczą o interesa poddanych; możnaby z tego wnioskować, że troskliwość naczelnika rządu o jego poddanych polega na surowem ich traktowaniu. I rzeczywiście św. Tomasz przytacza jako przykład władzy politycznej Samuela, który opuszczając swój urząd rzekł do ludu: „Czy wziąłem wołu któregoś z pośród was, lub jego osła, czy łżyłem, uciskałem lub brałem podarki?“ Więc nie troszczyć się o poddanych znaczy nie uciskać ich? Drugą przyczyną względnej łagodności władzy politycznej lub republikańskiej jest fakt, iż jest *najemna*. Otóż władza

[1] Ks. II r. VIII i IX.

najemna mniej troszczy się o dobro trzody: „Najemnik widzi wilka i ucieka.“ Lecz przez nowy przeskok myśli, autor przytacza nam przykład starożytnych wodzów rzymskich, którzy na własny koszt prowadzili wojnę i całą duszą poświęcali się dobru publicznemu. Ażeby więc udowodnić, że władza polityczna lub republikańska jest najemna i przez to samo obojętna na dobro publiczne, autor przytacza bezinteresowność i patrjotyzm wielkich obywateli rzymskich. Ostatnią cechą władzy politycznej jest fakt, że będąc ograniczoną przez ustawy nie może wszystkiego przeprowadzić, ponieważ prawodawca nie mógł wszystkiego przewidzieć. Przeciwnie zaś władza królewska naśladuje Opatrzność boską.

Możnaby przypuszczać, że te pozorne sprzeczności mają swe źródło w tajemnej, a nie wyjawionej skłonności dla rządu republikańskiego, co tłumaczyłoby się u św. Tomasza z Akwinu (o ile on jest autorem lub inspiratorem dzieła) jego włoskiem pochodzeniem. Jakkolwiek rzecz się ma, jedną z przyczyn niezdecydowania doktryn zaznaczonych w wymienionej książce i to, przyczyną główną jest naszem zdaniem, niedoświadczenie wieków średnich w dziedzinie teoryj politycznych. Z czego faktycznie składają się te teorje? Z reminiscencyj i urywków o wiele więcej niż z systemów oryginalnych i osobistych. Dodajmy do tego nieunikniony wpływ epoki, okoliczności i szczególnych sympatyj autora; nic dziwnego, że z tego wszystkiego nie wynika nic innego prócz zbioru bez związku i jednolitości.[1]

Jakiekolwiek zresztą są sympatje, któremi obdarza św. Tomasz władzę królewską czy polityczną, to pewna, że istnieje trzecia władza, którą nad tamte obydwie przenosi, jest to władza duchowna.[2] Tu myśl autora staje się jasna, wolna od nadmiaru czczych słów, ponieważ jest to jego myśl własna i płynąca z przekonania.

W człowieku istnieją dwie natury, dwa cele, dwa szeregi cnót i dwa stopnie szczęścia. Na tem polega, dobrze to wiemy, doktryna św. Tomasza. Otóż tym dwom stronom ludzkiej natury powinny odpowiadać dwie władze: władza świecka i władza religijna a ta ostatnia musi koniecznie przewyższać pierwszą. Lecz czy to jest tylko wyższość moralna i wyższość godności? czy też to jest supremacja polityczna, która mieści w sobie prawo i autorytet władzy wyższej nad władzą niższą. Na stanowisku tego ostatniego rozwiązania stoi autor *De regimine principum*.

Gdyby człowiek i społeczeństwo mogło dojść własnemi siłami do swego prawdziwego celu, wtedy sam król mógłby i pierwsze i drugie skierować na tę drogę. Ponieważ jednak dzieje się tylko mocą łaski bożej, iż człowiek może osiągnąć podobny cel, więc potrzebuje nietylko starań doczesnych, lecz także duchownych, nietylko rządu ludzkiego, ale i rządu boskiego. Królem tego rządu boskiego jest Jezus Chrystus, Bóg i człowiek zarazem, który przelał swą władzę na Kościół, a zwłaszcza na głowę Kościoła, następcę

[1] Dodajmy jeszcze, że dzieło nie pochodzi może z jednej ręki.

[2] Ks. III r. X i r. XIX.

św. Piotra, namiestnika Jezusa Chrystusa, któremu wszyscy królowie chrześcijańscy ulegać powinni, jak samemu Bogu; ten bowiem, który ma za cel czuwanie nad ostatecznym i najważniejszym z celów powinien mieć pod swą władzą tych, którzy pracują dla celów mniejszej wagi. W starożytności celem religji były dobra doczesne. Stąd wypływała zależność kapłanów od władców państw. Taksamo w starym zakonie, gdzie wszystkie obietnice boskie odnosiły się do dóbr ziemskich i znikomych, kapłaństwo było pod panowaniem władzy królewskiej. Lecz w nowym zakonie wszystko się zmieniło, albowiem to wszystko odnosi się do dóbr niebieskich. Stąd konieczne podporządkowanie królów kapłanom.[1]

Do rozumowania dołącza się autorytet, ażeby utwierdzić supremację władzy kapłańskiej a przedewszystkiem papieskiej. Są to teksty, na które powoływa się Grzegorz VII i które powtarzają nieustannie wszyscy obrońcy papiestwa w wiekach średnich: „Ja tobie mówię żeś ty jest Opoka".[2] — „Dam ci klucze do królestwa niebieskiego".[3] — „Piotrze, jeśli mnie miłujesz, paś owieczki moje". Te rozmaite teksty, mówi autor *De regimine principum* dowodzą, że władza kapłańska a w szczególności papieska jest instytucją boskiego pochodzenia. Prawdą jest że boskiego pochodzenia nie zaprzeczał żaden przeciwnik władzy kościelnej. Utrzymywali tylko, że teksty te posiadały jedynie duchowe znaczenie i nie dawały papieżowi innej władzy, jak tylko duchową. Lecz strona duchowa, odpowiada autor, nie może być oddzielona od świeckiej; świecka zależy od duchowej tak, jak procesy fizyczne zależą od procesów duszy. A więc władza króla posiada życie wyłącznie tylko dzięki potędze duchowej św. Piotra i jego następców.[4]

Wreszcie historja potwierdza dowody rozumowania i autorytetu. Tu następują tak zwane fakty historyczne i fałszywe tradycje, na których kanoniści średniowiecza opierali roszczenia kurji rzymskiej: t. j. na nadaniu Konstantyna czyli na rzekomem odstąpieniu papieżowi Sylwestrowi cesarstwa zachodniego przez Konstantyna;[5] przeniesienie cesarstwa ze wschodu na zachód i od Greków do Germanów przez papieża Adrjana V;[6] dalej idą przykłady składania z tronu cesarzy przez papieży: Zacharjasza składającego Chilperyka i uwalniającego poddanych jego od przysięgi wierności; Innocentego III pozbawiającego cesarstwa Ottona IV i Honorjusza następcę Innocentego III pozbawiającego władzy Fryderyka. „Jeśli najwyżsi kapłani, dodaje autor, podnosili dłoń na książąt, działo się to z powodu grzechu (*ratione delicti*).[7]

[1] Ks. I roz. XIV.
[2] *Matth.* XVI, 18.
[3] *Ibid.*, 19.
[4] Ks. III r. X.
[5] Ks. III, r. XVI.
[6] R. XVIII.
[7] R. X. Mówi on jeszcze w r. XIX: „In duobus casibus ampliatur ejus potestas (scil. papae), vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei".

Ratio peccati lub *delicti*, którą spotykaliśmy w listach Innocentego III, było wybiegiem doktorów prawa kanonicznego, służącym do pogodzenia ambitnych uroszczeń władzy papieskiej z jej charakterem i rolą władzy duchownej. Władza duchowna jest sędzią grzechu a więc jest i sędzią grzesznika a jeśli wdaje się w sprawy doczesne to nie w charakterze władzy doczesnej lecz władzy duchownej. Lecz wybieg ten prowadził oczywiście do pochłonięcia jednej z tych władz przez drugą: a ponieważ niema aktu zwierzchnictwa, który nie dawałby sposobności do popełnienia grzechu jak naprzykład zaprowadzenie opłat, ustalenie monety, wypowiedzenie wojen, pogwałcenie traktatów, jasną jest rzeczą, że to proste zastrzeżenie (*ratione delicti*) przenosiło zasadę zwierzchnictwa i z księcia przelewało je na najwyższego kapłana. To jest ostatnie słowo polityki XIII w.

VIII. Dante.

De Monarchia. Teorja monarchji powszechnej. Filozofja historji rzymskiej. Papież i cesarz.

De monarchia Dantego[1] nie jest, jakby można przypuszczać traktatem o rządzie monarchicznym i królewskim porównanym z innemi formami rządu; nie; jest to udowodnienie doktryny tak drogiej prawnikom cesarstwa, że świat powinien mieć jednego naczelnika; że tym naczelnikiem, podług zamiarów Boga, jest lud rzymski lub jego następca, to znaczy cesarz; a wreszcie, że Cesarstwo zawisło bezpośrednio wyłącznie od Boga i że w porządku doczesnym niema nad sobą żadnego zwierzchnika. A więc jest to obrona monarchji uniwersalnej, ulubionej tezy Hohenstaufów, tezy, którą dwór cesarski podtrzymywał zapomocą fikcyj historycznych, podobnych do tych, na jakie ze swej strony powoływała się kurja rzymska na rzecz tych samych uroszczeń.

De monarchia więc nie zawiera, prawdę powiedziawszy, doktryny oryginalnej. Jednakże sposób, w jaki autor podtrzymuje tę tezę banalną w owym czasie, zdradza umysł potężny stworzony do myśli silnej, umysł, który w innej epoce mógł był pożyteczniej zastosować swą przenikliwość i głębię. Na dwa punkty szczególnie należy zwrócić uwagę w tem dziele: jest to przedewszystkiem posługiwanie się metafizyką perypatetyczną i jej najsubtelniejszemi i najbardziej wyrafinowanemi zasadami dla umotywowania pewnej tezy politycznej. Powtóre jest to rodzaj filozofji historji, zawierającej w zarodku *Discours sur l'Histoire naturelle (Rozprawy o Historji naturalnej)*, a opartej na autorytecie poezji i nauki i jak mówi sam Dante na powadze Wirgiliusza i Beatryczy.

Dante określa monarchję jako panowanie jednego tylko zwierzchnika nad wszystkimi ludźmi, którzy żyją w czasie i nad wszystkiemi rzeczami, które mogą mierzyć się docześnie. Definicja ta zawiera implicite myśl, że monarchja obejmuje ogół rodu ludzkiego i ogół ludzkich interesów i spraw doczesnych. Chodzi zatem o uzasadnienie konieczności i prawa istnienia.[2]

Ażeby określić rolę rządu wśród ludzi, potrzeba znać cel społeczeństwa politycznego. Polityka jest nauką praktyczną a nie spekulatywną. Jako nauka praktyczna, zajmuje się działaniem. Otóż natura działania zależy od celu działania: naprzykład działanie człowieka, który buduje dom określa się celem, który sobie postawił, robiąc plan domu. Stąd wynika, że dla określenia na-

[1] O dziele „De monarchia" p. dobrą łacińską tezę doktorską P. Ouvré.

[2] *De monarchia*, ks. I.

tury działań, odpowiednich dla każdego społeczeństwa politycznego, jest rzeczą niezbędną określenie najpierw celu społeczeństwa tego rodzaju.

Chcemy wiedzieć, jaki jest cel jakiejś istoty? usuńmy to wszystko, co ona ma wspólnego z innemi istotami, ażeby znaleźć co jest jej wyłącznie właściwe. Tak więc, to, co jest celem człowieka, to nie jest samo bytowanie jako takie, ani organizacja, ani życie, ani nawet zwykłe ujmowanie (czucie) *lecz pojmowanie przez intelekt in potentia,* to znaczy zdolność uogólniania (*intellectus possibilis*).[1]

Ponieważ człowiek jako istotną cechę swego gatunku posiada zdolność poznawczą czyli intelekt in potentia, musimy wiedzieć, w jaki sposób zdolność ta przechodzi w działanie. Dante przytacza tu autorytet Averroesa i zdaje się, że przyjmuje razem z nim poznanie powszechne rozprzestrzenione w masie rodu ludzkiego, poznanie, które urzeczywistnia się nie w jednostce, lecz w ogóle ludzi taksamo, jak surowy materjał objawia się w masie rzeczy ogólnych i indywidualnych. Tak więc rodzaj ludzki urzeczywistnia stopniowo tę nieokreśloną zdolność, która tkwi w każdym poszczególnym człowieku, lecz której żaden człowiek nie wyraża w jej całej pełni.

Poznanie czynne ma dwa stopnie: poznanie praktyczne (νοῦς πρακτικός) i poznanie spekulatywne (νοῦς θεωρητικός); pierwsze, którego celem jest działanie i tworzenie (πράττειν καὶ ποιεῖν) to znaczy dokonywanie czynów i dzieł, drugie, którego celem jest czyste i proste poznanie, które naprawdę jest najdoskonalszem ze wszystkich działań. Otóż działanie podporządkowane jest spekulacji jako najlepszemu celowi, który miała na celu najwyższa dobroć, kiedy nas stwarzała.

Z jakiego powodu Dante rozpoczyna przez te metafizyczne przesłanki? Dlatego, ażeby dojść do wniosku, że to, co jest prawdą odnośnie do części, prawdą jest i dla całości. Otóż jednostka może dojść do mądrości tylko przez spoczynek, taksamo rodzaj ludzki dojść może do swego celu tylko przez pokój. Pokój jest więc najlepszą rzeczą, odnoszącą się do naszego celu. Dlatego to Bóg powiedział: „Chwała Bogu na wysokościach a pokój na ziemi ludziom dobrej woli!"

Niewątpliwie można tu zrobić uwagę, że Dante szuka za wiele dowodów dla prawdy tak oczywistej, jaką w naszych oczach jest konieczność i dobrodziejstwo pokoju i dość niepotrzebnie powoływał się w tym przedmiocie na teorje Arystotelesa i Averroesa o poznaniu in potentia i poznaniu czynnem. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to godny uwagi wysiłek, ażeby sprowadzić do zasad elementarne prawdy wiedzy politycznej. Otóż w tej epoce jedynemi zasadami stojącemi do rozporządzenia myślicieli (z wyjątkiem teologji) były zasady perypatetyczne. Były to już gotowe ramy, w których miało się rozstrzygać wszystkie kwestje. Umysł ludzki, tak silny w starożytności, nie odzyskał jeszcze dość siły, żeby omawiać problemy z wyłączną pomocą światła

[1] O różnicy pomiędzy poznaniem czynnem a poznaniem in potentia (νοῦς ποιητικός, νοῦς παθητικός) patrz Arystot. *De anim.* ks. III, r. V.

wolnego rozumu. Musiał iść jeszcze na pasku szkoły. Te puste formuły były więzami, które go krępowały i podtrzymywały równocześnie.

Dante miał wiele słuszności proklamując konieczność pokoju. Wieki średnie to była ciągła wojna: wojna papieża przeciw cesarzowi, wojna cesarza przeciw miastom, wojna panów przeciw cesarzowi, wojny miast przeciwko sobie, wojny Welfów przeciw Gibellinom, białych przeciwko czarnym, wojny wszędzie, na szczycie jak i u dołu hierarchji. Dante ubolewał nad tym rozpaczliwym stanem. Wygnany, prześladowany całą duszą wzywał pokoju, któryby genjuszowi jego dał wolność i spokój. Wokół siebie spotykał tylko rozdwojenie, więc wzdychał do jedności; a ponieważ w tym samym czasie był poetą i logikiem, marzył o jedności niemożliwej, o zjednoczeniu całego rodzaju ludzkiego pod jedną jedyną władzą.

Oto argumenty, które Dante przytacza na rzecz monarchji uniwersalnej:

W wielości, która ma cel wspólny, potrzeba jedynego zwierzchnika. Patrzmy na człowieka: wszystkie jego władze dążą do jednego i tego samego celu, to jest do szczęścia. I także jedna siła opanowuje wszystkie inne siły a jest nią siła intellektualna; jest ona jakby mistrzynią i kierowniczką. Tak również rzecz się ma z rodziną, gminą, grodem etc. Otóż widzieliśmy, że rodzaj ludzki ma jeden, wspólny cel. Potrzebuje więc jednego zwierzchnika; jest nim cesarz.

Najlepszym stanem świata jest osiągnięcie największego podobieństwa do Boga. Otóż dzieje się to wtedy, gdy jest możliwie najbardziej jednolity, gdyż Bóg jest jednością. Lecz jest on najbardziej jednolity wtedy, gdy jest połączony w jedno, to znaczy gdy jest pod panowaniem jedynego władcy.

Każdy syn powinien wstępować w ślady swego ojca. Człowiek jest synem nieba. *Homo hominem generat et sol.* Niebo ożywione jest jednym jedynym ruchem i kierowane jedną siłą poruszającą. A więc rodzaj ludzki nie powinien mieć więcej niż jednego kierownika.

Wszędzie, gdzie może być spór, musi być sąd. Pomiędzy dwoma książętami, z których żaden nie podlega drugiemu, mogą być spory. Zatem potrzeba sędziego. Żaden z nich sędzią być nie może, stąd konieczność wprowadzenia trzeciego. Lecz to nie może iść w nieskończoność. Zatem potrzebny jest najwyższy sędzia, który rozstrzyga w ostatniej instancji i który w konsekwencji jest panem całego świata.

Światem najlepiej urządzonym jest ten, w którym panuje sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest najdoskonalszą wtedy, gdy się znajduje w podmiocie posiadającym najwięcej dobrej woli i najwięcej mocy (*volentissimo et potentissimo*). Największą przeszkodą dla woli są namiętności. Lecz niema namiętności tam, gdzie niema niczego do pożądania. Pan całego świata niczego nie pożąda a więc niema namiętności; i u niego dobra wola to znaczy sprawiedliwość nie napotyka przeszkód. Co więcej, niema on wcale nieprzyjaciół; a więc władza jego nie spotyka przeszkód taksamo, jak i jego wola. I dlatego sprawiedliwość znajduje się u niego w warunkach najdoskonalszych.

Rodzaj ludzki jest najszczęśliwszym wtedy, gdy jest najbardziej swobodnym. Otóż ludzie są najbardziej wolni pod rządami monarchy. Albowiem podług Arystotelesa *illud est liberum, quod suimet, non alterius causa.* Wolność polega na życiu dla siebie a nie dla kogo innego. W monarchicznem państwie obywatel nie żyje dla urzędu, lecz urząd dla obywatela. Jeśli urząd wydaje się być panem poddanych, jeśli chodzi o środki, to jest jego sługą, jeśli chodzi o cel. Przy tym systemie rządzenia ród ludzki istnieje wyłącznie tylko dla siebie. Jest więc bardzo swobodny i monarchja jest najdoskonalszą z form rządów.

To co może być zrobione przez jednostkę, lepiej jest zrobione przez jednostkę, niż przez kilku ludzi. W istocie, odrzucić trzeba wszelką nieużyteczność, ponieważ Bóg i natura niczego nie czynią napróżno. Otóż ludzkością może kierować jeden monarcha, nie coprawda, jeśli chodzi o prawa municypalne lub interesy miejscowe (albowiem ustawy muszą być przystosowane do narodów) lecz jeśli chodzi o wspólne interesa. Tę wspólną ustawę, która reguluje ogólne interesa państw, powinni otrzymywać poszczególni książęta od monarchy-zwierzchnika; taksamo jak rozum praktyczny otrzymuje od rozumu spekulatywnego twierdzenie ogólne, które służy mu za przesłankę większą i do której dostarcza sam twierdzenia szczegółowego, które służy za przesłankę mniejszą, ażeby wyprowadzić jako wniosek twierdzenie rozkazujące; taksamo monarcha wydaje ustawy ogólne, które książęta stosują w sposób szczegółowy, odpowiednio do ducha rozmaitych ludów.

Pomiędzy bytem, jednością i dobrem jest stopniowanie. Byt stwarza jedność, a jedność stwarza dobro. Jedność jest źródłem dobra tak, jak wielość jest źródłem zła. Grzeszyć, jest to poświęcać jedność dla wielości. Zgoda, o ile jest ona dobrem, polega na jedności; jest to zgodny ruch kilku woli podobny do ruchu, który wszystkie ziarna kieruje ku środkowi a wszystkie płomienie zwraca ku obwodowi. Ta harmonja woli, która stanowi cnotę nie może zjawić się bez woli jednoczącej i kierującej, to znaczy bez woli jednego monarchy.

Okolicznością, która dodaje wiele powagi zasadzie monarchji jest fakt, że właśnie za czasów Augusta, gdy w świecie panowała jedność i pokój, Jezus Chrystus raczył się narodzić: jest to czas, który św. Paweł nazywa pełnią czasów.

Takie są argumenty Dantego na korzyść monarchji. Łatwo jest spostrzedz, że większość tych argumentów, całkowicie metafizycznych, zbyt jest oddalona od rzeczywistości i zbyt obca przedmiotowi. Stosują się one do niego tak, jak mogłyby się stosować do każdego innego przedmiotu. To bowiem, co jest zbyt ogólne, odpowiada wszystkiemu i nie odpowiada niczemu. Prócz tego są to ustawiczne paralogizmy, gdzie autor opiera się na tem, co powinno być udowodnione lub na samych hypotezach, których nie popiera ani doświadczenie, ani historja, ani rozumowanie. Wreszcie jest to raczej idealna koncepcja tego, czem mógłby być rząd wszechświata, niż wykazanie, czem być powinien, biorąc za podstawę naturę rzeczy.

Po tej metafizycznej teorji monarchji uniwersalnej, Dante zwraca się do historji po usprawiedliwienie swych doktryn i znajduje je w uniwersalnem zwierzchnictwie ludu rzymskiego.[1]

Z początku patrzył ze zdumieniem na to niezwykłe panowanie, sądząc, że opiera się ono na sile zbrojnej. Potem, poznając w tem niezwykłem przeznaczeniu widomy znak Opatrzności, odczuwał najpierw podziw bez granic dla tego ludu, a dalej pogardę dla książąt i ludów, które przywłaszczyć sobie chciały to legalne panowanie. Wreszcie pogarda ustąpiła miejsca pragnieniu oświecenia ich. Autor opiera się na dwóch siłach, rozumie ludzkim i autorytecie boskim, Wirgilim i Beatryczy.

Chodzi o zbadanie, jakie prawa posiadał lud rzymski do powszechnego panowania. Prawo jest w Bogu; ponieważ jest w Bogu, Bóg go chce. Stąd wynika, że wola Boga jest prawem, a badanie, jakiem jest prawo, jest szukaniem tego, co Bóg chce. Lecz wola Boga, sama w sobie jest niewidzialna, objawiać się ona może tylko przez znaki. Jeśli jest to prawdą już odnośnie do woli ludzkiej, to z tem większą słusznością odnosi się to do woli Bożej. Jakież więc są te oznaki, które świadczą o boskiem posłannictwie ludu rzymskiego?

Oznaki te są różnej natury: najpierw szlachectwo krwi rzymskiej udowodnione szlachectwem Eneasza, następnie cuda uczynione na rzecz Rzymu, tarcze spadłe z nieba, śpiewające gęsi, Clelia, która przeszła Tybr etc.; następnie cnota rzymska, która zaniedbywała swe własne interesa dla przysporzenia dobra rodzajowi ludzkiemu i czego wspomnienie powtarzało się ciągle z imionami Cyncynata, Fabrycjusza, Kamilla, Decjusza, Katona i t. d., a wreszcie oznaką tą był sąd Boga.

W trzeciej pieśni *Raju* Dante przedstawia poetycznie albo raczej każe przedstawiać cesarzowi Justynianowi cudowne i opatrznościowe posłannictwo ludu rzymskiego:

„Pragnę ukazać ci, mówi ten cesarz, jak niesłusznie podnosili się przeciw świętemu sztandarowi władztwa rzymskiego ci, którzy pragnęli je sobie samym przywłaszczyć lub ci, którzy je zwalczali. Rozważ, jakie bohaterskie czyny uczyniły je godnem szacunku począwszy od dnia, w którym umarła Pallas, ażeby jemu dać panowanie. Przez lat przeszło trzysta w Albie, ty to wiesz, przebywał aż do chwili, gdy o nie walczyło trzech przeciw trzem. Od czasu zniewagi wyrządzonej Sabinom aż do czasu rozpaczy Lukrecji, ty wiesz, że pod panowaniem siedmiu królów ujarzmił wszystkie narody sąsiednie. Ty wiesz, co uczynił wtedy, gdy ci sławni Rzymianie zwrócili je przeciw Brennusowi, Pyrrusowi i przeciw lidze tylu książąt i jak wtedy wznieśli się do sławy, którą z upodobaniem wysławiam i Torquata i Decjusza, Fabiusa i owego Quintiusa, który od swych zaniedbanych włosów otrzymał przydomek. Orzeł rzymski powalił dumę Arabów, gdy pod wodzą Hannibala przeszli te skały alpejskie z których ty spływasz rzeko Pad! Pod tem panowaniem odnieśli triumf jeszcze całkiem młodzi Scipion i Pompejusz. Później w czasach, gdy

[1] *De monarchia*, 1, II.

niebo zapragnęło dać światu pogodę, podobną do swojej, Cezar je objął za wolą Rzymu. I wszystko, co zdziałał od rzeki Var do Renu, widziała Izera, Saona, Sekwana i cała dolina, której potoki zasilają Rodan. A gdy wyszedł z Rawenny, gdy przekroczył Rubikon, nabrał rozmachu, któremu żadne pióro ani żadne słowo nie może sprostać. Najpierw do Hiszpanji skierował swe legjony, potem rzucił się ku Durazzo a pod Farsalą zadał taki cios, że moc jego odczuł płonący Nil. Brzegi Simoisu, ruiny Troi przeleciał orzeł rzymski; wraz z Cezarem odwiedził swą kolebkę, spoczął na grobie Hektora a później znowu wstrząsając swe skrzydła przyniósł śmierć Ptolomeuszowi. Stąd uderzył piorunem w króla Jubę a potem zwrócił się przeciw waszemu zachodowi, gdzie słyszał jeszcze dźwięk Pompejuszowej trąby. Czego dokonał, niesiony przez Augusta, głoszą w piekle wycia Brutusa i Kassjusza; Modena i Peruzja jęczały pod jego panowaniem a smutna Kleopatra płacze jeszcze z powodu jego dzieł, ona, która uciekając przed sztandarem rzymskim szukała u węża śmierci nagłej i strasznej! Z Augustem pomknął orzeł aż do wybrzeży Morza Czerwonego, z Augustem świat spoczął w takim pokoju, że świątynia Janusa została zamknięta. A to, czego dokonał pod trzecim cesarzem przeszło wszystkie inne jego cuda; wtedy bowiem Rzym był tym, którego Bóg obrał za narzędzie swej sprawiedliwości i odkupienia ludzkiego. A potem z Tytusem Rzym był tym, który ukarał zbrodnię Żydów. Później, gdy ząb Lombarda ugryźć chciał Kościół święty, Karol Wielki chroniony skrzydłami orła w triumfie przyszedł mu na ratunek." (*Raj* r. VI.)

Sąd Boga, jeśli nie objawia się wyraźnie i przez słowa jawne, może wszakże być odgadnięty zapomocą znaków widzialnych i zrozumiałych. A więc przy walkach zapaśników wzywa się sądu Bożego; otóż gdy zapaśnicy walczą o władzę nad światem, któż może zaprzeczyć, że zwycięstwo jest potwierdzeniem i świadectwem woli boskiej? Patrzcie na wszystkich wojowników starożytności, żaden nie dorównał ludowi rzymskiemu w jego podbojach. Ninus, który zwyciężył Azję, nie dotknął świata zachodniego. Vesoges, król Egiptu nie osiągnął dziesiątej części globu. Cyrus i Kserkses nie byli szczęśliwsi, wreszcie Aleksander, który był bliski osiągnięcia palmy monarchji, umarł wśród drogi. „O głębio mądrości i wiedzy Boga, woła Dante, kto mógłby nie podziwiać Ciebie? albowiem w chwili, gdy Aleksander usiłował wyprzedzić w wyścigu lud rzymski, ty, by przeszkodzić jego zuchwalstwu dalszego posuwania się, wycofałeś go z walki!"

Jest rzeczą ciekawą, że zasada pojedynku, którą w wiekach średnich uważano jako jedną z gwarancyj sprawiedliwości, została tu przytoczona dla udowodnienia legalności podbojów rzymskich. Wszędzie, gdzie sąd ludzki zawodził lub pogrążony był w ciemnościach nieświadomości, trzeba było uciekać się do tego, który tak ukochał sprawiedliwość, iż własną krew poświęcił dla zadośćuczynienia jej wymaganiom. Jest to ostatni środek, do którego powinniśmy się uciekać tylko w ostateczności. Lecz jeśli Bóg jest z nami, niemożliwem jest, by sprawiedliwość została pokonaną. A jeśli spra-

wiedliwość nie może być w pojedynku pokonana to, czyż nie jest prawdą, że to, co zostało nabyte przez pojedynek jest nabyte prawnie? Otóż Rzym przez szereg pojedynków, najpierw z Albą, potem z Sabinami, Samnitami, następnie z Kartagińczykami i wreszcie z Grekami zdobył panowanie nad światem. To był sąd Boży.

Po stwierdzeniu, że dla rodzaju ludzkiego istnieje jeden monarcha, że monarchą tym był naród rzymski i jego następca cesarz, pozostaje jeszcze do rozważenia wielkie zagadnienie średniowiecza, kwestja dwóch władz, władzy cesarskiej i władzy duchownej, ich niezależności lub podporządkowania. Trzecia część dzieła *De monarchia* jest dyskusją przeprowadzoną podług reguł na temat tego zagadnienia.[1] Dyskusja ta jest jedną z najsilniejszych w wiekach średnich odnośnie do punktu spornego.

Rozróżnia on trzy rodzaje argumentów, zapomocą których udowadniano zwykle wyższość papieża nad cesarzem: 1^0 argumenty teologiczne czyli wysnute z Pisma Św.; 2^0 argumenty historyczne; 3^0 argumenty filozoficzne.

Oto argumenty wyciągnięte z Pisma św.; są one przeważnie symboliczne. Pierwszy to: argument wysnuty ze stworzenia słońca i księżyca, z których ostatni bierze światło od pierwszego. Jest to allegorja władzy duchownej i władzy świeckiej, allegorja która ma świadczyć że władza świecka opiera swój autorytet na władzy duchownej; 2^0 argument wyciągnięty z faktu urodzenia Levi i Judy, z których pierwszy poprzedził drugiego i Levi jest symbolem władzy kapłańskiej a Juda władzy świeckiej; 3^0 złożenie z tronu Saula przez Samuela; 4^0 kadzidło i złoto ofiarowane Jezusowi Chrystusowi przez mędrców, symbole jego podwójnego zwierzchnictwa; 5^0 tekst: *Quodcumque ligaveris*, etc; 6^0 dwa miecze ofiarowane Jezusowi Chrystusowi przez św. Piotra.

Dante odpowiada subtelnie i z finezją na każdy z tych dziwacznych argumentów, które mają dla nas wartość wyłącznie historyczną lecz które wcale nie zasługują na pogardę, gdy zważymy, że w tej formie umysł ludzki myślał i rozumował przez cztery czy pięć wieków. Komu przyszłoby dziś na myśl widzieć w stworzeniu słońca i księżyca symbol polityczny i argument mający służyć dla poparcia jakiejś potęgi? A jednak był to jeden z najpoważniejszych i najpopularniejszych argumentów, na który powoływali się stronnicy papieża i Dante uważa za swój obowiązek zwalczać go z pomocą trzech lub czterech argumentów. Najsolidniejszy jest ten mianowicie, że przyjmując ścisłość tej allegorji, nie dowiedzie się tego, co się ma dowieść. W rzeczywistości, księżyc nie otrzymuje wcale od słońca ani bytu ani nawet ruchu; otrzymuje odeń tylko pomoc, ażeby lepiej wykonywać swoją funkcję. Taksamo cesarz nie otrzymuje od papieża ani istnienia, ani potęgi, ani zdolności do działania, otrzymuje jedynie światło łaski, która pomaga mu dobrze czynić, lecz która nie niszczy jego niezależności.

[1] *De monarch.*, 1, III.

Argument o Levim i Judzie nie posiada więcej mocy. Levi poprzedza Judę przez fakt urodzenia nie przez powagę. Wyraźmy argument ten w tej formie: A poprzedza B w C (Levi poprzedza Judę w urodzeniu). D i E (władza duchowna i świecka) mają się do siebie jak A i B (Levi i Juda). Więc D (władza duchowna) poprzedza E (władzę świecką) w F to znaczy w powadze. Argument jest zły, ponieważ F nie jest wcale indentyczny z C.

Co do złożenia z tronu Saula przez Samuela, Dante odpowiada, że Samuel nie był namiestnikiem Boga, lecz wysłannikiem, któremu osobno została powierzona ta specjalna misja. Znaczy to wnioskować z całości o części. Bóg bowiem może czynić przez swych wysłańców wszystko, co mu się podoba, z tego jednak nie wynika, żeby takiesame prawa dawał swemu namiestnikowi.

Argument wyprowadzony z hołdu mędrców jest sylogizmem o czterech wyrazach. Dante konstruuje go w ten sposób: Bóg jest najwyższym władcą doczesnym jak i duchownym; najwyższy kapłan jest namiestnikiem Boga; a więc namiestnik Boga jest najwyższym władcą w sprawach doczesnych jak i duchownych. W sylogizmie tym mówi Dante są cztery wyrazy. Albowiem Bóg, który jest podmiotem w przesłance większej nie jest tymsamym wyrazem co namiestnik Boga, który jest orzeczeniem w przesłance mniejszej. Sylogizm zaś nie może być zbudowany z czterech wyrazów. a więc rozumowanie jest fałszywe.

Niema nic ciekawszego, jeśli się nie mylę, od widoku logiki średniowiecza przy robocie już nie w materjach spekulatywnych i abstrakcyjnych lecz przy zagadnieniach współczesnych, praktycznych, żywych. Te prawidła sylogizmu, dziś tak zapomniane, były wówczas bronią. Argument dobrze zbudowany lub dobrze zwalczony miał prawdziwą potęgę. Sylogizm chodził wtedy i żył; posiadał duszę, służył namiętnościom, walczył w obronie władzy lub wolności. Lecz nie zatrzymujmy się dłużej przy tej argumentacji tekstów, której wystarczyło zaznaczyć charakter.

Następnie przychodzą dowody historyczne i filozoficzne.

Są dwa dowody historyczne przytaczane przez obrońców władzy papieskiej: 1^0 donacja Konstantyna; 2^0 przeniesienie cesarstwa greckiego na Germanów przez papieża Hadrjana.

Dante, jak można z góry przypuścić nie dyskutuje wartości historycznej obu tych faktów; lecz atakuje je jako takie i próbuje udowodnić, że nie mogły one utworzyć żadnego prawa. Przeciwko jednemu więc i drugiemu używa argumentów a priori.

Na pierwszy punkt odpowiada, że nikomu niewolno posługiwać się swoją władzą do popełniania czynów, które są sprzeczne z jego obowiązkiem. Otóż sprzecznem z obowiązkiem cesarza jest rozszczepianie cesarstwa; albowiem zadaniem jego jest utrzymywanie rodzaju ludzkiego w uległości wobec jednej woli. Ponadto ustanowienie cesarstwa jest prawem ludzkiem. Otóż przeciwnem jest ludzkiemu prawu, by cesarstwo niszczyło się samo. Jeśli jeden cesarz może roztrwonić jedną część cesarstwa, to drugi może roztrwonić

inną część jego i tak iść może w nieskończoność. Z tego wynika, że całe cesarstwo mogłoby zniknąć wskutek błędu cesarzy. Stąd wniosek, że donacja Konstantyna jest nielegalna, że niema tu przedawnienia na niekorzyść praw cesarstwa i że w następstwie cesarstwo niema żadnych zobowiązań wobec Kościoła.

Co do drugiego punktu to Dante odpowiada, że przywłaszczenie nie stanowi prawa. Fakt, że papież Hadrjan koronował Karola Wielkiego nie dowodzi niczego przeciw niezawisłości cesarza. Zresztą w ten sam sposób możnaby udowodnić, że Kościół zależy od cesarstwa. I rzeczywiście Otton przywrócił papieża Leona i pozbawił władzy papieża Benedykta. Tak więc obie strony mogą taki sam fakt przytaczać na swoją korzyść. Pozostaje jeszcze rozważyć prawo do tego.

Co do dowodów filozoficznych, to Dante jeden tylko przeciwstawia swoim przeciwnikom. Odznacza się on szczególną subtelnością i zasługuje, ażeby przytoczyć go w całości, również jak i odpowiedź.

„Wszystkie rzeczy należące do jednego rodzaju, mówią zwolennicy władzy papieskiej, mogą sprowadzać się do jedności, która jest ich miarą. Otóż wszyscy ludzie są jednego i tego samego rodzaju; powinni więc być sprowadzeni do jedności. A ponieważ cesarz i najwyższy kapłan są ludźmi, powinni być sprowadzeni do jednego człowieka. Lecz papież nie może być sprowadzony do cesarza, więc jest rzeczą konieczną, by cesarz sprowadzony został do papieża jako do swej miary i swego prawidła.“

Dante odpowiada: „W tych dwóch osobach należy odróżnić charakter ludzki i charakter papieża i cesarza. Jako ludzie, odnoszą się oni do typu ludzkiego lub do idei człowieka doskonałego. Jako papież i cesarz, dwa te wyrazy nie dają się sprowadzić do jedności i musi się szukać poza nimi jedności, do której powinni się odnosić. Jednością tą jest Bóg.“

IX. Machiavelli.

Przeciwstawienie polityki Machiavellego polityce wieków średnich. — Apologja Machiavellego przez J. J. Rousseau. Obalenie tej apologji. O stosunkach Machiavellego z Medyceuszami; stosunki jego z Cezarem Borgią. — Etyka Machiavellego. Porównanie *Księcia* z *Rozprawą o Tytusie Liwjuszu* pod względem moralności zasad. — Czy rady Machiavellego zwracają się tylko do książąt nowych. O terroryzmie u Machiavellego. — Polityka w ścisłem znaczeniu. Jego ideje spekulatywne o rządzie. — Porównanie rządów ludowych i rządów książęcych. — Doktryna polityczna *Księcia*: teorja tyranji. O rzekomym liberalizmie Machiavellego. — O patrjotyzmie Machiavellego. Ocena Machiavellego.

Machiavelli i wieki średnie. Zanim przystąpi się do rozważania problemów polityki nowożytnej, trzeba skończyć z problemami polityki średniowiecza. Dokonanie tego zadania było dziełem Machiavellego; doktryna jego jest pierwszym wynikiem swobodnego badania, zastosowanego do kwestyj politycznych. Upadek systemu, który podporządkował politykę religji miał się stać sygnałem dla nadejścia nowego systemu, który wyzwolił politykę z wszelkiej religji i wszelkiej moralności. Zależności tej nie uwzględniano może dostatecznie, a przecież ułatwi ona zrozumienie doktryny, którą usiłowano setki razy wyjaśnić zapomocą rzekomych zmyśleń, wykrętów, niedomówień niemożliwych do przyjęcia. W wiekach średnich religja nie była od etyki oddzielona; i właśnie w imię etyki władza religijna domagała się zwierzchnictwa politycznego. Zwyciężona w tej walce miała pociągnąć za sobą w pierwszej chwili etykę. Polityka pozostała sama; sprowadzona do swych czystych zasad stała się wyłącznie umiejętnością zwyciężania i panowania zapomocą siły lub podstępu; wolna od niewygodnego jarzma, porzuciła wszelkie wędzidła: to była polityka XV w., której teorję dał nam Machiavelli.[1]

Więc właśnie w doktrynach religijnych Machiavellego należy szukać podstaw jego doktryn moralnych; pozwolą nam one zmierzyć odległość, jaka nas dzieli od wieków średnich.[2]

[1] Pojawienie się machjawelizmu w polityce odpowiada w filozofji odrodzeniu naturalizmu i materjalizmu mniej lub więcej maskowanego w szkole Padewskiej. — Zbieżność tę zaznacza Campanella. — (*De gentilismo non retinendo* Paryż 1693 in 12 str. 56 „Ex aristotelismo postea ortus est machiavellismus"). Przedstawicielami arystotelizmu, o którym mówi tu Campanella jest Pomponacius i Cesalpinus. Patrz Nourrisson, Essai sur Alexandre d'Aphrodise str. 136.

[2] Obok Machiavellego i poza nim, trzeba przynajmniej wspomnieć imię współczesnego mu wielkiego patrjoty, który, przeciwnie, politykę łączył z religją, lecz jest ważniejszy z powodu swej działalności i swej roli historycznej niż z powodu swych teoryj. Ogłosił wszakże jedno pismo polityczne: *Trattati circa il regimento e governo della città di Firenze.* Analizę jego zawiera książka Perrens'a p. t. *Jérôme Savonarole* (1ère edit. t. II str. 360).

Religja, która w wiekach średnich była wszystkiem, celem ostatecznym państwa i z której, jak ze źródła, wypływały wszystkie instytucje, stała się dla Machiavellego już tylko środkiem politycznym, pożytecznym dla zachowania wzrostu państwa. Machiavelli utrzymuje, że najpewniejszą oznaką upadku jakiegoś państwa jest pogarda boskiego kultu. Lecz dlaczego tak się dzieje? Oto dlatego, „że ludem religijnym łatwiej jest rządzić". Religja jest więc maszyną, która u ludu uzupełnia braki rozumu. Gdy użyteczność jakiegoś prawa nie jest dla umysłów oczywistą, wtedy zręczny człowiek ucieka się do bóstw.[1] Co do wewnętrznej prawdy rzeczy, to Machiavelli niezbyt się o nią troszczy, i chce, ażeby przyjęto wszystko, co sprzyja religji „wtedy nawet, gdyby uznawano mylność tego."[2] Religja jest więc tylko narzędziem rządu, *instrumentum regni*.

Możnaby sądzić, że tylko o pogaństwie tak mówi. Lecz łatwo dojrzeć, że chrystjanizm nie jest mu sympatycznym i że sądzi go ze stanowiska zupełnie pogańskiego. „Religja nasza, mówi, widzi największe szczęście w pokorze, zrzeczeniu się i pogardzie rzeczy ziemskich; tamta przeciwnie uczyła, że najwyższe dobro polega na wielkości duszy, sile fizycznej i tych wszystkich przymiotach, które czynią ludzi groźnymi.... Zdaje mi się więc, że wskutek tych zasad (zasad chrześcijańskich) ludzie stając się słabszymi, łatwiej padają ofiarą złych. Ci bowiem widzą, że bez obawy mogą tyranizować ludzi, którzy, ażeby pójść do raju, są skłonni znosić raczej zniewagi, niż je mścić."[3] Ten ustęp, jak i inne, jeszcze silniejsze świadczą, że Machiavellego z wiarą chrześcijańską łączyła nić bardzo słaba i że oceniał ją ze stanowiska człowieka XV w., polityka i Włocha.

Nie pytajmy też o jego zdanie w wielkiej kwestji średniowiecza, wyższości cesarstwa czy papiestwa, Kościoła czy państwa. Machiavelli nie wspomina nawet o tem, do tego stopnia zagadnienie to oddaliło się od polityki praktycznej. Jeśli mówi o władzy papiestwa i wogóle o państwach kościelnych to tylko, jako o specjalnym rodzaju zwierzchnictwa, które w tem tylko różni się od innych, że łatwiej tu niż gdziekolwiekindziej rządzić ludźmi, ponieważ do władzy kapłańskiej dołącza się autorytet monarszy. I jakkolwiek mówi z pewną ironją, że „ponieważ te państwa kierowane są zapomocą środków nadludzkich, więc on niema tu nic do powiedzenia"[4] wymienia jednak środki bardzo ludzkie, któremi posługiwali się współcześni mu papieże. „Żaden, mówi o jednym z nich, Aleksandrze VI, nie pokazał tak dobrze jak on, co można zrobić z ludźmi i pieniądzmi!" Tyle tylko Machiavelli umie powiedzieć o władzy papieskiej; trzeba jednak przyznać, że strącając w ten sposób papiestwo z wyjątkowego i dostojnego stanowiska, jakie mu wyznaczyli wielcy papieże i wielcy teologowie średniowiecza, sprowadzając papiestwo na ten sam poziom co każdą inną władzę,

[1] *Rozprawa o Tytusie Liwjuszu* ks. I, r. XI.
[2] *Ib.* ks. I r. XII, come che le giudicassimo false.
[3] *Ib.* ks. II, r. II.
[4] *Książę* r. XI.

która już nie szuka swej wielkości w panowaniu nad światem, lecz w zdobyciu nędznego kawałka terytorjum, Machiavelli opowiada poprostu historję swego czasu, tego czasu, w którym tron św. Piotra, tron Grzegorza VII zajmował taki Aleksander VI lub Juljusz II.

Rozpoczynając badanie doktryny Machiavellego ze strony, która najbardziej uwypukla swe przeciwieństwo do doktryn średniowiecza, ułatwiamy sobie ocenę jego filozofji moralnej i polityki. Od trzech wieków rozpoczęty, trwa proces wytoczony tej doktrynie: głosów i zeznań za i przeciw nie brakowało. Zdaje mi się, że dziś badanie skończone i pozostaje tylko wydanie wyroku.

Można powiedzieć, że zdania krytyki odnoszącej się do Machiavellego przechodziły dwie fazy. W pierwszej Machiavelli miał za sędziów sekciarzy lub wrogów. Pierwsi zgrubsza powtarzali i bronili w dobrej wierze najbardziej ślizkie i najbardziej odpychające zasady polityki Florencji. Drudzy traktowali go jak zbrodniarza i to zbrodniarza bez talentu i bez genjuszu. Okres to nie krytyki lecz wojny. Nie sądzi się Machiavellego, tylko atakuje lub broni. Bezstronnością nie odznacza się żaden obóz; często ci, którzy go atakują nie znają go, ci zaś, którzy go bronią, nie rozumieją go.[1]

Później znalazł Machiavelli zręczniejszych obrońców i sędziów mniej uprzedzonych. Pierwsi nie popełniali błędu ujmując się za zasadami Machiavellego, tylko szukali ich wyjaśnienia. Dawali rozmaite ich interpretacje i wstydzili się, że brali je dosłownie, nie odgadując prawdziwego znaczenia idei, które ukrywały. Przywrócono mu u uczciwych ludzi względy, do których nie był przyzwyczajony i skorzystano zręcznie z potrzeby sprawiedliwości, którą wpoiła w umysły filozofja. Niebrakło jednak pisarzy nieubłaganych,[2] którzy nie ulegli temu urokowi. Sumienie u nich protestowało nieugięcie i uparcie prowadzili wojnę z błędami Machiavellego, nie zapoznając wszakże jego genjuszu ani nie zamykając oczu na piękności jego pism.

Machiavelli i J.-J. Rousseau. — Pierwszym pisarzem, który wpadł na pomysł usprawiedliwienia Machiavellego poddając mu myśl ukrytą, zupełnie sprzeczną z tą, którą mu przypisywano, był Alberyk Gentilis prawnik XVII w. poprzednik Grotiusa. Oto zdanie, jakie znajdujemy w tym przedmiocie u tego pisarza: „*Sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis ejus palam factis ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere*“[3] Myśl ta zyskała

[1] O rozbieżnych i sprzecznych sądach, których przedmiotem był Machiavelli patrz Nourrisson'a, *Machiavel* (Paris, 1875, in — 12) r. I. — Patrz zwłaszcza Mohl'a (Robert von) *Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften,* (Erlangen, 3-ci tom in — 8, 1850). Dzieło to zawiera bardzo poważną i kompletną bibliografję odnoszącą się do machiawelizmu wszystkich kierunków (przeciwników, stronników, krytyków), t. III, XVIII str. 521—591. We Francji opinja była dla Machiavellego naogół nieprzychylna. Jednakże najświeższe wypadki które zdawały się przyznawać rację tej polityce, zmieniły prawdopodobnie tę opinję. Zawstydzono Francję z powodu jej naiwnej antypatji do machjawelizmu. W tej kwestji patrz całą pracę Waille'a: *Machiavel,* Paryż 1855 in 12.

[2] Daunou, *Journal des savants,* 1843 z powodu książki kawalera Artaud zatytułowanej: *Machiavel, son génie, ses erreurs.*

[3] Alb. Gentil., *De legatis* ks. III, r. IX.

pewne powodzenie. Lecz tem, co dało jej największy rozgłos, to była obrona J. J. Rousseau'a, który przyjął ją do pewnego stopnia na swoją odpowiedzialność i wcielił ją do *Umowy społecznej*. „Udając, że daje nauki królom, dał wielką naukę ludom. *Książe* Machiavellego jest księgą republikanów." Potem dodaje w nocie: „Machiavelli był uczciwym człowiekiem i dobrym obywatelem; lecz związany z domem Medyceuszów musiał w czasie ucisku swej ojczyzny, ukrywać swą miłość wolności. Sam wybór jego wstrętnego bohatera świadczy dobitnie o jego tajemnym zamiarze; a przeciwieństwo zasad zawartych w książce o *Księciu* z zasadami w Rozważaniach o *Tytusie Liwjuszu* i jego *Historji Florencji* dowodzi, że ten głęboki polityk dotychczas miał czytelników powierzchownych i zepsutych."[1] Inni pisarze podsuwali mu inne zamiary. Podług jednych, miłość włoskiej ojczyzny i pragnienie jej niepodległości natchnęły go myślą napisania *Księcia;* podług innych Machiavelli był rodzajem pisarza rewolucyjnego, który doradzał dyktaturę, ażeby dojść do wprowadzenia wolności i równości.

Zbadajmy najpierw opinję J. J. Rousseau, która jest najważniejszą ze wszystkich, zarówno z powodu nazwiska swego autora jak i dlatego, że stała się źródłem wszystkich innych. Zajmiemy się nimi w ciągu tej dyskusji.

Apologja J. J. Rousseau streszcza się w następujących trzech punktach: 1^0 przywiązanie Machiavellego do domu Medyceuszów zmusiło go do ukrywania swej prawdziwej myśli; 2^0 wybór jego bohatera, Cezara Borgji świadczy dostatecznie, że intencja jego była wprost przeciwna tej, którą mu przypisują. Czy naprawdę wybrałby taki wzór jako godny naśladowania? 3^0 zasady *Księcia* dementują *Rozważania o Tytusie Liwjuszu.*

A więc przedewszystkiem jaki jest charakter tego związku z Medyceuszami, o jakim mówi Rousseau? W jaki sposób Machiavelli, przywiązany do Medyceuszów mógł kochać wolność? Jak mógł, kochając wolność, być do Medyceuszów przywiązany? Przez lat czternaście Machiavelli służył demokratycznemu rządowi Florencji. Powrót Medyceuszów pozbawił go urzędu i zmusił go do usunięcia się w zacisze życia prywatnego. Co więcej, zaledwie Medyceusze powrócili do Florencji, gdy z powodu podejrzenia o spisek wtrącili go do więzienia i kazali wziąć go na tortury. Tam zachował się z godnością; lecz trzeba przyznać, że z Medyceuszami nie łączyły go żadne węzły ani partyjne ani przyjaźni. Dopiero po zrobieniu tego okrutnego doświadczenia co do przyjaznego usposobienia Medyceuszów względem siebie zaczął Machiavelli nieustannie zabiegać o ich poparcie i prosić o urząd za pośrednictwem ambasadora florenckiego w Rzymie Vettoriego, który był przyjacielem jego i Medyceuszów. To jest treścią jego korespondencji z Vettorim. Zrzeka się stosunków swoich ze stronnictwem. Obawia się udać się do Rzymu, ażeby nie odwiedzać Soderinich, to znaczy rodziny ostatniego gonfaloniera Florencji. Później zostaje oficjalnie wezwany przez Leona X, który był Medyceuszem, do przedstawienia projektu konstytucji Florencji. Posyła mu więc projekt,

[1] *Umowa społ.* ks. III r. VI. Filozof niemiecki Fichte podtrzymywał tęsamą tezę co i J. J. Rousseau w pracy swojej o Machiavellim (*Oeuvres compl.* t. XI str. 401).

w którym pod pozorem pogodzenia monarchji z republiką, wszystkie władze oddaje rodzinie Medyceuszów.[1] Wreszcie wskutek próśb i narzucania się, otrzymuje jakiś nic nie znaczący urząd, lecz obalenie Medyceuszów powstrzymuje ten powrót do łaski, natomiast tryumfująca partja republikańska, za karę jego niewierności, opuszcza go i odmawia mu powołania go do jakiejkolwiek funkcji.

Takie oto były stosunki Machiavellego z Medyceuszami. Medyceusze pozbawili go urzędu, więzili, torturowali. On zaś przeciwnie, schlebiał im, zabiegał o ich względy, służył im kosztem swych pierwotnych przekonań i dawniejszych przyjaciół. Jeśli przywiązanie, które łączyło go z Medyceuszami, zmuszało go do przemilczania swej miłości wolności, to trzeba przyznać, że szukał tego przymusu i że nie był on dla niego przykry.

Lecz najjaskrawsze światło na powstanie książki o *Księciu* i intencje autora rzuca list, znaleziony z początkiem tego wieku, list, który na nieszczęście jest niewątpliwie autentyczny. „Z rozmów wielkich ludzi starożytności zanotowałem wszystko, co zdawało mi się posiadać pewne znaczenie i na tej podstawie napisałem dziełko *De principatibus*... Jeśli moje marzenia kiedykolwiek ci się podobały to te nie powinny być ci nieprzyjemne; przedewszystkiem powinny odpowiadać księciu, zwłaszcza księciu nowemu i *„oto dlaczego pracę moją poświęcam jego wspaniałości Juljanowi... Braki, na które jestem wystawiony, zmuszają mnie do opublikowania tej pracy;* zużywam się bowiem i nie mogę dłużej pozostawać w temsamem położeniu bez narażenia się na wszelkie zniewagi, które powoduje ubóstwo. A wreszcie, *pragnąłbym bardzo, ażeby ci panowie Medyceusze zaczęli mnie zatrudniać, choćby na początek kazali mi przewracać kamienie.*“[2] Wobec tego wyznania upadają wszystkie fantastyczne interpretacje *Księcia*. Prawda jest taka, że Machjavelli całkiem poprostu napisał *Księcia*, ażeby podobać się Medyceuszom i otrzymać od nich jakiś urząd. Powie ktoś, że nędza i potrzeba zmusiły go do tego? Lecz on sam stara się zmniejszyć doniosłość tej wymówki oświadczając w jednym liście że „przyzwyczaił się wiele wydawać i *nie może zmusić się do oszczędności.*“[3] Wreszcie jego korespondencja okazuje go nam jako człowieka, dzielącego swoje życie między studja polityczne i zamiłowanie do rozwiązłych uciech. Wszystko nabiera światła przygniatająco niekorzystnego dla autora *Księcia*. Lubił przyjemności, potrzebował pieniędzy, pochlebiał panom, poświęcał im swoich przyjaciół i swe przekonania; a w końcu, żeby im się podobać, napisał podręcznik tyranji.

Co do wyboru swego bohatera, to czy naprawdę Machiavelli nie chciał stawiać za wzór Cezara Borgii? Podnosić takie wątpliwości znaczy nie znać zupełnie XV. i XVI. wieku. Lecz zobaczmy, jakie były stosunki Machiavellego z Borgią i jak on je osądza poza *Księciem*. Machiavelli miał kilkakrotnie sposobność widzieć Borgię a nawet spełniał przy nim pewną misję.[4] A wreszcie

[1] *Rozważanie nad konstytucją Florencji.*
[2] List do Vettoriego, XXVI, 10, grud. 1513.
[3] List do Vettoriego, XXXVIII.
[4] Misja przy księciu Walencji, list XLIII. i XLIV.

był świadkiem mordu w Sinigalji, gdzie książe Walencji z okrutną perfidją zwabił do swego zamku obietnicą układów wszystkich swych nieprzyjaciół i dał im umrzeć w mękach. Mamy opowiadanie tego wypadku opisane na miejscu przez Machiavellego przeznaczone dla Signorii Florenckiej. Otóż w opowiadaniu o tem okropnem zdarzeniu niema ani słowa nagany lub wstrętu a nawet idąc za radą Borgii, Machiavelli wzywa Republikę do okazywania radości z powodu czynu, który usunął wszystkich jego nieprzyjaciół. Coprawda podnoszono tę okoliczność, że chodziło tu o depeszę dyplomatyczną, że depesza tego rodzaju musi być powściągliwa i że zresztą mogła być pochwycona i przejęta przez bohatera tej smutnej tragedji. Nic nam jednak nie pozwala przypuszczać, że Machiavelli byłby mówił wyraźniej, gdyby był swobodniejszy. W ciągu całego poselstwa nie wymknęło mu się ani jedno słowo, które wskazywałoby na najmniejszą choćby odrazę do księcia Walencji. Jeśli Machiavelli mógł zbliżyć się do Cezara Borgii, bywać u niego jako zaufany przyjaciel, śledzić jego politykę nie okazując nigdy żadnego wstrętu, jak można przypuszczać, że wybór tego bohatera zdradza u niego pewien ukryty zamiar? Czy wszystko raczej nie przemawia za tem, że dlatego właśnie wybrał Borgię za wzór, ponieważ doświadczył jego metod, widział go zbliska i podziwiał? Wreszcie wszystkie wątpliwości nikną wobec dokładnego świadectwa, wyjętego nie z aktów oficjalnych ani atakowanego traktatu, lecz poufnej korespondencji: „Książę Walencji, *którego zawsze przytaczać będę jako przykład, gdy będzie chodziło o nowego władcę.*“[1]

Pozostaje wreszcie trzeci punkt o wiele ważniejszy od dwu pierwszych, ponieważ dotyczy samych zasad jako takich; jest to rzekoma różnica zasad wyrażonych w *Księciu* i *Rozważaniach o Tytusie Liwjuszu*. Czy rzeczywiście istnieje różnica między temi dwoma dziełami? Będzie to właśnie przedmiotem naszych rozważań, lecz należy uczynić tu pewne rozróżnienie.

Etyka Machivellego. W doktrynie Machiavellego trzeba odróżniać dwie rzeczy: jego etykę i jego politykę. Niewątpliwie etyka jego polega na tem, żeby wcale jej nie mieć; lecz na tem właśnie polega różnica między nią, a jego polityką, to jest skłonnością ukrytą lub jawną do tego lub innego systemu rządów. Tak więc, choćbyśmy ustalili, że *Książe* i *Rozważania o Tytusie Liwjuszu* zawierają odrębną politykę, tu liberalną tam tyrańską i gdybyśmy wytłumaczyli tę sprzeczność pewnym rodzajem patrjotycznej hipokryzji lub innym sposobem apologji, to jeszcze pozostawałby do udowodnienia fakt, że te dwie księgi przedstawiające dwie odrębne metody polityczne, nie zawierają tej samej etyki. Istotnie machjawelizm to znaczy doktryna racji stanu szczególnie dobrze odpowiada tyranji, jednak można ją również spotkać w ustrojach demokratycznych lub oligarchicznym. Republika Wenecka posługiwała się machjawelizmem w nie mniejszym stopniu niż Sforzowie lub Borgiowie; a zaraz zobaczymy, że Machiavelli daje demokratom tesame rady, co i tyranom.

[1] List XL.

Przyjrzyjmy się najpierw doktrynie *Księcia* ze stanowiska etyki. Sam autor przedstawia nam w jasnych słowach swój zamiar, to jest odmalowanie prawdy takiej, jaką ona jest, nie jak ją sobie wyobrażają. „Niektórzy publicyści opisywali republiki i rządy, których nigdy nie widzieli, tem mniej kiedykolwiek istniejące. Pomiędzy sposobem, w jaki ludzie żyją, a sposobem w jaki powinniby żyć, by żyć sprawiedliwie, istnieje różnica tak wielka, że ten, kto zaniedbuje *fakty rzeczywiste* dla badania tego, *co być powinno*, naraża się na nieuniknioną ruinę. Ten, kto pragnie być *doskonale dobrym* jest napewno w niebezpieczeństwie, żyjąc wśród ludzi, którzy takimi nie są. Panujący więc musi nauczyć się niezawsze być dobrym, ażeby zasady te stosować lub ich nie stosować do swego użytku zależnie od okoliczności."[1]

Ustęp ten zawiera całą filozofję Machiavellego. Nie jest to głęboka filozofja; opiera się ona na grubym i pospolitym fakcie. Większość ludzi nie posiada dosyć wyszkolenia filozoficznego, by swe namiętności i interesy przetransponować na teorje. Sumienie mówi im, że pomiędzy sprawiedliwością a niesprawiedliwością istnieje różnica, lecz namiętności ich protestują przeciw temu rozróżnieniu. Cóż więc czynią? Myślą tak, czynią inaczej i przyznają, że postępują inaczej niż myślą, lecz mówią, że staliby się ofiarą chytrości innych ludzi, gdyby działali inaczej niż oni. Tak więc złość jednych służy za wymówkę słabości drugich. Wszystkie środki są dobre, byle dojść do celu; to jest filozofja praktyczna pospolitego tłumu. Przetłumaczmy tę filozofję na język polityczny a otrzymamy machjawelizm.

Dziwne, że zadawano sobie tyle trudu, z interpretowaniem, usprawiedliwianiem i oczyszczaniem doktryny Machiavellego, zamiast brać ją taką, jaką ona jest: jako doktrynę obojętności środków politycznych. Doktryna ta niesłychanie pospolita i istniejąca w każdej epoce, znalazła w danej chwili swego teoretyka, który nadał jej swe imię. Głos ludu prawie zawsze ma słuszność, prawda, że nie umie uchwycić odcieni; jest to już obowiązek krytyki. Lecz o istocie rzeczy zadziwiająco umie sądzić. Machiavelli został przez lud osądzony. Jest to sąd, któremu nie może zaprzeczyć on, który pisał, że lud łatwo może się mylić w sprawach ogólnych, lecz w szczegółach nie myli się nigdy.

Mówią, że Machiavelli nigdy nie wygłasza swych zasad bez zaznaczenia swej przygany, która zdawałaby się ratować jego etykę. W tem, jak sądzę, leży pewien błąd. Zastrzeżenia te nie są niczem innem, jak tylko ustępstwem na rzecz powszechnej opinji, ustępstwem bez znaczenia, z którego czytelnik, który umie czytać, czyni użytek, jaki mu odpowiada. Zresztą te zastrzeżenia i ograniczenia, gdyby nawet były szczere, o czemże by świadczyły? że Machiavelli owszem uznaje moralność, lecz równocześnie poświęca ją dla interesu politycznego. I to właśnie zarzucają jego doktrynie. Jest ona tem bardziej niemoralna, im bardziej jest świadoma, jak tego dowodzi następujące zdanie: „*Bezwątpienia, byłoby to bardzo szczęśliwie, zwłaszcza dla*

[1] *Książę*, r. XV.

panującego, połączyć wszystkie dobre przymioty; lecz ponieważ natura nasza nie dopuszcza do tak wielkiej doskonałości, musi on posiadać dość rozsądku, ażeby uchronić się od występków, które mogłyby go zgubić; co się tyczy tych, którzy nie mogą narażać swego bezpieczeństwa, powinni się ich wystrzegać, jeśli to jest w ich mocy; lecz jeśli to przechodzi ich siły, to niech się tem zbyt nie dręczą. *Panujący nie powinien się obawiać nawet pewnej nagany z powodu występków pożytecznych* dla całości swego państwa; wszystko bowiem dobrze rozważywszy, widzimy, że *pewna właściwość, która wydaje się dobra i godna pochwały, zgubiłaby go niewątpliwie, a inna, która wydaje się zła i występna, przyczyni się do jego dobrobytu i bezpieczeństwa.*"[1]

Mogłoby się wydawać, że jest zbyteczną rzeczą udowadniać zapomocą tekstów, iż u Machiavellego znajdują się niemoralne zasady. A jednak manowce, na jakie schodziła krytyka, uczyniła tę pracę konieczną. Zwolna przyzwyczajono się szukać wzniosłej interpretacji Machiavellego, czy to w filozofji, czy historji, czy też polityce. Dzięki tym wyższym wyjaśnieniom niemoralność Machiavellego zaczęła uchodzić jako dodatkowy szczegół, którego winę przypisywano jego epoce. Wybitny krytyk i znakomity historyk Macaulay przyznaje, „że u Machiavellego są plamy, które go szpecą i znacznie zmniejszają przyjemność, którą z innych względów powinny sprawiać jego pisma."[2]

Jeśli błędy Machiavellego były tylko plamą, źle czyniono podnosząc je z taką surowością; błędy tego rodzaju znajdują się u najlepszych pisarzy, a podnosić raczej złe niż dobre strony może tylko ciasna krytyka. Lecz to, co krytyk angielski nazywa plamami, jest samym systemem Machiavellego, tem właśnie, co wśród wszystkich pisarzy politycznych nadaje mu oryginalną fizjognomję, co doktrynie nadało jego imię i skierowało na błędne tory politykę wszystkich władców XVI w. Przyznaję, że nie należy ograniczać się do zaznaczenia tych tylko momentów u Machiavellego i że wiele części pism jego zasługuje na podziw. Lecz skoro krytyka historyczna wysila się, by usunąć w cień godne potępienia strony pewnej doktryny, to jest obowiązkiem krytyki filozoficznej wysunąć je na pierwszy plan.

Gdyby prawdziwem było twierdzenie, że błędy Machiavellego są błędami jego wieku raczej, niż jego własnemi, to fakt ten nie zmniejszałby konieczności uwydatnienia tego błędu, tem niebezpieczniejszego, że opierałby się na autorytecie nie już jednego tylko człowieka, lecz całego wieku. Czy autorem machjawelizmu jest Machiavelli sam, czy XV wiek, w każdym razie zadaniem

---

[1] *Książe* r. XV.

[2] Macaulay, *Essais politiques et philosophiques*, tłum. Wilhelm Guirot t. I str. 18 Tensam autor przyznaje zresztą, podobnie, jak my, że w *Księciu* i *Rozważaniach o T. Liwjuszu* tkwi tasama doktryna: „*Książe* opowiada historję człowieka ambitnego; *Rozważania* opowiadają dzieje ludu ambitnego... Rodzaj niemoralności, który uczynił *Księcia* niepopularnym odnajdujemy w równym niemal stopniu w *Rozważaniach*." Lecz Macaulay usiłuje Machiavellego usprawiedliwić, zrzucając winę na jego epokę. Niewątpliwie ta apologja zawiera część prawdy, lecz daleko, do tego jak to później zobaczymy, by miała ona rolę decydującą.

krytyki jest zebranie zasad tego systemu i wydzielenie ich z interpretacyj zbyt pobłażliwych, któremi usiłowano je zatrzeć. Ostatecznie niemoralność jakiegoś wieku musi sprowadzać się do niemoralności głównych osobistości, które nadały mu swój charakter a wśród nich do pierwszego rzędu zaliczyć się musi te, które swą działalność ujęły w prawidła. Lecz kilka faktów świadczy, że nawet to usprawiedliwienie nie jest wystarczające. Przedewszystkiem więc znajdujemy u samego Machiavellego potępienie jego własnych zasad. Gdy w dedykacji *Rozważań nad Tytusem Liwjuszem* piętnuje przez rodzaj wyznania dedykację *Księcia*,[1] to nie powinno się usprawiedliwiać brutalnością pewnej epoki czynu, którego nikczemność on sam rozumiał. Prócz tego, więcej niż w jednym ustępie znajdujemy wzniosłe świadectwa na rzecz cnoty; świadectwa te będą, jeśli kto chce, okolicznościami łagodzącemi, ponieważ dowodzą, że nie wszystko jest złe u Machiavellego. Lecz z kolei my mamy prawo uważać je za okoliczności obciążające, ponieważ świadczą one, że duch jego wieku nie miał tak silnego nań wpływu, by mu uniemożliwić poznanie prawdy. Okolicznością, która go jeszcze potępia jest fakt, że on pierwszy jak się zdaje, usiłował wprowadzić w błąd opinję co do zamiaru swego dzieła o *Księciu*. On pierwszy dał wykrętną interpretację, którą później znaleziono: „Zamiarem jego, mówił, było napisać dla tyrana to, co tyranom mogło się podobać, ażeby spowodować, gdyby mógł, upadek jego w przepaść, wskutek własnej jego winy."[2] Był to zamiar, trzeba przyznać, dostatecznie machjawelski i jeśli był prawdziwy, to należy wątpić, by przyczyniał się do usprawiedliwienia swego autora. Lecz czy ta próba usprawiedliwienia była prawdziwa czy fałszywa, w każdym razie dowodzi ona, że Machiavelli miał wątpliwości tesame, które odczuwano wokół niego i że nawet w tej epoce żądał od sumienia przesadnych ustępstw.

Jakież są teraz te występki, do których popełniania Machiavelli upoważnia, a nawet je doradza jako korzystne dla utrzymania państwa? Dwa główne są: okrucieństwo i wiarołomstwo.

Co do pierwszego punktu, to można się o tem przekonać widząc podziw bez zastrzeżeń, jaki okazuje dla krwawego Cezara Borgii. Poznaliśmy już jego stosunki z tym księciem i sądy, które wydawał o nim w swych listach i sprawozdaniach. Nie znajdziemy tam ani słowa nagany lub wstrętu. W *Księciu* idzie dalej; chwali go we wszystkiem a niepowodzenia jego przypisuje wyłącznie zrządzeniom losu. Oto w jaki sposób donosi o mordach w Sinigaglii, których, jak widzieliśmy był świadkiem i sprawozdawcą: „*Tamci byli dość głupi,* by oddać się w jego ręce w Sinigaglii. *Po wytępieniu przywódców....* książe rzucił trwałe podwaliny swej potęgi".[3] I więcej nic. A pisze to wśród wyliczania zręcznych i szczęśliwych sposobów użytych przez Borgję dla osiągnięcia władzy. Powie ktoś, że nie należy tak się oburzać mordem w Sinigaglii,

[1] Por. obie dedykacje.
[2] Patrz Ginguené: *Hist. litt. d'Italie.*
[3] *Książę* r. VII.

ponieważ Orsini, Vitelli'owie, Oliverotti, ofiary tej zasadzki, sami byli zbrodniarzami, godnymi wszelkich kar; chętnie godzę się na to; lecz Borgia nie był od nich więcej wart. Przyznaję, że to bandyta wystąpił przeciw bandytom. Lecz jakiż stąd wniosek? Ten, że polityka, którą Machiavelli tak podziwia, nie była niczem innem, tylko polityką bandytów. Po tych mordach, które utrwaliły jego potęgę, co czyni Cezar, władca Romanji? Trzeba przyznać, że okazał pewną umiejętność rządzenia. Z pomocą żelaznej sprawiedliwości wytępił bandytyzm, którym kraj był zarażony, a później gdy porządek został przywrócony, ustanowił trybunał cywilny, na czele którego stanął człowiek otoczony powszechnym szacunkiem. Lecz i tu jeszcze okazał się jego dziki charakter, na którego usprawiedliwienie Machiavelli nic nie umie znaleźć. Dla wykonania surowych zarządzeń w pierwszych czasach swego panowania mianował rządcą niejakiego Ramira d'Orco, człowieka okrutnego lecz czynnego, któremu pozostawił bardzo szeroki zakres władzy. Gdy osądził, że nadszedł moment odpowiedni do zmiany systemu i przekształcenia tego wyjątkowego sądownictwa w sądownictwo cywilne, by oczyścić się w oczach ludu z wszelkiego zarzutu kazał pewnego poranka Ramira rozrąbać na dwoje i ciało jego na słupie wystawić na placu w Cesenie z zakrwawionym obok kordelasem. W ten sposób obszedł się z człowiekiem, który był wykonawcą jego własnych rozkazów. Machiavelli przytacza ten fakt wśród godnych naśladowania. Borgia, pan chwili obecnej, miał obawę przed przyszłością. Niebezpieczeństwo to musiał odwrócić zapomocą kilku środków. Oto pierwszy: „*Wytępił ród* władców, których ograbił.... większą część wymordował i tylko kilku mu się wymknęło". I po tem chłodnem wyliczeniu okrucieństw Borgii Machiavelli dodaje ze spokojem: „Zbierając wszystkie czyny tego księcia, nie *umiałbym mu wykazać żadnego uchybienia;* i zdaje mi się, że zasługuje, by go postawiono, jak ja to uczyniłem, za wzór dla tych wszystkich, którzy dzięki zrządzeniu losu lub sukcesom orężnym drugich, doszli do władzy.... Postępowanie jego nie mogłoby być inne". Mimo tej całej, pięknej polityki, Machiavelli musi przyznać, że bohaterowi jego nie udały się jego przedsięwzięcia. Lecz Machiavelli podziwia nie sukces, lecz sposób postępowania: gra wydawała mu się dobrze zagrana: zysk zaś zależy od szczęścia. „Dowodem, że podwaliny były silne, mówi Machiavelli, jest fakt, że Romania słuchała go *i cały miesiąc* była mu wierną". A zatem dla zyskania wierności jednej prowincji na przeciąg jednego miesiąca, panującemu ma być wolno pogwałcić wszelkie prawa boskie i ludzkie! Tak wielkie zbrodnie dla tak marnego rezultatu! I cóż to za polityka, która mężom stanu stawia jako przedmiot godny podziwu i naśladowania takich ludzi, takie metody postępowania i takie pogardy godne wyniki!

Trzeba przyznać, że Machiavelli nie posuwa się aż do doradzania ostatecznych zbrodni; przynajmniej ma pewne skrupuły i jeśli Cezarowi Borgii wszystko przebacza, to nie jest tak pobłażliwy dla Agathoklesa. Znajdujemy u niego słowa, w których czuć coś ludzkiego. „Nie jest wcale dowodem

dzielności mordować swych współobywateli, zdradzać swych przyjaciół, być niewiernym, nie mieć litości ani religji. Wszystko to może ułatwić osiągnięcie władzy, lecz nie sławy.... Nie wiem, czy możnaby go uważać za mniejszego od największych wodzów, niemniej jednak jego nieludzkość, dzikie okrucieństwo i nieskończona ilość popełnionych zbrodni *nie pozwalają zaliczyć go pomiędzy wielkich ludzi.*"[1] To prawda, że słowa te dowodzą, iż Machiavelli nie zrzeka się wszelkiego odróżniania dobra i zła; lecz służą one także do potępienia go, albowiem mimo tego oświadczenia, opowiada o czynach Agathoklesa *dla tych, którzy zapragną go naśladować.* „Uczyni to, mówi Machiavelli, nie wydając sądu o *dobroci ani niegodziwości czynów.*" Można nawet powiedzieć, że na końcu jest raczej przychylnie niż wrogo usposobiony dla Agathoklesa, którego jednak tak straszny portret nam maluje. „Można się dziwić, że Agathokles i inni jemu podobni mogli tak długo żyć spokojnie w swojej ojczyźnie, broniąc się przed wyższymi nieprzyjaciółmi, podczas, gdy ich współobywatele nigdy przeciwko nim nie spiskowali; tymczasem inni nowi władcy z powodu swych okrucieństw nigdy nie mogli się utrzymać, nawet w czasie pokoju, a tembardziej podczas wojny. Sądzę, że dzieje się to z powodu *dobrego lub złego użytku, jaki się czyni z okrucieństwa. Można powiedzieć, że jest dobrze użyte (jeśli dobrem można nazwać to, co jest złe) gdy zastosowano je tylko raz,* gdy zostało podyktowane koniecznością zapewnienia sobie władzy i gdy się do niego ucieka potem wyłącznie dla pożytku ludu. Źle zastosowane okrucieństwa są takie, które nieznaczne z początku, wzrastają zamiast słabnąć! Ci, którzy stosują tylko pierwszy rodzaj mogą spodziewać się przebaczenia i od Boga i od ludzi, jak się to stało z Agathoklesem."[2] A więc te zbrodnie, do których jakby się zdawało, chciał wstręt w nas teraz obudzić, są jednak tylko dobrze zastosowanem okrucieństwem.

Drugim punktem doktryny Machiavellego to niedotrzymywanie zobowiązań![3] Trudno wyrobić sobie z góry pojęcie o swobodzie i zuchwalstwie, z jakiemi Machiavelli rozwija tę teorję wiarołomstwa. Nie usiłuje nawet przedstawiać jej jako wyjątku lecz zupełnie naturalnie stawia ją jako zasadę. Przyznaje, że to jest bardzo chwalebne, jeżeli książę dotrzymuje wiernie swych zobowiązań! „Lecz — dodaje — wśród książąt naszych czasów, dokonywujących wielkich rzeczy, niewielu było takich, którzy mieliby pretensję do takiej wierności i którzy robiliby sobie skrupuły zdradzając ufność pokładaną w ich lojalności." A więc dotrzymywanie obietnic, traktatów, zobowiązań politycznych, należy do rzędu cnót królewskich, praktykowanych w państwach, które nigdy nie istniały. W świecie rzeczywistym inaczej się dzieje. Zwycięża ten, kto zdradza. Machiavelli mówi że „zwierzętami, których właściwości książe powinien sobie przyswoić są lis i lew..... Książę będzie się uczył od pierwszego zręczności, od drugiego siły. Ci, którzy gardzą rolą lisa nie rozumieją wcale

[1] *Książe,* r. VIII.
[2] *Ib., ib.*
[3] Odnośnie do tej doktryny patrz r. XVIII *Księcia.*

swego zawodu; innemi słowy roztropny książe powinien unikać dotrzymywania obietnic, sprzecznych, jego zdaniem, z jego interesami!"[1]

Głównym, a nawet jedynym argumentem, który Machiavelli przytacza na poparcie swego twierdzenia jest znana nam teorja, a mianowicie, że ludzie są źli, a człowiek, który chce być dobrym nie jest wśród nich bezpiecznym. „Ponieważ wszyscy ludzie — mówił — zawsze są gotowi złamać słowo, książe nie powinien mieć pretensji, by sam wierniej swego dotrzymywał." Widzimy w jakiej formie Machiavelli wyobraża sobie społeczeństwo; *homo homini lupus* to jego dewiza. Wzajemne oszukiwanie się, to reguła jego polityki; czy doradza zbrodnię, czy doradza zdradę zawsze zdaje się zapożyczać swych zasad od społeczeństwa złoczyńców.

Potrzeba, może być, ściśle biorąc, pretekstem do zdrady. Machiavelli dodaje do tego drugi, który czyni ją w naszych oczach jeszcze bardziej zbrodniczą: jest to łatwość. Nie zabraknie nigdy — mówił — pozorów, by ubarwić wiarołomstwo..... Ludzie są tak naiwni i są takimi niewolnikami obecnych potrzeb, że ten, kto chce oszukiwać, zawsze łatwo znajdzie ofiary." Tak więc ludzie, którzy zawsze gotowi są oszukiwać, są również gotowi zawsze dać się oszukać. Dostarczają jednocześnie pretekstu i sposobności do wiarołomstwa. Kłamcy i głupcy zarazem, dają przykład zdrady. Zamykają oczy na zdrady drugich. Więc zwycięstwo przypada w udziale sprytniejszemu, bardziej przewidującemu i temu, który jest baczny, by drugich wyprowadzić w pole a ustrzedz siebie.

Machiavelli nie zapomina o przemożnym wpływie przykładów na ludzi. Bezwątpienia fakt niczego jeszcze nie dowodzi przeciwko prawu; jednakże pojęcie prawa jest tak chwiejne w umysłach tłumu, że fakt obala je prawie zawsze, zwłaszcza, gdy występuje pod płaszczykiem interesu publicznego, dobra państwa lub pod przewodnictwem wybitnej osobistości. Machiavellemu nie brakło współczesnych mu przykładów, które upoważniały wiarołomstwo. Lecz jako przykład postarał się wybrać człowieka, którego charakter pomazańca Bożego zapewniał mu większy kredyt w umysłach tłumu, człowieka, który był księciem, kapłanem, papieżem i z tem wszystkim najprzewrotniejszym z ludzi t. j. Aleksandra VI. Czy nie znaczy mieć nieszczęśliwą rękę w wyborze, ażeby kolejno wybrać na bohaterów dwóch najbardziej zniesławionych ludzi w XV wieku, Cezara Borgię i jego ojca?

Wreszcie cnota jest dla Machiavellego podobnie jak i religja tylko środkiem rządzenia. Jest dobra, gdy jest użyteczna; gdy zaczyna szkodzić, powinna być natychmiast odrzucona. Jest to maska, którą należy zachować, o ile można, lecz którą trzeba umieć zrzucić w razie potrzeby. Doskonały książę podobny jest do człowieka doskonale niesprawiedliwego, o którym mówi Platon, że posiada wszystkie pozory sprawiedliwości z rzeczywistością niesprawiedliwości. „Książę — mówi Machiavelli — powinien usilnie *starać się o opinję* dobrego, litościwego, pobożnego, wiernego w swych zobowiązaniach i sprawiedliwego;

[1] *Książe* r. XVIII, ne debba osservare la fede, quando tale osservantia gli torni contro.

powinien on posiadać te wszystkie przymioty, lecz pozostać na tyle panem siebie, żeby, gdy zajdzie potrzeba, umieć *rozwinąć przeciwne właściwości.* Uważa jako fakt, że książę, a zwłaszcza książę nowy, nie może bezkarnie praktykować tych wszystkich cnót, albowiem *konieczność zachowania siebie zmusza go często do pogwałcenia praw ludzkości, miłosierdzia i religji...* Łatwo jest widzieć, czem człowiek się wydaje być, lecz nie to, czem jest rzeczywiście... Sztuka polega na tem, by się utrzymać przy swojej władzy; środki zawsze każdy pochwali i uzna za godne szacunku. Albowiem tłum zawsze daje się ująć pozorami i *sądzi tylko przypadkowo.*"[1]

Taką jest moralność *Księcia.* Czy jest ona wyraźnie sprzeczna z moralnością *Rozważań nad Tytusem Liwjuszem?*[2] Jeśli istnieje absolutna sprzeczność między obiema pracami, możnaby, ściśle biorąc wyprowadzić wniosek, że rzeczą najbardziej potępienia godną jest udawanie albo że zamiar nie został zrozumiany. Lecz jeśli tu i ówdzie znajdujemy tesame zasady, niema już żadnego pretekstu, by przypisywać Machiavellemu jakąś ukrytą myśl.

A więc przedewszystkiem w *Rozważaniach nad Tytusem Liwjuszem* znajdujemy główną zasadę machjawelizmu: Cel uświęca środki. Chodzi tu o zamordowanie Remusa przez Romulusa. „Zdawałoby się — mówi Machiavelli — że wszyscy obywatele mogą sądzić na podstawie postępowania panującego, że dla ambicji lub chęci rządzenia można pozbywać się swych współzawodników. Mniemanie takie byłoby uzasadnione, *gdybyśmy nie brali pod uwagę celu,* jaki Romulus postawił sobie, dopuszczając się tego zabójstwa... Umysł rozsądny nie potępi człowieka wyższego, dlatego, *że użył nadzwyczajnego środka dla ważnego celu,* wprowadzenia monarchji lub utworzenia republiki. *Jeśli obciąża go fakt, cel powinien go usprawiedliwić. Dobry wynik zawsze usprawiedliwia czyn:* tak właśnie ma się sprawa z Romulusem. *Gwałt jest godny potępienia wtedy tylko,* gdy go użyto by *źle czynić,* nie by *czynić dobrze.*"[3] Zgodnie z temi zasadami Machiavelli pochwala zabójstwo Remusa przez Romulusa i zabójstwo Tytiusa Tatiusa; przytacza wreszcie jako przykład Kleomenesa króla Sparty: „Znał on ludzi, — mówi, — i na podstawie natury ich ambicji osądził, że niemożliwą rzeczą jest zgodzić się z wszystkimi, jeśli

---

[1] *Książę,* r. XVIII. Operare contro alla humanità, contro alla carità, contro alla religione... I mezzi saranno sempre giudicati onorevoli

[2] Co się tyczy *Historji Florencji* Machiavellego, to pozostawia ona tosamo wrażenie moralne, co i lektura *Księcia.* Oto, co mówi o tem Tocqueville: „Machiavelli z *Historji Florencji* jest dla mnie Machiavellim z *Księcia.* Nie pojmuję, jak lektura pierwszego dzieła mogła kiedykolwiek dopuścić najmniejszą wątpliwość w przedmiocie autora, który drugie dzieło napisał. Machiavelli chwali niekiedy w swej historji piękne i wielkie czyny; lecz widocznem jest, że jest to dla niego sprawa wyobraźni. W głębi myśli uważa on, że wszystkie czyny same przez się są obojętne i że trzeba osądzać je z punktu widzenia zręczności, która się okazuje przez nie i powodzenia, które mu towarzyszy. Dla niego świat jest wielką areną, na której Bóg jest nieobecny, gdzie sumienie niema co robić i gdzie każdy radzi sobie, jak może." (Tocqueville, *Correspondance* lettre à Louis de Kergorlay, 5 août 1831).

[3] *Rozważ. o Tyt.-Liw.* Ks. I, r. IX.

ma zwalczać interesy niektórych jednostek; *dlatego skorzystawszy z nadarzającej się sposobności, kazał zamordować eforów i tych wszystkich, którzy mogli sprzeciwiać się jego projektowi* i przywrócił w całości prawa Lykurga."[1] Prawda, że w tych różnych przykładach chodzi o cel wyższy, niż władza jednego człowieka, w pierwszym o założenie monarchji, w drugim o reformę obyczajów i ustawodawstwo republiki. Lecz środki są zawsze tesame: żelazo i zdrada.

A jednak nie bez pewnego protestu sumienia Machiavelli przytacza i pochwala te wielkie zbrodnie, które uważa za konieczności polityczne. Miewa on niekiedy akcenty uczciwości, podobne do tych, które zauważyliśmy już w *Księciu*: „Środki takie są bezwątpienia okrutne i destrukcyjne, nie mówię już o obyczajach chrystjanizmu lecz wogóle ludzkości; każdy człowiek powinien ich unikać i wybrać raczej stan człowieka prywatnego niż królewski, okupiony zgubą tylu ludzi."[2] Są to szlachetne słowa, jedyne może, w których okrzyk ludzkości wyrywa się z serca Machiavellego. Lecz wzruszenie to nie trwa długo, bo zaraz dodaje: „Jednakże, jeśli jest ktoś, kto nie może zachować władzy zapomocą żadnego środka, a kto przecież nie chce siebie zgubić, z konieczności musi przyjąć ten sposób działania, nie mogąc znaleźć lepszego." A więc przyznaje, że środki te są ohydne, lecz nie przestaje ich zalecać, podobnie jak lekarz, który potępiając najzupełniej otrucie, uczyłby używania trucizny tych, którzy chcieliby się nią posłużyć.

Momentem, który rzuca silne światło na uczucia Machiavellego jest pogarda, jaką ma dla tych, którzy nie umieją, — jak mówi — być ani zupełnie dobrymi ani zupełnie złymi. Podług niego wielkość zbrodni pokrywa jej hańbę. Nie ma nic ciekawszego od jego sądu, jaki wydaje o niejakim Baglionim, tyranie Peruzji, który w pewnej chwili mając w swych rękach Juljusza II nie zdobył się na odwagę, by go zabić. *Rozsądni ludzie* ze świty papieża, nie mogli zrozumieć, — mówi Machiavelli — jak mógł on zmarnować najpiękniejszą sposobność *zyskania ogromnego rozgłosu, zgniecenia w jednym momencie swego wroga i zagarnięcia nadzwyczajnie bogatego łupu*. Z tego wypływa wniosek, że ludzie nie umieją być ani doskonale dobrymi ani *wielkimi w zbrodni*... Nie ośmielił się wyzyskać nadarzającej się sposobności do wykonania przedsięwzięcia, dzięki któremu każdy podziwiałby jego odwagę *i które byłoby go unieśmiertelniło;* byłby popełnił zbrodnię, której *wielkość byłaby pokryła nikczemność* i postawiła ponad niebezpieczeństwem, jakie mogło z niej wyniknąć.[3]

Drugim artykułem kodeksu Machiavellego w książce o *Księciu* jest wiarołomstwo. Tęsamą doktrynę odnajdujemy w *Rozważaniach o Tytusie Liwjuszu*: 1° Konieczność wiarołomstwa u panującego: „Ksenofon — mówi on — wykazuje w żywocie Cyrusa konieczność zdradzania, dla zdobycia powodzenia.

[1] *Rozważ. o Tytus. Liwiuszu* ib. ib. Patrz jeszcze przykład Klearcha tyrana Heraklei, r. XVI, ks. I.

[2] Ks. I r. XXVI.

[3] Rozw. o Tyt. Liw. I., r. XXVII. Cui grandezza havesse superato ogni infamia.

Dochodzi więc znowu do wniosku, że *Książe, który chce dokonać wielkich rzeczy musi nauczyć się sztuki oszukiwania.*"[1] 2° Konieczność wiarołomstwa u ludu: „Widzimy, że Rzymianie już w początkach swego panowania posługiwali się wiarołomstwem. *Jest ono zawsze konieczne dla każdego, kto pragnie wznieść się* do większej władzy; *jest ona tem mniej godna nagany, im bardziej jest ukrytą,* tak, jak się to działo u Rzymian."[2] Konieczność wiarołomstwa dla nieprzyjaciół księcia: „Ci którzy są niezadowoleni z księcia używają całej swej zręczności, by zjednać sobie jego przyjaźń.... Zaufanie takie zapewnia przedewszystkiem nasz spokój również jak i nastręcza najkorzystniejsze sposobności dla zaspokojenia naszych uraz. Są to dostateczne dowody dla stwierdzenia, że moralność *Rozważań* jest zupełnie takasama jak moralność *Księcia,* że wiarołomstwo jest zawsze bronią tej polityki a wreszcie, że prawdziwym twórcą machjawelizmu, w teorji przynajmniej, jest przecież Machiavelli.

Mówiono,[4] że polityka Machiavellego była źle zrozumiana, że te metody polityczne, które mu zarzucano, wiarołomstwo, okrucieństwo i nielojalność doradza tylko w wypadkach całkiem wyjątkowych, a mianowicie przy tworzeniu nowego panowania: i istotnie, dla księcia nowo wprowadzonego obrona zapomocą innych środków niż te, któremi posługują się książęta dziedziczni jest koniecznością. Lecz byłoby niesłusznie — mówiono — widzieć w niej doktrynę ogólną, która usprawiedliwia bezwzględnie i we wszelkich okolicznościach kłamstwo i wiarołomstwo. Tak więc to, co uważamy u Machiavellego za doktrynę absolutną, jest tylko specjalnym wypadkiem kazuistyki politycznej.

Oto jakie argumenty przytoczyć można na poparcie tego mniemania. Rozwinięcie zasad machjawelskich znajdujemy przedewszystkiem w *Księciu.* Otóż nie należy ani na chwilę zapominać, że w *Księciu* jest mowa wyłącznie o nowopowstałych a nie o dziedzicznych księstwach; i sam Machiavelli zaznacza wyraźnie wyjątkowość, którą mu podsuwają:[5] „*Dziedzicznemu księciu* — mówi — *wystarcza* nie przekraczać porządku i zarządzeń wprowadzonych przez jego poprzedników a odstępować od nich tylko w miarę wypadków.... Książę naturalny, *mając mniej sposobności i potrzeby udręczania swych poddanych,* powinien być przez nich bardziej kochany; bo jeśli nadzwyczajne występki nie ściągają na niego nienawiści, jest rzeczą naturalną, że poddani są do niego przywiązani." Zdawałoby się, że wszystkie rady, które ostatnio dawał, nie stosują się do książąt dziedzicznych; nowi książęta, mając więcej trudności w utrzymaniu się przy swych państwach, z konieczności uciekać się muszą do niezwykłych środków. Również, gdy mówi o tych ostatecznych środkach dodaje: „*Lecz to odnosi się przedewszystkiem do nowego księcia,* który nie może zupełnie uniknąć zarzutu okrucieństwa, ponieważ wszelkie nowe panowanie jest pełne

[1] Ks. II, r. XIII. Un principe che voglia fara gran cose è necesario imparare a ingannare.
[2] *Ib.* ib. La quale é meno vituperabile, quando é più coperta.
[3] Ks. III, r. II.
[4] Amelot de la Houssaye, przedm. do tłumaczenia *Księcia.*
[5] *Książe,* r. II.

niebezpieczeństw.“ A nadto, większość przykładów, cytowanych przez Machiavellego, nawet w *Rozważaniach nad Tytusem Liwjuszem* to są naogół nowopowstali książęta, naprzykład: Romulus, Klearch z Heraklei etc. Co więcej w *Rozważaniach nad Tytusem Liwjuszem* znajdujemy doskonałe rady dla książąt i wspaniałą obronę wielkich monarchów. „Więc niech książęta przejmą się tą prawdą, że zaczynają tracić tron z chwilą, gdy gwałcą prawa, gdy usuwają się od dawnych urządzeń i gdy niszczą zwyczaje, pod których władzą ludzie żyli tak długo. O wiele łatwiej jest pozyskać miłość dobrych niż złych i łatwiej jest słuchać praw niż im rozkazywać. Królowie, którzy zechcą pouczyć się o sposobach dobrego rządzenia, osiągną to bez trudu, biorąc za wzór postępowanie dobrych książąt, takich, jak Timoleon z Koryntu, Aratus z Sikyonu i kilku innych, w których przykładach znajdują tyle bezpieczeństwa, spokoju i szczęścia zarówno dla tego, który rządzi, jak i dla tego, który słucha.... Gdy ludy są dobrze rządzone, nie pragną żadnej innej wolności.“[1] Sądząc z tych rozmaitych ustępów, zdaje się, że doktryna *Księcia* nie jest pojęta bezwzględnie i stosuje się wyłącznie do nowych panowań.

Doktryna Machiavellego, sprowadzona w ten sposób do jednego wyłącznie wypadku, nie dawałaby się przez to bardziej usprawiedliwić; niewiadomo bowiem, dlaczego nowemu księciu niesprawiedliwość ma być bardziej dozwolona niż księciu dziedzicznemu. Lecz podług nas machjawelizm ma o wiele szersze znaczenie; stosuje się on do wszystkich sytuacyj politycznych i do wszystkich form rządu. Oczywiście Machiavelli nie posunął się do twierdzenia, że zawsze należy posługiwać się złemi środkami a nigdy dobremi, że należy uprawiać zbrodnię dla zbrodni. Wtedy bowiem jego doktryna byłaby nietylko zwyrodniałą, lecz niedorzeczną; on tylko mówi, że należy posługiwać się środkami niesprawiedliwemi wtedy, gdy to przynosi korzyść. Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą, że te środki są pożyteczniejsze i bardziej potrzebne nowym książętom niż dziedzicznym. Stąd ta różnica, którą tak zaznaczano. Cóż mówi Machiavelli? „Książe naturalny, *mając mniej sposobności i mniej potrzeby* udręczania swoich poddanych, powinien przez nich być bardziej kochany.“ A więc tylko dlatego nie uciska swoich poddanych, ponieważ niema do tego ani sposobności ani potrzeby? Przypuśćmy, że znajdzie sposobność i potrzebę, wtedy powinien uczynić tak, jak nowi książęta. Machiavelli bowiem nie odróżnia postępowania pierwszego od drugiego na podstawie zasad, tylko sposobności. Jego podstawowa doktryna nie jest wskutek tej sprzeczności zdementowana, lecz przeciwnie potwierdzona.

Ponadto, przypuszczając nawet, że dzieło o *Księciu* zostało poświęcone przedewszystkiem pouczeniu nowych książąt, jednakże prawidła, które tworzą treść doktryny sformułowane są w słowach tak ogólnych, że przekraczają widocznie szczegółowe wypadki, z których je wysnuto. W XV roz. autor przeciwstawia swoją politykę politykom fantastycznym, które mówią o rządach, jakie nigdy nie istniały. Z tego przeciwstawienia wynika, że istnieją tylko

[1] Rozważ. nad Tyt.-Liw. ks. III r. V.

dwa rodzaje polityki: jedna idealna, która niema zastosowania, druga pozytywna to jest ta, którą on przedstawia. Gdyby był chciał ograniczyć swe zasady do jednego, szczegółowego wypadku, byłby to powiedział wyraźnie, byłby zastrzegł sobie wyjątki, których dla tego jedynego wypadku żąda od zasad moralnych i nie byłby się wyraził w taki ogólny sposób: „Pomiędzy sposobem, w jaki się żyje a sposobem, w jaki się żyć powinno, istnieje taka odległość, że człowiek, który uważa za prawdziwe i rzeczywiste to, co niewątpliwie być powinno lecz niestety nie jest, naraża się na nieuniknioną ruinę.“ Zasada ta, w której się mieści cały Machiavelli, zawiera najoczywiściej doktrynę o wiele ogólniejszą, niż doktryna, którą mu przypisują a stosuje się ona do wszystkich możliwych wypadków w polityce. Rady połączenia chytrości z siłą, grania roli lisa i wilka zarazem, niedotrzymywania swych zobowiązań, jeśli zachodzi potrzeba tego, nie ogranicza wcale autor *Księcia* tylko do nowego panującego. Zresztą z samych przykładów Machiavellego widać, że nie zamierza on ograniczać swej doktryny wyłącznie do tego wypadku. Rzeczywiście, Aleksander VI był księciem obieralnym, nie nowym księciem, a znowu Ferdynand Aragoński był księciem dziedzicznym, taksamo jak i Ludwik XII, któremu wyrzuca, iż nie umiał nie dotrzymać słowa. A wreszcie w *Rozważaniach nad Tytusem-Liwjuszem* chwali Rzymian za to, że byli wiarołomni. Jego doktryna zdrady i niedotrzymywania obietnic jest więc ogólna a nie ograniczona tylko do jednego, szczególnego wypadku.

Co do środków nadzwyczajnych i gwałtownych, to przyznaję, że doradza je przedewszystkim nowym władcom a nie dziedzicznym. Lecz nie trzeba przypuszczać, że zakazuje ich republikom. Prowadzi to nas do nowego punktu, na który, jak sądzę, nie zwrócono dostatecznej uwagi, mianowicie, że u Machiavellego znajduje się cała teorja rewolucyjnego terroru.

Podług Machiavellego jest to ogólna i nie dopuszczająca wyjątków zasada, że wszelki nowy rząd, republika czy monarchja, nie może ustalić się bez terroru. Tę myśl zawiera to energiczne i zwięzłe zdanie: Kto podnosi się przeciw tyranji a nie zgładzi Brutusa, kto przywraca wolność i nie poświęci jak Brutus, swych dzieci, ten nie utrzyma się długo.“[1] Żywo krytykuje Soderiniego, który po wygnaniu Medyceuszów, objąwszy rząd republiki florenckiej, postępował z umiarkowaniem w stosunku do partji zwyciężonej i sądził, że dobrocią i cierpliwością zwycięży opór tych nowych synów Brutusa. „Były to — mówi — skrupuły człowieka dobrego i uczciwego;... lecz padł on ofiarą swoich przekonań; nie wiedział, że złość nie da się poskromić ani przez czas ani rozbroić dobrodziejstwami a dlatego, że nie umiał naśladować Brutusa zgubił swoją ojczyznę, państwo i własną sławę.“[2] Czy pewien sukces odniesie lud czy monarcha, zaznaczyć i umocnić go potrzeba zawsze *„przez jakiś straszny cios, zadany wrogom nowego porządku“*.[3] Surowość ta jest potrzebna

[1] *Rozważ. nad Tyt. Liw.* ks. III, r. III.

[2] *Ib.* ib.

[3] *Ib.* ib. E necessaria una essecutione memorabile contra inimici conditioni presenti.

przedewszystkiem przy tworzeniu rządu wolnego, który robi sobie wielu wrogów a mało przyjaciół. „Ażeby uchylić to niebezpieczeństwo niema środka silniejszego, tęższego i bardziej potrzebnego jak następujący: śmierć dzieci Brutusa."[1]

Zbadajmy bliżej, co Machiavelli rozumie przez dzieci Brutusa. Zdaniem jego wolność nie może istnieć bez równości. Któż jest wrogiem równości? Jest nim szlachta; i oto jak on ją określa: „Powiem, że nazwałbym tak *tych wszystkich, którzy żyją, nic nie robiąc,* z dochodu swoich posiadłości, którzy nie oddają się ani uprawie roli ani żadnemu zawodowi czy rzemiosłu. Tacy ludzie są niebezpieczni dla każdej republiki i dla każdego państwa. Jeszcze niebezpieczniejsi są ci, którzy oprócz swych posiadłości ziemskich, mają zamki, gdzie rozkazują i poddanych, którzy ich słuchają. Królestwo Neapolu, terytorjum Rzymu, Romanja i Lombardja roją się od tych dwóch gatunków ludzi: *nigdy też żadna republika ani wolne państwo nie powstało w tych prowincjach zaludnionych przez tych naturalnych wrogów każdego społeczeństwa politycznego* (perchè tali generationi d'uonimi sono al tutto nimici d'ogni civilità). Przeciwnie zaś, miasta Toskany posiadają formy, ustrój i prawodawstwa podtrzymujące ich wolność; a pochodzi to stąd, że w tej prowincji jest bardzo mało szlachty i nikt tam nie posiada zamku."[2]

Z tego założenia, że wolność nie może istnieć bez równości, Machiavelli wyprowadza wniosek, „że ktokolwiek chce utworzyć republikę w kraju, w którym jest dużo szlachty, nie zdoła tego przeprowadzić *bez zniszczenia jej całej.*"[3] Idea ta nie jest u Machiavellego przypadkową. Powraca on do niej w drugiem dziele, w swych *Rozważaniach nad reformą rządu we Florencji,* dziele poświęconem papieżowi Leonowi X. „Ażeby utworzyć republikę w Medjolanie — mówi Machiavelli — gdzie panuje wśród obywateli wielka nierówność, *należy zniszczyć całą szlachtę* i zepchnąć ją pod poziom równości."[4] Wreszcie przytacza przykład republik niemieckich, które zachowanie swej prawości i wolności zawdzięczają swej zdeklarowanej nienawiści do całej szlachty. *Jeśli* — mówi — *przypadkiem jakiś magnat wpadł w ich ręce, gubili go bez litości,* jako winnego wichrzenia i podkopywania ich państwa."[5]

Nierówność sieje zepsucie a zepsucie jest ruiną wolności. Co należy czynić, ażeby wolność utrzymać lub przywrócić ją w zepsutem państwie? Jest to przedsięwzięcie niezmiernie trudne, jeśli nie całkiem niemożliwe. Rozwiązanie, jakie podaje Machiavelli, nie jest niczem innem jak tylko rewolucyjną dyktaturą.[6] „Zwykłe środki nie wystarczają a nawet w tych warunkach szkodzą. Trzeba uciekać się do dróg nadzwyczajnych, do gwałtu, do broni; a przedewszystkiem trzeba stać się absolutnym panem państwa i móc roz-

---

[1] *Ib.* Ks. I r. XVI.
[2] *Rozważania nad Tytusem-Liwjuszem,* ks. I r. LV.
[3] *Ibid.* ib. Se prima non gli spegne tutti.
[4] *Rozważ. nad reformą ustroju Florencji.*
[5] *Rozw. nad Tyt.-Liw.* ks. I r. LV.
[6] Ibid. ks. I cały r. XVIII.

porządzać nim dowolnie.“ Lecz doradzając bezwzględnie ten ostateczny środek Machiavelli wykazuje z zadziwiającą bystrością wszystkie niebezpieczeństwa, jakie on w sobie mieści. „Lecz projekt reformy organizacji politycznej państwa przyjmuje w założeniu istnienie szlachetnego i uczciwego obywatela. Tymczasem opanowanie władzy w republice przemocą, przeciwnie, przyjmuje w założeniu człowieka ambitnego i złego. Stąd wniosek, że bardzo rzadko znajdzie się człowiek dobry, który zechce obrać środki godne potępienia, ażeby dojść do uczciwego celu lub człowiek zły, który odrazu zdecyduje się dobrze robić, czyniąc dobry użytek z niesprawiedliwie nabytej władzy.“

Na dwóch lub trzech stronach streścimy teraz cały kodeks rewolucyjny: wprowadzenie terroru, zniszczenie szlachty, pozbycie się swych wrogów, a w pewnych wypadkach przywłaszczenie najwyższej władzy dla przygotowania wolności przez równość. Takie są teorje Machiavellego. Widać z tego, że nie zmienia on zasad, czy kiedy daje rady ludom, czy gdy doradza tyranom. Nietylko uzurpatorom lecz również republikanom doradza środki gwałtowne i okrutne. Prawda, że środki te mają cele różnorakie: tu, władzę jednego człowieka, tam, wolność ludzi, lecz ze stanowiska moralności należą one do tejsamej kategorji. W historji naszej mamy dwie wielkie zbrodnie, które są wiernem i ścisłem zastosowaniem doktryn Machiavellego. Pierwsza to zbrodnia monarchiczna, druga ludowa, Noc św. Bartłomieja i mordy wrześniowe: Machiavelli byłby pochwalił pierwszą i drugą, obie bowiem odpowiadają następującym zasadom: „Przez jakiś cios straszliwy należy wzbudzić przerażenie we wrogach porządku, który ma się wprowadzić.... należy raz jeden zastosować okrucieństwo.... Republika nie może się ustalić bez zniszczenia całej szlachty, etc.... Wielkość zbrodni pokrywa jej nikczemność.“

Stąd wypływa oczywisty wniosek: że terror jest jedną z form machjawelizmu. Machjawelizm jest nietylko wykrętną i zatrutą polityką zepsutych monarchij lecz także polityką gwałtu krwawych demokracyj. Ci, którzy usprawiedliwiają lub tłumaczą zbrodnie tyranów, powinni wiedzieć, że przez to przyznają rację zbrodniom ludowym; ci zaś, którzy w głębi serc swych mają dla zbrodni ludowych słabość, tak, że ich nie mają odwagi ani uznać ani potępić, niech nie zapominają, że usprawiedliwiając je, rozumują tak, jak tyrani. Wy, którzy kochacie wolność nie słuchajcie tych fałszywych zasad: Że wolności nie można wprowadzić inaczej, tylko zapomocą terroru, że by świat wyzwolić należy go zatrwożyć, że erę ludzkości i braterstwa zapoczątkować musi chrzest krwi. Skąd pochodzą te zasady? Zrodziły się w XV. wieku, wieku ze wszystkich najprzewrotniejszym, pochodzą one z ojczyzny tyranów a autorem ich był pochlebca Medyceuszów, przyjaciel i wielbiciej Borgiów.

Rozpatrując zasady moralności machjawelskiej we wszystkich ich konsekwencjach i ich rozmaitych zastosowaniach zapuściliśmy się dość daleko w politykę w ścisłem znaczeniu tego słowa. Lecz najpierw musimy zebrać powyższe zasady.

Polityka Machiavellego. Trzeba przyznać, że wyższość Machiavellego objawia się nie w zagadnieniach polityki abstrakcyjnej i spekulatywnej. Nie wnikał on zbyt głęboko w tego rodzaju problemy; poprzestaje na zapożyczeniu głównych pojęć w tym przedmiocie od Polybiusa. To, co mówi o początku społeczeństw i rządów, o ich formach, ich wadach, o porządku, w jakim po sobie następują jest zapożyczone i prawie przetłumaczone z Polybiusa; lecz naogół wziąwszy te abstrakcyjne rozważania niewiele zajmują miejsca w jego dziełach i zdaje się, że mało odpowiadały naturze jego umysłu.

Przeciwnie, celuje on w tych zagadnieniach polityki praktycznej, które oświetla doświadczenie męża stanu. Studja jego są świetnemi wzorami psychologji politycznej. Zna namiętności książąt i ludów, jako człowiek, który służył republice i prowadził układy z monarchami. Historja rzymska dostarcza mu sposobności do zbierania swych własnych wspomnień i stawiania pytań odnośnie do różnych sposobów postępowania, które odpowiadają rozmaitym okolicznościom. Badania te cechuje przenikliwość, subtelność i siła, których dotąd nikt nie przewyższył. Czytając go przestajemy się dziwić, że politycy XVI. w. tak go cenili i że niektórzy z pomiędzy nich, nawet najwięksi, zawsze nosili z sobą jego pisma. Znajdowali w nich to, czego przedewszystkiem szukali, to jest nie roztrząsania zasad lecz praktycznych prawideł, refleksyj na temat faktów i odpowiedzi na wszelkie trudności ich zawodu. Rozdział o spiskach w *Rozważaniach nad Tytusem Liwjuszem* przedstawiał w ich oczach więcej interesu niż wielkie i filozoficzne rozmyślania o przewrotach państwowych w Republice Platona. A wreszcie, gdy Machiavelli dotyka nawet głębokich zagadnień naukowych, jeszcze omawia je zapomocą faktów, przykładów, doświadczeń do pewnego stopnia widzialnych, które dla świata są jaśniejsze niż argumenty teoretyków.

W swych ogólnych rozważaniach o formach rządów Machiavelli stwierdza wraz z Polybiusem i Arystotelesem wyższość złożonych form rządu nad prostemi a na poparcie tego twierdzenia przytacza przykład Sparty i Rzymu.[1] Lecz jest rzeczą wątpliwą, by ta teorja była u Machiavellego kiedykolwiek czemś innem, jak tylko reminiscencją z Polybiusa i starożytnych. Rzeczywiście w innym ustępie pism swoich wyraźnie oświadcza się przeciwko rządom tego rodzaju: „Twierdzę, że konstytucji jakiegoś państwa nie można zabezpieczyć inaczej, tylko przez wprowadzenie *prawdziwej* republiki lub *prawdziwej* monarchji; wszystkie bowiem *pośrednie* formy rządów są wadliwe. Powód tego jest oczywisty: dla monarchji podobnie jak i dla republiki jest jedna droga rozstroju: dla pierwszej w kierunku republiki, dla drugiej w kierunku monarchji: z tego źródła płyną wszystkie rewolucje, na które są one narażone."[2] Wogóle Machiavelli znał, doświadczył i opisywał tylko dwa rodzaje rządów: republikę i tyranję. W tej epoce Włochy nie przedstawiały niczego innego. Znajdowały się wówczas w położeniu starożytnej Grecji, podzielonej na wrogie sobie

[1] *Rozmyślania nad Tyt.-Liw.* ks. I, r. II.

[2] *Rozważania o reformie ustroju Florencji.*

państewka, będące kolejno łupem tyranów lub demagogów. Gdy się pomyśli, że Machiavelli tam właśnie nabywał wiedzy politycznej, musi się podziwiać, że potrafił z takiego widowiska zaczerpnąć materjał tak obfity i tak doniosły; lecz równocześnie można sobie wytłumaczyć, dlaczego ta polityka tak przenikliwa jest jednak dość ciasna jeszcze i dlaczego z trudem znajduje zastosowanie w sytuacjach bardziej zawikłanych.[1]

Jakiekolwiek byłyby zarzuty, stawiane Machiavellemu a my nie osłabialiśmy ich wcale, to jednej zasługi nie można mu odmówić: jest nią szczególne przywiązanie a nawet namiętność dla wolności. Niewątpliwie to obciąża go jeszcze bardziej, że znając i kochając wolność mógł napisać *Księcia*; lecz jeśli odrzucimy to porównanie nie możemy pominąć szlachetnego echa dumnych zasad starożytności spotykanego w *Rozważaniach nad Tyt.-Liwjuszem*. Nie jest to już obserwator chłodny i zepsuty; jest to obywatel, trybun ludu, który przemawia. Pod wpływem tego prawdziwego i wzniosłego uczucia i słowa Machiavellego stają się wzniosłe z kolei. Poznajemy człowieka, który pisał do przyjaciela te męskie i wymowne słowa: „Gdy wieczór nadejdzie, wchodzę do mego gabinetu... zdejmuję moje szaty do wyjścia i dworskie i odpowiednio odziany zapuszczam się w rozmowy z ludźmi starożytności. Przyjęty przez nich życzliwie, rozkoszuję się tą strawą, która jedynie mi odpowiada i dla której jestem stworzony. Nie wstydzę się wcale rozmawiać z nimi i pytać ich o motywy ich działalności. A oni są tak dobrzy, że mi odpowiadają i w ciągu czterech godzin nie odczuwam żadnej przykrości, zapominam o wszystkich moich troskach, nie obawiam się ani ubóstwa ani śmierci."[2]

Machiavelli nie należy do polityków-teoretyków. Nie broni też wolności dla przyczyn oderwanych i filozoficznych, lecz dla przyczyn wziętych z do-

[1] Jednakże Machiavelli znał i oceniał bardzo dobrze rząd Francji. Mówi o nim z podziwem: „Francja — mówi — zajmuje pierwsze miejsce wśród państw dobrze rządzonych. Jedną z najmądrzejszych instytucyj, jakie tam zauważyć można jest bezsprzecznie Parlament, którego zadaniem jest czuwać nad bezpieczeństwem rządu i wolnością poddanych. Twórcy tej instytucji znając z jednej strony zuchwalstwo i ambicję szlachty z drugiej wybryki, na jakie lud ważyć się może przeciw niej, starali się jednych i drugich utrzymać w karbach, lecz bez interwencji króla, który nie może stanąć po stronie ludu bez wzbudzenia niezadowolenia możnych ani faworyzować tych ostatnich nie wzbudzając nienawiści ludu". (*Książę*, r. XIX). Taksamo mówi w *Rozważaniach nad Tyt. Liw.*: „Królestwo Francji jest wzorem. Lud bezpieczny jest tylko dlatego, że królowie związani są nieskończoną ilością praw, które są podstawą jego bezpieczeństwa. Ci, którzy organizowali to państwo chcieli, by królowie mogli rozporządzać dowolnie tylko wojskiem i finansami, lecz by decydować mogli w innych sprawach jedynie tylko zgodnie z prawami. (*Rozw. o Tyt. Liw.* ks. I. r. XVI)". — Machiavelli znał Francję uczestnicząc w rozmaitych poselstwach przy dworze francuskim: w pierwszem w 1500 r. w lipcu i listopadzie; w drugiem w 1503. od stycznia do lutego; w trzeciem w 1510 od czerwca do września. (Oprócz tego patrz *Obraz Francji)*.

[2] Trzeba żałować, że te piękne słowa są wyjęte z tego samego listu, w którym przyznaje się, że napisał *Księcia*, ażeby przypodobać się Medyceuszom i otrzymać od nich urząd. Być może, że pisząc do Vettori'ego, ambasadora Medyceuszów w Rzymie, chciał tylko mówić o jednej książce o której wiedział, że powinna mu się podobać a zamilczał o *Rozważaniach nad Tytusem-Liwjuszem*, w których złożył, chcemy w to wierzyć, swe najlepsze i najszczersze uczucia.

świadczenia. Zdaniem jego doświadczenie uczy, że tylko pod wolnym rządem państwo powiększa swe bogactwo i potęgę, że tylko w państwach ludowych dąży się do dobra powszechnego, że wolność zawierania małżeństw przyczynia się do powiększenia zaludnienia, że bezpieczeństwo mienia i osób powoduje, iż związki są liczniejsze i płodniejsze. „Każdy obywatel stara się o powiększenie rodziny i zdobycie dóbr, których zachowania jest pewien a wszyscy rywalizując ze sobą pracują dla dobra powszechnego przez to samo, że dbają o swoją prywatną korzyść... Przeciwnie dzieje się pod rządami księcia; najczęściej jego prywatny interes jest sprzeczny z interesem państwa. To też gdy lud wolny zostaje ujarzmiony, najmniejszem złem, jakie może go spotkać, będzie powstrzymanie jego postępów, zahamowanie wzrostu jego bogactw i potęgi; lecz najczęściej chyli się on powoli ku upadkowi.[1]“

Machiavelli jest niewyczerpany na temat porównań rządów wolnych i ludowych a rządów absolutnych i pod każdym względem pierwszym przyznaje wyższość. Jednak powszechny przesąd jest zwrócony przeciw ludowi a na korzyść księcia. Skąd to pochodzi? „Dzieje się to dlatego, że każdy może swobodnie źle mówić o ludzie, nawet w chwili największej jego władzy podczas gdy o księciu mówią źle tylko z największą ostrożnością i z drżeniem.“[2] Machiavelli jest pełen podziwu dla bystrości i zdrowego rozsądku ludu. „Nie bez racji — mówi — głos ludu nazwano głosem Boga. Widzimy, że opinja publiczna przewiduje wypadki w sposób tak cudowny, że możnaby powiedzieć, iż lud obdarzony jest tajemną zdolnością przewidywania zła i dobra.[3] Prawda, i Machiavelli to przyznaje, że lud uwiedziony fałszywemi pozorami pragnie często własnej zguby.[4] Dlatego też Dante mówi, że wielokrotnie się słyszy, iż lud oszołomiony woła: „Niech żyje nasza śmierć, niech zginie nasze życie.“ Lecz cóż lud uwodzi? Pozory wielkości i wielkoduszności które przedstawiają pewne przedsięwzięcia. Lud kocha wszystko, co jest śmiałe i co przedstawia doraźny interes. Lecz naogół myli się mało a zwłaszcza myli się mniej niż książe porwany swemi namiętnościami lub obałamucony przez swych ulubieńców. Porównajmy ich, gdy chodzi o wybór funkcjonarjuszy. Jest to sprawa, co do której lud nie myli się nigdy, a jeśli się myli, to o wiele rzadziej niż mała grupka osób lub jednostka. Czy zdoła kto nakłonić lud, by obdarzył godnościami człowieka bez czci lub o zepsutych obyczajach? A jednak jakże łatwe są środki, ażeby nakłonić do tego księcia. Przykład Rzymu wzbudza podziw; w ciągu kilkuset lat, wśród tylu wyborów trybunów i konsulów było może zaledwie czterech, których musianoby żałować.[5] Machiavelli przewiduje zarzut, który można zrobić na podstawie przykładu republik anarchicznych i zepsutych; lecz słusznie mówi, że zepsute republiki należy porównywać tylko

[1] *Rozw. n. Tyt. Liw.* ks. II r. II.
[2] *Ibid.* ks. I r. LVIII.
[3] *Ibid.* ibid.
[4] *Ibid.* Ks. I r. LIII.
[5] Ks. I r. LVIII.

z zepsutymi książętami a dobrych książąt z dobremi republikami. Wogóle zresztą i rządy ludowe i monarchje muszą być związane i ograniczone przez prawa, ażeby zapewnić sobie długie istnienie. Książe, dla którego jedynem prawidłem jest jego własna wola, jest szaleńcem. Lud, który może robić, co chce, nie jest mądry. Lecz jeśli porównacie księcia i lud skrępowanych i ograniczonych przez prawa, zobaczycie u ludu zawsze więcej cnót niż u księcia. Jeśli porównacie pierwszego z drugim wyzwolonych z wszelkich więzów prawnych, zobaczycie mniej błędów u ludu niż u księcia: błędy ludu będą mniej wielkie i łatwiej będzie można im zaradzić.[1]

Można jeszcze porównywać republiki i książąt pod względem niewdzięczności.[2] Dwie są przyczyny niewdzięczności, mówi Machiavelli: skąpstwo i trwoga. Pierwszy motyw jest hańbiący. Albowiem odmówić dobrodziejstwa komuś, kto na nie zasłużył i kto nam oddawał przysługi, dlatego, żeby nie zubożyć siebie, jest błędem, nie dającym się usprawiedliwić; jest on jednak u książąt bardzo pospolitym a o wiele rzadszym u ludu. Trwoga jest zrozumiałym motywem niewdzięczności. Jeśli osobnik jakiś zajmie w państwie wybitne stanowisko dzięki oddanym przez siebie usługom, książe może się obawiać, by nie sięgnął on po jego władzę a lud, by nie pozbawił go wolności; jest to przyczyna niewdzięczności, równie często spotykana u książąt jak u ludu i której przykładów dostarczają zarówno monarchje jak i republiki. A nawet, jeśli zastanawiamy się nad republiką rzymską, to czy znajdziemy kiedy lud mniej niewdzięczny od Rzymian? Byli oni niewdzięczni względem Scipiona, lecz za sprawą samego, wielkiego Katona, który oświadczył, że republika mylnie chełpi się wolnością, gdy jeden jej obywatel staje się groźnym dla jej funkcjonarjuszy.

Jeśli chodzi o wierność w dotrzymywaniu umów, to republiki przestrzegają jej skrupulatniej niż monarchowie.[3] Najbłahszy interes skłania często księcia do uchybienia traktatom; wogóle republika, której ruchy są powolniejsze decyduje się nato z trudnością; musi mieć ważne po temu przyczyny a nawet i najsilniejsze niezawsze nakłonią ją do tego, jak tego uczy przykład Temistoklesa na zgromadzeniu Ateńczyków.

Machiavelli przyznaje jeszcze republikom dwa tytuły do wyższości nad monarchją. Pierwszy, to dostarczanie przez system elekcyjny kolejnego następstwa wielkich ludzi, którzy podtrzymują państwo, podczas, gdy przy rządach dziedzicznych wystarczy jeden lub dwu książąt słabych i złych, ażeby wszystko zniszczyć: Jeśli — mówi Machiavelli — dwóch ludzi utalentowanych i odważnych wystarcza, ażeby zdobyć świat, jak tego dowodzi przykład Filipa i Aleksandra, to czegóż nie może dokonać republika, która przez system wyborów może mieć nietylko dwóch ludzi genjalnych, ale nieskończony ich szereg. Otóż każda, dobrze urządzona republika powinna stwarzać podobne

[1] *Ibid.* ibid.
[2] *Ibid.* Ks. I r. LIX.
[3] *Ibid*, ks. I r. IX.

następstwo."[1] Drugim tytułem do wyższości republik nad monarchjami to łatwość naginania się do zmian czasu, dzięki rozmaitości genjuszu ich obywateli.[2] Człowiek z trudnością zmienia swój sposób postępowania; najpierw dlatego, że rzadko kto opiera się swym skłonnościom naturalnym a powtóre dlatego, że kto raz zyskał powodzenie dzięki jakiemuś środkowi sądzi, że stosując go, zawsze je zyska. Tymczasem trzeba metodę zmieniać z biegiem czasu: i w tem właśnie leży wyższość republik.

Wnioskiem politycznym tego porównania jest fakt, że książęta lepsi są do tworzenia a republiki do zachowywania i powiększania państw.[3] Ażeby tworzyć, trzeba być samemu; jedność władzy jest niezbędnym warunkiem dla wprowadzenia konstytucji i ustaw zasadniczych. Lecz dla zachowania i powiększania konieczną jest wolność. Jeden książę może zniszczyć to, co stworzył drugi. Lecz żeby republika obaliła raz przez siebie przyjęte instytucje, potrzebaby na to powszechnej, trudnej do osiągnięcia zgody. Ponadto wolność daje ludom zapał, odwagę i miłość ojczyzny. To było źródło cudów dokonywanych przez republiki starożytności, Ateny, Rzym, uwolnione od jarzma tyranji.

W dyskusji tej jest niewątpliwie dużo prawdy; jednakże nie jest ona zupełnie wolna od wszelkiego zarzutu. Metoda ta nie jest ścisła: przykładom można przeciwstawić przykłady, ogólnikom, ogólniki. Kiedy naprzykład Machiavelli twierdzi, że ludy trwają silniej przy swych ideach, możnaby zapytać, czy w monarchjach nie znajdziemy tyleż a może i więcej tradycji niż w republikach. Monarchja francuska, ażeby przytoczyć dobrze znany Machiavellemu przykład, którego politykę umiał ocenić, wykazała w ciągu kilku wieków ciągłość idei, dającą się porównać z konsekwencją senatu rzymskiego. Zresztą jest rzeczą bardzo trudną zmierzyć i zważyć liczbę błędów popełnionych przez rozmaite rodzaje rządów. Dowodzeniom Machiavellego brak czegoś; a mianowicie, że wyższość rządów wolnych nad rządami, które nie są wolne, stanowi moralny czynnik. Przy równych zasługach, jeden ma wyższość nad drugim przez to samo tylko, że jest wolnym. Nie znaczy to, że niema rządów absolutnych, któreby nie były lepsze od rządów wolnych wówczas, gdy pierwsze są rozumne a drugie nie. Nie można także utrzymywać, że republika jest istotną formą rządu dla wolności, a monarchja dla despotyzmu. Były republiki tyrańskie jak n. p. Wenecka i republika z 93 i są monarchje liberalne jak n. p. Anglja. Wreszcie gdybyśmy chcieli traktować zasadniczo kwestję podniesioną przez Machiavellego, musielibyśmy zapuścić się w odróżnienia i odcienia, których on znać nie mógł, ponieważ doświadczenie jego było zbyt ciasne i wznieść się do zasad, których zupełnie brak jego filozofji.

Jakkolwiek rzecz się ma, dla nas rzeczą zasadniczą jest fakt, że w dyskusji tej Machiavelli ma pewne przekonanie, staje on po stronie wolności

[1] *Ibid.*, ib. r. XX.
[2] *Ibid.*, ks. III. r. IX.
[3] Ks. I r. IX i LVIII.

i ludu a przeciw despotyzmowi i książętom. Jest on raczej stronniczy niż obojętny. Usiłuje on dowieść, że wolność jest dobra, że lud jest więcej wart niż książęta a rząd ludowy więcej niż monarchiczny. Jest to nietylko obserwator, stwierdzający fakty, empiryk, który podaje prawidła, lecz jest to republikanin, człowiek, który ma pewne upodobanie, pewną namiętność słuszną czy niesłuszną. W tem leży zasadnicza różnica między *Rozważaniami nad Tyt.-Liwjuszem* a książką o *Księciu* i pod tym względem Rousseau ma słuszność! W *Księciu* istotnie mówi, jak trzeba postępować, ażeby zostać tyranem, lecz nie, że dobrze jest być tyranem; ani jednem słowem tyranji nie pochwala. Daje tyranowi nauki ale nie kocha tyranji, nie uznaje jej ani nie potępia; podziwia sztukę wielkiego tyrana Cezara Borgii i stawia go za wzór tym, którzy zechcą go naśladować; ale nic ponadto. *W Rozważaniach nad Tyt. Liw.* broni sprawy, mianowicie sprawy dobrych ludów. W *Księciu* poucza złych monarchów. W jednym i drugim wypadku uważam go za szczerego w tem znaczeniu, że szczerze podziwiał zręcznego tyrana i szczerze wierzył w środki, które polecał do naśladowania. Lecz w *Rozważaniach* unosi się a w *Księciu* jest obojętny. Różnica ważna, która tłumaczy błąd Rousseau'a i pozwala nam uczynić dalszy krok w ocenie Machiavellego.

Czas, by powrócić do politycznych doktryn *Księcia*, którego dotąd zbadaliśmy tylko doktryny moralne. Gdyby opierać się wyłącznie na tytule książki, możnaby sądzić, że to jest traktat o monarchji. Lecz już po pierwszych rozdziałach spostrzegamy się, że autor odrzuca tu bardzo znaczną i najważniejszą część przedmiotu a mianowicie monarchje dziedziczne. Nie chodzi tu o zasady i reguły rządu we wielkich monarchjach, takich, jak Francja i Hiszpanja. Jedynym omawianym tu problemem jest, w jaki sposób założyć lub utrzymać się w nowem księstwie? Zagadnienie to bardzo interesujące dla Włoch XV. w., które składały się wyłącznie z dwóch rodzajów państw: 1° państw podległych książętom nowym, którzy powstawali każdego dnia, upadali i znowu powracali, tacy jak Medyceusze, Sforzowie i Borgiowie i inni znacznie mniej sławni; tesame bowiem rewolucje przechodziły najmniejsze państewka, czego liczne przykłady przytacza Machiavelli; 2° dalej, składały się z prowincyj podbitych, utraconych, powtórnie odzyskanych, albo prowincyj, o które prowadzili spory władcy obcy i krajowi jak o Medjolan i królestwo Neapolu. Stąd wypływały dwa problematy: 1° W jaki sposób zachować prowincje podbite i przyłączone do dawnego państwa? 2° W jaki sposób założyć i utrzymać się przy zupełnie nowem panowaniu? Machiavelli omawia tu te dwa problemy a szczególnie drugi.

Nic nie ilustruje lepiej zmian ideowych i politycznych, dokonanych we Włoszech XIII i XV wieku jak porównanie *Księcia* Machiavellego i *De Monarchia* Dantego, dzieł napisanych przez Włochów, Florentyńczyków i jakby się zdawało, o tym samym przedmiocie. Nie mówię tu o różnicy metod: z jednej strony metodzie syllogistycznej, z drugiej eksperymentalnej, o opieraniu się w jednym wypadku na autorytecie Arystotelesa, w drugim na autorytecie

historji i ludów współczesnych. Lecz w treści samej jakże głęboka różnica! Dante broni sprawy monarchji uniwersalnej, wiecznej, boskiego prawa, które jego zdaniem trwało bez przerwy we władztwie cesarzy rzymskich i cesarzy niemieckich; i tej monarchji Cesarstwa przeciwstawia monarchję inną, monarchję Kościoła żądając dla pierwszego władzy świeckiej, dla drugiego zatrzymując tylko władzę duchowną. Za czasów Machiavellego wszystko zmieniło swą postać; wszystko rozpadło się, złamało. Zamiast tego wielkiego snu o cesarstwie rzymskiem, trzy lub cztery wielkie monarchje, we Włoszech nieskończona ilość drobnych państewek, mniej lub więcej nietrwałych, będących ofiarami rewolucji, przywłaszczeń i podbojów, wśród nich zaś papiestwo odarte ze swych uroszczeń do monarchji uniwersalnej, dążyło tylko do zajęcia jakiegoś miejsca, jakiegoś terytorjum i walczyło o przewagę z republiką wenecką lub florencką i księstwem Medjolańskiem. W *Księciu*, który był wiernym wyrazem tej epoki, ani słowa wzmianki o tych roszczeniach do monarchji uniwersalnej, o współzawodnictwie Kościoła i Cesarstwa, o tych wielkich problemach średniowiecza, których miejsce zastąpił teraz jeden jedyny problem: W jaki sposób książę powinien się zachować, ażeby opanować i zatrzymać władzę w jakiemś państwie?

Jakkolwiek problem ten zrodzić się mógł u Machiavellego pod wpływem współczesnej mu historji, to przecież zawiera on zagadnienie o wiele ogólniejsze a mianowicie, w jaki sposób powstały rządy książęce. Jakich warunków potrzeba, ażeby monarchja była legalną? Tej kwestji Machiavelli nie zamierza badać. Nie pyta, jakie środki są dobre i sprawiedliwe, lecz tylko pyta, które najlepiej zapewniają powodzenie i jakie szanse ma każdy z nich.

Politycy starożytni rozróżniali dwa źródła władzy królewskiej: przemoc lub zgodę ludu. Mianem tyranji określali władzę, zdobytą przemocą a nazwę królestwa zachowywali dla władzy, której towarzyszyło głosowanie ludu i która przechodziła dziedzicznie. Machiavelli rozróżniał dobrze te dwa rozmaite źródła, lecz nie łączył z niemi tych samych pojęć. Przedewszystkiem rozróżnia dwa sposoby dojścia do władzy: zdolności i odwagę lub też szczęście i pomoc cudzą.[1] Jako przykłady dla pierwszego wypadku wymienia wielkich założycieli państw a mianowicie: Mojżesza, Cyrusa, Tezeusza, Romulusa. Jako przykład dla drugiego wypadku przytacza Cezara Borgię i tu właśnie umieszcza apologję tego księcia, postawionego za wzór dla tych wszystkich, „którzy dzięki losowi lub orężowi cudzemu doszli do władzy.“ Roztrząsa tu korzyści lecz nie tytuły prawne tych rozmaitych sposobów wyniesienia się. W pierwszym wypadku, to prawda, wymienia tylko wielkich ludzi i założycieli państw, lecz cześć oddaje tylko ich zręczności i odwadze, a żadnej wzmianki nie czyni o wielkich rzeczach, których dokonali. Uwolnienie Żydów z pod jarzma Egipcjan i wprowadzenie ich poprzez tysiące niebezpieczeństw do ziemi obiecanej, wyzwolenie Persów z niewoli i stworzenie wielkiego państwa, zebranie rozrzuconych osad w jeden gród i nadanie mu instytucyj i praw, ujarzmienie ludu

[1] *Książę*, r. VI i VII.

bandytów i uczynienie zeń ludu zdobywców, oto wielkie czyny, które wyniosły Mojżesza, Cyrusa, Romulusa i Tezeusza ponad miarę zwykłych książąt. Władza najwyższa znajduje w nich usprawiedliwienie z jednej strony dzięki woli poddanych, z drugiej z powodu wielkości wyników. Machiavelli widzi w tem tylko sztukę zdobywania władzy i jej zachowywania. Podziwia tych wielkich ludzi tak, jak podziwiałby zręcznych uzurpatorów.

Machiavelli przeprowadza jeszcze drugie rozróżnienie. Rozróżnia jeszcze drugi sposób dojścia do władzy: zbrodnię i przyzwolenie obywateli.[1] Czy nie znaczy to nigdy nie odróżniać władzy legalnej od nielegalnej i wprowadzić wreszcie pewne stopniowanie sprawiedliwości dla oceny początków rządów? Posłuchajmy, co mówi o tych dwóch sposobach wyniesienia się: „Chcę przytoczyć dwa przykłady dla pierwszego sposobu, jeden starożytny drugi nowożytny, *nie wchodząc w to, czy są one sprawiedliwe czy niesprawiedliwe;* myślę, że wystarczą one tym, którzy *zapragną* je naśladować, jeśli okoliczności do tego ich zmuszą". Więc nigdy dla niego nie istnieje kwestja prawa, które sprawia, że władza jest legalna, lecz jedynie kwestja środków uzyskania jej.

Co do drugiego środka, to jest zezwolenia poddanych, to wyraża się w taki sposób: „Lecz żeby przejść do innego punktu, to można stać się księciem we własnym kraju dzięki życzliwości swoich współobywateli i bez użycia przemocy i zdrady. Jest to władza, którą nazwałbym zwierzchnictwem społecznem. Ażeby dojść do tego nie potrzeba ani rzadkich zasług ani nadzwyczajnego szczęścia tylko szczęśliwie zastosowanej chytrości".[2] A więc Machiavelli nietylko nie uwydatnia prawnego charakteru takiego wyniesienia dzięki zgodzie ludu, lecz psuje je i wypacza przypisując je chytrości. A więc jest to tylko jeden ze sposobów uzurpacji, wygodniejszy i mniej okrutny niż inne lecz także mało chwalebny; więc to nie jest mędrzec, prawy obywatel powołany przez uznanie swych współobywateli dla nadania im praw, taki Solon lub Timoleon; jest to tylko sprytny tyran, który zręcznie ujarzmia swych współobywateli, zamiast okrutnie ich uciskać, coś w rodzaju Pisystrata lub Cromvella.

Teorję *Księcia* próbowano wytłómaczyć w sposób dość korzystny dla Machiavellego. Jeśli godził się na oddanie całej władzy w ręce jednego człowieka to dlatego, że widząc stan anarchji panujący w jego epoce, wierzył w konieczność silnej władzy, która utrzymywałaby wszędzie społeczną sprawiedliwość i równość. Zrzekł się wolności, ponieważ wytwarzała tylko niezgodę i żądał od despotyzmu bezpieczeństwa i wielkości państwa. Jednem słowem teorja Machiavellego nie byłaby niczem innem, tylko polityką, którą we Francji zastosowali w praktyce Filip Piękny, Ludwik XI, Richelieu; i jakkolwiek trudno powiedzieć, żeby ci wielcy politycy byli bez zarzutu, to nie można zaprzeczyć, że dla swego kraju byli bardzo pożyteczni i oddali mu znakomite usługi. Tak pojęta polityka Machiavellego, bezwiątpienia godna

[1] *Książe* r. VIII.
[2] Ibid. r. IX.

potępienia pod względem moralnym, niemniej posiadałaby prawdziwą cechę wielkości.

Jakkolwiek jest to tłumaczenie bardzo subtelne i nie pozbawione prawdy, uważamy je stanowczo za zbyt pobłażliwe: jest to przypisywanie *Księciu* o wiele większej doniosłości i głębi, niż ją w rzeczywistości posiada. Pewne wskazówki zgodne z tą doktryną znajdujemy rzeczywiście w *Rozważaniach nad Tytusem-Liwjuszem*, lecz w *Księciu* niema jej ani śladu. *W Rozważaniach nad Tytusem-Liwjuszem* Machiavelli usprawiedliwia zbrodnie polityczne dobrem publicznem; gdy naprzykład usprawiedliwia zabójstwo Remusa to mówi wyraźnie, że zabójstwo nie powinno ośmielać żadnego człowieka do podobnego postępowania celem pozyskania władzy. Okolicznością, która równoważy błąd Romulusa jest wielkość wyniku: założenie wielkiego państwa. Jeśli Kleomenes morduje eforów Sparty, to dlatego, żeby wprowadzić ponownie prawodawstwo Lykurga, a więc dla dokonania wielkiej reformy. Mówi on jeszcze o zagarnięciu władzy w republice, ażeby odnowić w niej wolność i równość. Jednem słowem polityka *Rozważań* jest niemoralna, lecz zawsze ma jakiś cel; celem tym jest wielkość państwa.

W *Księciu* przeciwnie, jedynym celem, o który chodzi, jest wielkość księcia. Wszystkie rady, jakie Machiavelli daje, występują w tej formie: „Jeśli książe chce się utrzymać przy władzy....“ Jedynym, omawianym tam problemem jest, w jaki sposób można zachować przywłaszczoną władzę. W przykładzie Cezara Borgii autor każe nam podziwiać wszystkie środki, których Borgia użył, by zapewnić sobie powodzenie; dowodem, że działał mądrze był fakt, że Romanja pozostała mu wierna przez miesiąc. Jedynym więc jego celem, było zapewnienie sobie wierności Romanji. Gdy wspomina o Agatoklesie, mówi, że Bóg i ludzie przebaczyli mu jego okrucieństwo, ponieważ użył go dobrze. Cóż to znaczy okrucieństwo dobrze użyte? Znaczy to, że zastosowane było raz jeden; ani słowa o dobru publicznem, o sprawiedliwości ani o równości. Prawda, że Machiavelli opowiada nam, iż Cezar Borgia wprowadził surową sprawiedliwość pod kierunkiem człowieka, godnego szacunku. Lecz w oczach Machiavellego jest to tylko jeden z środków użytych przez tego księcia; a nie jest zupełnie jego celem. Tak więc Machiavelli doradza jeszcze księciu unikanie nienawiści i pogardy, opieranie się na ludzie a nie na możnych; te rozmaite środki jakkolwiek lepsze od innych, są zawsze jednak tylko środkami. Jedynym celem jest zachowanie władzy; w tem tkwi cała polityka *Księcia;* widzieć w niej coś więcej jest zbytkiem pobłażliwości.

Jeśli, bez względu na punkt widzenia, nie można widzieć w *Księciu* dzieła polityki liberalnej, to czy przynajmniej uważać go potrzeba za dzieło polityki patrjotycznej? Takie bowiem jest ostatnie usprawiedliwienie, wynalezione w obronie Machiavellego. Głównym przedmiotem jego myśli, mówiono — była niepodległość Włoch. Widział Włochy zagrabione przez obcych ze wszystkich stron i upadające wskutek własnych rozterek; sądził, że jedynym ratunkiem będzie zjednoczenie i to zjednoczenie pod rządami jednej potężnej

dynastji. Medyceusze byli do dyspozycji. Machiavelli liczył na nich, że ocalą kraj i dla interesu ojczyzny poświęcił wolność.

I w tem leży część prawdy, lecz przesadzona. Nie można odmówić Machiavellemu patrjotyzmu, tak, jak nie można mu odmówić miłości wolności. Te dwie wielkie namiętności stanowią jego usprawiedliwienie i ratują jego honor. Niepodległość Włoch mocno go zajmowała bez żadnej wątpliwości. W niełasce, zdala od wszelkich spraw, w swych listach tak mocnych, do Vettoriego, ambasadora Medyceuszów w Rzymie, daje mądre i bardzo zręczne rady, ażeby starać się o zawiązanie we Włoszech lig przeciw cudzoziemcom. Jednym z ulubionych jego problemów, które omawiał z największą miłością i gdzie można podziwiać go bez zastrzeżeń jest utworzenie armji narodowej. Do tego przedmiotu wraca kilkakrotnie i w *Rozważaniach nad Tytusem-Liwjuszem*[1] i w *Księciu*;[2] jest to nawet przedmiotem osobnej rozprawy, jego *Traktatu o sztuce wojennej*. Z całych sił zwalcza plagę wojsk najemnych, przez które ginęły Włochy. Wreszcie, na tym punkcie jest sobie wierny, nie przeczy sobie nigdy: jest on patrjotą. To uczucie właśnie daje tyle wielkości ostatniemu rozdziałowi *Księcia*. To wezwanie skierowane do Medyceuszów, by ratowali Włochy, płynie z duszy o głębokiem przekonaniu, z duszy, która zdolną była widocznie do wzniosłych uczuć! Wszystko to jest prawdą i nie chcemy umniejszać tu wartości patrjotyzmu Machiavellego; lecz czy ostatecznie to jest prawdziwa interpretacja *Księcia?* Nie sądzimy.

W *Księciu* znajdują się pewne szlachetne akcenty patrjotyzmu, lecz równocześnie jest to podręcznik tyranji. Między temi dwiema rzeczami niema żadnego koniecznego związku. Przyznaję, że Machiavelli kochał swą ojczyznę; lecz nic mi nie dowodzi, że właśnie dlatego doradzał współczesnym sobie książętom naśladowanie Cezara Borgii. Cóż znaczy, że ostatni rozdział *Księcia* jest odezwą na rzecz ojczyzny włoskiej? jest to tylko wymowne zakończenie, które w niczem nie zmienia ducha całej książki. Czy w naprawdę zasadniczych rozdziałach swej pracy Machiavelli zaznacza gdziekolwiek związek, między polecanemi przez siebie środkami a celem, który mu przypisują. Absolutnie nigdzie. Gdy sam wyjaśnia przedmiot swego dzieła, czy mówi o zjednoczeniu i niepodległości Włoch? W żaden sposób. Jedynym przedmiotem jego jest wyjaśnienie nam, w jaki sposób dochodzi się i utrzymuje przy nowem panowaniu. Przypuśćmy, że niepodległość jego kraju była naprawdę jego umiłowaną ideą, jakąż więc doradza politykę? Mordować wrogów swej władzy i gwałcić traktaty. Trzeba przyznać, że jest to mało twórczy patrjotyzm a środki wyzwolenia się niezbyt skuteczne. Prawda, że mówił o tworzeniu armji narodowej: na tym punkcie ustępujemy; lecz ostatecznie jest to tylko szczegół i wcale nie wystarcza, by zmienić sens całego dzieła.

Nakoniec jako ostatnia ucieczka pozostaje zwolennikom Machiavellego przeciwstawienie doktryn politycznych *Rozważań* i *Księcia*, pierwszych libe-

[1] Ks. I r. XXI i ks. II r. XVI, XX.

[2] *Książe* r. XII, XIII, XIV.

ralnych, drugich sprzyjających tyranji. Czyż jeden i tensam człowiek — mówiono — może równocześnie bronić zasad za i przeciw? Zasady wyrażone w *Księciu* muszą więc być udaniem. Lecz umysł niedowierzający i skłonny do nieufności względem natury ludzkiej, nieufności, na którą skarzyć się Machiavelli nie miałby prawa, ponieważ jest ona zasadą jego pism, czyż umysł taki nie mógłby zapytać, gdzie więcej jest szczerości, w *Rozważaniach nad Tytusem Liwjuszem* czy w dziele o *Księciu?* Nie posuwając surowości aż do stopnia, w którym stałaby się niesprawiedliwością, można powiedzieć, że Machiavelli jest przedewszystkiem publicystą empirykiem,[1] którego zajmują wyłącznie środki. W jaki sposób dojść do władzy? W jaki sposób ją zachować? Jak wprowadzić wolność? Jak ją utrzymać? W jaki sposób powiększyć państwo? Jak go bronić? To są problemy, które go pociągają i w których rozwiązaniu rozwija niezrównaną subtelność i głębię. Byłoby bardzo niesłusznie chcieć mierzyć genjusz Machiavellego na podstawie analizy jego doktryn. Mogliśmy bowiem przedstawić tylko ogólne ideje, które są błędne a musieliśmy pozostawić na uboczu myśli szczegółowe, które są najliczniejsze i w których tkwi cała jego siła. Dzięki im właśnie zyskał aprobatę polityków. Daje im prawidła *pożyteczne* a oni to właśnie najbardziej cenią: „Każdy człowiek znający świat, mówi Macaulay w przytoczonym wyżej artykule, wie, że zwykle niema nic bezużyteczniejszego jak ogólna zasada.... Lecz rady Machiavellego należą do zupełnie innej kategorji; i podług nas największą pochwałą, jaką mu oddać można jest stwierdzenie faktu, iż prawidła, które on daje, mogą być niezaprzeczenie użyteczne w wielu wypadkach realnego życia."

Oryginalność filozoficzna Machiavellego polega na wprowadzeniu w politykę tego, co moglibyśmy nazwać logiką praktyczną to znaczy metodą, podług której ocenia się w życiu ludzi i wypadki. Gdy metoda ta zatrzymuje się na powierzchni, wtedy jest zdrowym rozsądkiem, gdy idzie dalej, staje się przenikliwą a gdy dociera do najbardziej ukrytych przyczyn, wtedy jest głębią. Wogóle jest ona szybkiem rozumowaniem, które z tego, co widzi wnioskuje o tem, czego nie widzi zapomocą porównań i analogij. Jest to indukcja, lecz indukcja nieświadoma, która nie podlega żadnym regułom i nie zna powolnych sposobów metody naukowej; w życiu bowiem trzeba szybko wydawać sądy i można się obejść bez absolutnej ścisłości, ażeby tem prędzej osiągnąć prawdopodobieństwo. Otóż aż do czasów Machiavellego politykę podobnie jak i moralność traktowano podług logiki szkolnej, logiki zawiłej, pełnej bezużytecznych formuł, sztucznych rozróżnień i zupełnie pozbawionej

[1] Macaulay w swoim artykule o Machiavellim poświęca mu bezwzględnie Monteskjusza z tego powodu, że Machiavelli szukał zawsze tylko prawdy a Montesquieu szukał tylko efektu. Zapomina tu Macaulay o głębokiej różnicy a mianowicie, że Machiavelli dawał wyłącznie rady a Montesquieu szukał praw. Polityka pierwszego nie wykracza poza granice empiryzmu, zaś polityka drugiego próbuje stać się nauką. Dlatego Aug. Comte słusznie uważa Monteskjusza za jednego z założycieli socjologji. O Machiavellim tego nie mówi.

krwi i nerwu rzeczywistości. Machiavelli oddał polityce tę samą usługę, co Dante poezji: przetłumaczył ją na język pospolity. On pierwszy zaczął omawiać politykę rzeczywistą i na miejsce interpretacji tekstów i argumentów *a priori* postawił badanie i analizę faktów.

Metoda Machiavellego posiada wszystkie zalety i wady tego rodzaju logiki, która więcej wydaje sądów niż rozumuje, więcej odgaduje niż obserwuje. Zastanawia się ona więcej nad tem, co jest, niż nad tem, co być powinno; za regułę bierze przykład i zwyczaj bardziej, niż sumienie i zajmuje się bardziej wyborem środków użytych dla osiągnięcia rezultatu, niż moralną wartością zamierzonego celu. Jest to jedna z przyczyn niemoralności, którą podnosiliśmy u Machiavellego. Mówił i rozumował jak tłum, z większą głębią, z większą czystością i wyższością moralną. Można to zresztą zrozumieć, że praktyczny i zdrowy rozum i logika zwyczajna, gdy zaczyna czuć się na siłach, by wyrugować i zastąpić logikę konwencjonalną, odrzuca jarzmo wszelkich idei szkoły. Ideje moralne posiadają zawsze ten przywilej, że są wobec świata bronione przez szkoły. Ponieważ są one jaśniejsze dla tych, którzy żyją między ludźmi, ponieważ łatwiej jest zrozumieć je i przyjąć w teorji niż stosować je w praktyce, uczeni, którzy stali się obrońcami idei moralnych pokrywają je rodzajem pedantycznego pokostu, który szkodzi im w oczach świata; stąd pochodzi, że logika światowa, skoro wyzwoli się z jarzma szkoły, odrzuca równocześnie i ideje moralne i chętnie traktuje je z pogardą; taksamo jak dziecko, które przez długi czas myślało tylko z pomocą nauczyciela, skoro tylko uczuje się na siłach do samodzielnego myślenia odrzuca wszystko, czego uczono go, i złe i dobre i okazuje pewną ambicję w tem, by podeptać to, co najbardziej szanowało.

Podobne zjawisko obserwować można zdaje się i w XVI w. Aż dotąd, umysł ludzki nie znał innego sposobu myślenia prócz logiki szkolnej. Wiem, że mimo tego jarzma, jednak wielkie walki się odbywały i śmiałe teorje wydobywały się na światło dzienne, lecz zawsze w łonie szkoły i przez takich tylko, którzy umieli władać tem powszechnem narzędziem. Lecz umysł ludzki poczuł, że może iść sam; gdy przykład wielkich pisarzy starożytności rozpowszechnił inny sposób myślenia i rozumowania, szerszy i swobodniejszy, wówczas polityka scholastyczna została wywrócona na nice i zagadnienia ogólne rozproszkowano, rozbito na nieskończoną ilość kwestyj szczegółowych; cel zniknął wobec środków, prawo wobec faktów; religja i moralność uległy powszechnemu rozbiciu, a logika świecka, zwyciężywszy logikę oficjalną, wystąpienie swoje na arenie filozofji politycznej zainaugurowała machjavelizmem.

Zresztą przewrót ten dokonał się w nauce dlatego tylko, że dokonał się i w świecie faktów. Zręczność panujących, mądrość lub podstęp, jednem słowem sztuka korzystania z wypadków we wszelki możliwy sposób zastąpiła otwarty gwałt, który był powszechną bronią w wiekach średnich; na miejsce wspaniałomyślności, która towarzyszyła czasem gwałtowi i zamiast naiwnej pobożności, która go łagodziła, książęta XV w. postawili niezbyt skrupulatną roztropność, która przeciwstawiała chytrość sile a czasem i samej chytrości. Jest to duch

tego czasu, którego bohaterem był Ludwik XI, Ferdynand Aragoński, Gonsalve z Kordowy i wielu innych. Było to niewątpliwie zastosowanie inteligencji niezbyt szlachetne, lecz ostatecznie świadczące o nowem i wciąż wzrastającem panowaniu ducha i myśli w sferze polityki. Machiavelli był echem tych zasad i tłumaczem tego doniosłego przewrotu.

Zresztą, jakkolwiek metoda Machiavellego była w zawiązku metodą obserwacji i doświadczenia, to jednak można powiedzieć, że nie była jeszcze zastosowaną w sposób dostatecznie naukowy. Jeśli bierze się pod uwagę tylko umysł Machiavellego, to niewielu znajdzie się wyższych od niego. Jest to talent męski, prosty, pełen subtelności i stałości, o zadziwiającej przenikliwości. Lecz metoda jego jest jeszcze bardzo niedoskonała. Nie klasyfikuje on problemów, nie podporządkowuje jednych drugim. Często, dążąc do ich rozwiązania stąpa po omacku; nie grupuje należycie faktów i często łączy fakty, które nie należą do tejsamej kategorji i nie dowodzą tejsamej rzeczy. Wreszcie brakuje mu zupełnie umiejętności ich powiązania. Ale w swych pismach ma ustępy znakomicie opracowane. Jako przykład przytoczę rozdział o spiskach, gdzie materjał przestudjowany jest gruntownie i z doskonałą znajomością rzeczy. Jest to arcydzieło ścisłości, siły, doświadczenia i głębi myśli.

Reasumując to wszystko stwierdzić trzeba, że Machiavelli stworzył nowożytną wiedzę polityczną, wprowadzając do niej swobodę badania, zmysł historyczny i krytyczny i metodę obserwacyjną. Dzięki temu zasługuje na wdzięczność filozofji. Lecz na nieszczęście, pierwszy użytek, jaki uczynił z tej nowej metody to była odpychająca doktryna, która zbyt wielki udział miała w nieszczęściach i zbrodniach polityki XVI wieku. Na jego epokę można zrzucić winę tej doktryny; lecz nie należy jej ani usprawiedliwiać ani tłumaczyć. Chytrość i gwałt zajmują same przez się tyle miejsca w sprawach ludzkich, że zbytecznem jest by je pokrywała nauka swą dostojną powagą.

HISTORJA DOKTRYN POLITYCZNYCH

PAUL JANET
PROFESOR SORBONY

HISTORJA DOKTRYN POLITYCZNYCH

WRAZ Z

HISTORJĄ FILOZOFJI PRAWA

PRZEŁOŻYŁA E. RUTKOWSKA

PRZEJRZAŁ I UZUPEŁNIŁ

DOKTRYNAMI POLITYCZNEMI XIX I XX W.

PROF. DR. A. PERETIATKOWICZ

CZĘŚĆ DRUGA:

OD HOBBESA DO DUGUITA

1923.

POZNAŃ: FISZER I MAJEWSKI

WARSZAWA: E. WENDE I SKA. ŁÓDŹ: L. FISZER.
TORUŃ: TOWARZYSTWO WYDAWNICZE „IGNIS".

CZCIONKAMI DRUKARNI KATOLICKIEJ TOW. AKC., POZNAŃ
ALEJE MARCINKOWSKIEGO 24

Spis rzeczy:

X. Hobbes 1
1. Etyka Hobbesa 3
2. Polityka Hobbesa 11
XI. Locke. Burke 29
XII. Grotius 47
XIII. Pufendorf 53
XIV. Leibniz 56
1. Etyka i prawo naturalne 56
2. Polityka Leibniza 60
XV. Spinoza 63
XVI. Montesquieu 72
1. Listy perskie 72
2. Rozmyślania o Rzymianach 75
3. Duch praw 76
XVII. Voltaire 122
XVIII. Rousseau 129
1. Etyka Rousseau 130
2. Polityka Rousseau 130
3. Rozprawa o nierówności 131
4. Umowa społeczna 134
5. Rousseau i Rewolucja 154
XIX. Kant 161
1. Etyka Kanta 162
2. Prawo naturalne i polityka 170
3. Neokantyzm w filozofji prawa 195
XX. Fichte 197
XXI. Benjamin Constant 205
XXII. Hegel 213
XXIII. Szkoła historyczna. Savigny 219
XXIV. Proudhon 227
XXV. Petrażycki 235
XXVI. Duguit 242

PRZEDMOWA.

Zgodnie z zapowiedzią w przedmowie do tomu pierwszego wydajemy obecnie część drugą wraz z uzupełnieniem, doprowadzonem do czasów najnowszych. Selekcja pisarzy politycznych XIX i XX wieku nastręczała liczne wątpliwości. Rozmiary tej książki i trudności finansowe nakładu były powodem, iż ograniczyłem się do pisarzy najważniejszych, którzy wywarli znaczny wpływ na pewnych terenach umysłowych. Pominąłem kierunek socjalistyczny ze względu na cechującą go przewagę elementów ekonomicznych nad politycznemi. Dla lepszego scharakteryzowania omawianych myślicieli zachowałem w pewnej mierze formę przez nich swoim poglądom nadaną.

Poznań, czerwiec 1923 r.

Antoni Peretiatkowicz.

X. Hobbes.

Jego psychologja. Jego teorja prawa. Zasada wojny wszystkich przeciw wszystkim. — O prawie naturalnem. Różnica pomiędzy ustawą i prawem. — Pierwsza zasada prawa naturalnego: szukanie pokoju. — Druga zasada: zrzeczenie się prawa absolutnego do każdej rzeczy. — Trzecia zasada prawa naturalnego: przestrzeganie umów. — O nieważności układów. — Teorja sprawiedliwości. — O mocy obowiązującej praw. — O władzy społecznej i jej ustanowieniu. — O władzy absolutnej. — O prawach zwierzchnika. — O prawach poddanych. — O wolności. — O prawie badania nauk i nauczania. — O władzy ojcowskiej i o niewolnictwie. — O władzy kościelnej. — Krytyka polityki Hobbesa.

Punktem wyjścia wszystkich dyskusyj politycznych XVI w. była sprawa Reformacji; w XVII wieku znowu nawiązywały wszystkie bezpośrednio lub pośrednio do rewolucji angielskiej. Hobbes ją zwalcza, Locke broni; i na tym jeszcze terenie prowadzą walki Filmer i Sidney, Bossuet i Jurieu. Jednakże wiek ten przywiązuje większe znaczenie niż poprzedni do czystego rozumowania; polityka usiłuje zapomnieć o namiętnościach chwili i wznieść się do zasad czysto filozoficznych, chce odkryć zapomocą analizy powstanie społeczeństwa i prawa i na tej podstawie znaleźć kryterjum do określenia zakresu władzy rządu.

Konstytucja angielska stała się bardzo wcześnie przedmiotem podziwu publicystów angielskich, jako podstawa mądrej i dobroczynnej równowagi między władzą książąt a władzą ludu i możnych. Uczony Fortescue, którego książka *De laudibus legum Angliae*[1] posiada dotąd jeszcze w Anglji powagę, jest cytowany często przez autorów, jako ten, który pierwszy przedstawił w ścisły sposób korzyści monarchji umiarkowanej w przeciwstawieniu do władzy absolutnej. Lecz zwolna w Anglji tak, jak w reszcie Europy absolutyzm czynił coraz groźniejsze postępy; a nieszczęśliwa rodzina Stuartów postawiła swój los na kartę opierając się na zgubnej zasadzie boskiego prawa. Jakób I

[1] Fortescue, *De laudibus legum Angliae* (XV wiek.) Drukowany za panowania Henryka VIII. Tłumaczenie angielskie (II, 1616) — Angliae statuta.... nedum principis voluntate sed et totius regni assensu conduntur (r. XXII) — neque rex ibidem per se aut ministros suos tallagia, subsidia, aut quaevis aurea aliis imposuit legibus suis, aut leges eorum mutat vel novas condit sine concessione, sine assensu totius regni sui in parliamento suo expresso (r. XXXVI). — Z pomiędzy pierwszych pisarzy politycznych Anglji należy zacytować jeszcze Hookera (Ecclesiastical policy.) Patrz o tym pisarzu Hallam'a *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre* roz. IV i *Histoire de la littérature de l'Europe* t. III r. IV. Hallam wspomina o nim, jako o jednym z poprzedników Locke'a. Cytuje on jeszcze *De statu* Szkota Bollenden'a (1615) jako rodzaj filozofji historji (II, IV).

bronił tej doktryny w sposób ciężki i pedantyczny w swych pismach politycznych[1] podczas, gdy syn jego Karol rozwijał tę samą teorję w swojej pracy Εἰκὼν βασιλικὴ (Obraz królewski), które Milton zwalczał w swych *Ikonoklastach*.

Ta stracona placówka znalazła znakomitego, rzecznika dla swej obrony: filozofa Hobbes'a, jeden z najznakomitszych umysłów angielskich. Hobbes posiada tę szczególną właściwość, że jest jednocześnie pisarzem partyjnym i filozofem abstrakcyjnym, rodzajem matematyka, którego jedyną pasją zdaje się być łączenie myśli w sposób ścisły, dawanie trafnych definicyj i jasnych dowodów. Błędem bardzo rozpowszechnionym w naszych czasach jest przekonanie, że umysł angielski podlega zawsze wpływowi historji i tradycji, że ma zamiłowanie do faktów, przywiązanie do zwyczajów i przeszłości. W przeciwieństwie zaś do Anglji, charakteryzowałby Francję abstrakcyjny racjonalizm, traktujący politykę zapomocą metody geometrycznej i metafizycznej na wzór J. J. Rousseau. Zapomina się wtedy, że J. J. Rousseau zapożyczył swą metodę właśnie od Hobbes'a, to znaczy od Anglika. Nie widać również, żeby w Anglji w XVII wieku publicyści częściej niż gdzieindziej posługiwali się tradycją i prawem historycznem jako argumentem. Filmer, obrońca patryarchatu używa argumentów teologicznych albo filozoficznych, ale zawsze abstrakcyjnych; podług niego władza zwierzchnicza sięga do Adama; nigdy jednak nie powołuje się on na prawo zwyczajowe. Tosamo odnosi się do Miltona i Sidney'a,[2] a nawet do samego Locke'a: jest to polityka XVI wieku udoskonalona przez umysł bardziej oświecony XVII w., lecz jest to polityka demokratyczna, oparta o zasady absolutne. O wiele później dopiero i przez opozycję do rewolucji francuskiej, Anglicy, przeszedłszy swój okres rewolucyjny, zaczęli uważać jako tytuł do chwały zmysł tradycyjny i historyczny, którego śladów nie znajdujemy u ich publicystów wiele więcej niż u publicystów innych krajów tejsamej epoki.

U Hobbes'a szczególnie (ażeby wrócić do niego) namiętność polityczna jest tak dobrze ukryta pod pozorami naukowemi, że pisma jego w przeciwieństwie do traktatów polemicznych XVI w., do dziś jeszcze zachowały całą swą wartość filozoficzną, jeśli się uwzględni warunki, wśród jakich zostały napisane.[3] Zresztą broniąc władzy absolutnej, Hobbes starannie unika powo-

[1] Jakób I angielski, *Dzieła angielskie* (Lacéd, 1616 tłumaczenie łacińskie Jakóba Montaigu, 1619), *Basilicon doron. Jus liberae monarchiae.* Oto kilka zwrotów wyjętych z tego ostatniego pisma: „Reges Deorum titulo ornantur a Rege vate, quia Dei solio in terris insident. — Rex jure naturae fit subditorum pater. — Antequam nulla foret respublica.... reges erant. — Unde efficitur leges nostras esse a regibus, non a legibus reges. — ....Satis constat regem esse dominum omnium bonorum — omnes subditos esse eius vasallos. — Ut si fas esset jus violare (quamquam mea opinione injuria ubi est, injuria est) rex subditos, quidquid possident, speciosiore pretextu adimere posset, quam populus regem abdicare."

[2] Na trzy tomy *Rozpraw o rządzie*, tylko w trzecim znajdujemy rozważanie faktów historycznych.

[3] Dwa najważniejsze pisma polityczne Hobbes'a są następujące: 1° *De cive* (3 części: Libertas — Imperium — Religio) Pierwsze wydanie ukazało się w Paryżu w 1642: tłumaczenie francuskie przez Sorbières'a w 1649; 2° *Leviathan (potwór legendarny) or the matter, form and authority of governement.* Lond. 1652. Tłum. łac. Amsterdam 1668 — Zob. także Hobbes'a: *Opera philosophica quae latine scripsit.* Amsterdam 1668. Dzieła zbiorowe Hobbes'a, wydane przez Sir Williama Molesworth'a w 16tu tomach w 8ce obejmują: *English Works* 11 tomów;

ływania się na tak drogą Stuartom, mistyczną i teologiczną zasadę prawa boskiego: poprzestaje on na głębszej o wiele zasadzie zachowania siebie i interesu. Skłaniając się zupełnie do absolutyzmu był jednym z pierwszych, którzy z zupełną odwagą dotarli do zasady państwowości. Udowadnia on słuszność despotyzmu i zamiast poddawać mu się, dlatego, że jest, usiłuje wykazać, że powinien być. Prawdziwy despotyzm jest ten, który nie szuka dowodów i nie usprawiedliwia się, lecz narzuca się zapomocą siły i tradycji. Wzywać racyj rozumowych na pomoc despotyzmowi znaczy tyle, co poddawać pokusę i prawo do zwalczania go. Hobbes mimowoli więc bardziej niż inni publicyści przyczynił się do wyzwolenia rozumu politycznego. Można do niego zastosować piękną myśl kardynała Retza: „Wszedł do sanktuarjum. Uchylił zasłony, która powinna zawsze zakrywać to, co można powiedzieć i wszystko, co można myśleć o prawie ludów i o prawie królów, *ponieważ nigdy nie godzą się oni razem tak dobrze, jak w milczeniu.*"

Etyka Hobbes'a. Zbierzmy pokrótce dobrze znane zasady metafizyki i psychologji Hobbes'a, zasady, z których on wyprowadza swą etykę i politykę. Jedynym przedmiotem filozofji jest ciało.[1] Duch jest tylko subtelniejszem ciałem; jest to kształt bez barwy. Nie może być niczem innem: ponieważ dla człowieka to tylko jest widoczne i poznawalne, co da się poznać zmysłami. W ten sposób wszelkie poznanie pochodzi z czucia, które nie jest niczem innem jak tylko pewnym ruchem organów. Czucie przechodząc z mózgu do serca, staje się przyjemnością lub bólem a w stosunku do przedmiotu czucia miłością lub nienawiścią. Gdy osiągnęliśmy przedmiot upragniony lub staramy się o niego, wtedy jest to pożądaniem; gdy się odeń oddalamy, jest to trwoga. Gdy kilka pożądań lub kilka trwóg zwalcza się i waży w naszym umyśle, nazywamy ten stan rozważaniem a ostatnie z tych pożądań, to, za którem umysł idzie jest wolą. Tak więc wszelkie pożądanie jest uwarunkowane koniecznie przez jakąś przyczynę i koniecznie powodować musi swe skutki. Człowiek uważa się za wolnego, gdy jego pożądania i czyny nie napotykają przeszkód. Wolność nie jest niczem innem, jak tylko brakiem przeszkód; można o niej mówić w stosunku do rzeczy naturalnych i nierozumnych równie dobrze, jak w stosunku do istot rozumnych: woda, która płynie bez przeszkód, płynie swobodnie: także człowiek jest wolny, gdy nie napotyka przeszkód. Lecz wolność może godzić się z koniecznością: bo wszystkie

Latin Works, 5 t. (1839—1845). Patrz C. de Remusat: *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'a Locke*, 2° édition, 1878, tom I, ks. II, r. V. — Kuno Fischer, op. cit. Tom III par. 2 i 3 — Die Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Philosophie, 1879—1880, Tönnies poświęcił filozofji Hobbes'a kilka interesujących artykułów. — *Hobbes* by G. Croom Robertson, Edinburg and London 1886, dzieło bardzo dobrze opracowane; autor mógł oprzeć się na rękopisach Hobbes'a, będących obecnie w posiadaniu księcia Devonshire.

[1] Nie trzeba jednak przesadnie wyobrażać sobie materjalizm Hobbes'a. Zresztą na początku swojej fizyki okazywał się raczej idealistą. „Doctrinae naturalis exordium a ficta universi sublatione capiemus; supposita tota rerum annihilatione, dico remansuras mundi et corporum ideas. (*Elementa philosophiae, de corpore* roz. VII).

czyny i wszystkie zjawiska mają swoje określone przyczyny, które same zależą od pierwszej, boskiej przyczyny.

Oto etyka która z konieczności wypływa z takiej psychologji. Naturalnym przedmiotem pragnień człowieka jest to, co mu sprawia przyjemność, to, co mu się podoba; przedmiotem jego obawy i wstrętu jest to, co mu się nie podoba. Otóż to, czego się obawiamy, jest dla nas złem, to, czego pożądamy jest dla nas dobrem. Dobro i zło nie są więc niczem innem, tylko przyjemnością i bólem. Miłość i pragnienie dobra, nienawiść i wstręt do zła są faktami równie koniecznemi, jak spadanie kamienia ku środkowi ziemi. Wszystko więc, co jest konieczne, nie może być sprzeczne z rozumem; a wszystko, co nie jest sprzeczne z rozumem, jest sprawiedliwe i uprawnione: jest to *prawo,* ponieważ prawo nie jest niczem innem jak tylko wolnością, którą posiada każdy, ażeby używać swych zdolności podług wskazań zdrowego rozumu. Zatem mamy prawo szukać dobra a unikać zła. Największem dobrem dla nas jest zachowanie, największem złem śmierć. Stąd wynika, że podstawą prawa naturalnego jest prawo obrony swej osoby i swego życia o tyle, o ile tylko można;[1] a ponieważ jest rzeczą niemożliwą osięgnąć cel bez środków, dlatego prawo zachowania siebie pociąga jako następstwo słuszne prawo używania wszystkich możliwych środków do swego zachowania.[2]

Drugiem następstwem jest prawo wydawania sądu o środkach, które człowiek uważa za konieczne dla swego zachowania. Przypuśćmy rzeczywiście, że ja nie jestem ich sędzią; więc drugi będzie nim zamiast mnie. Ponieważ jednak z natury jesteśmy równi, będę zatem sędzią spraw, jego dotyczących z tego samego tytułu, na którego podstawie jest on sędzią moich. Będę więc wydawał sąd o sądzie, który on wyda o moich własnych sprawach.[3]

Jeśli mam prawo obrony i zachowania siebie zapomocą wszelkich możliwych środków i jeśli jestem sędzią ich, wynika stąd, że mogę używać wszystkich rzeczy do mego zachowania; mam więc prawo naturalne nad wszelkiemi rzeczami[4] a miarą prawa w stanie natury jest użyteczność.

Mówię, że wszyscy ludzie są równi. W istocie, jakiekolwiek byłyby między nimi różnice, jednakże niema ani jednej korzyści, której jeden nie mógłby się spodziewać równie dobrze, jak drugi. Niema człowieka tak słabego, żeby nie mógł zabić swego wroga siłą lub podstępem: równymi są ci, którzy mają równą władzę; lecz ci, którzy mogą najwięcej, naprzykład zabijać, mają równą siłę. Wszyscy więc ludzie są sobie z natury równi.[5]

A więc, jeśli wszyscy ludzie mają bezwzględne prawo do wszystkich rzeczy i jeśli wszyscy mają równą władzę, to prawo wszystkich do wszystkiego staje się pustym dźwiękiem. Kiedy bowiem prawo jest dla wszystkich jedna-

---

[1] *De cive, Libertas,* roz. I, VII.
[2] *Ibid., ibid.* VII Jus ad finem dat jus ad media necessaria.
[3] *Ibid., ibid.* IX. Unumquemque judicem esse mediorum ad sui conservationem.
[4] *Ibid., ibid.,* Omnia esse omnium.
[5] *Ibid.,* III Aequales natura homines inter se.

kowe, znaczy, że niema go wcale. I na cóż mi się przyda móc powiedzieć: to jest moje, jeśli wszyscy mogą powiedzieć tosamo.[1]

Z tej równości natury i prawa między ludźmi rodzi się wojna. Gdy bowiem dwóch ludzi pragnie tego samego, z natury rzeczy stają się wrogami. Ale wszyscy ludzie, mając równe prawo do wszystkiego, muszą koniecznie pragnąć równocześnie wielu rzeczy wspólnych, są więc wrogami; dlatego stan natury nie jest niczem innem, tylko *wojną wszystkich przeciw wszystkim.*[2]

Taką jest podstawowa i istotna zasada etyki i polityki Hobbes'a. Wśród bardzo nienowych zasad jego metafizyki i niezbyt nowych wniosków jego polityki, zasada stanu powszechnej wojny jest jego szczególną właściwością; stanowi ona węzeł jego filozofji; a gdy zapomni się o istotnej wartości jego zasad, ażeby tylko rozważać formę dedukcji, musi się podziwiać wspaniałą logikę i misterną budowę systemu.

Ponieważ ta zasada stanu powszechnej wojny jest podstawą jego teorji, Hobbes usiłuje oprzeć ją na wszelkiego rodzaju dowodach. Pierwszem jego staraniem jest obalenie zasady przeciwnej, wprowadzonej przez Arystotelesa i nauczanej w szkołach jako bezspornej, że: „Człowiek jest istotą towarzyską." To twierdzenie — mówi on — jest z gruntu fałszywe: nie znaczy to wcale, żeby człowiek nie był zdolny do życia w społeczeństwie, ponieważ jest rzeczą pewną, iż go pragnie. Samotności on nie znosi. Dzieci i dorośli potrzebują wzajemnej swej pomocy. Lecz nie wystarcza pragnąć jakiejś rzeczy, by być do niej przez naturę przeznaczonym. Zresztą to naturalne u człowieka pragnienie społeczeństwa wystarcza bardzo dobrze dla wyjaśnienia pewnych przypadkowych zrzeszeń, lecz nie dla cywilizowanego społeczeństwa, opartego na układach i umowach. Gdy bliżej przyjrzeć się temu, widzi się, że człowiek nie jest towarzyskim z natury, lecz przez przypadek. Gdyby człowiek kochał drugiego człowieka, jako takiego, dlaczegóż nie kochałby wszystkich jednakowo? To, czego w towarzystwie szukamy, to nie są towarzysze, lecz nasz interes. Czemże zajmują się wszystkie towarzystwa i co stanowi ich przyjemność? Obmowa i popisywanie się. Każdy chce uwydatnić swoją wartość a obniżyć wartość drugiego: wszyscy przypisują sobie dowcip i wiedzę i ilu mężczyzn w jakiemś towarzystwie tylu jest doktorów. Jednem słowem ludzie szukają w towarzystwie wyłącznie własnego tylko dobra, bądź fizycznego bądź duchowego, to znaczy dobrego o sobie mniemania i wywyższenia nad innych. Wszyscy skłaniają się z natury nie do towarzystwa, lecz do panowania a przez to z konieczności do wojny.[3]

Przeczą, jakoby stanem naturalnym ludzi była wojna; dlaczego, w takim razie, bierze się do podróży broń i towarzyszy? Dlaczego zamyka się domy, jeśli nie z obawy przed złodziejami? Czyż przez to oskarża się naturę ludzką,

---

[1] *Ibid.*, ibid. *Libert.*, I, XI.

[2] *Ibid.*, ibid., XII. Bellum omnium in omnes. Lev. *De hom.*, r. XIII. Bellum uniuscuiusque contra unumquemque.

[3] *Ibid. praefat., Libertas*, r. I, II.

gdy się utrzymuje, że pierwotnem prawem ludzi była wojna? Nie, ponieważ namiętności ludzkie nie są grzechem i nie można prawa złamać tam, gdzie ono nie istnieje. Dlaczegóż nie chcieć uznać prawdy, którą nawet psy dobrze znają, gdy w dzień szczekają na nieznajomych a w nocy na każdego? Jeśli wojna człowieka przeciw człowiekowi nie jest rzeczą naturalną, to dlaczego Kain zabił Abla? Czyż nie jest to prawo dzikich ludów? I czy to prawo nie ukazuje się w całej swej mocy w wojnach domowych? Czy wreszcie dziś jeszcze nie jest stan wojny prawem książąt i państw między sobą? nie sąż oni nieprzyjaciółmi z natury rzeczy?[1]

Następstwem tej wojny powszechnej jest fakt, że przed powstaniem społeczeństwa cywilizowanego nie istnieje pojęcie sprawiedliwego i niesprawiedliwego, niema mego ani twego, ani własności, ani prawa. Siła i podstęp, oto cnoty kardynalne; sprawiedliwość bowiem i niesprawiedliwość nie są ani właściwościami ciała ani ducha. Nie cechują one wcale człowieka, jako takiego, lecz jako obywatela.[2]

Jeśli z jednej strony największem dobrem człowieka jest zachowanie, największem zaś złem obawa śmierci i jeśli z drugiej strony stan natury nie jest niczem innem, jak tylko wojną, wynika stąd jasno, że stan natury jest najnieszczęśliwszym: ponieważ jest stanem ustawicznej trwogi a nikt nie jest dość silnym, by zawsze być pewnym zwycięstwa nad innymi. Potrzeba więc wyjść z tego stanu i znaleźć środek zyskania pokoju to jest bezpieczeństwa. I to jest nakaz *prawa naturalnego*.[3] (loi).

Potrzeba odróżnić prawo naturalne od prawa naturalnego w znaczeniu pierwotnego nakazu. *Prawo naturalne* jest to wolność, którą posiada każdy, żeby używać podług swego rozumienia mocy swej do zachowania siebie. *Nakaz prawa naturalnego* jest to prawidło, przez które każdy zabrania sobie wszystkiego, co jego zdaniem musi obrócić się na jego szkodę. W ten sposób nakaz jest granicą prawa: różnią się one pomiędzy sobą tak, jak wolność różni się od zobowiązania.[4]

Widać stąd czem się różni nakaz natury od prawa naturalnego. Lecz czem jest ten nakaz sam w sobie? Zwyczajnie określa się go jako *przyzwolenie rodu ludzkiego*. Lecz jakże oprzeć definicję nakazu na przyzwoleniu tych, którzy najczęściej go gwałcą? Czy ograniczy się, jak się to czasem dzieje, tę definicję do powiedzenia że jest to: Zgoda narodów najmędrszych? Lecz jakież jest kryterjum mądrości ludów? Nie, na miejsce tych niedostatecznych definicyj potrzeba postawić inną a mianowicie: Nakaz natury jest nakazem zdrowego rozumu, dotyczącym tego, co czynić, lub czego unikać należy dla naszego zachowania. Lecz co to jest zdrowy rozum? Jest to właściwe

[1] *Leviathan*. De homin. roz. XIII.

[2] Ibid., ibid., Vis et dolus virtutes cardinales. Justitia et injustitia qualitates non hominis, sed civis.

[3] *De civ. Libert.*, I, XV. Natura dictat querendam esse pacem.

[4] Leviath. *De homin.*, roz. XIV. Jus et lex differunt ut libertas et obligatio; — i *De civ., Imperium* r. XIV. Lex vinculum, jus libertas.

każdemu rozumowanie. A gwałcenie nakazów natury nie jest niczem innem tylko fałszywem rozumowaniem.[1]

Nie potrzeba jednak wyobrażać sobie, że dla Hobbes'a nie istnieje nakaz natury przed ustanowieniem prawa społecznego: ponieważ prawo społeczne jest tylko gwarancją nakazu natury. Lecz nakaz natury jest prawidłem, dzięki któremu ten, kto rozumuje słusznie, pojmuje konieczność ograniczania i ścieśniania prawa naturalnego, to znaczy prawa wszystkich do wszystkiego, z czego wynika wojna wszystkich przeciw wszystkim, będąca największem złem.

Pierwszą zasadą nakazu natury jest zasada: *Należy szukać pokoju.*[2] Tak więc gdy namiętność popycha człowieka do szukania wszystkiego, czego pragnie i zmusza go do zwad z wszystkimi ludźmi, rozum doradza mu zrzeczenie się wojny i zapewnienie zachowania przez jedność i zgodę. Niema więc zupełnie sprzeczności pomiędzy namiętnością a rozumem. Jedno i drugie pragnie tego samego: zachowania; lecz pierwsza idzie wbrew swemu celowi, drugi zaś doń prowadzi. Namiętność sama w sobie nie jest więc bezprawną; i gdyby jednostka była dość silną, ażeby urzeczywistnić wszystkie swe pragnienia, nie potrzebywałaby innego prawidła: gdyby zawsze odnosiła zwycięstwo nie potrzebywałaby szukać pokoju; gdyby była pewną panowania, wówczas nakaz natury mieszałby się z prawem naturalnem. Lecz ponieważ równość ludzi uniemożliwia taką pewność, wojna staje się dla wszystkich największem złem a pokój największem dobrem.

Z tej podstawowej zasady nakazu natury wypływają następujące wnioski: *Ażeby uzyskać pokój, potrzeba zrzec się absolutnego prawa do wszystkiego;*[3] ponieważ, jak widzieliśmy, prawo to jest źródłem wojny. Lecz, żeby ludzie skłonni byli do takiego poświęcenia, wszyscy muszą w równej mierze do niego się zobowiązać. Inaczej znaczyłoby to zdawać się na łaskę i niełaskę drugich; czego nakaz natury wymagać nie może. To wzajemne poświęcenie, które ludzie wzajem dla siebie powinni uczynić dla osiągnięcia pokoju jest wyrażone w ewangelicznej zasadzie: „Czyń drugiemu to, co chciałbyś, ażeby tobie czyniono" i przez tę drugą zasadę wszystkich narodów: „Nie czyń drugiemu tego, czego nie chcesz by tobie czyniono."[4]

Praw swych zrzec się można dwojakim sposobem: przez *proste zrzeczenie* lub przez ich *przeniesienie.* Ten, kto poprostu zrzeka się, oświadcza przez istotne znaki, że nie będzie używał pewnego prawa, lecz nikomu go nie oddaje. Ten, kto przenosi prawo na drugiego, oświadcza poprostu, że nie będzie się sprzeciwiał, gdy ktoś będzie czynił to lub tamto. Zatem przeniesienie prawa polega tylko na niesprzeciwianiu się. Nie mogę bowiem przyznać nowego prawa temu, który posiada już bezwzględne prawo do wszystkiego; mogę tylko oświadczyć, że nie będę stawiał oporu, jeśli drugi będzie korzystał z tego

---

[1] *De cive, Libert.* r. II, I i nota: In ratiocinatione falsa consistit legum naturalium violatio.
[2] *De cive, Lib.,* r. II, II.
[3] *De cive; Libert.,* III. Jus in omnia non esse retinendum.
[4] Leviath. *De hom.,* r. XV; i De civ., Libert r. III, XIII.

prawa do pewnej rzeczy. A więc osiągnąć pewne prawo nie jest niczem innem, jak tylko pewnością jego niezamąconego posiadania.[1]

Naturalne przeniesienie prawa między dwiema lub więcej osobami nazywa się *umową* a obietnica tych, którzy ją zawierają, jest *zobowiązaniem* (pacte) umowy.[2]

Drugim nakazem natury jest zasada: iż *należy przestrzegać układów, pactis standum.*[3] I rzeczywiście, jeżeli dla uzyskania pokoju potrzeba, ażeby ludzie, zgodnie z nakazem poprzednim, zrzekli się wzajemnie swych praw do wszystkich rzeczy, to zrzeczenie to byłoby daremnem, gdyby układy nie były już z natury swej niewzruszalne. Obiecywać bowiem, że się jakiejś rzeczy absolutnie nie uczyni, a w duchu przypuszczać, że zrobić ją można, znaczy sprzeciwiać się sobie w wyrazach. Niesprawiedliwość więc jest tem, co w geometrji nazywa się absurdem.

Jeśli układy wynikające z wzajemnej zgody są obowiązujące, to czy taksamo są nimi układy narzucone przemocą? W takim razie i obietnica dana złodziejowi pod groźbą śmierci jest także obowiązującą? Hobbes bez wahania odpowiada twierdząco.[4] „W przeciwnym bowiem razie — mówi — i prawa społeczne nie byłyby obowiązujące; ponieważ narzucają się one drogą przymusu i tylko trwoga przed wzajemnem mordowaniem się jest tym czynnikiem, który zniewala ludzi do utworzenia społeczeństwa.“ Dodaje jednak, że takie układy mogą być udaremnione przez wolę prawa społecznego.

Jednak są przecież czasem przyczyny, które — podług Hobbes'a — mogą układy osłabić[5] i punkt ten jest dość ważny, ponieważ stanowi podstawę tego, co Hobbes nazwie później w cywilizowanem społeczeństwie wolnością obywatelską.

A więc przedewszystkiem układ przyjmuje zawsze wzajemne zaufanie, zatem człowiek, który zostaje siłą zniewolony do dotrzymania układu, nie jest do tego obowiązany; widocznem jest z tego bowiem, że się przypuszcza możliwość pogwałcenia układów z jego strony i używa się przeciw niemu broni wojennej. Z chwilą jednak nastania wojny, układy przestają istnieć. Tak więc jeniec wojenny uwięziony nie jest obowiązany do zaniechania ucieczki; jeśli jednak otrzyma wolność na słowo, ma obowiązek dotrzymania go.

Drugą przyczyną nieważności układów jest obietnica niestawiania oporu temu, kto zechce nam śmierć zadać; jest to bowiem przeciwne naturze i takiego prawa pozbawiać się nie możemy. Zapewne mogę zobowiązać się że: „Jeśli nie uczynię takiej a takiej rzeczy do umówionego dnia, zabij mnie.“ Lecz nie mogę powiedzieć: „Jeśli nie zrobię takiej rzeczy, nie będę stawiał

[1] *De civ., Libert.*, r. II, IV. Leviath. *De homin.*, r. XIV, Translatio nihil aliud est quam sublatio impedimentorum transferentis.

[2] *De civ. Libert.*, r. II, IX.

[3] *De civ. Libert.* r. III, I, III, Leviath. *De homin.* r. XV. To prawidło podane jest w dziele *De cive* jako drugie, w *Leviathanie* zaś jako trzecie.

[4] *De cive, Libert.*, r. II XVI, *Leviath. De homin.* r. XV.

[5] *De cive, Libert.*, r II XVIII, XIX, *Leviath. De homin.* r. XIV.

oporu temu, kto zechce mnie zabić. Ponieważ nie mamy obowiązku wybierać z dwojga złego tego, które napewne uważamy za większe. Śmierć jest złem, pewniejszem niż walka, więc nie możemy wybierać jej dobrowolnie; a przez przyznanie komuś prawa zabicia nas w określonych okolicznościach, nie możemy pozbawiać się prawa stawiania oporu.

Dla tego samego powodu nikt nie jest obowiązany oskarżać samego siebie ani oskarżać osobę, której śmierć uczyniłaby dla nas życie zbyt okrutnem. Naprzykład ojciec nie jest obowiązany składać zeznań przeciw swemu synowi, ani mąż przeciw żonie, etc.

Teorja układów daje nam równocześnie teorję sprawiedliwości. Sprawiedliwość ściśle biorąc jest tylko przestrzeganiem umów. Przed wszelką umową, to znaczy, przed wszelkiem przeniesieniem prawa, wszyscy mieli prawo do wszystkiego i nic do nikogo nie należało; w następstwie nic nie było sprawiedliwe ani niesprawiedliwe. Sprawiedliwość polega — mówią — na oddaniu każdemu, co *mu się należy*. A zatem gdzie niema „mego" ani „twego" tam nie może istnieć sprawiedliwość. Skoro zaś różnica między twojem i mojem zaczyna się dopiero z powstaniem społeczeństwa więc i różnica między sprawiedliwością a niesprawiedliwością zjawia się dopiero z jego powstaniem. Wypływa stąd rozróżnienie między pojęciem szkody i niesprawiedliwości. Szkoda jest krzywdą wyrządzoną osobie, z którą układ nie był zawarty, podczas gdy niesprawiedliwość jest krzywdą, wyrządzoną osobie, względem której ma się zobowiązania wynikające z umowy: „Jeśli ten, kto doznał szkody — mówi Hobbes — skarży się na niesprawiedliwość, drugi może mu odpowiedzieć: Dlaczego skarżysz się? czyż jestem obowiązany kierować się bardziej twoją fantazją niż moją, kiedy ja nie przeszkadzam ci postępować zgodnie z twoją wolą i nie narzucam ci swojej jako prawidła postępowania? Na takie powiedzenie nie znam odpowiedzi jeśli nie można powołać się na poprzednie układy."[1]

Szukać pokoju, zrzec się prawa do wszystkich rzeczy, przestrzegać umów — takie są trzy zasadnicze artykuły nakazu natury; pierwszy jest nakazem podstawowym; dwa drugie są najpierwszemi ze wszystkich nakazów pochodnych. Hobbes dołącza do tamtych wiele innych, które zalecają dobroć, miłosierdzie, prawość, a potępiają dumę, pogardę, zuchwalstwo, okrucieństwo a nawet nieumiarkowanie.[2]

Istnieje zatem moralność naturalna.[3] Ponieważ artykułów nakazów naturalnych nie ustala ustawa społeczna, lecz rozum; i sam tylko rozum wskazuje człowiekowi konieczność szukania pokoju i on sam też wyprowadza z tej zasady wszystkie przykazania, zawarte bądź w Dekalogu,[4] bądź w zdrowym

[1] *De cive, Libert.*, r. III, III i IV. Leviath. r. XV *De homin.*

[2] *De civ. Libert.*, cały roz. III. Leviath. *De homin.* r. XV.

[3] *De civ. Libert.* r. VI, XXXI. Lex naturalis eadem cum morali, XXIX. Leges natura sunt immutabiles, XXVII, obligant in foro interiori.

[4] *Ibid.*, cały rozdział IV.

rozsądku ludów. Moralność naturalna przeciwstawia się prawu naturalnemu. Prawo upoważnia nas do czynienia wszystkiego; moralność zaś zabrania nam wszystkiego, co jest sprzeczne z pokojem. Jedno i drugie opiera się na wspólnej zasadzie: na pragnieniu zachowania siebie. Prawo naturalne pozwalające nam używać wszelkich środków dla naszego zachowania, samo przez to naraża nasze zachowanie. Moralność wskazuje jeden jedyny środek pewny i niezawodny dla naszego zachowania, mianowicie pokój i poleca nam zrzec się wszystkich innych dla zapewnienia jego. W ten sposób moralność ogranicza środki, ażeby zabezpieczyć cel. Niema ona innych zasad oprócz prawa, lecz wyprowadza z niego inne wnioski.

Czy moralność znosi prawo naturalne? czy jesteśmy obowiązani poświęcić bezwzględną wolność, którą nam zapewniało prawo naturalne natychmiast, gdy pojmiemy zasady nakazu naturalnego. Jednem słowem, czy nakaz naturalny jest obowiązujący sam przez się?

Gdyby tak było, wtedy etykę Hobbes'a możnaby jeszcze pojąć zdrowym rozsądkiem, ponieważ, prawdę mówiąc, o ile prawo moralne nie jest pojęte i zrozumiałe dla rozumu, inne prawidło prócz prawa wszystkich do wszystkiego, nie istnieje; jest to stan, w którym żyją zwierzęta i taki byłby stan ludzi, gdyby byli pozbawieni idei dobra moralnego. Tylko pojęcie prawa byłoby wtedy źle zastosowane; nie istnieje bowiem prawo tam, gdzie niema obowiązku. I wtedy przyjmiemy razem z Hobbes'em, że przed powstaniem pojęcia moralnego nakazu, ludzie nie posiadali innego nakazu, prócz swych pożądań i każdy był sam sędzią tego, co jest dla niego dobre i że wreszcie użyteczność jest kryterjum prawa. Inaczej przedstawia się sprawa po utworzeniu pojęcia nakazu moralnego; wówczas uznajemy, że nasze własne prawo jest ograniczone przez prawo innych, że jedne rzeczy są dozwolone, inne nie: i obowiązek ten wydaje się nam oczywistym sam przez się.

Hobbes jednak nie mógł przyjąć tej natychmiastowej mocy obowiązującej nakazu moralnego, ponieważ nakaz ten jest podług niego tylko środkiem, a nie celem: jest to środek, służący do naszego zachowania a nie prawidło, które narzuca się nam z natury rzeczy. Jeśli więc przestrzeganie tego nakazu, dalekie od zapewnienia nam naszego bezpieczeństwa, naraża je bardziej jeszcze niż stan natury, więc nie może być obowiązujący; wtedy bowiem my sami musielibyśmy zezwolić na naszą zgubę. Stałoby się to wtedy, gdybyśmy się zobowiązali do przestrzegania nakazu, nie mając pewności, że inni zrobią tosamo: w takim wypadku pozbawilibyśmy się prawa obrony bez żadnego zadośćuczynienia i sami wydalibyśmy się na łup naszym wrogom. Potrzeba nam więc jakiegoś zapewnienia przeciw niewierności drugich a aż do ustanowienia takiego zapewnienia, nikt nie jest do niczego obowiązany względem drugich. Jednem słowem, prawo naturalne zobowiązuje wewnętrznie a nie zewnętrznie,[1] to znaczy, że mamy obowiązek pragnąć pokoju i jego skutków; ale nie mamy obowiązku dawać go tym, którzy nam go nie dają.

[1] *De cive, Libert.* r. III, XXVII, *Imper.*, V I, Leviath. *De homin.* r. XV.

Wreszcie nakazy naturalne nie są nakazami w ścisłem słowa znaczeniu, lecz *teoremami*. Prawdziwe prawo jest ogłoszeniem zwierzchnika, którego słuchać jest naszym obowiązkiem.

Tak więc, żeby nakaz natury nabrał mocy obowiązującej, musi istnieć nieprzezwyciężona potęga, któraby zapewniała jego wykonanie.[1] Tą potęgą jest władza państwowa. Władza państwowa nie jest twórczynią nakazu naturalnego, lecz jest niezbędnym warunkiem, który czyni go wykonalnym: tak wchodzimy w dziedzinę polityki.

Polityka Hobbes'a. — Przypatrzmy się zatem, czem jest władza państwowa i w jaki sposób została ustanowiona.

Jedynym środkiem utworzenia niezwyciężonej potęgi, któraby chroniła wszystkich przeciw wszystkim i zapewniła wykonanie nakazu naturalnego jest wyzbycie się przez każdego swej siły i mocy na rzecz jednego człowieka lub jakiegoś zgromadzenia; wszystkie pojedyncze wole sprowadzać się muszą do tej woli jedynej: a ten człowiek lub zgromadzenie muszą być przedstawicielem każdego i każdy powinien zaświadczyć uprawnienie jego do wszelkich jego działań, poddając swoją wolę jego woli. Akt ten, przez który wszyscy jednoczą się w jednej jedynej osobie, jest prawdziwą umową, której formułę możnaby wyrazić w ten sposób: „Przekazuję temu człowiekowi lub temu zgromadzeniu posiadane przezemnie prawo i władzę rządzenia mną pod warunkiem, że ty taksamo przekażesz tosamo prawo i tęsamą władzę temusamemu człowiekowi lub temusamemu zgromadzeniu.[2] Na podstawie tego paktu gromada staje się osobą. Tą osobą jest państwo lub republika. Jest to to, co Hobbes nazywa *Leviathanem* lub *bogiem śmiertelnym*. Państwo więc może być określone w ten sposób: „Osoba upoważniona na mocy wzajemnego układu przez pewną ilość ludzi do używania we wszelkich swych działaniach potęgi ogółu dla zapewnienia pokoju i wspólnej obrony;[3] lecz widzieliśmy, że przeniesienie swego prawa na drugiego, jest poprostu niesprzeciwianiem mu się: jeśli wszyscy naraz przeniosą swe prawa, wszyscy przez to samo przyrzekają niesprzeciwiać się władzy publicznej; stąd wynika, że ona sama jedna tylko posiada pierwotne prawo t. j. absolutne prawo do wszystkiego. Więc władza państwowa jest z istoty swojej władzą absolutną.

Widać stąd, że Hobbes nie opiera władzy państwowej ani na prawie boskiem ani patryarchalnem ani nawet na prawie przemocy i że zgodnie ze szkołami demokratycznemi przypisuje gromadzie samej ustanowienie państwa. Lecz nie należy mieć go za stronnika władzy ludu w tem rozumieniu, jak je pojmowały szkoły ludowe. Gromada nie posiada władzy zwierzchniczej tak długo, jak długo pozostaje gromadą: wtedy bowiem jest zawsze wielość wól. Jeśli każdy — mówi Hobbes — zachowuje zasadę twego i mego, gromada wzięta

---

[1] *De civ., Imp.*, V, III. Ad legis naturalis exercitium necessaria securitas. — Ad securitatem necessarium est numerus eorum, qui conspirant tantus sit, ut....

[2] Leviath., *De civit.*, r. XVII.

[3] Leviath., *De civit.*, r. XVIII.

jako całość, żadnej rzeczy ani żadnego działania, nie będzie mogła nazwać *swojem; Quot homines, tot actiones.* Kiedy się mówi, że lud chwycił za broń, to nie jest to ścisłe określenie; ponieważ zrzeszenie społeczne nie może przeciw samemu sobie chwytać oręża. Aż do ustanowienia porządku społecznego gromada pozostaje w stanie natury; niema jeszcze ani sprawiedliwości, ani własności, ponieważ niema bezpieczeństwa.

Władza zwierzchnicza więc nie spoczywa w gromadzie jako takiej, lecz jedynie w państwie. Władza zwierzchnicza zaczyna istnieć dopiero z tą chwilą, gdy państwo stało się jedyną i tą samą osobą „której wola jest równoważnikiem wszystkich wól indywidualnych."[1]

Hobbes nietylko nie przyjmuje władzy zwierzchniczej gromady, lecz w przeciwieństwie do zasady szkół demokratycznych wyraźnie zaprzecza, by akt pierwotny, ustanawiający władzę państwową był *umową* pomiędzy gromadą a władzą zwierzchniczą. Umowa istnieje wyłącznie tylko między członkami gromady, zobowiązującymi się wzajemnie wobec siebie do niesprzeciwiania się jednostce lub ciału, obdarzonemu najwyższą władzą. Ta wzajemna umowa niestawiania oporu do niczego nie obowiązuje władcy, który w niem nie współdziałał. Przez to przyrzeczenie nie stawiania oporu przyjmujemy wolę władzy najwyższej, jako naszą własną. Z góry chcemy tego wszystkiego, czego ona zechce. Ustanowienie władzy państwowej jest więc odstąpieniem a nie poruczeniem.

Ażeby między dwoma kontrahentami zaistniała jakaś umowa, obie strony przy umowie muszą być obecne; a ten wypadek właśnie tu nie zachodzi. Albowiem przed ustanowieniem państwa gromada była samą i nie miała przed sobą nikogo, z kimby mogła się układać! Po akcie ustanowienia zaś gromada przez ten sam fakt rozwiązuje się i przestaje istnieć. Tak więc zawsze istnieje tylko albo jedna albo druga strona; stąd układ jest niemożliwy. Hobbes taksamo twierdzi, że przy przejściu od państwa demokratycznego do monarchicznego nie może istnieć układ pomiędzy państwem a monarchą, tak jak pierwotnie nie było układu pomiędzy gromadą a państwem.

Jakkolwiek Hobbes, jak to zobaczymy później, skłania się wybitnie ku monarchicznej formie, nigdzie jednak nie utrzymuje, by władza musiała być monarchiczną, jeśli ma być absolutną. Nie, to co jest absolutne, to jest tylko państwo, bez względu na formę rządu, jakąby posiadało: monarchiczną, arystokratyczną czy demokratyczną. Czy władza spoczywa w ręku jednego, kilku, czy wszystkich, nie może być inną, tylko absolutną. Nawet w państwach, w których władza zwierzchnicza jest lub wydaje się podzielona, zbiór władz wszystkich stanowi zawsze władzę absolutną, której nic oprzeć się nie może! W czasie wojny domowej władza przestaje być absolutną, ponieważ są dwie partje; lecz w każdej z tych partyj istnieje autorytet bezwzględny a każdy autorytet publiczny musi być takim, jeśli niema być niczem[2].

[1] *De civ. Imper.*, V. IX. Persona una, cuius voluntas ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium.

[2] *De civ. Imp.* r. VI, XIII, r. VII, IV.

Są ludzie, którzy w swej nienawiści do władzy absolutnej samo nawet jej imię nienawidzą, lecz rzeczy samej nie mogą unicestwić. Ażeby uniknąć nadużyć takiej potęgi wymyślają oni zgromadzenia, które układają prawa i ustanawiają kary, ażeby zapewnić wykonywanie tychże praw. Nie widzą jednak, że same te zgromadzenia posiadają władzę absolutną. Jedynie tylko władza absolutna w ręku jednego człowieka oburza tych ludzi. Jakto — mówią oni — jeden człowiek będzie mógł podług swego widzimisię zabijać, skazywać na wygnanie, rabować; nie wiele potrzeba, żeby oni sami czuli się już ofiarami tej samowoli. Lecz nie badają oni z bliska tej sprawy; czyż bowiem z tego, że jakiś człowiek może popełnić te wszystkie nadużycia, wynika, że on je zrobi? Dlaczego miałby je zrobić? Tu nie chodzi o to by módz to zrobić, tylko, żeby tego chcieć. Jakkolwiek musi się przyznać, że władca absolutny ma do tego prawo, nie można powiedzieć, że właśnie to zrobi, ponieważ uchybiłby przez to regułom naturalnym i swej przysiędze wobec Boga. W tem jest już pierwsze zabezpieczenie. Zresztą jakąż korzyść miałby z tego. Wreszcie przypuśćmy władzę, jakkolwiek byłaby ona ograniczoną; musi być przecież zawsze dość silną, ażeby bronić obywateli; władza więc dość silna dla obrony posiada dość siły i dla ucisku. Jest to więc niedoskonałość przywiązana do rzeczy ludzkich a nie do władzy absolutnej; jest to błąd ludzi, nie państwa. Gdyby ludzie zdolni byli wyzwolić się ze wszystkich namiętności, wówczas nie potrzebowaliby państwa[1].

Gdy władza polityczna nie należy do jednej osoby, lecz do zgromadzenia, wtedy to całe zgromadzenie posiada władzę absolutną; a gdy zgromadzenie nie jest zupełnie zgodne, wówczas posiada ją większość. Hobbes bez trudu dowodzi absolutnego prawa większości. Mogą tu zachodzić — mówi Hobbes — dwie ewentualności: albo cały lud zgodził się na poddanie się większości we wszystkich sprawach, w takim razie prawo większości wynika wyraźnie z tej umowy; albo nie było umowy, i w tym drugim wypadku mniejszość jest w stosunku do większości w stanie natury a więc w stanie wojny. Większość musi zatem użyć całej siły, którą posiada, ażeby zmusić mniejszość do posłuszeństwa. Tak więc prawo większości jest udowodnione we wszystkich hypotezach[2].

Hobbes przypisuje władzy publicznej, jakąby ona nie była, wszystkie atrybuty władzy zwierzchniczej: miecz sprawiedliwości i miecz wojny, prawo sądzenia, prawo mianowania na urzędy etc.[3]. Lecz wśród tych wszystkich praw zaznaczę trzy główne, które uwydatniają dobrze, dokąd zdąża ta teorja absolutyzmu; 1mo prawo ustalania przez ustawę tego, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe; 2do prawo autoryzowania lub zabraniania doktryn i przekonań; 3tio prawo własności.

1° W stanie natury sędzią tego, co czynić a czego unikać należy, jest jednostka; stąd wszystko jej wolno i nie istnieje ani sprawiedliwe ani niespra-

[1] *De civ. Imper.* r. VI, XIII, ad notam.
[2] *De civ.*, r VI, II.
[3] *De civ. Imp.* r. VI. Leviath. *De civit.* r. XVIII.

wiedliwe. W społeczeństwie natomiast jednostka wyzbywszy się prawa do wszystkiego, zrzekła się temsamem prawa wyboru między tem, czego unikać a za czem iść należy. Państwo, które odziedziczyło wszystkie prawa jednostek staje się więc jedynym sędzią tego, co pozwolić a czego zakazać należy. Skoro jednostki zobowiązały się przez umowę społeczną do posłuszeństwa względem państwa, i skoro sprawiedliwość nie jest niczem innem tylko poszanowaniem umów, więc być sprawiedliwym znaczy tyle, co słuchać państwa, a być niesprawiedliwym, znaczy stawiać mu opór. A zatem wszystko, co państwo rozkazuje jest sprawiedliwe, wszystko czego zakazuje jest niesprawiedliwe. Do państwa należy określenie tego, co jest kradzieżą, wiarołomstwem, zabójstwem. Obywatel Sparty, który ćwiczył się w zabieraniu dobra bliźniego, nie popełniał kradzieży, tylko odbierał swoje. W kraju, gdzie uznano poligamję nie jest ona wiarołomstwem, a żołnierz zabijający wroga nie popełnia zabójstwa. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość czynów zależy więc wyłącznie od państwa[1].

2⁰. Wszystkie czyny dobrowolne wypływają z rozmaitych przekonań, jakie mamy o dobrem i o złem. Państwo, które obarczone jest obowiązkiem dozorowania czynów, ma równocześnie prawo dozorowania przekonań: mając obowiązek utrzymywania pokoju i obrony publicznej, musi zabraniać rozszerzania doktryn, które głoszą nieposłuszeństwo wobec praw państwa. Nikt bowiem nie może służyć dwom panom naraz. A zatem państwo ma prawo sądzić doktryny, zezwalać lub wzbraniać publicznego ich głoszenia[2].

3⁰ Wreszcie przed powstaniem państwa nie istnieje wcale własność: każdy, mając bezwzględne prawo do wszystkich rzeczy, niema do żadnej z nich prawa wyłącznego. Lecz kiedy wszyscy oddali władcy to pierwotne prawo, państwo stało się z konieczności jedynym właścicielem i prawo własności, jakie posiada każda jednostka nie jest niczem innem, jak tylko ustępstwem ze strony państwa. „Skąd otrzymaliście prawo własności — mówi Hobbes — jeśli nie od państwa? A skądże wzięło je państwo, jeśli nie stąd, że każda jednostka odstąpiła mu swoje prawo? Przenieśliście więc swe prawo w taki sposób, że wasza własność jest nią i trwa tak długo, jak długo to się republice podoba".[3]

Wobec tych nadmiernych praw władcy, jakież prawa Hobbes przyznaje poddanym? Nie przyznaje żadnych, ani tych, jakich żądała skrajna i gwałtowna demokracja XVI. wieku, ani tych, których przyjęcie najbardziej umiarkowany liberalizm nawet nie mógłby nie przyznać!

Nie chce więc, żeby obywatele mogli przenosić swoje posłuszeństwo z jednej osoby na drugą. Ponieważ — mówi Hobbes — zobowiązani przez umowę pierwotną, nie mogą zawierać nowej w inny sposób, jak tylko za wolą księcia t. j. władzy, jakąkolwiek ona jest Z tego samego powodu poddani nie mogą władcy odbierać władzy pod pozorem złego rządzenia, ponieważ

---

[1] *De civ. Imp.* r. VI, XVI, r. XIV, X. Si lex civibus jubet invadere.... non est furtum.

[2] *De cive*, r. VI, XI. Leviath. *De civit.* r. XVIII.

[3] *De civ. Imper.* r. VI, XV. Sequitur proprietatem initium sumpsisse cum ipsis civitatibus, r. XII, VII. Leviath., r. XVIII, 8⁰.

władca jest przedstawicielem społeczeństwa i przypuszcza się, że to, co czyni władca, uczyniłoby społeczeństwo samo. Jeśli się przypuszcza, że mógł pogwałcić umowę z Republiką, to kto będzie sędzią tego sporu? Jeżeli nikt, to jest to anarchja i powrót do stanu natury: jeśli republika, więc będzie nim władca, ponieważ władca reprezentuje Republikę i ten sam akt, który powołuje do życia republikę czy państwo, powołuje także władcę. To prawda, że władcę kreuje wola tłumu. Ale mylnym byłby stąd wniosek, że dla tego może go pozbawić tronu; ponieważ lud rozwiązuje się natychmiast po utworzeniu rządu. Z tą chwilą istnieje jedna tylko władza, władza państwowa: wszelkie działanie które od niej nie pochodzi jest bezprawnem. Kiedy wszyscy oddali swe poszczególne siły w ręce księcia lub zgromadzenia, nie zastrzegli sobie niczego, czemby posługiwać się mogli przeciwko władzy, którą sami ustanowili. Przekazując mu całą swą władzę, przyjęli odpowiedzialność za jego czyny: władca to oni sami; wynika stąd, że nie może popełnić żadnej niesprawiedliwości względem nich, ponieważ nikt nie może być niesprawiedliwym względem samego siebie. Wreszcie Hobbes z tych zasad wysnuwa wniosek, że władca nie może być ani sądzony, ani zabity ani ukarany w jakikolwiek sposób[1].

Lecz czyż władza zwierzchnika jest absolutnie nieograniczona i poddany w rękach władcy jest niby naczynie w rękach garncarza? Hobbes nie idzie tak daleko i próbuje dodać kilka zastrzeżeń do swoich zasad. Zastrzeżenia te są ciekawe i zasługują na bliższe zbadanie.[2]

Co to jest wolność? Jest to nieobecność przeszkód, które powstrzymują nasze ruchy zewnętrzne. Te przeszkody mogą pochodzić z natury przedmiotów lub z prawa. Jeśli pochodzą z natury przedmiotów, wtedy człowiek nie mówi, że brakuje mu wolności tylko siły. Jeśli pochodzą z prawa, człowiek, przestaje być wolnym zależnie od ilości czynów, które są mu wzbronione. Lecz oczywiście prawa nie mogą zabronić wszystkich możliwych czynów. Pozostaje zawsze jeszcze znaczna a nawet nieobliczalna liczba czynów, których prawo nie określa. W zakresie tych czynności obywatel jest wolny. Wolność demokratycznych ustrojów jest wolnością fałszywą, ponieważ przy tego rodzaju rządach wolna jest społeczność, ale nie obywatele. Niema nic mylniejszego nad twierdzenie, że pod rządami demokratycznemi jest się wolnym. Może się bowiem zdarzyć, że monarchja dopuszcza o wiele więcej działań niż republika: to zaś, co stanowi wolność i czem się ją mierzy, to jest właśnie ilość dozwolonych działań.

Lecz oprócz tych praw odstąpionych przez prawodawcę i wynikających z milczenia ustawy istnieją inne, które wypływają z samej natury umowy społecznej. Przypomnijmy sobie, że w rzeczywistości nie każdy układ jest obowiązujący i że istnieją takie układy, które same w sobie zawierają warunki nieważności. Są więc prawa, których nie mogłem odstąpić przez umowę społeczną i w granicach tych praw zachowuję wolność.

[1] Leviath. *De civit.* r. XVIII, 5⁰. *De civ. Imper.* r. VI, XX.
[2] Leviath. *De civit.* cały rozdział XXI.

Naprzykład nie jestem obowiązany zrzekać się prawa własnej obrony. Tak więc, jeśli władca rozkazuje mnie zabić lub pozostawić na śmierć, mam prawo stawić mu opór. Mimo bowiem odstąpienia mu całego prawa zabicia mnie, nie zobowiązuję się zabić się sam ani pozwolić się zabić. I wogóle, granicą posłuszeństwa jest punkt, w którym poddani woleliby raczej umrzeć, niż usłuchać. Jest bowiem jasne, że poddany ustanawiając władcę dla zachowania swego życia i bezpieczeństwa, zastrzegł się przeciw wydawaniu władcy swego życia; nie jest więc obowiązany dawać mu je, ani jak stąd wynika, zabijać się, gdyby władca rozkazał, ani wreszcie czynić coś, coby mu się wydawało gorszem niż sama śmierć. I to wcale nie przeszkadza — mówi nasz autor — by władza zwierzchnika nie była absolutną; albowiem znajdzie on dosyć ludzi do wykonania tego, co chce: ja nie przeciwstawiam się jego woli; lecz nic mnie nie zmusza do jej wykonywania.

Lecz oto jeszcze inne, bardzo dziwne zastrzeżenia co do praw władcy. Jeśli władca rozkazuje mi zwalczać nieprzyjaciela publicznego (jakkolwiek zatrzymuje on zawsze prawo ukarania mnie) niemniej posiadam prawo odmówienia tego, stawiając na moje miejsce kogo innego. Albowiem wtedy w niczem nie uchybiam państwu. A sposób w jaki Hobbes uzasadnia to prawo jest nadzwyczajnie dziwny. „Potrzeba — mówi — ująć cząstkę z prawa absolutnego na korzyść wrodzonej nieśmiałości niektórych ludzi, którzy mają, że tak powiem, dusze niewieście."

Tak samo prawdą jest, że nikt niema prawa chwytać za broń, ażeby wbrew państwu bronić trzeciego, czy winnego, czy niewinnego. Lecz jeśli niektórzy popełnili zbrodnię stanu przeciw państwu i jeśli grozi im śmierć, jeśli nie będą się bronili, to czy mają wtedy prawo łączyć się i chwytać za broń? Bezwątpienia tak; ponieważ wtedy nie czynią nic innego, prócz obrony swego życia; a to jest dozwolone zarówno winnemu jak i niewinnemu. Niesprawiedliwość polega na pogwałceniu prawa; lecz chwycenie za broń dla własnej obrony nie jest nową zbrodnią.

Szczególna doktryna, która zrzeka się na rzecz władcy najświętszych praw a zastrzega przywilej oporu dla tchórzostwa i rozboju.

Oto wreszcie zasada, która mogłaby naszego autora zaprowadzić o wiele dalej, niż sobie wyobraża. Posłuszeństwo poddanych trwa tylko tak długo, jak długo trwa władza powołana do ich obrony. Żaden bowiem układ nie może obalić prawa do własnej obrony, gdy niema nikogo innego, żeby się tego podjąć. W następstwie tego Hobbes przyznaje obywatelowi prawo poddania się zwycięzcy, jeśli został jeńcem wojennym i jeśli tylko pod tym warunkiem mógł się ocalić. Jakkolwiek władza państwowa jest z natury swojej nieśmiertelna, zawiera jednak w sobie przyczyny rozkładu dzięki ludzkim namiętnościom. Jeśli monarcha zrzeka się władzy dla siebie i dla swych potomnych, lud powraca do naturalnej wolności. Jeśli zwyciężony władca ogłosi się poddanym zwycięzcy wówczas obywatele są zwolnieni z posłuszeństwa względem niego; lecz winni są posłuszeństwo zwycięzcy: zasada bardzo wątpliwa i dość źle umotywowana poprzedniemi założeniami.

Jakkolwiek sprawa się ma, to ustanowienie granic doktrynie absolutnego posłuszeństwa jest w teorji Hobbes'a punktem znamiennym a dość mało podkreślonym. Widać do jakiego stopnia absolutyzm jest sprzeczny z rozumem i naturą ludzką, kiedy Hobbes, jego najbardziej nieustraszony obrońca, nie miał odwagi doprowadzić do ostatnich jego konsekwencyj. Ponadto są one ważne dlatego, że dostarczają punktu wyjścia dla ataku, który pozwala odrazu wejść w istotną treść doktryny.

Pomijając kwestję wartości dziwacznych, bez znaczenia lub sprzecznych ograniczeń postawionych przez Hobbes'a władzy absolutnej, można powiedzieć w każdym razie, że zapoznawał on zupełnie wolność prawdziwą. Zrozumiał przedewszystkiem, że podstawa wolności jest w myśli; dlatego też bez wahania przyznaje państwu bezwzględne prawo zakazu lub autoryzowania doktryn.

Lecz, żeby dobrze wniknąć w jego myśl, przypatrzmy się, jakie są podług niego prawdziwe i fałszywe doktryny. A więc najpierw fałszywe:[1]

1°. Fałszywą i podburzającą jest doktryna, która głosi, *że każdy obywatel rozstrzyga sam o tem, co jest dobrym a co złym uczynkiem;* ponieważ jedynem kryterjum złego i dobrego jest ustawa państwowa.

2°. Podburzającą jest doktryna, która utrzymuje, że *wszystko, co obywatel czyni wbrew sumieniu jest grzechem.* Jest to bowiem przyznawanie każdemu prawa sądu o tem, co jest dobre a co złe.

3°. Jest także zgubnem dla państwa błędem twierdzenie, że wiary i świętości nie można osiągnąć przez naukę i rozum, lecz jedynie tylko przez objawienie nadprzyrodzone. Jeśli bowiem przyjmie się tę zasadę, nie widzę powodu, dla którego wszyscy ludzie nie mieliby być prorokami, co jeszcze raz jest przyznaniem każdemu prawa rozstrzygania o dobrem i złem. Wiara i świętość nie są cudami; są one wynikiem wychowania, dyscypliny, poprawy a wreszcie ustaw państwowych.

4°. Inny błąd: *władca podlega prawom państwowym.* Prawdą jest, że podlega on regułom naturalnym, lecz nie prawom państwowym, ponieważ, jeśli im uchybi, potrzebaby władzy, ażeby go sądziła i karała i nowej władzy, ażeby karała tamtą i tak w nieskończoność.

5°. Niema doktryny bardziej podburzającej nad twierdzenie, że *każdy jest właścicielem swych dóbr z wykluczeniem władcy.*

6°. Nakoniec ostatnim błędem przeciw zachowaniu państwa jest teorja, że *najwyższa władza zwierzchnicza może być podzielona.*

Co się tyczy doktryn, które powinny być głoszone, to są trzy główne: 1° Nie przenosić form rządów narodów sąsiednich nad swoje własne; 2° nie dać się unosić podziwowi dla jakiegoś zgromadzenia do tego stopnia, żeby mu oddawać cześć i posłuszeństwo należne tylko władcy; 3° jest ciężkim grzechem złorzeczyć temuż władcy (monarsze lub zgromadzeniu) dyskutować o jego władzy a wreszcie mówić o nim bez czci i uszanowania.[2]

[1] *De cive, Imper.* r. XII i Leviath. *De civit.* r. XXIX.
[2] Leviath., *De civit.*, r. XXX.

Lecz, czy wkońcu głosić te nauki, czy może raczej lepiej jest pozostawić lud w nieświadomości, korzystnej dla posłuszeństwa? Taka jest powszechna opinja despotyzmu; ale nie Hobbes'a; i tu ukazuje się filozof i teoretyk, który gorąco pragnie bronić despotyzmu, ale chce także uzasadnić dlaczego to czyni. Władza nie powinna pozwolić, ażeby lud był pogrążony w nieświadomości przyczyn i podstaw istotnych praw władzy zwierzchniczej: ponieważ nieświadomość w tych sprawach ułatwia podburzanie. Niektórzy utrzymują, że zasady państwowe nie mogą być udowodnione filozoficznie, bo gdyby to było możliwe, zasady te byłyby już znane. To jednak niczego nie dowodzi, ponieważ ludzie także z początku nie umieli budować, a nauczyli się tego: przemysł i wiedza z każdym dniem czynią postępy. Lud — powiadają, — nie jest zdolny do zrozumienia takich rzeczy. Lecz w tem niema nic trudnego do zrozumienia: a Bogu się podobało, żeby bogaci, możni i uczeni równie dobrze mogli pojmować naukę państwową jak i plebejusze! A wreszcie, w jaki sposób uczyć tych rzeczy? Wszystko zależy od uniwersytetów i od nich należy zacząć. Jakto! powie ktoś, czy uniwersytety uczyć należy? czy może ty będziesz je pouczał? Kłopotliwe pytania, mówi Hobbes. W gruncie rzeczy żądanie jego polega na tem, by w szkołach wykładano jego doktrynę. Wszystkim innym odmawia wolności, lecz dla swojej żąda monopolu. „Czy zasady, które wyłożyłem — mówi on — są prawdziwemi zasadami społeczeństwa? Nie wiem." Ale widocznem jest, że je za takie uważa i nie wątpi, że o wiele więcej wolałby swoje idee i swój system, niż samą władzę, której bronił.[1]

Z poprzednich zasad wynika, że w zasadzie niema złych rządów a mogą stać się takiemi przypadkowo. Hobbes odrzuca też podział na sześć form rządu: trzy dobre i trzy złe. Podług niego istnieją jedynie tylko trzy, ponieważ to, co się nazywa tyranją, oligarchją lub demagogją jest temsamem co monarchja, arystokracja i demokracja. Te nienawistne imiona zostały nadane rozmaitym formom rządu przez tych, którym się one nie podobają. Wyrażają one tylko rozmaitość upodobań i przekonań ludzi. Niektórzy proponują ograniczenie władzy zwierzchniczej przez połączenie trzech form w jedną. Lecz te pomysły mają tę ujemną stronę, że dzielą władzę najwyższą, która z natury swej jest niepodzielną i nie zapewniają poddanym wolności, ponieważ wtedy, gdy te potęgi działają zgodnie, są one absolutne, a gdy się dzielą, sprowadzają wojnę domową to znaczy powrót do stanu natury.[2]

Jakkolwiek zasady polityki Hobbes'a stosują się do państwa wogóle a nie do takiej lub innej formy rządu, trzeba jednakże zaznaczyć, że sympatje jego są po stronie monarchji. Na korzyść monarchji przytacza wszystkie zwykłe motywy. Jeden z nich zwłaszcza zasługuje na podkreślenie. „We wszystkich rządach — mówi Hobbes — osoba publiczna jest równocześnie osobą naturalną lub jest złożona z osób naturalnych. Może się więc zdarzyć

[1] Leviath. *De civit.* r. XXX.
[2] *De cive, Imper.*, r. VII, II, III, IV.

i często się zdarza, że osoba naturalna zwycięża osobę publiczną i swój prywatny interes przenosi nad dobro publiczne, ponieważ namiętności są często silniejsze od rozumu. Najlepszą więc formą rządu będzie ta, w której dobro publiczne i prywatne jest najściślej z sobą złączone. A właśnie w monarchji dobro prywatne i publiczne jest identyczne, ponieważ król nie może być bogatym, jeśli poddani są ubodzy, ani być bezpiecznym, gdy są słabi i tchórzliwi. Lecz przy demokratycznej formie rządu, każdy obywatel z osobna może znaleźć swój interes w działaniu przeciwnem dobru publicznemu." [1]

Władza monarchy nie jest mniej absolutna niż władza jakiejś korporacji szlachty lub zgromadzenia ludowego. Monarcha niema żadnego zobowiązania wobec ludu, ponieważ lud, oddając mu władzę przestał być osobą prawną a z osobą ginie także zobowiązanie. Lecz lud jest obowiązany do posłuszeństwa względem monarchy już na mocy samego aktu ustanowienia.

Ażeby dokończyć przedstawienia tej teorji absolutystycznej, musimy wspomnieć o ideach Hobbes'a o władzy ojcowskiej, o władzy przełożonego, a w końcu o władzy kościelnej.

Jaka jest podstawa władzy ojcowskiej?[2] Naogół opierają ją na rodzeniu: Lecz podstawa ta jest niewystarczająca, jeśli bowiem ojciec i matka jednakowo współdziałają w rodzeniu, powinno by być dwóch panów, co jest rzeczą niemożliwą. Przypisuje się tę władzę ojcu na podstawie wyższości płci. Lecz i to jest niedostatecznym argumentem, ponieważ mężczyzna nie przewyższa kobiety o tyle, ażeby mógł ustalić swoje panowanie bez walki i bez wojny. W stanie uspołecznienia władza ta jest określona przez ustawę. Przypatrzmy się, jak ona wygląda w stanie natury. W tym stanie małżeństwo nie posiada żadnego prawa, chyba tylko prawo wzajemnej miłości płci i naturalnej troski rodziców o swe potomstwo. W takim wypadku prawo do dziecka albo jest uregulowane przez umowę, albo nie jest. Jeśli umowa istnieje, wtedy dziecko należy do tego z rodziców, któremu je umowa przyznaje; jeśli umowy niema, dziecko należy do matki, bo gdzie małżeństwa niema, tam ojciec nie jest znany, chyba tylko na podstawie wskazania matki. Do niej więc należy prawo rozstrzygania o władzy nad dzieckiem i ona jest jego panią. Ponadto dziecko rodząc się jest w jej mocy i ona może je żywić i wychowywać albo opuścić. Jeśli je żywi, dziecko zawdzięcza jej życie, a w następstwie winno jej posłuszeństwo. Jeśli je opuści, ten, kto je znajdzie i ocali, staje się jego panem. Jeśli matka zostanie wzięta do niewoli podczas wojny, dziecko należy do zwycięzcy. Jeżeli matka należy do państwa, ten kto ma w państwie władzę naczelną, ma też władzę nad dzieckiem, ponieważ ma władzę nad matką. A więc dziecko należy do państwa, tak samo, jak i własność dóbr; i tak absolutyzm doprowadził Hobbes'a do tych samych konsekwencyj, co komunizm Platona.

[1] *De cive Imper.* r. X i Leviath. *De civ.* r. XIX.
[2] O władzy ojcowskiej patrz *De cive Imp.*, r. IX i Leviath. r. XX.

Lecz w stanie uspołecznienia matka jest pod władzą męża i on też i nad dzieckiem ma władzę. Widać z tego, że władza ojcowska jest tylko władzą pochodną. Jakąkolwiek ona jest, jest zawsze absolutną i dziecko podlega ojcu tak, jak poddany władcy i niewolnik swemu panu; stąd wynika, że ojciec nie może popełnić niesprawiedliwości względem swego dziecka.

Łatwo zgadnąć, że Hobbes, którego doktryna nie jest niczem innem, tylko powszechnem niewolnictwem, nie będzie przeciwnikiem niewolnictwa w ścisłem znaczeniu tego słowa.[1] To prawda, że nie opiera jej tak, jak Arystoteles, na przyrodzonej nierówności ludzi, ponieważ tej nierówności nie przypuszcza. W stanie natury wszyscy ludzie są równi; ale usprawiedliwienie dla niewolnictwa wyprowadza Hobbes ze specjalnej umowy; jest to teorja, którą sam Arystoteles zwalczał i której głęboką niesprawiedliwość uwydatniał, ponieważ żadna umowa nie może sprawić, by człowiek „stał się człowiekiem innego człowieka". Ta jednak umowa nie sprawia Hobbes'owi najmniejszego kłopotu. Zachodzi ona — podług niego, — wtedy, gdy jeniec wojenny w zamian za życie, które zwycięzca mu darowuje, a którego mógł go pozbawić, przyrzeka mu bezwzględne posłuszeństwo: a ten, który w ten sposób zdaje się na łaskę i niełaskę, przyjmuje zobowiązania bez zastrzeżeń, ponieważ godzi się z góry i bez żadnego wyjątku na wszystko, co podoba się jego panu rozkazać. Prawda, że jeśli pan trzyma go w więzieniu i nie pozostawia swobody fizycznej, umowa pomiędzy panem i niewolnikiem nie istnieje i ten ostatni może uciec i zadusić swego pana mając sprawiedliwość za sobą; zastrzeżenie, zdawałoby się, dość słabo dające się usprawiedliwić w systemie autora. Lecz jeśli niewolnik posiada wolność fizyczną jest do wszystkiego zobowiązany względem swego pana i ten ostatni ma nad nim bezwzględną władzę. Może on powiedzieć o swym niewolniku, tak, jak o innej rzeczy: *To* do mnie należy; może go sprzedać i może go też zapisać w testamencie. Co więcej, niema on względem swego niewolnika żadnych zobowiązań; ponieważ ten ostatni poddał mu całą swą wolę, więc się przyjmuje, że wszystko, co pan czyni, czyni za zgodą swego niewolnika; a nie można wyrządzić krzywdy temu, który ją chętnie przyjmuje.

Lecz cały ten system byłby daremny, gdyby obok władzy publicznej, która musi rozporządzać wszelkiemi środkami, ażeby wszystkich bronić, istniała inna potęga, któraby tamtej narzucała na każdym kroku ograniczenia i zastrzegała sobie w mnóstwie wypadków prawo niesłuchania jej lub nawet rozkazywania. Z drugiej zaś strony, czyż nie trzeba się obawiać, że przyznając bezgraniczną władzę państwu uchybia się przez to posłuszeństwu, należnemu dostojniejszej potędze, którą jest Bóg i że przez szacunek dla praw ludzkich, gwałci się prawa Boskie? Jakież są podstawy, wzajemny stosunek i granice tych dwóch potęg? Średniowiecze rozstrzygnęło ten problem na rzecz władzy duchownej. Później rozdzielono obie potęgi i przyznano każdej z nich mniej

[1] *De cive, Imper.* r. IX.

więcej równy zakres władzy. Hobbes łączy je znowu w jednych rękach: lecz władzy świeckiej przyznaje dyktaturę powszechną i zwierzchnictwo religijne.

Hobbes uznaje Królestwo Boże[1] oparte podobnie jak państwo na wszechwładzy pana i trwodze poddanych. Jak każdy król, tak i Bóg powinien być czczony, a cześć oddawana Bogu jest albo naturalna albo prorocza, zależnie od tego, czy podstawą jej jest sam rozum czy wyraźne objawienie Boga. Ten kult składa się z pojęć o naturze Boga i z obrzędów, przez które wyrażamy swe uczucia dla niego. Wynika stąd, że konieczną jest władza, któraby określała i te pojęcia i te obrzędy. W stanie natury każda jednostka sama sobie ustala te pojęcia o Bogu i wybiera środki, zapomocą których chce mu cześć oddawać. Lecz z chwilą, gdy jednostka oddała państwu absolutne prawo regulowania swych czynów i przekonań, państwo stało się temsamem sędzią kultu naturalnego; i wobec tego władza świecka jest zwierzchniczą władzą w sprawach duchownych i świeckich. Czy taksamo rzecz się ma z kultem proroczym, który pochodzi z samego słowa Bożego? Czy nie potrzeba tu specjalnej, przez Boga ustanowionej władzy, któraby rozstrzygała o rzeczach świętych. Władzą tą jest Kościół. Ale Kościół nie jest jedynie zgromadzeniem wiernych, mających tęsamą wiarę; jest to zgromadzenie w określonem miejscu, określonym czasie, utworzone przez określoną wolę. Żadne zgromadzenie osób, nawet chrześcijan, nie tworzy Kościoła chrześcijańskiego, jeśli zwołanie go nie jest prawnie dokonane; wtedy bowiem nie jest to tylko nieokreślony tłum, ale ciało, mające prawo wydawania uprawnionych decyzyj. A prócz zwołania, pochodzącego od władcy, inne prawne nie istnieje. On jeden tylko może z tłumu uczynić zgromadzenie określone normami, a więc Kościół. Tak samo wspólność uczuć nie wystarcza, żeby z kilku narodów utworzyć jeden Kościół. Każdy naród sam jest Kościołem, a Kościół chrześcijański nie jest niczem innem, jak tylko republiką chrześcijańską. Stąd łatwy jest wniosek, że władca republiki jest władcą Kościoła; a władca Kościoła decyduje we wszystkich sprawach duchownych. Zatem książe decyduje także w tych wszystkich kwestjach. Tak więc skupia się w jednym ręku cała władza materjalna i moralna, której potrzebuje społeczeństwo, i tak dokonuje się absolutne zjednoczenie władzy i uświęcenie wszystkich sił przez największą z nich: siłę religijną. Lecz też i przez to samo — powiedzmy to — przygotowuje się jego ruina; ponieważ taki nadmiar władzy przewyższa ludzką naturę; nie jest ona zdolna do zniesienia go, tak jak nie zniesie nadmiaru uległości, do której zmuszono społeczeństwo. Oddając w ręce władzy broń religijnego ucisku, daje się buntownikom niemniej potężną broń uciśnionej wiary. Dla nadmiernej władzy niema większego niebezpieczeństwa od nadmiernej słabości, ponieważ niema ona nic do stracenia a wszystko do zyskania.

Rozbiór etyki i polityki Hobbes'a. Systematyczne zbijanie doktryny Hobbes'a przekroczyłoby ramy tej pracy; zresztą uczynili to wielo-

[1] *De civ. Relig.*, r. XV.

krotnie wybitni myśliciele w Anglji już za czasów Hobbes'a, a współcześnie we Francji znakomici filozofowie, do których odsyłamy naszych czytelników.[1]

Cofnijmy się do zasady, która służy za podstawę systemu politycznego Hobbes'a. Każdy szczegół jego teorji jest w rzeczywistości jedynie tylko mniej lub więcej ścisłem zastosowaniem tej zasady. Widzieliśmy, że Hobbes posługuje się nią niezmiennie, ażeby przecinać wszelkie dyskusje. Jakaż jest ta zasada: oto, że człowiek w stanie natury ma absolutną władzę nad wszystkiemi rzeczami. Czy zasada taka jest prawdziwa?

A więc przedewszystkiem, co to jest stan natury? Daremnie byłoby przypuszczać, że pierwotnie istniał on w historji. Rzeczywiście, rozmaite narody nie uznające wcale nad sobą żadnej wspólnej władzy, która w pokojowy sposób regulowałaby ich rozbieżne interesa, są w stanie natury. Jeśli o jednostki chodzi, to nie jest niemożliwą rzeczą, by się nie znalazły czasem w takim samym stanie; wypadek taki zachodziłby wtedy, gdyby, jak mówi Locke, Anglik i Francuz spotkali się na odludnej wyspie. Wolno przecież rozważać abstrakcyjnie ludzi poza prawami społecznemi, to znaczy w stanie natury i pytać się, jakie byłyby ich wzajemne stosunki w podobnym wypadku.

Otóż w takich warunkach mam, podług Hobbes'a, absolutną władzę nad wszystkiemi rzeczami, ponieważ mam absolutne prawo do zachowania siebie i jestem jedynym sędzią wyboru środków, koniecznych do przeprowadzenia tego. Jeśli tak jest rzeczywiście, to czyż granicą i miarą mej władzy nad wszystkiem nie będzie samo to prawo? Bo jeśli nie potrzebuje wszystkiego dla zachowania siebie, to czyż nie jest oczywistem, że nie będę miał prawa do wszystkiego? Zagadnienie redukuje się w ten sposób: „Czy wszystko jest koniecznie potrzebne do mego zachowania?"

Postawić je, znaczy je rozwiązać. Dla mego zachowania potrzebuję pewnej ilości produktów rolnych ale nie potrzebuję ani napojów gorących ani perfum. Inną sprawą jest potrzeba zachowania, inną zaś potrzeba *używania*. Potrzeba i nadmiar nie mieszają się więcej, niż miłość *bytu* i miłość *dobrobytu*. Gdybyśmy najbardziej nawet rozszerzyli granice potrzeby, zawsze przecież one istnieją. Używanie jest do tego stopnia różne od zachowania, że pierwsze jest często w sprzeczności z drugiem. Nadmierny rozwój życia materjalnego szkodzi życiu samemu: zbytek jedzenia, napojów, rozpusta, niszczą zdrowie.

---

[1] Oto najgłówniejsi przeciwnicy w Anglji w XVII w.. Cudworth, *a Treatise concerning eternal and immutable morality*, London, 1730, tłumaczenie łac. L. Mosheima, Leyda 1773; Cumberland: *De legibus naturae disquisitio*, Londyn 1672, tłum. franc. przez Barbeyrac'a, Amsterdam, 1774; a przedewszystkiem Clarke, *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*, tłum. franc. Ricotier'a, Amsterdam 1746. — Bayle, w swym słowniku (art. Hobbes) cytuje gwałtowną polemikę — jak mówi — przez autora zupełnie nieznanego; Galeottes Karsbergins apud Beckerum, *De scriptis adespotis*.

We Francji w XIX, Wiktor Cousin *Philosophie sensualiste* lekcja VII, VIII, IX, i T. Jouffroy *(Cours du droit naturel.* lekc. XI i XII), dali zupełną i głęboką krytykę doktryn Hobbes'a nietylko z punktu widzenia moralnego ale i politycznego. Cytujemy także w Niemczech: Feuerbacha: *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt*, Giessen, 1797; Buchholz: *Anti-Leviathan oder über das Verhältniss der Moral zum äusseren Recht und der Politik*; Goett., 1807.

Stąd wynika, że nie wszystko jest dla mnie niezbędne a jeśli mam prawo tylko do tego, co jest niezbędne, nie mogę z nadwyżki brać dla siebie, kosztem potrzeby drugiego.

Lecz czy prawdą jest, że do wszystkiego mam bezwzględne prawo, jeśli chodzi o zachowanie siebie, i mogę zawsze zdobywać czy siłą czy innym takim środkiem to, co mi jest potrzebne? Są pewne wypadki krańcowe, wyjątkowe, gdzie można się wahać. Cicero przytacza ich kilka w swem dziele „*De officiis.*" Dwóch ludzi znajduje się na morzu i grozi im śmierć; do rozporządzenia ich jest jedna jedyna deska; który zdoła ją pochwycić, będzie uratowany; lecz kto ją pochwyci? Ponieważ prawa ubiegających się są równe, musi rozstrzygać tu siła, o ile nie rozsądzi tego duch poświęcenia. Lecz to jest wypadek nadzwyczajny i hypotetyczny. W rzeczywistości zdarza się zwykle, że przedmiot, potrzebny dla naszego zachowania jest czyjąś własnością. Deska, o której mówiliśmy, do nikogo nie należała przed tym zmyślonym konfliktem, ani do jednego ani do drugiego. Lecz naogół z dobrami natury rzecz przedstawia się inaczej. Praca zamieniła je *we własność*. Szczęśliwi, bezwątpienia są ci, którzy zdołali zdobyć je przez swą pracę! Szczęściem dla nich było to, że przybyli wcześniej i znaleźli dobra do swego rozporządzenia. Lecz czy może to być podstawą do socjalistycznych rewindykacyj? Czy mam prawo żądać swojej części z bogactw, które praca uczyniła czyjąś własnością i które przez pracę stały się czyjąś *osobistą* rzeczą? Jeśli tego prawa nie posiadam, nie mam także prawa ograbiać swego bliźniego ani zabijać go w celu ograbienia, ani porywać jego żony lub jego dzieci, ani zabierać niczego, co do niego należy. Nie mogę również oszukiwać go ani gwałcić jego sumienia. Dlaczego? Ponieważ on ma takie same prawo być *sobą* jak *ja*. Jego los nie posiada mniej wartości niż mój, nie mogę więc czynić z niego swego narzędzia ani swojej rzeczy. Moje prawo zachowania jest ograniczone przez takie same prawo bliźniego. Chętnie godzimy się na to, że granice te niezawsze dają się łatwo określić, że istnieje rodzaj mieszanego terenu, gdzie spotykają się rozbieżne uroszczenia, przytaczające na swoją korzyść poważne argumenty i że są wypadki sporne, które rozstrzygać musi siła, wobec równowagi praw z obu stron; lecz poza ich obrębem, są granice jasne, pewne, które ściśle zakreślają dziedzinę praw moich i praw bliźniego.

Jeśli w wykonywaniu tych praw, które posiadam bezsprzecznie, ktoś stawia mi przeszkody, mogę się bronić i na siłę odpowiedzieć siłą. Jest to prawo *słusznej obrony*. Lecz czy i dla tego prawa niema granic? Przyznajemy Hobbes'owi, że jeśli ktoś nas atakuje, wolno nam bronić się wszelkiemi środkami i możemy nawet zabić złodzieja godzącego na nas: 1^0 ponieważ bronić swych dóbr jest rzeczą uprawnioną; 2^0 ponieważ nie możemy przewidzieć, czy zamiary przeciwnika nie są mordercze. Prawo to ma jeszcze inne granice, bo jeśli udało nam się rozbroić naszego napastnika i uczynić go nieszkodliwym, uczucie ludzkości musi z kolei się odezwać i przeszkodzić nam w nadużyciu naszego zwycięstwa. Cokolwiek Hobbes mówi o tem, człowiek nie jest z natury

wrogiem człowieka; lecz tkwią w nim naturalne uczucia braterstwa i litości dla bliźnich. Gdyby było inaczej, czy nie byłoby wszystko dozwolone w czasie wojny? Bez skrupułów możnaby swych nieprzyjaciół skalpować, truć i palić. A przecież każdy wierzy, że prawo wojenne istnieje; że wojna jest bezwątpienia koniecznością wobec stanu natury, w którym żyją względem siebie narody i wobec braku wspólnego sędziego rozjemczego, lecz wreszcie nawet w czasie wojny pewne rzeczy są dozwolone, inne zakazane, bo ludzkość musi przynosić złagodzenie i granice prawa obrony.

A zatem władza absolutna, którą Hobbes nam pierwotnie przypisuje, jest ostatecznie dość szczupła. Najpierw jest ograniczona do rzeczy koniecznych dla naszego zachowania; następnie zaś nawet w tym ciasnym zakresie uchyla się z pod niej to wszystko, co przedtem zostało już przywłaszczone a prawo odwoływania się do siły przysługuje tylko w razie słusznej obrony to znaczy, gdy chodzi o obronę naszych własnych dóbr; a wkońcu nawet w tym wypadku istnieje granica, której nie możemy przekroczyć i którą szanować nakazuje nam uczucie ludzkości. A więc w stanie natury, nie mamy tej bezwzględnej władzy, którą Hobbes nas darzy; w następstwie nie możemy przekazywać jej państwu. Lecz z drugiej strony państwo wcale z natury swojej jej nie posiada; jeśli więc nie możemy zrzekać się tego, czego nie posiadamy, jeśli prócz tego osoby, na których korzyść to zrzeczenie ma nastąpić, przed nim nie posiadają tego, do czego podług Hobbes'a rzekomo mają prawo po dokonaniu zrzeczenia, to znaczy władzy absolutnej, więc temsamem i państwo nie może jej sobie przywłaszczać. Naszem prawem jest bronić się. — Państwu zatem możemy przekazać tylko to prawo i żadne inne: możemy je przekazać, ponieważ posiadamy je.

Ale dlaczego je przekazujemy? Mamy do tego dwa powody; przedewszystkiem trzeba przyznać, że gdybyśmy byli zmuszeni wykonywać sami prawo obrony, najczęściej nie mielibyśmy do tego siły: w społeczeństwie trwałaby ustawiczna walka, w której zwycięstwo byłoby po stronie silnych i zręcznych. Ponadto trudno jest być bezstronnym sędzią we własnej sprawie. Mimo najlepszej w świecie wiary zbyt się jest skłonnym do przyznania sobie słuszności wobec przeciwnika i stania się stronniczym względem samego siebie. Wynika z tego, że najlepszą gwarancją praw ogółu jest ustanowienie władzy bezstronnej i silnej zarazem a tą władzą jest państwo. Państwo jest więc towarzystwem wzajemnego ubezpieczenia. Bronić nas przeciwko drugim, oto racja jego bytu. Jeśli nas uciska, wynika to z jego atrybucji. Powinno więc być w całości dość silne, ażeby zapewnić nam opiekę, do której jest zobowiązane względem nas ale za słabe, żeby nas mogło uciskać.

Tak więc zasada Hobbes'a, że „w stanie natury wszystko jest nam dozwolone", po bliższem zbadaniu i odrzuceniu wszystkiego, co jest w niej przesadą, prowadzi do wniosków zgoła odrębnych od absolutyzmu.

Do tego samego rezultatu dochodzi się, badając inną zasadę Hobbes'a, której poprzednia jest wynikiem, iż „zachowanie życia jest najwyższem dobrem."

W rzeczywistości zdanie to jest więcej, niż sporne. Jeśli życie jest najwyższem dobrem, dlaczegóż zdarza się tyle samobójstw? Czy nie świadczą one, że pewien stopień cierpień wydaje się człowiekowi gorszym od śmierci? Nadto Hobbes sam uznaje, że istnieją rzeczy, nad które przenosimy śmierć i że, jeśli państwo żąda od nas poświęcenia, które nas kosztuje więcej niż życie, możemy go nie usłuchać. Znaczyłoby to przyjąć, że stan społeczny jest lepszy od stanu natury, bo gdyby tak nie było, dlaczego przechodzilibyśmy z drugiego do pierwszego. Stan natury posiada niewiątpliwie bardzo silne strony ujemne; życie dzikich jest pełne niepewności i niebezpieczeństw. W każdym razie przedstawia ono także pewne korzyści: jednostka żyje tam niezależnie od wszelkich formalności, którym my podlegamy; nie zna ona ani policji, ani przepisów ani przymusu prawnego; działa ona z zupełną swobodą i broni się, jak jej się podoba. Ażeby wynagrodzić utratę części tej swobody, którą dziki zachował w całości, państwo musi dać nam warunki, możliwe do przyjęcia. Wskutek tego władza jego będzie ograniczona conajmniej przez zobowiązanie uczynienia nam życia przyjemniejszem, niż jest ono w stanie natury.

Ponadto znaczenie, w jakiem Hobbes używa słowa *zachowanie*, jest dowolnie ograniczone. Hobbes w rzeczywistości rozumie przez to wyłącznie całość bytu fizycznego. Lecz człowiek nie żyje jedynie tylko życiem materjalnem: posiada jeszcze serce, wolę, inteligencję, zdolności, które także żądają ochrony. Jeśli ktoś gwałci moje uczucia, pracę mojego umysłu, sumienie religijne, życie rodzinne i używanie mojej własności, konieczne dla pracy, cóż stąd, że ciało moje będzie zdrowe i całe: najlepsza część mego ja, mojego bytu będzie skrzywdzona, a zachowanie mego życia fizycznego nie zdoła wyrównać szkód, zadanych memu życiu moralnemu. Państwo powinno zatem bronić mnie całego, to jest nietylko mego ciała, lecz także duszy, przeciw wszelkim napaściom, bronić tego wszystkiego, co stanowi moją osobowość, jednem słowem, musi bronić mojej wolności indywidualnej. Doszliśmy zatem, jak stąd wynika, do wniosku będącego właśnie absolutnem zaprzeczeniem wniosku Hobbes'a.

Ale, mówi teoretyk władzy absolutnej, jeśli państwo jest dość silne, ażeby nas chronić, będzie ono także dość silne, żeby nas uciskać.

Cóż to ma za związek z zagadnieniem, które nas w tej chwili zajmuje? Nie chodzi o to, żeby wiedzieć co jest dla państwa *możliwe*, lecz o to, co ono *prawnie* czyni na mocy swej władzy. Nadużyje jej, powiadają. Przypuśćmy, że tak, lecz czy to jest dla filozofa argumentem, żeby to nadużycie usprawiedliwiał i podnosił do wyżyny prawa?

Teoretycznie jasną jest rzeczą, że państwo do wypełnienia swej roli obrońcy musi być zaopatrzone we władzę, która w danym wypadku może stać się ciemiężycielską. W teorji zatem niema żadnej gwarancji przeciw możliwemu uciskowi ze strony państwa. Jeśli się spróbuje ukrócić ją przez utworzenie nowej władzy, to będzie ona albo wyłącznie moralna, jak władza

papieża w wiekach średnich i pozytywnych skutków nie wyda albo będzie dość silna, żeby swe wyroki narzucić a wtedy stanie się władzą najwyższą. Problem polityczny postawiony w ten sposób przypomina kwadraturę koła.

Na szczęście w praktyce, sprawy te nie ukazują się w formach tak niemożliwych do pogodzenia. Praktyka rozwiązała to, co teorja uznała za nierozwiązalne. Doświadczenie pokazuje nam układy i kombinacje polityczne, które obok władzy państwowej stawiają władzę jednostek i zmuszają je do zgodnego współżycia. Zawsze co prawda istnieje rodzaj terenu pośredniego, do którego obie strony roszczą sobie prawa, ponieważ każda chce zagarnąć go dla siebie. Lecz to jest tylko szczegół; a patrząc na całokształt zjawisk można powiedzieć, że w tym albo innym narodzie władza państwowa bardzo silna, ażeby bronić społeczeństwa, mało posiada sił, ażeby je uciskać. Problem polityczny został tu rozwiązany.

Hobbes, co prawda, mało wzrusza się tem, co nazywają wolnością polityczną; dla niego jest to wolność społeczności, ale nie wolność jednostki. Najważniejszem jest, mówi żeby jednostka była wolna, a jest nią, jeśli władza publiczna nie krępuje w niczem jej prywatnego życia. Państwo monarchiczne zaś należy do tych, które ją najmniej krępują.

Wyjaśnijmy najpierw to ostatnie twierdzenie, które co najmniej jest dziwne. Ani historja starożytna ani nowożytna nie zdają się jej potwierdzać. Czy obywatele Ateńscy mniej posiadali swobody w swem życiu prywatnem, niż poddani króla perskiego? W Lacedemonji — powie ktoś — było inaczej; tam państwo w sposób niebywały wtrącało się do życia każdego obywatela. Lecz czyż trzeba stąd wznosić, że państwo było pod tym względem tyrańskie? Nie; ponieważ u Lacedemończyków uczucie dla życia prywatnego nie istniało wcale albo w stopniu bardzo małym; to, co nam wydałoby się wstrętnym przymusem (naprzykład instytucja publicznych posiłków) ich nie raziło i nie wydawało im się ciemiężkiem. Jeśli chodzi o państwa nowożytne nie widać, żeby życie prywatne w Ameryce lub Szwajcarji było bardziej skrępowane niż w Konstantynopolu. Tak więc twierdzenie Hobbes'a jest zupełnie dowolne.

A zresztą, czy wolność społeczności nic nie znaczy? Czy naogół rzecz biorąc, jednostka nie staje się coraz bardziej swobodną w miarę wzrostu wolności społeczeństwa? Jeśli mogę ocenić sam siebie lub przyczynić się do uchwały podatku, czyż nie mam więcej wolności indywidualnej, niż gdybym żył pod panowaniem Ludwika XIV albo innego władcy absolutnego? A gdy podatek raz jest uchwalony, któryż z dwóch rządów zapewnia większe bezpieczeństwo moim interesom prywatnym, czy rząd podobny do rządu naszych dawnych monarchów, którzy wszyscy niemal pogarszali monetę czy finansowa administracja dozorowana i kontrolowana, jak się to dzieje obecnie w wolnych państwach?

Czy z punktu widzenia wolności osobistej małe znaczenie ma możność brania udziału w tworzeniu praw. Czy jest bez znaczenia możliwość uczestniczenia w rządzie nad sobą i nie pozostawienia go całkowicie obcej woli to znaczy przypadkowi? Nie zapominajmy do jakiego stopnia zagrażała

wolności osobistej samowola monarsza w czasach ancien regime'u. W epoce Ludwika XIV widziano nieszczęśliwych, którzy czasowo skazani na galery, pozostawali tam całe życie.

Pozatem przyznajemy, że pewne monarchje mogą być swobodniejsze, niż niektóre republiki; lecz to są monarchje konstytucyjne a Hobbes nie chce o nich słyszeć. Raczej dyktatorska republika Cromwella, niż umiarkowana monarchja Wilhelma III. Republika czy monarchja, wszystko jedno, byle władza absolutna, bo ona wydaje się Hobbes'owi konieczną. Jest on zwolennikiem absolutyzmu, nie monarchistą i każdy rodzaj państwa liberalnego, czy monarchja czy republika, jest przedmiotem jego ataków.

Szukanie gwarancyj przeciw władzy absolutnej jest podług niego chimerą. Jeżeli jednak w państwie monarchicznem władza księcia ograniczona jest przez arystokrację, przez ustanowienie Izby Parów, te dwie władze będą wzajemnie się ograniczały. Lecz to nie wszystko; można ścieśnić jeszcze jedną i drugą przez utworzenie trzeciej władzy, którą będzie Izba ludowa, powstała bądź przez głosowanie ograniczone, bądź też, jeśli wszyscy osiągną prawo wyborcze przez głosowanie powszechne. Któż może zaprzeczyć, że, przy podobnej formie rządu, władza publiczna nie jest poważnie i skutecznie kontrolowana i miarkowana?

W każdym razie, powołując do udziału w rządzie władzę ludową, wolno jest zapytać, czy, bez względu na warunki w których ona będzie działała, można będzie ją z kolei trzymać na wodzy i czy istnieją gwarancje przeciw despotyzmu, mogącemu się z niej wyłonić.

Mówią, co prawda, że lud nie skrzywdzi sam siebie i że nie będzie sam siebie uciskał. Przypuśćmy, że to prawda, jeśli wola ludu będzie jednomyślna, chociaż i wtedy trzeba jeszcze zauważyć, że z wyższego punktu widzenia lud podobnie jak jednostka krzywdzi siebie, nie spełniając swych obowiązków. Lecz daleko do tego, żeby obywatele mieli jedną wolę. Zawsze się różnią; z jednej strony jest większość, z drugiej mniejszość; a większość zdobywszy władzę, może stać się ciemiężką.

Jakiż będzie środek, ażeby możliwemu despotyzmowi większości jeśli nie przeszkodzić, to go przynajmniej złagodzić? Podług nas, jest nim wolność myśli a w konsekwencji wolność prasy. Prasa jest potęgą moralną, która broni mniejszości przeciw zakusom większości. Ona broni całego świata; czy istnieje bowiem człowiek, któryby pod pewnym względem nie był częścią mniejszości. Tak więc jakaś osoba, znajdująca się pod względem politycznym w szeregach większości, może się znaleźć pod względem religijnym, filozoficznym lub przemysłowym w bardzo małej grupie towarzyszy. Tak więc prasa broni nas wszystkich; chroni nas ona przeciw uciskowi, broni naszej osobowości. Rola jej jest więc wybitnie obronna i nietylko otacza ona opieką mniejszość w jej wolności myśli, lecz dając nadzieję zwycięstwa jej idei, broni większości przeciw tajemnym gniewom, nagromadzonym w milczeniu, grożącym nagłym wybuchem.

Prasa jest potęgą moralną bez rzeczywistej i materjalnej siły. I to właśnie umożliwia jej ochronę mniejszości. Mniejszość bowiem nie może bronić się siłą materjalną, ażeby temsamem nie powstawać zbrojnie przeciw większości, z tego zaś konfliktu rodzi się anarchja. Zatem prasa nie jest i nie może być narzędziem państwa, czynnikiem administracyjnym, którego działaniem powinnaby kierować siła publiczna. Przedstawia ona i na tem polega jej honor, to wszystko, co poza państwem stanowi człowieka moralnego, osobowość, sumienie.

Jakto, zarzuci ktoś, prasa nie może być bezwzględnie swobodną. Musi posiadać prawa, a któż ustanowi te prawa? Większość. Większość zatem ma moc stłumienia jedynej gwarancji pozostawionej mniejszości.

Zarzut ten ma tylko wartość teoretyczną; w rzeczywistości jakiekolwiek byłyby ograniczenia narzuczone prasie przez prawodawstwo większości, najmniejsza nawet grupa znajdzie sposób, zapomocą którego da się słyszeć. Ucisk większości nigdy nie jest bezwzględny. W Stanach Zjednoczonych najpierw mniejszość była ta, która pragnęła znieść niewolnictwo; napróżno usiłowano zmusić ją do milczenia, skończyło się na tem, że ona z czasem uzyskała większość. Czy u nas zresztą trzeba cofać się aż tak daleko, żeby dojść do czasów, kiedy książki poddawano cenzurze, publicznie palono, kiedy *Emila* Rousseau'a wygnano a pisma Voltaire'a ścigano? A jednak powszechnie znany jest końcowy wynik tych bezpłodnych prześladowań. Zresztą nawet za czasów najpotężniejszych monarchów kaprys królewski nie posiadał zupełnej swobody i nie mógł bezwzględnie wyzywać opinji publicznej.

Tembardziej przy dzisiejszym ustroju społecznym mniejszości nie powinny nigdy popadać w zwątpienie ani co do teraźniejszości ani co do przyszłości. Jeśli ich sprawa jest słuszna, powinni tylko strzedz się, by jej nie skompromitować przez swoje gwałty; bo tylko gwałty mniejszości wywołują i w oczach tłumu usprawiedliwiają represje większości. Niech więc mniejszości będą pokojowo usposobione i rozsądne; w tem bowiem tkwią największe szanse ich powodzenia. Jeśli zaś chodzi o absolutne gwarancje, to są one niemożliwe; możemy jednak zapewnić wolności względne gwarancje, z których może najpewniejszą jest rozum mniejszości i poszanowanie prawa przez wszystkich.

XI. Locke.

Teorja stanu natury. Prawo naturalne. Prawo obrony i prawo kary. Teorja własności. — O niewolnictwie. — O władzy ojcowskiej. — Powstanie społeczeństwa państwowego. Trzy władze. — Teorja zgody wyrażonej i zgody milczącej. — Polemika przeciw monarchji absolutnej. — O władzy prawodawczej. Jej suwerenność. Jej granice. — Stosunek władzy wykonawczej do władzy prawodawczej. — O prerogatywach królewskich. — Teorja prawa insurekcji. Ocena polityki Locke'a. — Pisarze polityczni Anglji w XVIII w.: Bolingbroke, Swift, Listy Juniusa, Edm. Burke.

Niema myśliciela w XVIII w. któryby większy wywarł wpływ od tego filozofa. W metafizyce jego *Szkic o rozumie ludzkim* stał się źródłem natchnienia dla *Traktatu o wrażeniach* i całej empirycznej i sensualistycznej filozofji tego wieku. W religji jego *Traktat o chrystjanizmie rozumowym* stał się Ewangelją dla wszystkich wolnomyślicieli epoki; w pedagogji książka jego o *Wychowaniu dzieci* jest pierwowzorem *Emila*. W polityce wreszcie jego *Dwie rozprawy o rządzie* oddały wielkie usługi Monteskjuszowi i Janowi Jakóbowi Rousseau.

Podobnie jak traktat *De cive* albo *Lewiathan*, *Dwie rozprawy o rządzie* są równocześnie traktatem filozoficznym i książką partyjną. Hobbes pisał przeciw rewolucji angielskiej, Locke zaś pisał w jej obronie i dla jej usprawiedliwienia. Za restauracji Stuartów przebywał na wygnaniu w Holandji, jako stronnik księcia Oranji, z nim razem powrócił do Anglji po rewolucji 1688 r. i wtedy widocznie miał zamiar napisać obronę tej rewolucji; lecz równocześnie celem jego było postawienie ogólnych zasad, dających się zastosować do wszystkich państw i napisanie traktatu o prawie politycznem.

Praca Locke'a, ogłoszona 1690 r. składała się z dwóch traktatów, z których jeden był systematycznem zbijaniem teorji Filmera, drugi teoretycznem przedstawieniem prawdziwych zasad rządu obywatelskiego. Ponieważ polemika przeciw Filmerowi wyszła później, niż przeciw Sydney'wi, pominiemy ją, ażeby całą uwagę skupić na dogmatycznej części doktryny Locke'a.[1]

[1] Oto ogólny tytuł dzieła: *Two treatises of government; in the former the false principles of Dr. Robert Filmer and his follower, are detected and overthrown; the later is on essay concerning the true origine, extent and end of civil government,* Londyn w 8⁰ 1690. Tłumaczenie franc. Coste'a Amsterdam w 12ce 1755. — The Works of John Locke, a new edition, corrected in ten volumes, London, 1823. Dzieła filozoficzne Locke'a, nowe wydanie przejrzane przez Thurot'a, Paryż 1821. (Oeuvres philosophiques de Locke, nouvelle edition revue par M. Thurot Paris, 1821). — Marion, *J. Locke sa vie, son oeuvre.* — Ch. de Remusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'a Locke,* t. II, ks. IV.

Hobbes był pierwszym, który wpadł na myśl szukania początków społeczeństwa państwowego w pierwotnym stanie naturalnym, poprzedzającym to społeczeństwo. Locke bierze za punkt wyjścia tę samą hypotezę, ale próbuje ją uzasadnić.[1]

Powstaje pytanie, kiedy ludzie znajdowali się w stanie natury i kiedy zeń wyszli. Locke odpowiada słusznie, że o ile ludzie nie utworzyli wspólnego społeczeństwa politycznego, to żyją w stanie natury. A więc książęta i państwa niezależne są względem siebie w stanie natury; ponieważ dla określenia wzajemnych stosunków między sobą nie mają innych ustaw prócz prawa naturalnego albo prawa siły. Władcy, nawet jako sprzymierzeńcy, są względem siebie w stanie natury, ponieważ nie każda umowa kładzie kres stanowi natury, tylko pewien rodzaj umowy. Szwajcar i Indjanin, którzy spotykają się na pustyni amerykańskiej, mogą zawrzeć pewne układy nie wchodząc przez to samo do tego samego społeczeństwa politycznego. Te układy, bezwątpienia powinny być wykonane; szczerość bowiem i wierność są naturalnemi zobowiązaniami: wcale jednak nie usuwają stanu natury. Jednem słowem stan natury jest stosunkiem istniejącym między ludźmi jako takimi, z pominięciem wszelkich stosunków właściwych społeczeństwu cywilizowanemu. W takiem znaczeniu stan natury nie przestał istnieć i nigdy istnieć nie przestanie; ponieważ ludzie są najpierw ludźmi a potem obywatelami jakiegoś kraju.

Stan natury nie jest więc rodzajem stanu dzikości, w którym ludzie słuchają jedynie prawa siły i potrzeby. Jest to stan, który nie posiadając praw obywatelskich i politycznych, pozbawiony nie jest przecież pewnych praw. Istnieje prawo natury wcześniejsze i wyższe nad wszystkie prawa społeczne, które utrzymuje w granicach namiętności indywidualne i obowiązuje wszystkich ludzi. Prawda, że w tym stanie pierwotnym wszyscy są wolni i równi; ale wolność ich nie polega na możności czynienia wszystkiego, co się im podoba ani na zaspokajaniu swych pragnień wszelkiemi sposobami. Dlatego, że są wolni i równi, prawo natury zabrania im niszczyć się wzajemnie i ujarzmiać. Zatem istnieje społeczeństwo naturalne pomiędzy ludźmi, zanim jeszcze powstało społeczeństwo cywilizowane; i niema dwóch rzeczy bardziej różniących się pomiędzy sobą, niż stan natury w pojęciu Hobbes'a i pojęciu Locke'a. Podług Hobbes'a człowiek wolny jest od wszelkich obowiązków i zbrojny w prawo uniwersalne, które dając mu broń przeciw wszystkim ludziom zbroi również każdego przeciw niemu; wszystkie więc zasady społeczne są wynikiem umowy. Podług Locke'a przeciwnie, te zasady wynikają z samej natury i nie byłoby możliwe wcale społeczeństwo państwowe, gdyby nie istniało najpierw społeczeństwo naturalne.

Stąd wypływa wniosek, że stan natury, nie jest stanem wojny.[2] Jeden może istnieć bez drugiego. Stan natury istnieje wtedy, gdy ludzie żyją zgo-

[1] *Dwie rozprawy o rządzie*, r. I.
[2] *Dwie rozprawy o rządzie*, r. II.

dnie z rozumem, bez żadnego na ziemi zwierzchnika, który sądziłby ich zatargi. Lecz przyczyną, która wywołuje stan wojny, jest jawny zamach na życie lub wolność drugiego. Otóż taki stan zdarzyć się może równie dobrze w społeczeństwie państwowem, jak i w stanie natury. Złodziej, który nocną porą napada na dom zamieszkały, znajduje się w stanie wojennym z właścicielem i daje mu przeciw sobie prawa wojenne. Taki stan nie tworzy istoty stanu natury, a więc nie może być w stanie natury bardziej uprawnionym, aniżeli w społeczeństwie państwowem. Każdy więc mając obowiązek zachowania siebie, ma przez to samo prawo chronienia się przed wszelkim napadem i może na siłę odpowiadać siłą. Ażebym miał prawo użyć siły przeciw memu przeciwnikowi, nie potrzebuje on koniecznie godzić na moje życie jeśli tylko zagraża mojej wolności, powinienem go odeprzeć; jeśli bowiem wolność jest podstawą wszystkiego, ten, kto chce mnie jej pozbawić, chce mnie ograbić z wszystkiego.

Z prawem obrony łączy się prawo kary.[1] W stanie natury każdy ma obowiązek zabezpieczyć wykonanie praw natury to znaczy przyczyniać się do zachowania rodu ludzkiego. Locke nie waha się oświadczyć, że każdy człowiek ma prawo bronienia niewinnego i karania winnego; ponieważ ten, który gwałci prawa, czyni się przez to samo nieprzyjacielem rodu ludzkiego a w następstwie nieprzyjacielem każdego, pojedynczego człowieka. A zatem każdy człowiek jest zainteresowany w karaniu wykroczenia i żądaniu zadośćuczynienia. Lecz karę tę powinien wymierzać bez gniewu, zgodnie z naturalnem wskazaniem spokojnego rozumu i czystego sumienia i odpowiednio do wielkości popełnionej winy. Gdyby ktoś wątpił w to prawo, jakże wytłumaczy fakt, że książe, za zbrodnię popełniona w jego państwie, może ukarać śmiercią cudzoziemca, nie podlegającego jego prawom; wynikać to może tylko z prawa natury. Można jeszcze zarzucić, że jest rzeczą nierozsądną, ażeby ludzie byli sędziami w swej własnej sprawie. Lecz to jest jedna z koniecznych stron ujemnych stanu natury i jedna z przyczyn stanowiących o powstaniu społeczeństwa państwowego.

Z pomiędzy praw naturalnych, które istnieją przed powstaniem jakiegokolwiek tworu politycznego i których każdy człowiek może bronić przeciw wszelkim napaściom na mocy prawa natury, jednem z pierwszych jest prawo własności.[2]

Teorja własności jest jednem z najnowszych i najsilniejszych punktów książki Locke'a. Sprawa własności ważne zajmowała miejsce w rewolucji angielskiej; i rewolucja ta odbyła się po części w imię tego prawa. „*Liberty and propriety*, mówi Voltaire, oto dewiza Anglików; równa się ona hasłu: Montjoye et Saint Denis.“ Król Karol I naruszył obie te zasady, chcąc nałożyć opłaty bez zezwolenia parlamentu. Była to ta sama przyczyna, która wywołała później rewolucję amerykańską. Ścisły i określony charakter tych

[1] *Ibid.* r. I.
[2] *Dwie rozprawy o rządzie* , r. IV.

obu rewolucyj tłumaczy się w znacznej części faktem, że powstały one na skutek określonych przyczyn. Przeciwnie zaś, rewolucja francuska wydaje się nieokreśloną, podobnie jak i przyczyny, które ją wywołały. Jakkolwiekby to było, rewolucja angielska wybuchła po części w imię prawa własności; dlatego też Hobbes oświadcza, że prawo to jest podburzającem. Tak więc zasada, która w innych czasach wydawała się, całkiem słusznie zresztą, zasadą par excellence zachowawczą, musiała bronić się przed zarzutem dążeń anarchicznych i przewrotowych.

Jeśli, jak mówi Pismo Św. „Bóg dał ziemię synom ludzkim", zdaje się, że trudno będzie zrozumieć, w jaki sposób pojedyńczy ludzie mogą mieć coś na własność! Tak jednak dzieje się w rzeczywistości i podług Locke'a jest to słuszne pod względem prawnym, tak, że nie potrzeba żadnej specjalnej na to zgody dokonanej przez tych, którzy posiadają.

Jakaż więc jest zasada, dzięki której, bez żadnej umowy, bez interwencji władzy i prawa, człowiek staje się właścicielem w powszechnej wspólnocie? Zasadą tą jest praca. Ziemia i niższe stworzenia mogą jeszcze być wspólną własnością, każdy jednak ma szczególne prawo do swej własnej osoby. Praca jego ciała i dzieło jego rąk są, możemy to powiedzieć, jego własnem dobrem. Wszystko, co zdołał uzyskać od natury przez swój trud i swą pilność, należy wyłącznie do niego; jeśli bowiem ten trud i ta pilność są jego własnym trudem i pilnością, nikt nie może mieć prawa do tego, co zdobył on przez ten trud i tę pilność, zwłaszcza, jeśli dla innych zostaje jeszcze dosyć podobnych i równie dobrych rzeczy wspólnych."

To ostatnie zastrzeżenie należy do najpoważniejszych i dotyka z najsubtelniejszego punktu teorje własności. Lecz pomińmy ją narazie, ażeby uwydatnić nową zasadę, którą Locke do tego przedmiotu wprowadza. Nie widzę, żeby ktokolwiek przed nim oparł własność na innych zasadach, niż okupacja lub prawo. Locke patrzy dalej i głębiej wyróżniając w samej okupacji element pracy. Istotnie, zerwać owoc znaczy podjąć pewien trud, zrobić jakiś wysiłek; jest to początkiem zapobiegliwości; ten, kto podjął się tego trudu z wyłączeniem innych, jest właścicielem tego owocu; postawił go poza wspólnotą. Może powie ktoś, że dla uprawnienia tego zawłaszczenia potrzebne jest zezwolenie innych? Lecz na mocy tej zasady żadne zawłaszczenie nie byłoby możliwe przy użytkowaniu rzeczy wspólnych. Na wspólnem pastwisku trawa zjedzona przez mego konia staje się mojem własnem dobrem bez jakiejś innej zgody, prócz tej, która oddała rzecz do wspólnego użytku. Woda, która tryska z publicznej fontanny, należy do wszystkich; jeśli napełnię nią dzban, woda, którą zaczerpnąłem, należy do mnie bez niczyjego na to pozwolenia; inaczej bowiem użytek z niej nie jest wspólny.

Tak więc odbywa się przyswajanie owoców ziemi; czy podobnie rzecz ma się z samą ziemią? Bezwątpienia tak. Ile morgów ziemi mogę uprawić i zasiać, tyle mogę ich posiadać. Zapomocą mojej pracy czynię to dobro mojem szczególnem dobrem i odróżniam je od tego, co jest własnością

drugich lub wspólnem dobrem wszystkich. To prawo zawłaszczania nie potrzebuje zgody innych ludzi. Lecz natura, narzucając człowiekowi obowiązek pracy, pozwoliła mu przez to samo *ipso facto* uważać za rzecz swoją to, co przez swą pracę zmienił, ulepszył, zużytkował. Nie można bowiem przypuścić, że Bóg dał człowiekowi ziemię na to, żeby leżała w jego rękach jako wspólna własność i bez uprawy, co nastąpiłoby, gdyby ten, co pracuje, nie miał więcej prawa niż ten, który nie pracuje wcale.

Zresztą jest rzeczą całkiem oczywistą, że praca jest tym czynnikiem, który rzeczom nadaje cenę. Locke był pierwszym, który przed Adamem Smith'em postawił tę teorję ekonomiczną, że istota wartości tkwi w pracy. Podobnie jak ten ocenia on bogactwo narodów podług wykonywanej przez nie pracy: „Należy odróżniać, mówi on, między morgiem ziemi, na którym zasadzono tytoń lub cukier, albo zasiano pszenicę czy jęczmień, a morgiem tejżesamej ziemi, którą pozostawiono we wspólnem posiadaniu, bez właściciela troszczącego się o nią, a każdy się przekona, że wyniki pracy stanowią ogromną część wartości produktów ziemi. Sądzę, że obliczam dość skromnie mówiąc, że dziewięć dziesiątych produktów ziemi uprawnej jest rezultatem pracy. Następstwem tej teorji jest fakt, że posiadam pełne prawo własności do rzeczy, którą stworzyła moja praca. Mogę bowiem twierdzić, że stworzyłem to, co bezemnie pozostałoby zupełnie nieużyteczne. Pole leżące ugorem jest niczem; staje się ono czemś dopiero przez ludzką pracę. Z prawa więc należy do tego, który je zasiał i użyźnił".

Lecz czy to prawo zawłaszczania niema granic? Locke stawia mu jedną i to ogromnej doniosłości. Jestem właścicielem rzeczy, — mówi on — które zdobyłem swoją zapobiegliwością, *jeśli dla drugich zostają podobne i równie dobre rzeczy wspólne.* I dodaje, „że jeśli kto przekracza granice umiarkowania i bierze więcej niż potrzebuje, zabiera to, co należy do innych". Przyznaje więc, że podług prawa naturalnego, ten, kto bierze więcej owoców niż może ich zjeść, tak, że się psują, przywłaszcza sobie część należącą do jego sąsiada. Taksamo ktoś, kto mając pole, pozwala, by na nim trawa gniła i przepadały owoce, traci przez to samo prawo własności do swej rzeczy; i ta ziemia, jakkolwiek ogrodzona, powinna być uważana jako ziemia leżąca odłogiem. Lecz jeśli przez pracę swoją uzyskam bardzo wielką ilość owoców i część ich zachowam dla siebie, resztę zaś, której nie mogę sam spożyć, oddam drugiemu, wówczas użytek, który z nich zrobiłem, trzeba uważać za słuszny; a jeżeli te owoce, które podlegają zepsuciu, zamienię na przedmioty, które mu nie podlegają, wtedy zachowuję moje prawo własności do tych przedmiotów, ponieważ nie usuwam ich przed wspólnym użytkowaniem.

Locke stawia zatem dwa warunki prawu własności: pierwszy, ażeby nie zmarnować rzeczy posiadanej; drugi, którego doniosłość, jak się zdaje, zaledwie uświadamiał sobie, mianowicie, że człowiek przyswajając sobie pewne rzeczy, powinien zostawić jeszcze dość dla drugich. Rzecz ta wydaje mu się najprostszą w świecie i nie widzi w niej żadnej trudności. „Przyswajając sobie — mówi on —

ziemię przez swoją pracę i zręczność, nie krzywdzi się nikogo, *ponieważ zostaje jej zawsze dosyć i równie dobrej a nawet więcej niż potrzeba, dla człowieka, który jej nie posiada....* I któż, proszę was, pomyśli, że go krzywdzi ktoś, kto pije, nawet w dużej ilości wodę z wielkiej i pięknej rzeki, która pozostając zawsze całą, zawiera i przedstawia nieskończenie więcej wody, niż potrzeba do ugaszenia jego pragnienia? *Otóż tu wypadek jest tensam, i to co powiedzieliśmy o wodzie jest prawdą również w stosunku do ziemi".* Lecz identyczność jest tu bardzo wątpliwa. Woda w rzece jest nieokreślona; natomiast ziemia nią nie jest. Przypuśćmy nawet, że ziemia posiada obszar ściśle odpowiadający ilości jej mieszkańców, i ludzie, dzieląc ją, mogą być pewni środków swego utrzymania; ale na co mi się to przyda, jeśli mój kraj rodzinny został już podzielony a na mnie przypadający dział znajduje się daleko, w dzikim, leżącym odłogiem kraju, od którego dzieli mnie tysiące przeszkód? Chętnie przyznaję, że w społeczeństwach nowych, naprzykład w Ameryce, istotnie jest więcej ziemi, niż mieszkańców i przyswojenie jej przez jednego nie może szkodzić drugiemu. Ale czy tak samo sprawa się ma w starych społeczeństwach? Wszyscy, którzy się rodzą, zastają ziemię podzieloną i nie mogą uzyskać swego działu inaczej, tylko przez dziedzictwo albo wymianę; lecz dziedzictwo nie jest udziałem każdego i jest tylko przesunięciem. Jako ratunek pozostaje emigracja. Lecz dla wielu ten ratunek równa się śmierci. W rzeczywistości więc nie jest prawdą, że na świecie jest dość ziemi dla wszystkich; stąd wynika, że jeśli zawłaszczenie ziemi jest uprawnione tylko pod warunkiem, jeśli jej dość zostanie dla innych, znaczy to twierdzić, że zawłaszczenie takie jest bezprawne.

Byłby to problem bez wyjścia; i Locke chcąc ograniczyć prawo własności, byłby je obalił, gdyby prócz własności ziemi nie istniała własność prawdziwa. Ponieważ własność ta jest ograniczoną, jest przez to samo wyłączną. Ale własność posiada tysiące form; w rzeczywistości obojętną jest rzeczą, czy się ma grunt czy nie, jeśli się posiada wartość z nim równoznaczną. Oto wartości, które mogą być przyswojone przez człowieka są naprawdę nieskończone i wzrastają nieustannie wraz z samą pomysłowością człowieka. Kto nie posiada ziemi lub domu może mieć towary. Kto niema towarów może mieć metale; a wreszcie same metale istniejąc w ilości ograniczonej, mogą być pomnażane przez reprezentujące je papiery. I jeśli mam w swym portfelu sto banknotów po tysiąc franków, to faktycznie jestem równie bogaty, jakgdybym posiadał dom, wartości stu tysięcy franków, bo chociaż te banknoty dają naprawdę mniej pewności, mogąc ulec zgubie, kradzieży lub deprecjacji, ale zarazem przedstawiają więcej wygody, ponieważ mogę natychmiast użyć ich stosownie do moich potrzeb a nawet wymienić za dom. Zatem w rzeczywistości, ten, kto przyswaja sobie ziemię, zupełnie nie wkracza w prawa innych ludzi, ponieważ pozostaje im jeszcze znaczna a nawet nieograniczona ilość przedmiotów, które mogą posiąść pod warunkiem pracy. W tem tylko znaczeniu zastrzeżenie podniesione przez Locke'a jest ścisłe. Gdyby się brało

pod uwagę tylko własność nieruchomą, zasada Locke'a prowadziłaby prosto do komunizmu.

Niektórzy zaprzeczają prawu pracy i mówią: Praca każe przypuszczać materjał już przyswojony a w konsekwencji okupację. Pytam jednak, czem jest okupacja, jeśli nie rodzajem pracy? Kiedy Krzysztof Kolumb zajął Amerykę, czyż ta wyprawa podjęta z taką śmiałością, niebezpieczeństwem i wytrwałością nie była pracą? Jeśli zdobywam owoc, to czyż akt zerwania go nie jest wcale pracą? Jest nią do tego stopnia, że może stać się przemysłem. Mogę szukać, gdzie chcę, a nie widzę nigdzie samej tylko okupacji, która nie byłaby pracą, chyba w tym jedynym wypadku, kiedy nowonarodzone dziecię zostałoby na miejscu, gdzie je złożyła matka, w chwili wydania go na świat. Lecz jeśli z tego pierwotnego miejsca pełzając posunie się na miejsce sąsiednie, ta nowa okupacja jest już początkiem pracy i zwycięstwem ludzkiej woli.

Pomijając kwestję, co jest prawdziwą podstawą własności, podziwiać trzeba u Locke'a, iż on pierwszy wprowadza zasadę, która zdaniem jego jest wcześniejszą niż prawo państwowe i że prawo może ją uświęcać i bronić, ale nie tworzyć.

W tak zdecydowanym zwolenniku prawa własności należy przypuszczać przeciwnika niewolnictwa. Obie te sprawy łączą się istotnie. Tam, gdzie spotkamy obronę niewolnictwa, prawo własności będzie albo opuszczone, albo źle wytłumaczone albo sprowadzone do fałszywych zasad. Wyjątek stanowią prawnicy, którzy prawo wyprowadzają z faktu i którzy bronią równocześnie własności i niewolnictwa dla tej jedynej racji, że jedno i drugie jest faktem dokonanym.

Ponieważ wszyscy ludzie w stanie natury są wolni i równi, żaden z nich niema nad drugim naturalnego zwierzchnictwa, tembardziej zwierzchnictwa bezwzględnego.[1] W istocie, skoro pierwszym obowiązkiem jest zachowanie siebie, nikt niema prawa rozporządzania swojem życiem i tego prawa, którego nie posiada, nie może przenosić na nikogo innego ani w konsekwencji oddawać mu swej wolności naturalnej, jedynej gwarancji swego zachowania. Locke czyni jednak jeden wyjątek od tej zasady a mianowicie jest to władza, którą przyznaje nad zbrodniarzem lub jeńcem wojennym; w tych dwóch wypadkach uznaje absolutną władzę pana, z wyjątkiem umowy. Lecz to jest nierozważne ustępstwo, bo właśnie na tem prawie wojennem prawnicy opierają niewolnictwo.

Istnieje jednak władza, posiadająca swe uzasadnienie w naturze i która wydaje się pewnym myślicielom zasadą wszystkich innych władz. Jest to władza ojcowska.[2] Pozwalają oni sobie, biorąc za przykład tę władzę, stosować do społeczeństwa to, co jest prawdą dla rodziny i przypisywać naczelnikowi państwa absolutną władzę ojca. Trzeba jednak z naciskiem podnieść, że ta władza nawet w rodzinie jest podzielona między ojca i matkę, co już

[1] *Dwie rozprawy o rządzie* r. III.
[2] *Ib.* r. IV.

łagodzi absolutny charakter, który jej przypisują. A nadto nie jest ona nieograniczoną. Dziecko nie należy do ojca w taki sposób jak niewolnik do swego pana, ponieważ istotą jego zależności jest jego słabość i jego nieświadomość. Władza ojca nie jest mu dana na to, żeby panował, lecz żeby czuwał nad swym synem, wychował go, zrobił z niego człowieka, to jest istotę wolną. Wolność oparta jest na rozumie; z chwilą, gdy przypuszczać można, że człowiek zdolny jest rozumieć prawa społeczne lub naturalne reguły, któremi się rządzi stworzenie rozumne, jest on wolny i władza ojcowska niema innego celu, jak doprowadzić go do tego stanu rozumu i wolności. Prawdziwą miarą prawa ojcowskiego jest troska ojca o dziecko; jeśli je zaniedbuje lub źle się z nim obchodzi, to jakkolwiek uświęconą byłaby jego władza ustaje ona a w pewnych wypadkach społeczeństwo dziedziczy jego prawo. Granicą władzy ojcowskiej jest więc sam obowiązek, jaki na nim ciąży względem dziecka. Może on uczynić wszystko, co jest dla dziecka pożyteczne, nic, co jest dla niego szkodliwe; może uczynić wszystko dla ochrony jego życia, rozwoju sił, rozszerzenia umysłu, ukształcenia charakteru; ale nie może uczynić nic szkodliwego dla jego inteligencji, zdrowia lub życia. Prawdę mówiąc, władza ojcowska jest raczej obowiązkiem niż władzą. To też i kończy się ona, gdy zadanie jest spełnione. Wówczas zmienia się stosunek ojca do syna. Nie ojciec ma wtedy zobowiązania, lecz syn ma obowiązek wdzięczności, niesienia pomocy, obrony etc. Ojciec niema już obowiązków, tylko prawa. Syn staje się więc wolnym od zwierzchności ojcowskiej; posiada w całej pełni swobodę rozporządzania sobą, swą osobą i swemi dobrami; jego nowe prawa nie mają innej granicy, prócz jego obowiązków. Jeśli ktoś dziwi się, że posłuszeństwo synowskie może zamienić się w wolność, niech nam wytłumaczy, w jaki sposób, przy s stemie monarchji absolutnej, król może zamienić posłuszeństwo dla swej niańki, opiekuna i swych nauczycieli na monarszą niezależność, którą mu przypisują; a jeśli jakiś zwolennik władzy absolutnej zapyta nas, w jakim wieku syn staje się człowiekiem wolnym, odpowiemy: Akuratnie w tym samym, w którym wasz monarcha staje się władcą.

A zatem wyjątek, który wysuwa się jako dowód przeciw wolności naturalnej ludzi, świadczy na korzyść tej wolności. Trzeba więc przyznać, że w stanie natury ludzie są wolni i równi, że jedni względem drugich mają obowiązki, i to tesame obowiązki, że łączą się w rodziny, w których władza określona jest przez obowiązek a posłuszeństwo ograniczone przez prawo; że posiadają oni prawo naturalne karania tych, którzy popełnili względem nich niesprawiedliwość i że żaden człowiek niema prawa panowania nad drugim. Oto jest społeczeństwo pierwotne, które wystarczyłoby człowiekowi, gdyby złość jednych a słabość drugich nie spowodowały konieczności utworzenia pewnych gwarancyj dla drugich przeciw pierwszym. W tym to celu zostało utworzone społeczeństwo państwowe.

Społeczeństwo państwowe lub polityczne staje się takiem wówczas, kiedy pojedyncze jednostki zrzekają się prawa karania, to znaczy zemsty indy-

widualnej za swe krzywdy i przekazują to prawo całemu społeczeństwu.[1] I tu jeszcze występuje przeciwieństwo Hobbes'a i Locke'a. Podług pierwszego, obywatele pozbawiają się wszystkich swych praw na rzecz społeczeństwa; pozostają im tylko te prawa, które władza publiczna zechce im zostawić i zapewnić. Podług Locke'a społeczeństwo nie dziedziczy wszystkich praw obywateli, tylko prawo karania i wymierzania sprawiedliwości; a wykonywanie tego prawa ma jako regułę prawa naturalne pojedyńczych jednostek.

Z chwilą, gdy społeczeństwo zostaje ukonstytuowane, jest ono uposażone w kilka władz, istotnych dla jego istnienia: 1° władzę określania, co jest krzywdą, jakie ma być wynagrodzenie, naprawienie szkody i kara; jest to *władza prawodawcza;* 2° władza wykonywania praw i czynienia tego, co jest zgodne z ochroną interesów prywatnych i publicznych, jest to *władza wykonawcza;* 3° władza zawierania pokoju i wypowiadania wojny, która jest *władzą konfederacyjną,* złączoną zwykle z władzą wykonawczą. Gdy społeczeństwo państwowe albo polityczne jest uposażone w te trzy rodzaje władzy, wtedy zostało ukonstytuowane.[2]

Podstawą społeczeństwa cywilizowanego jest i nie może być nic innego jak tylko zgoda powszechna.[3] Istotnie, ludzie będąc pierwotnie niezależnymi, nie mogą podlegać żadnemu panowaniu, chyba za ich dobrowolnem zezwoleniem. Bez tego zezwolenia społeczeństwo nie istnieje, ponieważ prawo wojenne trwa dalej w całej swej mocy; albo też istnieje tylko społeczeństwo pozorne, w którem naczelnik, jako król panujący na podstawie siły, tolerowany dzięki słabości społeczeństwa, rządzi jeszcze tylko zapomocą prawa wojny. Wyprowadzanie zaś władzy politycznej od władzy ojcowskiej jest jak to wykazaliśmy mniemaniem błędnem. Doszedłszy do pewnego wieku dzieci stają się wolne a jeśli słuchają władzy ojcowskiej to tylko dobrowolnie. Gdybyśmy nawet przyjęli fakt, który jest możliwy, że pierwotnie władza polityczna mieszała się z ojcowską, to i wtedy poddani to znaczy zrzeszeni nie traciliby pierwotnego prawa nietworzenia społeczeństwa, nieuznawania pewnego panowania, niewykonywania pewnych praw, chyba pod warunkiem ich zgody. Prawdą jest, że trzeba odróżnić zgodę wyrażoną od zgody milczącej. Ażeby społeczeństwo istniało, nie jest rzeczą konieczną, żeby każdy jego członek dawał wyraźne swe zezwolenie; wystarczy, jeśli je daje, korzystając z praw kraju, w którym żyje, używając jego opieki, poddając się zwierzchnikowi państwa, który rządzi, czy to na mocy wyboru społeczeństwa, czy na podstawie określonego prawa dziedzicznego.

Stąd wynika, że monarchja absolutna nie jest jedynym rządem uprawnionym. Jest ona nawet tak daleką od tego, żeby być rządem najlepszym, że należy wątpić, czy wogóle jest ona formą rządu społecznego. Istotnie stan natury trwa do tego stopnia, że niema władzy wspólnej, przed którą możnaby

[1] *Dwie rozprawy o rządzie* r. VI, XI.
[2] *Dwie rozprawy o rządzie* r. XI.
[3] *Ibid.* r. VII.

pozywać za doznane krzywdy. A właśnie przy monarchji absolutnej taki jest stan poddanych w stosunku do księcia. Jest on w stosunku do nich w stanie natury; i jeszcze w stanie natury każdy posiada władzę pomszczenia swych krzywd, podczas gdy przy monarchji absolutnej jest on niewolnikiem i bezbronnym. Bywają tacy, którzy mówią, że władza absolutna oczyszcza i podnosi ludzką naturę. Wystarczy czytać dzieje tego wieku (widać, że Locke ma tu przed oczyma rządy Stuartów) ażeby się przekonać o czemś przeciwnem. Człowiek, który w puszczach Ameryki byłby zuchwały i niebezpieczny, nie stanie się bynajmniej lepszym na tronie, zwłaszcza, gdy używa się wiedzy i religji do usprawiedliwienia tego, co mógłby swym poddanym uczynić i jeśli sznur i miecz narzucają konieczność milczenia tym, którzy mieliby tu coś do zarzucenia. Prawda, że przy monarchjach absolutnych, podobnie jak przy innych formach rządu, poddani posiadają prawa dla rozstrzygania swych sporów. Lecz, nie należy wcale praw tych przypisywać miłości władców dla swych poddanych; celem ich jest przeszkodzić, żeby te zwierzęta, których praca i usługi są przeznaczone dla przyjemności ich panów, nie zrobiły sobie wzajemnie krzywdy i nie wyniszczyły się zupełnie. Jeżeli ktoś ośmieli się zapytać, jakie są gwarancje poddanych wobec króla absolutnego, otrzyma odpowiedź, że już „takie pytanie zasługuje na śmierć". I czyż nie jest to absurdem przypuszczać, że ludzie, wychodząc ze stanu natury, zgodziliby się wszyscy podlegać prawom z wyjątkiem jednego człowieka, który zachowałby całą wolność pierwotną, wzmożoną przez władzę i bezkarność! Znaczyłoby to tosamo, co przypuszczenie, że ludzie chcieli zabezpieczyć się przed kunami i lisami, ale będzie im miło dać się pożreć lwom.[1]

Ten gwałtowny atak na monarchję absolutną wskazuje nam wyraźnie datę traktatu Locke'a i dowodzi, że nie jest to tylko traktat filozoficzny, lecz i dzieło partyjne. Jest to ton mowy, która następuje lub poprzedza rewolucję.

Ażeby określić słuszną granicę władz politycznych, potrzeba poznać cel społeczeństwa politycznego. I istotnie, już powiedzieliśmy, że granicą władzy jest jej zadanie. Jeśli pewnej osobie dajemy władzę dla osiągnięcia pewnego celu, ma ona prawo posługiwać się nią zawsze, o ile to dla tego celu jest pożyteczne, nigdy jednak, gdy to z tym celem jest sprzeczne.

Celem społeczeństwa cywilizowanego jest zachowanie *własności*, to znaczy tego, co każdy posiada na własność, a więc życia, wolności i mienia. Otóż byłoby bezsensownem, żeby rząd utworzony przez dobrowolną zgodę ludzi dla zachowania i ochrony ich wolności, ich mienia i życia, używał swej władzy przeciw samej tej własności. Byłoby absurdem, ażeby każdy zrzekał się naturalnej władzy oporu, obrony, zmuszania i karania, a równocześnie wydawał na pastwę te wszystkie prawa, dla których ochrony wyzbył się tej władzy. Tak więc władza naczelna w pewnem społeczeństwie nie może nic zdziałać przeciw przedmiotowi, który powołał ją do istnienia. Jeśli idzie przeciw temu przedmiotowi, stawia siebie w stan wojny ze społeczeństwem i przy-

[1] *Dwie rozprawy o rządzie* r. VI, XIV—XVII.

wraca sama stan natury, do którego zakończenia była powołaną. Istnieje więc granica dla naczelnej władzy. Tworzą ją same prawa natury dla których obrony ona istnieje.[1]

Widzieliśmy, że społeczeństwo państwowe posiada trzy rodzaje władzy: władzę *prawodawczą*, władzę *wykonawczą* i władzę *konfederacyjną*. Z tych trzech władz, najwyższą i naczelną jest władza prawodawcza. Ona bowiem przepisuje wszelkie reguły postępowania i od niej pochodzi władza karania. Pierwszem więc, podstawowem prawem społeczeństwa państwowego jest utworzenie władzy prawodawczej.

Lecz jakkolwiek władza prawodawcza jest naczelną, nie jest jednak absolutną; ponieważ władza ta ostatecznie nie jest niczem innem tylko władzą każdej jednostki, pomnożoną przez sumę wszystkich jednostek, nie może być większą niż była władza, posiadana pierwotnie przez każdego. Nikt zaś niema władzy absolutnej i dowolnej ani nad sobą ani nad innymi. Nikt nie może pozbawić się sam życia; nikt nie może uczynić siebie niewolnikiem innego człowieka. Władza prawodawcza, która ustanowioną została jedynie dla obrony każdego, nie może służyć do niszczenia, zubożania i rujnowania. „Prawa natury trwają zawsze jako wieczne reguły dla wszystkich ludzi i *dla prawodawców równie dobrze jak dla innych*." Powtóre, władza prawodawcza nie powinna wydawać postanowień zapomocą dekretów poszczególnych i natychmiastowych, lecz zapomocą ustaw ogólnych. Po trzecie, władza prawodawcza niema prawa zajmować dóbr, będących własnością jednostki bez jej zezwolenia. Inaczej dobra moje nie będą moją własnością. Albowiem prawdę powiedziawszy „nie jestem właścicielem czegoś, co ktoś może mi zabrać bez mego zezwolenia. Prawda, że rządy mają wielkie wydatki i w konsekwencji potrzebują dużo pieniędzy; słusznie więc się należy, by każdy proporcjonalnie do swego mienia dał na obronę rządu. Lecz na to potrzeba zgody większości i żadna władza niema prawa pobierać od ludu opłat na mocy własnej tylko powagi." Nakoniec władza prawodawcza nie może przenosić na inne władze układania praw.[2]

Takie są granice władzy prawodawczej, jakąkolwiek ona jest i w czyjekolwiek ręce złożył ją lud, czy w ręce księcia, korporacji szlachty czy zgromadzenia przedstawicieli. Jaki jest teraz jej stosunek do władzy wykonawczej? W tej kwestji Locke schodzi nieco z wyżyny abstrakcji i spekulacji i stara się przedewszystkiem umożliwić zrozumienie stosunku obu władz w konstytucji angielskiej.[3]

Władza prawodawcza jest jedyną władzą zwierzchniczą; istnieją jednak państwa, gdzie niezawsze ona jest czynną i gdzie jedna osoba dzierży władzę wykonawczą; w tych państwach ta osoba ma również udział we władzy prawodawczej; jest więc ona w pewnem znaczeniu naczelną, najpierw dlatego,

[1] *Dwie rozprawy o rządzie* r. VIII.
[2] *Dwie rozprawy o rządzie* r. X.
[3] *Ibid.* r. XII i XIII.

że posiada najwyższą władzę wykonywania praw, a powtóre dlatego, że niema żadnego czynnika prawodawczego ponad nią i że bez jej zgody nie można wydawać żadnej ustawy. Lecz mimo udziału we władzy prawodawczej jest ona jej podporządkowana; winna przed nią zdawać sprawę ze swego postępowania; i władza prawodawcza może ją zmienić, zastąpić a nawet ukarać, jeśli użyła swej władzy wbrew prawom. Prawda, że zwoływanie władzy prawodawczej należy do władzy wykonawczej; lecz to jest jedynie oznaką publicznego zaufania, a nie znakiem supremacji. Istotnie bowiem z jednej strony ciągłość obrad zgromadzeń prawodawczych ma mnóstwo stron ujemnych; z drugiej zaś strony, jest rzeczą niemożliwą ustalić naprzód chwilę dogodną dla obrad. Należy więc komuś powierzyć o to staranie a widoczną jest rzeczą, że to zadanie przypadnie w udziale temu, kto obejmie władzę wykonawczą.

Rozdział władzy prawodawczej i wykonawczej zmusza jeszcze do oddania w zakres tej ostatniej całego mnóstwa spraw nieprzewidzianych. Nazywa się to *prerogatywą*, zasada, której Stuartowie tak nadużyli przeciw swobodom publicznym. Same prawa ustępują niekiedy władzy wykonawczej; powinna ona naprzykład móc łagodzić ich surowość i czynić dla dobra publicznego to, co dla niego jest pożyteczne, choćby to nie było przepisane przez prawa, a wreszcie powinna mieć możność uchylenia się, przy pewnych warunkach, od wykonania praw. Prawo dobra ludu wymaga więc, żeby pozostawiono wiele rzeczy rozwadze władzy wykonawczej, ponieważ władza prawodawcza niezawsze jest czynna. Lecz widocznem jest, że tej prerogatywy udziela się władzy nie po to, by jej używała podług swej fantazji, tylko wyłącznie dla dobra ludu. Prawda, że niektórzy uważają prerogatywę za prawo absolutne i mniemają, że lud naruszył prerogatywę, gdy zamierzył uregulować ją przez prawa pozytywne. Nie widzą wcale, że ta władza nie jest rzeczą należną księciu na mocy prawa, lecz koniecznością, wynikającą z interesu publicznego, i do tego interesu ma się ona stosować w ten sposób, że jeśli książę jej nadużyje, lud ograniczając jego prerogatywę, wcale nie narusza jego prawa, lecz tylko odejmuje mu część nieokreślonej władzy, którą mu pozostawił. W przeciwnym razie przestałby być społeczeństwem istot rozumnych, lecz byłby trzodą złożoną z niższych stworzeń. Ponieważ nie można przypuszczać, żeby lud poddał się podobnym warunkom, jasną jest rzeczą, że prerogatywa może być oparta tylko na pozwoleniu ludu; jest ona przywilejem, nie prawem. Należy więc określić *prerogatywę*, jako władzę działania dla dobra publicznego bez praw i bez przepisów. Lecz wreszcie kto osądzi, czy władza wykonawcza uczyniła dobry użytek ze swej prerogatywy? Za tą kwestją idzie druga, o wiele ogólniejsza: kto będzie sędzią czynów rządu, nietylko władzy wykonawczej, lecz także i prawodawczej?

Widzieliśmy, że tym, kto ustanowił władzę prawodawczą, jest lud, a władza ta raz ustanowiona staje się przez to samo naczelną. Nie trzeba jednak sądzić, że lud przez sam fakt tego ustanowienia, abdykuje. Jest to doktryna

Hobbes'a i Suarez'a: jeden i drugi utrzymuje, że lud natychmiast, z chwilą ustanowienia rządu, przestaje być zwierzchnikiem, a staje się poddanym, że traci wszelkie prawo sądzenia i kontrolowania rządu i że wreszcie przenosi absolutne prawo na rząd, który nie może go źle używać, ponieważ nie można popełnić niesprawiedliwości względem tego, kto z góry na wszystko się zgodził. Inaczej rzecz się przedstawia podług Locke'a; lud, który ustanowił rząd dla swojej obrony, nie mógł odstąpić mu wszystkich swych praw; byłoby to bowiem umową bezsensowną i sprzeczną z naturą rzeczy. Zatem lud nie może pozbawić siebie prawa zwierzchnictwa i zachowuje zawsze prawo obrony przeciw wszelkim zakusom, nawet swych prawodawców, gdyby posługiwali się powierzoną im władzą przeciw ludowi a nie dla niego; i jakkolwiek w żadnej konstytucji lud nie jest sędzią i nie posiada władzy legalnej, jednakże na mocy pewnej ustawy, która poprzedza wszelkie ustawy pozytywne, zastrzegł sobie zawarte potencjalnie w tej ustawie prawo: a mianowicie prawo rozstrzygania, czy słusznem jest, by *cdwołać się do nieba*,[1] jeśli niema się do kogo odwołać na ziemi.

Łatwo pojąć, co Locke rozumie przez prawo odwoływania się do nieba; jest to prawo, z którego lud angielski dwa razy zrobił użytek, raz przeciw Karolowi I, drugi raz przeciw Jakóbowi II. Krótko mówiąc jest to prawo oporu; jest to zasada tajemniczego prawa rewolucji.

Locke widocznie ma przed oczyma rewolucję angielską, gdy próbuje uzasadnić to naczelne prawo społeczeństw politycznych. Albowiem, by dać podstawę ideom, przyjmuje pewną formę rządu, złożoną, — jak mówi, — z księcia i ze zgromadzenia przedstawicieli i pyta, jakie prawo pozostaje ludowi w pewnych, fikcyjnych wypadkach: 1° gdy książe obdarzony władzą wykonawczą i współdziałający z władzą prawodawczą, stawia swą wolę na miejsce praw, to znaczy, przywłaszcza jedynie dla siebie władzę prawodawczą; 2° gdy książe obowiązany do zwoływania zgromadzenia prawodawczego przeszkadza jego zebraniu lub krępuje jego swobodę; 3° gdy książe na mocy władzy zmienia wyborców lub sposób wyborów; 4° wreszcie, gdy lud jest ujarzmiony i wydany przez księcia obcej potędze. W tych wszystkich wypadkach władza prawodawcza została pogwałconą. A władza prawodawcza jest duszą ciała politycznego; ona to utrzymuje życie tego ciała; jeśli jest zmieniona, ciało się rozwiązuje i lud odzyskuje swą wolność i pełne prawo troszczenia się o swe zachowanie i dbałości o swe potrzeby. Ma więc prawo ustanowienia nowej potęgi prawodawczej.

Lecz nietylko przeciw władzy wykonawczej, ale jeszcze przeciw nadużyciom i pogwałceniom ze strony władzy prawodawczej lud ma prawo się bronić. A więc, jeśli prawodawcy usiłują zagrabić i zniszczyć rzeczy, będące własnością ludu, są w stosunku do ludu na stopie wojennej; jest on wtedy zwolniony z wszelkiego posłuszeństwa i ma prawo uciec się do oporu.

Stawia się przeciw temu zarzut, że ponieważ lud jest ciemny, naraża się państwo na pewną zgubę, jeśli lud jest upoważniony do zmiany rządu,

[1] *Dwie rozprawy o rządzie* r. XIII, X.

ilekroć czuje się pokrzywdzony. „Odpowiadam na to, mówi Locke, że jest bardzo trudno zmusić lud do zmiany formy rządu, do której przywykł.“ Hipoteza ta, mówią jeszcze, posiada właściwość wywoływania buntów wszelkiego rodzaju. Lecz na ten zarzut można dać kilka odpowiedzi: 1° gdy jakiś lud jest nieszczęśliwy pod panowaniem rządu samowolnego, jest on także skłonny do powstania przy pierwszej sposobności, która mu się nadarzy, tak, jak inny lud, który żyje pod opieką pewnych praw nie ścierpi, by je gwałcono. Można wynosić na tron królów, ile kto zechce; można dawać im wszystkie wspaniałe i pompatyczne tytuły, jak to jest w zwyczaju: niech mówią o nich, jako ludziach boskich, zesłanych z niebios i zależnych tylko od Boga; mimo to lud udręczony nie zaniedba sposobności, by wyzwolić się ze swej nędzy. 2° Rewolucje takie nie wybuchają dla błahych przyczyn i lud toleruje nawet przyczyny bardzo wielkie, zanim zdobędzie się na powstanie. 3° Lud, zmieniając władzę prawodawczą sam wznosi najsilniejsze szańce przeciwko buntom: ponieważ prawdziwymi buntownikami są ci, którzy gwałcą prawa.

Jeśli zamętowi w czasie rewolucji przeciwstawia się spokój, jakiego się używa pod rządami samowoli, wtedy jaskinia Polyfema mogłaby uchodzić za doskonały wzór podobnego pokoju. Rząd, któremu podlegali Ulysses i towarzysze, byłby najmilszym w świecie; nie mieli nic innego do roboty tylko spokojnie czekać na pożarcie! I któż wątpi, że Ulysses, który był osobistością bardzo roztropną, nie głosiłby wówczas biernego posłuszeństwa i nie nakłaniał swych towarzyszy do zupełnej uległości, przedstawiając im jak ważnym i potrzebnym jest dla ludzi podobny pokój i ile niedogodności wynikłoby, gdyby zamierzali próbować oporu przeciw Polyfemowi, który miał ich w swej mocy.

Wreszcie ten, kto pierwszy posługuje się siłą wobec prawa, staje przez to samo na stopie wojennej z tym, którego atakuje: z tą chwilą wszystkie więzy, wszystkie poprzednie zobowiązania są zerwane: wszelkie prawo ustaje, z wyjątkiem prawa własnej obrony. Powracamy wreszcie do kwestji wyżej postawionej: Kto osądzi, czy książę lub władza prawodawcza przekracza zakres swej władzy? Locke nie waha się odpowiedzieć, że lud. „Któż bowiem może lepiej ocenić, mówi on, czy polecenie zostało dobrze spełnione, niż ten, kto je dał?“ Zapewne, Bóg jest z prawa jedynym sędzią. Lecz to nieprzeszkadza, by każdy człowiek mógł mieć swój własny sąd i decydował, czy inny człowiek jest z nim na stopie wojennej i czy ma prawo odwołać się do najwyższego sędziego, jak mówi Jefte. Jednem słowem strona skrzywdzona sama powinna decydować o sobie samej.[1]

Tak kończą się *Dwie rozprawy o rządzie;* nietrudno jest zauważyć w tej obronie mądrego Locke'a, ogłoszonej na rzecz najstraszniejszego prawa, jakie społeczeństwo może wykonać, wpływ wypadków, które oddały władzę w ręce dynastji nowej, dzięki zwycięskiej rewolucji. Można też sądzić, że zbyt lekko zbywa pewne zarzuty i zadowala się zbyt wygodnemi argumentami. Naprzykład, gdy odpowiada, że lud skłonny jest raczej zapomnieć o swem

[1] *Dwie rozprawy o rządzie* cały r. XVIII.

prawie niż go nadużyć, wypowiada twierdzenie, które w pewnych epokach może okazać się prawdziwem, lecz w innych fałszywem. Bezwątpienia, bardzo trudno jest obudzić ducha oporu w kraju, który długi czas był spokojny i uległy; lecz równie trudno jest zgasić płomień raz rozpalonej rewolucji. Drugim znowu razem Locke zbyt łatwo przyjmuje, że pokrzywdzona strona ma prawo wymierzania sobie samej sprawiedliwości. Nie jest to rzecz tak oczywista, jak on utrzymuje i nastręcza się tu wiele trudności, których on nie dostrzega lub nie roztrząsa. Celem jego rozważań nie jest zaprzeczanie tego *summum ius* i tej *extrema ratio* ludów źle rządzonych lecz udowodnienie, jak trudno jest ustalić je a priori i uczynić z nich prawo.

Jakkolwiek przedstawiałaby się sprawa tego zagadnienia,[1] najtrudniejszego ze wszystkich, traktat Locke'a jest może najlepszem, najsolidniejszem i najmniej wątpliwem dziełem, jakie wydała nauka. Żaden z publicystów nie poznał lepiej prawdziwej zasady wolności. Nie opiera on jej na prawie robienia wszystkiego, co się komu podoba; ponieważ prawo to, jak wynika ze systemu Hobbes'a, jest sprzecznością i nie jest niczem innem, jak tylko prawem silniejszego. Wolność nie jest również prawem czynienia tego, na co pozwala ustawa: ponieważ może się zdarzyć, że ustawa jest ciemiężycielska i wzbrania legalnego używania wolności. Wolność jest prawem używania swych praw naturalnych, zagwarantowanych ustawami. To jest więc prawo naturalne, które tworzy podstawę prawa politycznego. Fakt ten Locke znakomicie dostrzegał i na tem polega jego wyższość nietylko nad współczesnymi mu publicystami, lecz nad niektórymi z jego następców.

Ażeby nie pominąć żadnej z zasług Locke'a dla idei liberalizmu, przypomnijmy jeszcze o wydanych w 1689 *Listach o tolerancji,* które są źródłem wszystkich prac, jakie filozofja francuska w XVIII w. wydała o tym przedmiocie. Locke stawia tu zasadę, że „wszelka władza rządu społecznego odnosi się tylko do interesów społecznych i ogranicza się wyłącznie do spraw tego świata i niema nic wspólnego ze światem przyszłym." I tu mędrzec Locke musi być uważany za jednego z mistrzów i ojców współczesnego liberalizmu.[2]

Pamfleciści angielscy po Locke'u: Bolingbroke, Swift, Junius, Edm. Burke. Po Locke'u nie znajdujemy w Anglji w ciągu całego XVIII w. żadnego publicysty, a mam tu na myśli publicystów teoretycznych, ani żadnego dzieła o charakterze naukowym. Rola ta przypada Francji. Lecz to, co spoty-

---

[1] Powrócimy jeszcze do kwestji prawa insurekcji w naszym rozdziale o Kancie. — Patrz niżej.

[2] Nie należy zapominać o poprzednikach Locke'a piszących o tem zagadnieniu: Castalion, l'Hopital i de la None, Milton. Niezależnie od tych nazwisk cytujemy jeszcze: Cornhert'a, który napisał apologję rewolucji w Niederlandach i zwalczał w swym traktacie o *Pozwoleniu i wyrokach Boga* doktrynę Justusa Lipsiusa stosującego do herezji w 4-tej księdze swych *Polityków* zasadę: *Ure et seca;* Noodt (Gerard) w swej książce *De religione ab imperia libera* (1706) tłumaczonej przez Barbeyrac'a pod tytułem: *La Liberté de la conscience,* 1714, Amst. — Bayle w swojem słynnem *Compelle intrare* (komentarz filozoficzny) skierowanym przeciw Jurieu; Jean Leclerc, *Bibliotèque universelle;* i wkońcu Taylor, Episcopius, etc. Od XVI do XVIII w. jest więc nieustanny protest na rzecz wolności sumienia.

kamy w Anglji to jest codzienna walka polityczna, walki pióra, zapomocą których kraj ćwiczy się w wolności. Publicyści są pisarzami partyjnymi, a pisma ich pismami okolicznościowemi: lecz wśród nich spotykamy szereg wybitnych umysłów, które wymienić w historji filozofji i ruchu politycznego jest rzeczą konieczną. Są to Bolingbroke, Swift, nieznany autor *Listów Juniusa* a wreszcie Edm. Burke. U historyków Anglji i literatury angielskiej zasięgniemy zdania o tych czterych wybitnych osobistościach.

„Pisma polityczne Bolingbroke'a, mówi de Remusat,[1] nie będąc arcydziełami mają jednak prawdziwą wartość. Znajdujemy w nich bystrość, ideje, styl żywy i wytworny. Werwa pisarza przypomina swadę mówcy, a rysy satyryczne, choć nie w najlepszym rodzaju, odznaczają się ciętą i pogardliwą swobodą, która wskazuje wielkiego światowca.“ Pomiędzy pismami lub pamfletami Bolingbroke'a wymieniają przedewszystkiem *Uwagi nad historją Anglji* i *Rozprawę o partjach*. W tem ostatniem piśmie Bolingbroke podtrzymywał następującą tezę: „Dawne partje nie istnieją więcej, ponieważ nie mają więcej racji bytu; nawet imię ich niema więcej żadnego znaczenia.“ Celem, do którego Bolingbroke zmierzał, było połączenie wszystkich partyj niezależnych: Jakobici, torysi, wigowie i republikanie powinni byli złączyć się pod hasłem: czystości konstytucji.“[2]

Obok Bolingbroke'a wymienić należy innego znakomitego pamflecistę, choć o talencie innego typu, jako jednego z bojowników o wolność słowa w Anglji. Jest nim Swift, którego następujący portret daje nam Taine: „Swift nie zwraca się do człowieka wogóle, lecz do pewnych ludzi. Nie mówi do ludzi którzy rozumują, lecz do partji; nie chodzi mu o nauczanie prawdy lecz o sprawienie wrażenia. Jego celem nie jest oświecanie tej oświeconej części człowieka, która nazywa się umysłem, lecz poruszenie tej masy uczuć i przesądów, które stanowią całego człowieka. Pisząc, ma przed oczyma swoją publiczność: grubych obywateli ziemskich, szlachtę wiejską, duchowieństwo, karmione pedantycznemi kazaniami... Ludzie ci nie mieliby dość inteligencji, ażeby śledzić jakąś dedukcję lub zrozumieć jakąś abstrakcyjną zasadę. Potrzeba było posługiwać się znanemi przez nich faktami, ideami, które zostały im wpojone, interesami, które bezpośrednio ich dotyczyły. Więc Swift mówi bez logicznych zwrotów, bez efektów stylowych, lecz z siłą i nadzwyczajnem powo-

[1] *Étude sur l'Angleterre*, t. I r. XXII str. 395.

[2] Cucheval-Clarigny podaje w swem dziele *Histoire de la Presse en Angleterre et aux Etats-Unis*, r. IV więcej szczegółów o roli politycznej Bolingbroke'a: Z dzienników tych zasługuje na wyróżnienie *Craftsman*, który zaszczyt ten zawdzięcza współpracownictwu Bolingbroke'a. Pod nazwiskiem Humphrey Oldcastle ogłosił on szereg listów, w których dał przegląd historji Anglji, ażeby udowodnić, że partja będąca u władzy (partja whigów) nadużyła jej w swej interpretacji konstytucji i nie uszanowała ani praw korony ani przywilejów poddanych... Bolingbroke kładł nacisk na politykę zagraniczną: celem jego było wykazanie, że system sojuszów Anglji został obalony.... po traktacie sewilskim; w znacznie większej mierze uwzględniał politykę wewnętrzną; atakował armje stałe i korupcyjny system, stosowany przez Walpole'a; bronił też wolności i czystości wyborów.... *Craftsman* był otwartym i uwierzytelnionym organem partji torysów, partji Wsi (Country party).“

dzeniem, mówi sentencjami, których trafność odczuwali wewnętrznie jemu współcześni, ponieważ wyrażały one ściśle i głośno to tylko, co oni sami myśleli niejasno w głębi duszy. Taką była potęga pisma zatytułowanego *Examiner*, który w przeciągu roku przekształcił opinję trzech królestw a zwłaszcza pisma p. t. *Sukiennik (Draper)*, który zmusił rząd do ustąpienia."[1] Tensam krytyk w taki sposób charakteryzuje dalej talent Swift'a: „Cała piękność tych pamfletów leży w ich akcencie. Nie mają one ani szlachetnego gniewu Pascal'a, ani oszałamiającej wesołości Beaumarchais'go, ani subtelnej wytworności Courier'a; lecz tkwi w nich ton przytłaczającej wyższości i cierpkość straszliwej zawziętości... Jego zwykłym stylem jest poważna ironja."[2] Jest to broń dumy, rozmyślań i siły."

Z powodu tajemnicy otaczającej jego imię, jest nieznany autor *Listów Juniusa*[3] ze wszystkich pamfiecistów angielskich najsławniejszym. Mimo olbrzymiego powodzenia, jakie zdobyły zaraz w chwili swych narodzin i jakie zachowały długi czas po wypadkach, które spowodowały ich powstanie, nic nie skłoniło ich autora do porzucenia swej obojętności. Sława jego pozostała anonimową. Niektórzy przypuszczają, że publikację tę można przypisywać sir Filipowi Francis.[4] Lecz kwestja jest jeszcze w zawieszeniu. Oto sąd de Remusat'a o tej szczególnej osobistości:

„Junius przeszedł przez politykę jak groźny meteor i nie pozostawił po sobie nic prócz wspomnienia. Jeżeli jednak nie miał wpływu na wypadki, to może oddziałał na idee i puścił w obieg doktryny, które od niego biorą swój początek? Nie znamy żadnej takiej z wyjątkiem obrony praw prasy. Jego doktryny o prerogatywie, o nietykalności królewskiej, o niezawisłości parlamentu, o zakresie i granicach jego przywilejów nie przedstawiają się bez

---

[1] Taine, *Hist. de la littérature anglaise*, t. III str. 198.

[2] Jako przykład poważnej ironji, Taine cytuje ustęp, który mógłby dziś jeszcze uchodzić za aktualny: „Nie jest może rzeczą ani zbyt bezpieczną ani roztropną występować przeciw obaleniu chrześcijaństwa w chwili, gdy wszystkie partje zgodną i jednomyślną co do tego punktu wyraziły opinję Jednak, czy przez pretensję do wyższości, czy wskutek zwyrodnienia natury, nie mogę być na swoje nieszczęście, tego zdania. Wyznaję, że w obecnym stanie, nie widzę jeszcze bezwzględnej konieczności zupełnego wytępienia religji chrześcijańskiej. Wyda się to może zbyt wielkim paradoksem... Mam nadzieję, że żaden z czytelników nie posądzi mnie o szalony pomysł bronienia prawdziwego chrystjanizmu, który w pierwszych czasach miał podobno jakiś wpływ na ludzi. To byłby pomysł zupełnie bez sensu. Czytelnik zrozumie, że przedmiotem moich rozważań jest tylko obrona chrystjanizmu nominalnego, ponieważ tamten został oddawna usunięty na mocy powszechnej zgody, jako nie dający się pogodzić z naszemi, dzisiejszemi zamierzeniami bogactwa i władzy.... Zarzucają, że w królestwie żyje więcej niż 10000 księży, których dochody dołączone do dochodów panów biskupów, wystarczyłyby na utrzymanie conajmniej 200 młodych, dowcipnych i miłych salonicerów, wolnomyślicieli, nieprzyjaciół klechów, którzy mogliby być ozdobą miasta i dworu. Podnoszą także jako wielką korzyść fakt, że wraz z religją chrześcijańską, wszelka religja z natury rzeczy zostanie na zawsze wytępiona." — Główne pisma polityczne Swifta są następujące: 1° *O obaleniu religji chrześcijańskiej;* 2° *Sztuka kłamstwa w polityce;* 3° *Kłótnie patrycjuszów i plebejuszów w republice rzymskiej.*

[3] *Listy Juniusa* zostały ogłoszone w *Public Advertiser* z 1769 do 1773; były zwrócone przeciw ministerjum lorda North'a; przetłum. na język franc. przez Parisot'a (1794 i 1825, 2 t. in 8).

[4] Zob. Remusat, *Études sur l'Angleterre*, t. II, r. VII.

zarzutu; są one zwykle pomieszane z poglądami okolicznościowemi, ze sporami o doktryny wcześniejsze, z tem wszystkiem, co spór zapala a potem przytłumia, bo wypadki mijają prędzej niż ideje. Z tem wszystkiem Junius nie jest wielkim publicystą; ale ukazuje nam konstytucję angielską w pełni działania; wykazuje na swych przykładach, w jaki sposób w wolnym narodzie opozycja może wypowiedzieć władzy wojnę przez stawianie trudności, która stanowi życie praktycznej wolności."

Jeśli chodzi o ideje polityczne Juniusa, to myliłby się, ktoby go uważał za obrońcę idei demokratycznych: „Jeśli utrzymywał, że król, ażeby nie być odpowiedzialnym, przestaje być moralnie nietykalnym i że prasa może dyskutować o jego uczuciach i jego czynach, niemniej jednak był wytrwałym stronnikiem monarchji ograniczonej i stara się odróżnić od republikanów. Jest też reformistą bardzo umiarkowanym. Chce raczej powstrzymać wzrost władzy parlamentu, nadużywanie jego przywilejów niż w samym jego początku wprowadzić doń dodatnie czynniki i odnowić jego skład. Wszechwładza parlamentu wydaje mu się tyranją. Nie okazał nigdy wzruszenia dla zażaleń Amerykanów i bronił wytrwale na tym punkcie bezwzględnej polityki Granville'a. Na Juniusa nie można się powoływać, jako na powagę polityczną, ale jako pisarz godzien jest podziwu.[1]

Inny publicysta i pamflecista, zarazem polityk i wielki mówca rzucił wspaniałe światło na koniec XVIII wieku. Jest to Edm. Burke, którego następującą ocenę podaje Remusat: „Burke'mu nie brak ani żywości ani zapału, ale jakkolwiek ożywiają go silne przekonania, pisząc pamięta o tajemnicach zawodu. Tak wielką jednak jest jego bujność wrodzona, że pisma jego przypominają improwizacje człowieka, który wiele przemyślał; jego myśli cisną się i przepełniają brzegi; z pewnym wysiłkiem musi wybierać w ich liczbie i zadaje sobie pewien trud, ażeby je uporządkować i jasno wyłożyć. Świetność stylu jest mu wrodzona. Jest olśniewający, barwny... W polemice zachowuje tę pogodę, która umysłowi zostawia całą jego wielkość... Nawet pisząc rzeczy okolicznościowe dąży do trwałej prawdy. I gdy *Listy Juniusa* będą kiedyś tylko osobliwością literacką, *Myśli o przyczynach obecnego niezadowolenia* (1770) będą zawsze zasługiwały na uwagę mężów stanu wolnych narodów... Dziś jeszcze to dzieło okolicznościowe przytaczane jest jako dzieło zasadnicze. Jest to księga klasyczna. Stanowi ona *credo* stronnictwa whigów w Anglji."[2] Imię Burke'go prowadzi nas do końca wieku XVIII i do początku Rewolucji francuskiej, przeciw której napisał książkę uszczypliwą i głęboką.[3]

[1] Ch. de Remusat, t. II patrz str. 188—190.
[2] Remusat, t. II str. 309, 310.
[3] Zob. naszą *Philosophie de la Révolution française r. I.*

XII. Grotius.

De iure pacis et belli. — Teorja sprawiedliwości. Prawo zwierzchnictwa. Teorja własności. Teorja niewolnictwa. O prawie wojny.

Aż do wieku XVII doktryna Hobbes'a grała tęsamą rolę, co doktryna Machiavellego w XV i XVI w. Opanowuje ona wszystko i jest wszędzie. Ze wszystkich stron ją zwalczają a ona prędzej lub później porywa za sobą tych, którzy ją zwalczają. Czy sprawiedliwość jest umową, czy prawem absolutnem? czy jest wynalazkiem ludzkim, czy nakazem wiecznego rozumu? czy istnieje sama w sobie? czy też jest tylko stosunkiem dowolnym i zmiennym, zmieniającym się w różnych czasach i miejscach? czy istnieje prawo a w konsekwencji, czy istnieją prawa? czy też jedynem prawem jest prawo silniejszego? To jest to wielkie zagadnienie, z którego w XVII w. wzięła początek nowa nauka aż dotąd mniej lub więcej poplątana z prawem pozytywnem lub z teologją moralną, lecz która w owej chwili oddziela się od jednego i od drugiej, wyzwala, staje się świecką i zajmuje miejsce w dziedzinie nauk moralnych i politycznych pod tytułem, który stał się klasycznym a mianowicie: prawo naturalne i prawo narodów.

Przedsięwzięcie to miało ogromny rozgłos. Grotius, któremu przypadła w udziale ta sława, nie mając genjuszu tak niezwykłego i głębokiego jak Descartes, dokonał jednak w sferze swej nauki takiej samej niemal rewolucji.[1] Do nauki prawa wprowadził nowe pierwiastki, usiłując sprowadzić ją do zasad filozoficznych. Tradycja zajmuje bezwątpienia zbyt dużo miejsca w jego pracy, myśl z trudem przebija się przez ogrom tekstów, komentarzy i przez cały labirynt sztucznych podziałów, który przypomina trochę kazuistykę. Jednakże z wszystkiemi swojemi błędami traktat o *Prawie pokoju i wojny* niemniej jest pierwszym traktatem o prawie naturalnem i prawie ludzkiem, który przytoczyć może nowożytna nauka prawa i filozofji: jest to idea za-

[1] Nie należy zapominać o poprzednikach Grotiusa: oprócz Suarez'a i Sota, których wymieniliśmy wyżej, potrzeba jeszcze wspomnieć: 1⁰ Francisco à Victoria, którego *Relectiones theologicae* (1581) zawierają kilka rozdziałów o prawie publicznem *(De iure belli, De potestate civili)*. Autor wyprowadza pochodzenie monarchji z ustanowienia boskiego. W rozprawie *De Indis*, Victoria bronił, podobnie jak Las-Casas sprawy Indjan to jest krajowców Amerykanów przeciw uciskowi i barbarzyństwu. 2⁰ Balthasar Ayla *(De iure et officiis bellicis)* (1597). Zob. tablicę tej pracy w Hallam'a *Histoire littéraire* t. II, r IV. 3⁰ Albericus Gentilis: *De legationibus* (1583) i *De iure belli* (1589). Hallam daje również tablicę tej pracy *(ib)*.

warta w *De legibus* Cicerona, rozwinięta nie tak wymownie wprawdzie ale zato z całą wyższością wiedzy nowożytnej nad starożytną.

Grotius oddala się tu od zasady Hobbes'a, przyjmując prawo naturalne, wcześniejsze od wszelkiej umowy. Jemu to zdaje się odpowiadać, gdy bierze po części zasady Carneadesa, cytowane przez Lactancjusza: „Ludzie", mówił ten sofista, potworzyli sobie prawa stosownie do swej chwilowej korzyści i stąd pochodzi ich rozmaitość zależna nietylko od różnic obyczajowych, bardzo znacznych u różnych narodów, ale rozmaitość u tego samego ludu, stosownie do zmiany epoki. Wszystkich ludzi i wszystkie żywe stworzenia natura skierowuje do szukania swej korzyści; dlatego niema żadnej sprawiedliwości albo, jeśli istnieje jakaś, to może być ona tylko wielkiem szaleństwem, ponieważ szkodziłaby sama sobie, służąc innym![1] Trzeba zauważyć, że wniosków tych nie wyprowadza sam Hobbes, jakkolwiek przyjmuje ich przesłanki; daleki od myśli, by sprawiedliwość była szaleństwem, uznaje ją za największe dobro, ponieważ sprowadza ona pokój; równie jak Carneades, nie uznaje on prawa naturalnego, o ile nie jest ono interesem każdej jednostki. Grotius przeciwnie, przyjmuje razem z Arystotelesem, że człowiek posiada nieprzezwyciężoną skłonność do tworzenia społeczeństwa i to społeczeństwa uregulowanego i pokojowego.[2] Od dzieciństwa zauważyć można u człowieka skłonność naturalną do sprawiania drugim przyjemności i współczucia ich cierpieniom. Rozum łączy się z instynktem, ażeby podtrzymać wśród ludzi więź społeczną: on nam wskazuje, że są czyny uczciwe i złe, zależnie od ich zgodności lub niezgodności z naturą rozumną i społeczną. Użyteczność więc nie jest wcale, jak to utrzymują sofiści i po nich Hobbes, matką sprawiedliwości i słuszności: matką prawa naturalnego jest natura sama, która skierowałaby nas jeszcze do szukania stosunków z naszymi bliźnimi wtedy nawet, gdybyśmy niczego od nich nie potrzebowali.[3] Prawo ma źródło w sobie samem i jest niezmienne, jak natura i rozum.[4] Sam Bóg nic w nim zmienić nie może; jak nie może sprawić, żeby 2 a 2 nie było 4, tak nie może zrobić, żeby to co jest złem samo w sobie nie było takiem. Zasady te nie są wcale własnością Grotius'a: są to zasady głoszone przez stoików i Cicerona. Jeśli Grotius w tych ogólnych rozważaniach ma przewagę nad Hobbes'em, gdy chodzi o ich prawdziwość, to trzeba przyznać, że ustępuje mu pod względem siły, subtelności rozumowania i oryginalności poglądów. Co się tyczy poszczególnych kwestyj, wypływających z jego przedmiotu, to Grotius traktuje je raczej jako prawnik niż jako filozof; czasem wbrew swym własnym wskazówkom traktuje zagadnienia prawa naturalnego z punktu widzenia zasad prawa cywilnego i to pomieszanie zbliża go nieznacznie do Hobbes'a, od którego początkowo zdawał się być tak dalekim.

---

[1] Grotius, *De iure pacis et belli.* Wstęp, par. 5.
[2] *Ib.* par. 7 i 8.
[3] *Ib.*, par. 17.
[4] Ks. I, r. I. par. 5.

Grotius napotyka najpierw zasadniczy problem polityki, prawo zwierzchnictwa.[1] Hobbes tłumaczył powstanie zwierzchnictwa przez zrzeczenie się przez wszystkich ludzi bezwzględnego prawa natury, na rzecz osoby publicznej, ludu, senatu lub monarchji. Grotius wypowiada się mniej jasno. Władzę zwierzchniczą dzieli podług jej funkcyj i rodzajów, lecz nie szuka wcale jej zasady. Przedewszystkiem zdaje się, że władzę zwierzchniczą uważa za fakt zmieniający się, zależnie od czasu i kraju, lecz nie za prawo, które swe źródło ma w ludzkiej naturze a regułę w rozumie. Usiłuje nadewszystko wykazać, że władza zwierzchnicza nie należy do ludu zawsze i bez wyjątku.[2] Lecz zamiast argumentów moralnych i filozoficznych, które mogłyby poprzeć ten sąd, Grotius przytacza dowody, które nazwałbym sądowemi. Wolno jest, mówi, człowiekowi oddać się w niewolę drugiemu człowiekowi. To, co jest dozwolone jednostce, dozwolone jest i ludowi; lud może więc sprzedać swą wolność za swe utrzymanie: w ten sposób wyzbywa się wszelkiej władzy zwierzchniczej i należy do monarchy albo do właściciela, który go kupił. Tak więc prawo zwierzchnictwa sprowadzone zostało w pewnym stopniu do kontraktu sprzedaży. Władza zwierzchnicza jakiegoś ludu może podług Grotiusa wygasnąć jeszcze wskutek prawa wojennego. Na wojnie zwycięzca zyskuje prawo własności nad zwyciężonym. Stają się oni jego dziedzictwem: tracą wolność na mocy faktu i prawa. A zatem wymuszona zgoda lub szczęśliwa przemoc stanowią zdaniem Grotius'a dwa źródła władzy zwierzchniczej. Przyjmuje jeszcze z Arystotelesem, że istnieją ludzie urodzeni do niewoli i wyprowadza stąd wniosek, że istnieją także ludy stworzone przez naturę do niewoli. Utrzymuje on jeszcze, podobnie jak Trasymachos w *Rzeczypospolitej* Platona, że władza nie zawsze ustanowiona jest na korzyść rządzących. „Nic nie przeszkadza, mówi Grotius, by istniały rządy społeczne, któreby były ustanowione na korzyść władcy podobnie jak królestwa, które książe zdobywa na mocy prawa podboju, pomimo, że królestw tych nie można uważać za tyrańskie, ponieważ pojęcie tyranji mieści w sobie niesprawiedliwość. Nawet wtedy, gdyby rząd utworzono w interesie ludu nie pociągałoby to za sobą wyższości ludu nad władcą; ponieważ *nigdzie się nie widzi, by wychowanek stał wyżej niż jego opiekun.*"[3]

Można więc słusznie twierdzić, że Grotius roztrząsa zagadnienia prawa naturalnego lub politycznego na podstawie prawa cywilnego. Czy nie jest widoczną rzeczą, że władza zwierzchnicza jest w jego oczach jedynie tylko zastosowaniem prawa względem osób lub rzeczy w taki sposób, w jaki je uznaje prawo pozytywne? Jakież daje nam pojęcie tego podwójnego prawa?

Podług Grotiusa, na początku dobra były wspólną własnością wszystkich ludzi[4] i stan ten trwał tak długo, jak długo trwała ich prostota i niewinność.

[1] Ks. I, r. III.
[2] Ks. I, r. III.
[3] *De iure pacis et belli*, par. 15.
[4] Ks. II r. II par. 2.

Lecz gdy ród ludzki rozmnażając się, odczuwał nowe potrzeby, dobra wspólne nie wystarczały już rosnącym pragnieniom i potrzebom a używanie dóbr wspólnych stało się niemożliwe w miarę rozpraszania się ras i zepsucia ludzi. Stąd każdy przyswajał sobie to, czem mógł zawładnąć; nastąpiła umowa milcząca lub wyraźnie określona, że każdy ma prawo posiadać na wyłączną własność to wszystko, co pierwszy zdołał zająć.[1] Grotius zatem uznaje jedynie zasadę pierwotnego zajęcia (okupacji); zdaje się nie przypuszczać nawet, by praca człowieka dawała jakikolwiek tytuł do przyswajania dóbr i sprowadza w ten sposób początek własności do pewnego prawa przypadku i przemocy. Prawo pierwszego okupanta jest uzasadnione tylko wówczas, gdy odnosi się do dóbr nie posiadanych jeszcze przez nikogo: lecz by zamienić dobra niegdyś wspólne na własność jednostek, trzeba było wyszukać inną zasadę. Prawda, że Grotius dodaje do okupacji podział; lecz nie mówi podług jakiej reguły podział ten się dokonywa. Czy ściśle podług równości czy proporcjonalnie do potrzeb i pracy każdego? A w tem właśnie tkwi rdzeń zagadnienia. Grotius utrzymuje, że w obecnym stanie społeczeństwa istnieje tylko jeden sposób nabywania, prawo pierwszego okupanta. Lecz prawo to może być zastosowane jedynie do przedmiotu niezajętego. A gdzież znaleźć taki przedmiot w społeczeństwie cywilizowanem? Z tego zdaje się wynikać, że dla ludzi nieposiadających niema innego sposobu nabywania prócz dziedziczenia, darowizny lub sprzedaży, które są prawdę powiedziawszy, raczej sposobami przenoszenia niż nabywania własności. Pozostaje nakoniec zasada pracy, której Grotius nie zapoznawał zupełnie, lecz którą traktował zbyt powierzchownie. „Prawnik Paulus, mówi on, przyjmuje pewien sposób nabywania, który wydaje się zupełnie naturalny, wtedy mianowicie, gdy ktoś staje się przyczyną, iż jakaś rzecz zaistniała w naturze. Lecz wszystko z natury rzeczy tworzy się jedynie z istniejącego już materjału, więc jeśli materjał do nas należy, nie czynimy nic innego, dając mu nową formę, prócz korzystania w dalszym ciągu z naszego prawa własności. Jeśli materjał nie należy do nikogo, nabycie jego dokonywa się na mocy prawa pierwszego okupanta. Jeśli zaś należy do kogoś innego, nie staje się naturalnie naszą własnością z powodu nadania mu przez nas formy."[2] Do przedmiotu tego powraca w innem miejscu w tych słowach: „Badając prawdziwe zasady prawa naturalnego widzimy, że podobnie, jak całość, złożona z materjałów należących do różnych właścicieli, jest ich wspólną własnością proporcjonalnie do udziału każdego z nich, taksamo każda rzecz złożona z materji i formy, jako części składowych, należy z natury rzeczy zależnie od wartości materji i formy do tych, którzy je dają."[3] Jakikolwiek będzie udział każdego, zawsze stwierdzić należy, że jest w tem zastrzeżony udział dla tego, który dał pracę, nie dostarczając materji: czy udział ten będzie przedstawiało wynagrodzenie czy prawo do tej rzeczy, to

[1] Ks. II r. II par. 10 i roz. III par. 2.
[2] Ks. II r. III par 3.
[3] Ks. II r. VIII par. 19.

niema znaczenia; faktem jest, że jest to zasada nabywania, którą trzeba brać w rachubę. Lecz czy sprowadzać to trudne zagadnienie nabywania własności przez pracę do kwestji prawa rzymskiego i rozwiązywać ją zapomocą teorji nie jest traktowaniem jej zupełnie prawniczem a zbyt mało filozoficznem? Wogóle Grotius raczej stwierdza fakt, niż szuka prawa. We własności nie dostrzegał zupełnie czynnika moralnego i uważał ją jedynie jako wynik przypadku i umowy.

Podobny błąd uwiódł go w teorji niewolnictwa. Pomijam to, co mówi o władzy ojcowskiej lub o władzy męża,[1] ponieważ jest to zbyt mało oryginalne, by nad tem się zatrzymywać; lecz jego zasady, dotyczące niewolnictwa, mają więcej znaczenia. Pamiętamy, że ten niegodny przesąd zwalczany był żywo przez Bodinusa w XVI w. Zdawało się, że postęp nauk i filozofji powinien był rychło zadać ostatni cios temu przeżytkowi społeczeństwa pogańskiego. Lecz w XVII w. nastąpił pewien zastój a nawet pewne cofnięcie się wstecz w tej sprawie. Niewolnictwo znowu znalazło obrońców. Znalazło ono swe konieczne miejsce w systemie Hobbes'a, którego doktryna była faktycznie uzasadnieniem powszechnego niewolnictwa; zobaczymy później, że nawet Bossuet znalazł słowa sprzyjające niewolnictwu; i właśnie od Grotiusa zapożycza on argumentów. Dopiero pod koniec wieku szkoła liberalna zdołała nareszcie wpoić zrozumienie dla swych słusznych żądań na korzyść wolności przyrodzonej.

„Niewola absolutna — mówi Grotius[2] — polega na przymusowej służbie jednemu panu przez całe życie za pożywienie i inne rzeczy, konieczne do życia. Zależność tak pojęta niema sama w sobie nic ciężkiego: ponieważ stały obowiązek służenia, jaki ma niewolnik wobec swego pana, równoważy korzyść, jaką ma przez stałe zapewnienie środków do życia.“ To prawda, że podług prawa naturalnego żaden człowiek nie rodzi się niewolnikiem drugiego człowieka. Ta zależność jednak może powstać z dwóch przyczyn, które odnoszą się do prawa społecznego i prawa ludzi.[3] Pierwszą z nich jest umowa swobodna między niewolnikiem i panem. Zaiste, nie można przeczyć, że człowiek ma prawo sprzedać swą wolność za utrzymanie; taksamo, jak pewne ludy oddają się innym ludom i stają się ich poddanymi, to jest niewolnikami i poddają się w ten sposób władzy zwierzchniczej i panowaniu najpotężniejszych z pomiędzy nich. Drugą przyczyną jest prawo wojny. Zwycięzcy, mając prawo zabijać swych nieprzyjaciół w sprawiedliwej wojnie, wyświadczają im jeszcze łaskę, pozostawiając im życie w zamian za wolność! Ta druga przyczyna wyjaśnia jeszcze, jakim sposobem ludy mogą być legalnie ujarzmione. Prawo zwierzchnictwa jest prawem pana do niewolnika przeniesionem na pewien lud lub na pewnego monarchę w stosunku do

---

[1] Ks. II, r. V par. 1. par. 10.
[2] De iure pacis et belli, par. 27.
[3] Ks. III, r. VII par. 1 i nast.

narodu podbitego lub zwyciężonego.[1] Tak więc zasada niewolnictwa jest prawem siły i konieczności, a istnienia innego prawa Grotius zdaje się nawet nie przeczuwać. Był on już naprzód zwalczany przez Arystotelesa, który nie przyjmował założenia, iż przemoc mogłaby stać się zasadą ujarzmiania.

Z tej analizy można widzieć jak Grotius, który wychodzi z odmiennych niż Hobbes założeń, zgadza się z nim jednak dość często w rozwiązywaniu poszczególnych zagadnień. Faktycznie, przypomnieliśmy tylko jego sądy, odnoszące się do problematów, których historję tu podajemy. A należałoby śledzić je w ciągu całego jego dzieła: widzielibyśmy jego szlachetne usiłowania by ideę prawa wprowadzić w dziedzinę, gdzie nie istniała dotąd, to jest do wojny i traktatów. „Widziałem, mówi on, w całym świecie chrześcijańskim stan wzajemnej nienawiści w takim stopniu, że barbarzyńcy nawet musieliby się zań rumienić, widziałem wojny, wszczynane pod błahemi pozorami albo nawet i bez żadnych pozorów a prowadzone bez poszanowania jakichkolwiek praw boskich czy ludzkich tak, jakgdyby proste wypowiedzenie wojny mogło otwierać wrota dla wszelkich zbrodni."[2] Wykazał on wbrew Hobbes'owi, że, aby utworzyć odrębne społeczeństwa, ludy nie musiały być naturalnymi wrogami i że, jeśli nawet są nimi, to powinny jednak zachować coś z tego uczucia ludzkości, które stanowi powszechną więź społeczną. Grotius udowodnił z siłą, że jeśli prawo wojny miało swe źródło w słusznej zasadzie, w prawie obrony, to granice swe ma w naturalnych skłonnościach społecznych i braterstwie, których istnienie między ludźmi uznaje zgodnie stoicyzm i chrystjanizm.

Jednakże ta wzniosłość zasad nie utrzymuje się stale. Niewolnicza nieco wierność dla tradycji, pisanego prawa, dla autorytetu i uświęconych faktów pociągała go do przyjęcia konsekwencyj, które Hobbes wyznawał jako konieczności wynikające z jego systemu. Wolność jest dla niego jedynie *rzeczą*, która może być przedmiotem handlu, umowy zdobyczy lub przepisu: stosuje on reguły prawa cywilnego do rzeczy najzupełniej moralnej, wymykającej się z pod obliczeń, przemocy i umowy. Lecz nie jest to podobnie jak u Hobbes'a nadużyciem, lecz brakiem umysłu filozoficznego, który go omamił.

[1] *Ibid.*, VIII par. 1.
[2] Disc. prél. par. 29.

XIII. Pufendorf.

Określenie prawa naturalnego: jego przedmiot i granice. Teorja zobowiązania.

Grotius, podobnie, jak wszystkie umysły twórcze, miał zbyt wiele pracy z gromadzeniem i grupowaniem niezliczonych materjałów, odnoszących się do traktatu o prawie narodów, by jeszcze usiłować ująć je w formy dydaktyczne i ścisłe, które nie dodając nic do wartości zasad, umożliwiają łatwiejsze ich zrozumienie i zapamiętanie: jest to praca zastrzeżona zwykle dla umysłów drugorzędnych, które przychodząc po twórczych, próbują skoordynować i powiązać idee, rozrzucone często przez mistrzów w pewnym nieładzie. Tego właśnie dokonał Pufendorf po Grotiuszu, Wolf po Leibnizu.

Pufendorf jest umysłem średniej wartości, bez żadnej oryginalności, umysłem który popada w błędy, ilekroć próbuje tworzyć samodzielnie.[1] Lecz posiada on dość wielkie zalety, jeśli chodzi o wykład i dyspozycję. Leibniz ocenia go bardzo surowo: „*Vir parum jurisconsultus*, mówi on, *et minime philosophus*".[2] Sąd ten jest może zbyt surowy. Jednakże, przyznać trzeba, że jeśli Pufendorfowi nie brak solidności i zdrowego rozsądku, to zbywa mu na przenikliwości i głębi.

Pufendorf próbuje określić ideę prawa naturalnego,[3] którego ścisłej definicji nie dał Grotius. Odróżnia je od teologji moralnej i ustaw państwowych. Prawo naturalne jest to, co nakazuje zdrowy rozum; prawo państwowe jest to, które pochodzi od władzy prawodawczej; teologja moralna jest tą, która nam rozkazuje w imię Pisma świętego.

Prawo naturalne jest więc zasadniczo różne od teologji; i położenie nacisku na to rozróżnienie jest niewątpliwie zasługą Pufendorfa. Wszystko, co Pismo Święte nakazuje lub zabrania, lecz czego sam tylko rozum nie poleca nam ani unikać ani czynić, leży poza sferą prawa naturalnego. Pierwsza opiera się na przymierzu zawartem między Bogiem a człowiekiem w określonych warunkach; drugie opiera się wyłącznie na rozumie.

Z tych zasad wynikają dwa ważne następstwa: pierwsze, że prawo naturalne nie sięga poza granice życia ziemskiego; drugie, że ogranicza się ono do regulowania aktów zewnętrznych.

---

[1] Zob. n. p. na początku jego traktatu *O prawie natury i o prawie narodów* teorję o istotach moralnych, subtelną i pretensjonalnie pustą.

[2] *Leibn. Opera.*, wyd. Dutens t. IV, cz. III, str. 261.

[3] *De officio hominis et civis, Praefatio.*

W istocie, celem teologji moralnej jest ukształtowanie chrześcijanina i przygotowanie duszy dla nieba. Dla teologji moralnej człowiek jest tylko wędrowcem i przechodniem na ziemi. Natomiast prawo naturalne ogranicza się do uspołecznienia człowieka, zapewnienia mu szczęścia na ziemi i pogodzenia z ludzkim trybunałem. Jednem słowem Pufendorf wyklucza kwestję nieśmiertelności z nauki prawa naturalnego.

Następnie, zadaniem teologji moralnej jest takie ukształtowanie serca, by wszystkie jego dążenia były zgodne z wolą Bożą; i często nawet potępia ona najpiękniejsze czyny, jeśli wypływają one ze złego źródła. Lecz prawo naturalne nie idzie tak daleko. Byle czyny zewnętrzne były zgodne z ustanowionym porządkiem i nie zakłócały spokoju, nie troszczy się ono o ich źródła. Również nie zajmuje się ono aktami wewnętrznemi, chyba o tyle, o ile one objawiają się na zewnątrz. Jednakże, mimo całego wyodrębnienia się od teologji moralnej, prawo naturalne potrzebuje jej, jako potężnego sprzymierzeńca; ponieważ kształtując dusze podług cnót chrześcijańskich, teologja moralna daje im ogromną zdolność ścisłego wypełniania zadań życia społecznego.

Pufendorf zastanawia się następnie, czy prawo naturalne istniałoby w stanie niewinności i przed grzechem. Podług niego, zasady prawa naturalnego istniałyby i wtedy, ponieważ opierają się one na naturze rzeczy i na naturze ludzkiej. Lecz nie istniałyby pewne prawidła: te mianowicie, które przypuszczają urządzenia, może niepotrzebne dla człowieka niewinnego, jak naprzykład ustawy dotyczące sprzedaży, kupna etc.; inne znowu, które przypuszczają zepsucie ludzkiej natury np.: nie będziesz kłamał, nie będziesz cudzołożył etc., jednem słowem wszelkie przepisy negatywne.

Zdawałoby się, że w traktacie o prawie naturalnem znajduje się definicja prawa. A tego właśnie Pufendorf nam nie daje. Lecz definjuje obowiązek: „Jest to, mówi on, czynność ludzka, ściśle zgodna z ustawą, która nas do niej zobowiązuje".[1] Definicja ta jest prawdziwa lub fałszywa, zależnie od znaczenia, jakie przypisujemy słowu ustawy. Otóż, podług Pufendorfa, ustawa „jest to wola lub rozkaz przełożonego, zapomocą którego narzuca on tym, którzy odeń zależą, konieczne zobowiązanie postępowania w pewien określony sposób".[2]

Lecz co to jest zobowiązanie? i skąd pochodzi ono samo? „Zobowiązania są to więzy prawa, przez które zmuszeni jesteśmy do czynienia jednych i zaniechania innych rzeczy".[3] Otóż dwie rzeczy są koniecznie potrzebne, ażeby jakaś istota zdolna była do przyjęcia zobowiązania: 1° wolna wola; 2° zależność od zwierzchnika. Drugą łatwo jest udowodnić: jeśli nie mam żadnego zwierzchnika nikt nie może mi przepisywać takiego lub innego sposobu postępowania. Tak

---

[1] *De officio hominis et civis,* Ks. I, r. I, par. 1.

[2] *Prawo natury i prawo ludów* ks. I, r. II, par. 4, i Obowiązki człowieka i obywatela, ks. I, r. II, par. 2. Decretum quo superior sibi subjectum obligat.

[3] *Obowiąz. człowieka i obyw.,* ks. I, roz. II, par. 3. *Vinculum iuris quo necessitate astringimur alicujus rei praestandae.*

więc, gdy jestem wolny, lecz bez pana, mogę postępować, jak mi się podoba, do niczego nie jestem zobowiązany. Jeśli mam pana, nie będąc wolnym, muszę czynić to tylko, co mi nakazuje moja natura; daremną rzeczą jest dawać mi rozkaz, którego muszę usłuchać koniecznie albo którego usłuchać jest dla mnie niemożliwością; w obu wypadkach zobowiązanie nie istnieje.

Podstawą zobowiązania jest więc wola zwierzchnika dość silna, by ukarać opornych lecz równocześnie dość rozumna i sprawiedliwa, by nie krępować bez powodu wolności poddanych.

Taką jest, podług Pufendorfa, podstawa zobowiązania. Trzeba przyznać, że sąd jego jest pewnego rodzaju średnią arytmetyczną między teorją Hobbes'a a Grotius'a: jeden bowiem opiera prawo na jedynej woli istoty wszechwładnej; drugi na samej naturze rzeczy. Pufendorf okazuje tu swój zdrowy rozsądek, solidność sądu, lecz zarazem dowodzi dość słabej bystrości filozoficznego myślenia; przyznając bowiem, że zobowiązanie polega na woli zwierzchnika, równocześnie silnej i sprawiedliwej, nie spostrzega, iż całe zagadnienie polega na tem właśnie, by wiedzieć, czy zwierzchnik, który nakłada zobowiązanie, nakłada je dlatego, że jest silny, czy dlatego, że jest sprawiedliwy. Jednakże Leibniz, który krytykuje go na tym punkcie bardzo surowo, przesadza trochę jego myśl i nie biorąc pod uwagę zastrzeżeń Pufendorfa, zasługujących zupełnie na uznanie, zbyt chętnie miesza jego teorję z doktryną Hobbes'a.

Przez ten rozbiór wykazaliśmy dostatecznie, że Pufendorf nie odznacza się ani oryginalnością ani umysłem filozoficznym. W każdym razie nie należy go oceniać podług tego jedynie. Jego zasługa leży w zebraniu i ułożeniu w przejrzysty plan całego materjału rozproszonego w Summach scholastycznych, w prawniczych dziełach i wreszcie u Grotiusa. Lecz ten rodzaj talentu może być należycie oceniony tylko w jego dziełach; dla nas zresztą znaczenie i miejsce w tej historji mają jedynie tylko te talenty, które pozostawiły po sobie jakąś ideę nową i ważną i które zmieniły zasady i metody nauki.[1]

[1] Nie możemy wymieniać tu wszystkich uczonych prawników XVII w., którzy dotknęli zagadnień polityki, zwłaszcza polityki praktycznej i historycznej w swych rozprawach o prawie publicznem Europy lub państw poszczególnych. Dla polityki tak pojętej porównaj uczone dzieło Roberta Mohla: *Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*, często przez nas cytowane, (Erlangen 1885), gdzie prace z zakresu prawa publicznego są dokładnie i naukowo zanalizowane. Musimy jednak wśród *erudytów* lub *kompilatorów* tego czasu wymienić dwa słynne nazwiska: Conringa i Goldasta. Pierwszy ur. w Hollandji (1606—1681) był lekarzem i prawnikiem równocześnie. Bez żadnej myśli oryginalnej pisał bardzo wiele o polityce. Cytują następujące jego prace: *De iure* 1677; *De rebus publicis in genere* 1635; — *De regno et tyrannide*, 1640; — *De morbis et mutationibus rerum publicarum*, 1640; — *De imperatore romano Germanico*, 1641; — *De oligarchia* 1643; — *De legibus* 1645; — *De regno* 1650; — *De ratione status*, 1651; — *De optima republica*, 1652; — *De politia sive republica in specie dicta*, 1652; — *De cive et civitate*, 1655; etc.; jednem słowem o wszelkich sprawach politycznych i żeby zebrać wszystko: *De civili philosophia*, 1673. Mówiono o nim za jego czasów, że był chodzącą biblioteką. Prócz tego wydał i przetłumaczył liczne dzieła polityczne, między innemi *Księcia* Machiavellego. Żadne z dzieł jego nie pozostawiło śladów. Goldast (Melchior) (1576—1635) jest pisarzem jeszcze mniej oryginalnym. Był to przedewszystkiem wydawca i kompilator. W naszym pierwszym tomie mieliśmy do zużytkowania jego prace p. t. *Monarchia sancti imperii romani* (3 tomy 1611—1614), gdzie znajduje się tyle ciekawych ustępów o polityce wieków średnich.

XIV. Leibniz.

Jego zdanie o współczesnych mu prawnikach-filozofach. Krytyka Pufendorfa. Teorja prawa. Jego idee polityczne.

Etyka i prawo naturalne. Wśród pisarzy XVII wieku, którzy zajmowali się prawem naturalnem, nie można zapominać o uniwersalnym Leibnizu, który nie traktując *ex professo* tej ważnej gałęzi wiedzy rozrzucił jednak w swych pismach dotyczących kwestyj prawniczych kilka myśli cennych i głębokich, do których przedstawienia zachęca nas nazwisko ich autora i ich wartość.

Jest rzeczą dość ciekawą przypatrzeć się sądom, jakie Leibniz wydaje o współczesnych mu autorach, piszących o prawie naturalnem. „Chciałbym, — mówi, — by zjawił się traktat, który wychodząc z jasnych i płodnych definicyj wysnuwałby jak nić, z pewnych zasad pewne wnioski, któryby ujął w system podstawy wszelkich naszych działań i wyjątków dozwolonych przez naturę, który nakoniec dawałby młodym ludziom sposób rozstrzygania wszelkich trudności zapomocą jakichś określonych metod.“ Tej wiedzy ścisłej i prawidłowej należało podług Leibniza oczekiwać; może ona jest już nawet dzisiaj. „Można było spodziewać się jej po sądzie i wiedzy niezrównanego Grotiusa *(incomparabilis* Grotii judicio et doctrina), albo po głębokim genjuszu Hobbes'a, gdyby pierwszy nie rozpraszał się na zbyt wiele przedmiotów, a drugi nie był postawił zasad zepsutych i nie trwał przy nich uparcie. Selden mógł nam dać rzeczy potężniejsze i lepsze niż dał, gdyby był zechciał poświęcić im całą swą wiedzę i talent.“[1] W kilku swych listach Leibniz mówi z uznaniem o Thomasiuszu, którego wiedzę prawniczą[2] chwali, lecz

[1] *Monita quadam ad Samul. Puffend. principia.* Dutens, t. IV, część III, str. 275. — Selden, o którym mówi tu Leibniz, jest umysłem oryginalniejszym od Pufendorfa i powinienby znaleźć miejsce w bardziej szczegółowej historji prawa naturalnego, niż my tu ją dać możemy. Prawo naturalne opierał na tradycji hebrajskiej. Jest to teza, którą rozwijał w swojej książce *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum,* 1636—1640. Erudycję posiadał zadziwiającą, ale idee mętne. Wsławił się przedewszystkiem swą książką, zatytułowaną *Mare clausum*, zwróconą przeciw pismu Grotiusa p. t. *Mare liberum;* Selden broni tam panowania Anglji na morzu. — Porów. odnośnie do doktryn Seldena: Adolfa Francka *Réformateurs et Publicistes, au XVII siècle,* ks. III, r. III (Paryż, 1881).

[2] Non inepte iurisprudentiam et rationem status complectebatur, tensam tom, *Epistolae ad Kertnerum,* ep. VII str. 261.

filozofją jego się nie zachwyca: „Jest to filozofja dzika i do pewnego stopnia kulawa *sylvestris et archipodialis.*“[1] Lecz ze wszystkich autorów najmniej przez Leibniza cenionym, jest, jak to widzieliśmy, Pufendorf. „Nie posiada on dla mnie wielkiej powagi, mówi Leibniz, ponieważ samodzielnie stawia tylko zasady zupełnie znane, i zatrzymuje się na powierzchni“.[2] Ponieważ jednak książka jego jest jedynym kompletnym traktatem o tych przedmiotach i ponieważ od wielu autorów zapożyczył znakomitych myśli, godzi się Leibniz, ażeby dać ją w ręce młodych ludzi pod warunkiem jednakże, by ostrzeżono ich o głównych błędach popełnionych przez autora.

Leibniz krytykuje Pufendorfa odnośnie do trzech punktów: 1^0 co do celu; 2^0 co do przedmiotu; 3^0 co do przyczyny sprawczej prawa naturalnego.

I. Odnośnie do pierwszego zagadnienia Leibniz zarzuca Pufendorfowi, że zamyka prawo naturalne w granicach tego życia *(tantum ambitu hujus vitae includi)* i że wyklucza zeń naprzykład nieśmiertelność duszy. Zadowalać się tym stopniem prawa naturalnego, który mógłby się znaleźć i u ateisty, znaczy tyle, mówi Leibniz, co kaleczyć tę naukę i usuwać z życia wiele obowiązków.

II. Drugim błędem, który łączy się z pierwszym, jest ograniczanie prawa naturalnego wyłącznie do aktów zewnętrznych i wykluczenia z niego tych wszystkich, które pozostają ukryte w nas i nie znajdują na zewnątrz wyrazu. Podług Cicerona, mówi on, nie filozof lecz prawnik powinien ograniczać się do aktów zewnętrznych. Filozofja chrześcijańska byłaby więc mniej rozległa niż filozofja poganina? Nie wiadomo wcale, jakie miejsce zajmie przysięga w tej doktrynie, która wzbrania się dawać prawidła dla życia wewnętrznego. A jednak autor poświęca przysiędze bardzo wiele uwagi. Przypuszczając nawet, że nadzieja i obawa dóbr lub nieszczęść zewnętrznych wystarczają ażeby zapobiec szkodzeniu, ale czyż mogą one zachęcić do służenia? Ten, który nie będzie zupełnie dobry, będzie grzeszył przynajmniej przez opuszczenie. Niema rzeczy trudniejszej niż znalezienie dusz wewnętrznie zepsutych a na zewnątrz niewinnych.

III. Pufendorf myli się także co do sprawczej przyczyny prawa. Przyczyny tej nie szuka w naturze rzeczy i wiecznych zasadach boskiego rozumu, lecz w nakazie zwierzchnika. Podług niego, obowiązek jest czynem człowieka, który stosuje się do przepisu prawa z racji przywiązanego doń zobowiązania (t. I ks. I par. 1) i definjuje prawo (*ib.* par. 2) jako nakaz, mocą którego zwierzchnik zobowiązuje tego, kto mu podlega, do kształtowania swych czynów podług jego woli. Jest to paradoks Hobbe'sa; i dziwię się, mówi Leibniz, że mógł być odnawiany przez kogokolwiek. Jakto! czyż nie będzie działał wbrew sprawiedliwości ten, kto zbrojny we władzę zwierzchnika będzie się nią posługiwał, ażeby obdzierać i gnębić swych poddanych! Prawda, że nasz autor zdaje się łagodzić tę nienawistną doktrynę przypisując sprawiedliwość Bogu samemu, jako władcy wszechświata. Bóg więc jest gwarancją wszystkich

[1] Patrz ibid. ep. XI str. 261.
[2] Ep. XI. Patrz także ep. VII, XII, XIII, XIV etc.

układów i filarem sprawiedliwości. Ta doktryna jest niewątpliwie lepsza, lecz w gruncie rzeczy i ona jest zarażona tymsamym błędem, co i poprzednia. Nie twierdząc razem z Grotiusem, że gdyby nie było Boga, istniałby jeszcze obowiązek naturalny, można powiedzieć, że Bóg sam powinien być czczony dlatego, ponieważ jest sprawiedliwy i ponieważ czyni zawsze dobro z istoty swej natury. I prawidło sprawiedliwości samej w sobie nie wynika ze swobodnego wyroku Boga, lecz zależy od wiecznych prawd, zawartych w Jego boskiej inteligencji i stanowiących w pewnej mierze jego istotę. A jest rzeczą niemożliwą, żeby sprawiedliwość była istotnym atrybutem Boga, jeśli zależy ona od jego wolnej woli. Sprawiedliwość ma prawa równości i proporcji równie niezmienne, jak prawa geometrji; i nie można także twierdzić, że sprawiedliwość jest wolnem dziełem Boga, jeśli się nie powie tego samego o prawdzie, co właśnie było niemożliwym do utrzymania paradoksem Descartes'a. Ci, którzy wypowiadali podobne twierdzenia, nie orjentowali się, że mieszają sprawiedliwość z brakiem odpowiedzialności (ἀνυπευθυνία). Bóg nie jest odpowiedzialny z powodu swej najwyższej władzy: nie może być ani zmuszony do niczego ani ukarany; wobec nikogo nie ma obowiązku zdawania z czegoś sprawy; lecz działa tak na mocy swej sprawiedliwości i dla zadośćuczynienia wszelkiej istocie rozumnej a przedewszystkiem sobie samemu.[1]

Do takich konkluzyj dochodzi Leibniz. „Celem prawa naturalnego, mówi on, jest dobro tych, którzy go przestrzegają, (stąd kwestja nieśmiertelności i życia przyszłego;[1] przedmiotem jego jest wszystko to, co dotyczy dobra drugich i co od nas zależy (w następstwie więc wszystkie czyny moralne); wreszcie jego przyczyną sprawczą jest światło wiecznego rozumu, przez Boga dane naszym duszom."

Z tej polemiki widać, że Leibniz usiłuje, wbrew próbom Thomasiusa i Pufendorfa, połączyć na wzór starożytnych w jedną naukę etykę i prawo naturalne. Dyskusja ta jest ważna dla zrozumienia przedsięwzięcia Kanta, który spróbuje później na mocy nowych i głębszych argumentów przeprowadzić ponownie ten rozdział.[2]

Zresztą Leibniz sam w kilku miejscach wskazuje nam w swych pismach zasadnicze punkty swojej doktryny. Pierwsze jej zarysy znajdujemy w traktacie, ogłoszonym przez niego w młodości.[3] Stara się on tam pogodzić wszystkie poprzednio przyjęte opinje. Wiadomo, że to jest jego dążeniem w każdej kwestji. Otóż podług niego, są trzy stopnie w prawie naturalnem: prawo w ścisłem znaczeniu, słuszność, pobożność. Każdy z tych stopni jest doskonalszy od poprzedniego, potwierdza go i w razie sporu, przechyla szalę.[4]

---

[1] „Ut omni satisfaciat sapienti, et quod summum est, sibi." *(Ib.,* str. 280).

[2] Patrz dalej, r. XIX.

[3] *Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae,* 1667. Dutens t. IV, cz. III, str. 169, 179). *De Leibnizii methodo discendae docendaeque jurisprudentiae* przez L. Legrand'a, 1868.

[4] *Ib.,* cz. II, str. 213.

Oto definicja prawa ścisłego: nie jest to nic innego, jak prawo pokoju i wojny: „ponieważ, między jedną osobą a drugą, mówi on, prawem naturalnem jest pokój, dopóki jedna nie zacznie atakować drugiej! Ale między osobą a rzeczą, ponieważ ta ostatnia nie posiada inteligencji, istnieje stałe prawo wojny. Wolno jest lwu rozedrzeć człowieka a górze przygnieść go swemi gruzami. Podobnie wolno jest człowiekowi poskromić lwa i kruszyć góry. *Zwycięstwo osoby nad rzeczą i niewola rzeczy jest zwana posiadaniem.* Posiadanie daje więc z racji wojny, prawo nad rzeczą, byle rzecz ta do nikogo nie należała (res nullius). Ale, jeżeli ktoś atakuje drugiego człowieka, czy to jego osobę czy jego dobra, daje mu nad sobą samym prawo wojny, to znaczy prawo, które mamy nad rzeczami". Stąd ta zasada, która jest formułą ścisłej sprawiedliwości, *neminem laedere*: jest to sprawiedliwość wzajemna, którą Grotius nazywa *facultas.*

Słuszność albo równość polega na stosunku lub harmonijnej proporcji dwóch lub kilku. Ona to zabrania nam wydawać śmiertelną wojnę temu, kto nas skrzywdził, lecz nakazuje poprzestać na wynagrodzeniu, ona każe wzywać sędziów rozjemczych i nie czynić drugim tego, czego nie chcielibyśmy, by nam uczyniono. Słuszność doradza bezwątpienia słuchać ścisłej sprawiedliwości. Lecz sama z siebie daje tylko obszerne prawo; Grotius nazywa to *aptitudo.* Formuła jego jest następująca: *Suum cuique reddere.* Jest to sprawiedliwość rozdzielająca.

Wreszcie trzecią zasadą sprawiedliwości jest władza zwierzchnika. Lecz jakaś istota może być zwierzchnikiem albo z natury albo na podstawie umowy. Bóg jest zwierzchnikiem z natury. Władzy Boga odpowiada u człowieka pobożność, która jest trzecim stopniem sprawiedliwości. Formuła tego rodzaju sprawiedliwości jest trzecim członem zasady Ulpiana: *honeste vivere.*

W tym pierwszym zarysie swych idei, Leibniz zdaje się nie przeczuwać jeszcze kwestji, której jak widzieliśmy, bronił z taką siłą przeciw Pufendorfowi a mianowicie, że należy wiedzieć, czy Bóg jest twórcą prawa na mocy swej woli, czy na mocy swej natury. Zdaje się on tu nawet przyznawać rację doktrynie Hobbes'a, przytaczając zasadę Thrasymacha w *Rzeczypospolitej* Platona: „Sprawiedliwem jest to, co jest pożyteczne dla silniejszego."

Dopiero później uświadomił sobie brzydotę tej doktryny i odpierał ją wszystkiemi siłami. Można o tem sądzić z polemiki z Pufendorfem. Powraca jeszcze do niego w innym traktacie z 1699,[1] gdzie, powtarzając wszystkie znane już zarzuty, mówi wyraźnie: „Źródło prawa nie leży w woli Boga, lecz w Jego inteligencji; nie w Jego potędze, lecz w Jego mądrości." Czyni tu nawet dalszy krok i określa sprawiedliwość, jako: dobroć, miłosierdzie mędrca, *benevolentia, caritas sapientis.*

---

[1] „Conciliabitur sententia eximii viri cum nostra, si per jussum Dei intelligatur jussum supremae rationis, str. 273.... Interim ubi atheus potest esse geometra, ita jurisconsultus atheus esse potest (id.).... Hinc sequitur perfectionem potius et pravitatem actum intrinsecam quam voluntatem Dei iustitiae fontem esse. (str. 274) *Observationes de principio iuris* (Dut. s. 270).

Znajduję jeszcze w przedmowie do *Kodeksu dyplomatycznego*[1] szczęśliwą definicję prawa naturalnego: „Prawo naturalne, mówi Leibniz, jest *siłą moralną*, a zobowiązanie *koniecznością moralną*. Siłą moralną nazywam to, co u prawego człowieka stanowi przeciwwagę siły naturalnej.“ Lecz co to jest człowiek prawy? Jest to taki, który kocha wszystkich ludzi, o ile rozum na to pozwala. Sprawiedliwość zdaje się więc być temsamem, co filantropja, albo, jak się wyżej wyraził, miłosierdziem mędrca.

Błąd Leibniza polega na zbyt łatwem mieszaniu prawa i etyki: pomieszanie, którego Pufendorf usiłował uniknąć nie tłumacząc się jednak z dostateczną ścisłością. Natomiast siła Leibniza leży w przeciwieństwie do Pufendorfa, Hobbes'a i uczonych prawników, gdy twierdzi, że prawo nie wywodzi swego początku z żadnej potęgi, ani nawet potęgi boskiej, lecz jest umocowane w rozumie Boga i w naturze rzeczy.

Polityka Leibniza. — Myśli polityczne Leibniza[2] nigdzie nie są wyrażone w sposób dogmatyczny: poprzestać trzeba na wzmiankach, bardzo licznych co prawda, które trzeba zbierać w jego korespondencji i jego mniejszych dziełach. Wzmianki te niezawsze są z sobą zgodne: ażeby ocenić ich doniosłość, należy brać pod uwagę warunki, w jakich Leibniz pisał.

Można tu wyróżnić dwa kierunki. Leibniz albo podporządkowuje idee polityczne interesom religijnym albo je rozdziela. Najpierw uważa chrześcijaństwo jako jedno wielkie ciało, którego władcą duchowym jest papież, doczesnym zaś cesarz: ten ostatni ma pierwszeństwo przed wszystkimi innymi władcami: jest on obrońcą Kościoła i Leibniz tak określa jego posłannictwo: „*Imperatoris est ad beatudinem veram homines ducere.*“ Pierwszym obowiązkiem papieża jest napominać wszystkich wiernych do związku przeciw barbarzyńcom i niewiernym; obowiązkiem cesarza odepchnąć Turków od Europy z pomocą wszystkich chrześcijan i zaprowadzić na całej ziemi panowanie prawdziwej wiary.

Po zwycięstwach Austrji nad Turkami, gdy niebezpieczeństwo przestało być groźnem, poglądy polityczne Leibniza tracą po części to zabarwienie religijne i autor ich zaczyna raczej przypominać sobie Platona i Arystotelesa. „Celem nauki polityki, pisze on w 1701 roku, ze względu na formy republik, powinien być rozkwit władztwa rozumu. Celem monarchji jest oddanie rządów bohaterowi o wybitnej mądrości i cnocie, takiemu, jak wasz król obecny (Wilhelm III). Celem arystokracji jest oddanie rządów najmędrszym i najdoświadczeńszym. Celem demokracji lub polityki jest przyznanie ludom samym mocy decydowania o tem, co stanowi ich dobro. I gdyby znalazł się równocześnie wielki bohater, bardzo mądrzy senatorowie i bardzo roztropni obywatele, powstałaby mieszanina tych trzech form. Władzą samowolną jest ta, która zwraca się bezpośrednio przeciw panowaniu rozumu. Lecz trzeba wiedzieć,

[1] *De Codice juris gentium diplomatico monitor.* Dissert. X, XI, XII, XIII. (Dutens, str. 285).

[2] Analizę polityki Leibniza zawdzięczamy uprzejmości Lèvy-Brühl'a, profesora filozofji i autora pracy p. t. *l'Idée de responsabilité*, 1885.

że władza samowolna może się znaleźć nietylko u królów, lecz również i w zgromadzeniach, gdy intrygi i animozje górują tam nad rozumem... Gdy kocha się prawdziwą wolność, nie jest się z tego powodu zbyt gorliwym republikaninem, ponieważ rozumna wolność jest lepiej zabezpieczona, gdy króla i zgromadzenia krępują dobre prawa, niż gdy władza samowolna znajduje się w rękach tłumu."[1]

Stąd wynika dość wyraźnie, że Leibniz nie przenosi demokratycznej formy rządu nad inne: wolałby raczej jedną z dwóch pierwszych.[2] Nie jest on jednak zwolennikiem absolutnej władzy królewskiej, jeśli władza ta ma być bez granic i bez żadnego wędzidła: kilkakrotnie powtarza, że książęta, którzy nadużywają swej władzy wobec swych poddanych, nie są nigdy zabezpieczeni przed sztyletem mordercy. Co więcej, przyjmuje do pewnego stopnia prawo insurekcji: „Mam zwyczaj mówić, że byłoby dobrze, by książęta byli przekonani, iż ludy mają prawo oporu przeciwko nim i przeciwnie, ludy powinny nabrać przekonania o obowiązku biernego posłuszeństwa. Jednakże zgadzam się po części ze zdaniem Grotiusa i sądzę, że z reguły należy słuchać!"[3] Narody nie są obowiązane dać się zrujnować dla kaprysu lub złośliwości jednego człowieka. Wcale jednak nie należy posuwać się do oporu, dopóki sprawy nie dojdą do ostateczności.[4] Leibniz jest w tych listach widocznie przejęty myślą o rewolucji, która obaliła Jakóba II i konieczności prawnego uzasadnienia wyniesienia na tron Wilhelma Orańskiego a po nim możliwego wstąpienia na tron angielski domu Hanowerskiego.

Jakaż więc jest prawdziwa podstawa państwa? Przedewszystkiem cnota i bojaźń Boża *(Tugend und Gottesfurcht)*.[5] Prawda i dobro polityczne polegają na harmonji, dzięki której, każdy pozostając na swem miejscu i spełniając właściwy mu obowiązek przyczynia się przez tę samą rozmaitość do urzeczywistnienia żywej jedności całości.[6] Naprzykład w dobrze urządzonej monarchji, interes księcia nie oddziela się od interesu poddanych; w ten sposób, że polityka miałaby w moralności swe prawdziwe źródło. Poznajemy w tem przejęciu się ideą *harmonji* jedną z kierowniczych idei filozofji Leibniza.

Leibniz wreszcie ma dość jasne przeczucie państwa nowożytnego. Już w pomniku, który wzniósł pamięci księcia Jana Fryderyka Hanowerskiego, swego protektora i pana, przedstawia z wielką siłą zasługi, przez które książę powinien usprawiedliwić przypadek swego urodzenia, i zadania, które spełnić jest ściśle obowiązany. W 1705 roku pisał: „Moja definicja państwa, albo tego, co u Latynów zwano *Respublica* jest następująca: jest to wielkie stowarzyszenie, którego celem jest wspólne bezpieczeństwo. Należałoby sobie życzyć, żeby ludziom dostarczyć można czegoś więcej, niż samego tylko bezpieczeństwa, a mianowicie, by można dać im szczęście i w tym kierunku

[1] Listy lipcowe z 1701. Wyd. Kloppa (1863), VIII, 266—70.
[2] G. Klopp, VI, 220—226, *Einige patriotische Gedanken.*
[3] Listy do Boinebourg'a, list. 1695. Klopp, VII, 119.
[4] Listy do Burnet'a de Kemmey, 26 marca 1706. Klopp, IX, 217.
[5] Klopp, VII, 221.
[6] Jest to prawie dosłownie doktryna Platona; patrz t. I.

trzeba dokładać starań: lecz przynajmniej bezpieczeństwo musi być jako rzecz zasadnicza, ponieważ bez niej ustaje dobro."[1] Niedaleka już stąd droga do umowy społecznej.

Z drugiej znowu strony Leibniz kładł zawsze duży nacisk na ekonomiczną rolę rządu, który powinien popierać handel i przemysł, zabraniać wywozu surowców, ustanawiać prawa przeciw produktom zagranicznym, etc. Chce nawet, żeby zmuszono wszystkich żebraków i włóczęgów do pracy, ażeby przynajmniej zarobili na życie: doradza, by założyć rodzaj warsztatów narodowych dla rzemieślników, którzy znaleźliby się bez pracy. Wskazuje wreszcie myśl tak drogą socjalistom państwowym i prawie urzeczywistnioną przez Bismarcka: Jest to projekt kas ubezpieczeniowych przeciw klęskom i wypadkom. Państwo upodabnia się tu do towarzystwa, którego wszyscy członkowie solidarnie są odpowiedzialni: rząd miałby pieczę nad tą kasą i nie ruszałby tych pieniędzy, pod żadnym pozorem.[2] Można przypuszczać, że socjalizm państwowy nie przeraziłby zbytnio Leibniza.[3]

Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, podług uwagi Pfleiderera,[4] że ideał polityczny Leibniza byłby niemal urzeczywistniony przez „despotyzm oświecony" XVIII w., którego wzór dał Fryderyk II. Absolutna władza księcia, lecz pod warunkiem, że władza ta będzie użyta wyłącznie dla dobra państwa, którego książe sam jest tylko pierwszym sługą. Idea tak pojętego państwa, które jest celem samo w sobie, *Selbstzweck*, ta idea, która tłumaczy rozwój historyczny polityki pruskiej i którą Hegel wziął za podstawę istotną swej filozofji politycznej, jest już zawarta u Leibniza.

---

[1] Wyciąg z jednego listu do Palaiseau. Klopp, IX, 142.

[2] *Assecuranzen*, Klopp, VI, 231.

[3] Przy analizie rękopisów niemieckich, niewydanych przez Leibniza a opublikowanych przez Biedermanna *(Weitermann's Deutsche Monatshefte*, lipiec 1882) znajdujemy wyciągi, przejęte zupełnie ideą socjalizmu państwowego. Leibniz proponuje utworzenie warsztatów narodowych *(Grosse Staten)*, gdzie za stałem wynagrodzeniem pracowaliby robotnicy, „wesoło rozmawiając." Jedną z korzyści tej organizacji byłoby to, „że bogaci kupcy nie wyzyskiwaliby więcej biednych pracowników." (Em. Gruelier, *Histoire des doctrines littéraires en Allemagne*, t. I, r. VI, str. 276).

[4] *Leibniz als Patriot*, etc. str. 429.

XV. Spinoza.

Zasada prawa. O prawie natury i prawie rozumu. O bezwzględnem prawie społeczeństwa. Granice tego prawa. System polityczny Spinozy. Stosunki i różnice między Spinozą a Hobbes'em.

Pomiędzy doktryną Hobbes'a, opierającego prawo na sile, a doktryną Grotiusa i Leibniza, opierających ją na prawie naturalnem, mieści się doktryna pośrednia, która usiłuje pogodzić dwie pierwsze, rozpatrując człowieka z tych dwóch punktów widzenia i wychodząc z prawa siły, ażeby potem wznieść się do prawa rozumu. Taką jest polityka Spinozy trawiona, podobnie jak i jego metafizyka, przez sprzeczność wewnętrzną, polityka, której niezawsze udawało się pogodzić te dwie zasady, pomimo wysiłków najsubtelniejszego genjuszu. Dwa główne pisma Spinozy o polityce są następujące: *Tractatus theologico-politicus* 1663, i *Tractatus politicus*, który ukazał się w *Opera posthuma* 1677; nie mówiąc o *Etyce*, do której wciąż trzeba powracać, ażeby zrozumieć podstawowe zasady.[1]

Spinoza rozpoczyna swój *Tractatus politicus* zasadą, która przypomina Machiavellego:[2] „Filozofowie, mówi on, mają zwyczaj pojmowania ludzi nie takich, jakimi są, lecz jakimi być powinni: biorą satyrę za moralność a gdy opisują republiki, tworzą sobie chimery i utopje, nie mające żadnego związku z rzeczywistością. Politycy, przeciwnie, pouczeni przez doświadczenie, znając zepsucie ludzi, wskazują sposoby postępowania, których praktyka ich nauczyła i oburzają na siebie teologów, którzy wyobrażają sobie, że sprawy publiczne mogą być traktowane podług zasad prywatnej pobożności. Jednak trudno zaprzeczyć, że nie lepiej im się wiedzie, niż filozofom: ponieważ, mając za jedynego przewodnika doświadczenie, nie mówią nic, co stałoby w sprzeczności ze zwyczajem i rzeczywistością".

Zamiarem Spinozy przy badaniach politycznych, jest nie wypowiadać żadnego zdania, którego nie potwierdzałaby praktyka i zwyczaj i badać

[1] O Spinozie, patrz, oprócz znanych wydań Paulusa, Gfroerera i Brudera, wielkie wydanie, opublikowane z powodu setnej rocznicy Spinozy przez Van Vlotena i Landa 2 tomy 1882. — F. Pollock, *Spinoza his life and philosophy;* London 1880, r. X i XI — *Philosophische Monatsbefte,* XII, 5, artykuł Opitza, który wykazuje pokrewieństwo etyki Spinozy i Hobbesa. — *Viert. für wissenschaftliche Philosophie,* 1882 artyk. Tönniesa o Spinozie. Patrz wreszcie tłumaczenie francuskie Em. Saisseta, 2gie wyd. 3 tomy Paryż 1860 i *Introduction critique* ogłoszoną osobno, (n 8° 1860).

[2] Opera posth.; Tractat. politicus, r. I, par. 1 i 2.

sprawy polityczne z tą samą swobodą umysłu, co matematykę. Nie chodzi zupełnie o to, żeby szydzić, ubolewać, napadać na działalność ludzką, lecz o to, by ją zrozumieć. Namiętności nie należy uważać za występki, tylko za właściwości ludzkiej natury: należą one do niej tak, jak chłód, ciepło, grzmot i burza należą do natury atmosfery. Są to ujemne strony, lecz mają one swe konieczne przyczyny, które zrozumieć powinno być naszem usiłowaniem.[1]

Moc, przez którą rzeczy naturalne są i trwają, nie jest niczem innem, tylko mocą samego Boga. Otóż Bóg posiada prawo najwyższe nad wszystkiem i prawo stanowi właściwą jego potęgę pojętą jako absolutnie wolną od wszelkiej przeszkody. Stąd wynika, że każda rzecz naturalna ma tyle prawa, ile posiada mocy, ponieważ moc jej jest tylko cząstką mocy Boga i uczestniczy ona w najwyższem prawie Bożem proporcjonalnie do mocy, którą posiada. Przez prawo naturalne należy więc rozumieć prawa natury każdego stworzenia, podług których ma ono określony byt i właściwy mu sposób działania. Tak więc ryby są z natury przeznaczone do pływania; większe są przeznaczone do tego, ażeby zjadać mniejsze; w konsekwencji, na mocy prawa naturalnego, wszystkie ryby pływają i większe zjadają mniejsze.[2]

Oto więc pierwsza zasada prawa naturalnego podług Spinozy: prawo rozciąga się aż do granic, do których sięga moc. Zastosujmy tę zasadę do człowieka. Gdyby był przeznaczony przez naturę do posłuszeństwa względem rozumu tylko, prawo jego mierzyłoby się potęgą rozumu; ponieważ jednak natura przeznaczyła go do słuchania namiętności raczej niż rozumu, prawo jego, które nie jest niczem innem, jak tylko cząstką potęgi natury, powinno mierzyć się nie zapomocą rozumu, lecz posiadanego przez człowieka instynktu samozachowawczego. Jednem słowem jest on tylko cząstką natury, a namiętności, które nadają kierunek jego działalności, nie są niczem innem, jak tylko skutkiem samej natury. I niema różnicy między ludźmi rozumnymi a szaleńcami, między dobrymi a złymi. Wszyscy, gdy działają, są posłuszni swej naturze, która jest tylko cząstką natury powszechnej; wszyscy oni posiadają prawo działania podług tego, co im wydaje się dobrem, albo podług swej korzyści, ponieważ czynią to jedynie na mocy swej naturalnej potęgi, a w konsekwencji na mocy swego prawa.[3]

Niektórzy wyobrażają sobie człowieka, jak „państwo w państwie",[4] jako stworzonego tak niezależnym, iż ma absolutną władzę kierowania sobą i dobrego używania swego rozumu. Lecz doświadczenie wykazuje, że nie jest wcale w naszej mocy posiadać zdrowy umysł i serce zdrowe. Gdyby to bowiem było w naszej mocy, każdy używałby we właściwy sposób swego rozumu, a tego właśnie się nie spotyka. *Trahit sua quemque voluptas.* Istotnie,

[1] *Tractat. polit.* r. I par. 4 i *Etyka,* cz. III, przedmowa.
[2] *Tract. polit.* r. II par. 3; i *Theolog. polit.* r. XVI.
[3] *Tract. polit.* r. II, par. 5; i *Theol. polit.* r. XVI.
[4] *Imperium in imperio, Etb.,* cz. III, przedm.; *Tract. polit.* r. II par. 7.

gdyby człowiek naprawdę był wolnym, postępowałby, wyłącznie podług zasad rozumu; to przyzna mi każdy, kto nie miesza wolności z przypadkowością! Wolność jest doskonałością a niemoc nie jest wolnością. Człowiek nie posiada dość siły, ażeby zawsze iść za wskazówkami rozumu i stawiać opór podszeptom swych żądz i namiętności. Jednem słowem, człowiek w stanie natury nie jest bardziej obowiązany żyć podług praw rozumu, jak kot nie jest obowiązany żyć podług praw natury lwa.[1]

„Z zasad tych wynika, mówi Spinoza (przytaczamy tu wyraźnie te znamienne słowa), że prawo naturalne zakazuje tego tylko, czego nikt nie pragnie i czego nikt nie może. Nie wzbrania natomiast ani współzawodnictwa, ani nienawiści, ani gniewu, ani podstępu, ani niczego, co doradza namiętność. I niema w tem nic dziwnego, natura bowiem nie zamyka się tylko w prawidłach rozumu ludzkiego, które odnoszą się jedynie do użyteczności i zachowania człowieka; lecz składają się one z nieskończonej ilości praw związanych z odwiecznym porządkiem natury, której człowiek jest tylko drobną cząstką. Wszystko więc, co wydaje się nam śmiesznem, bezsensownem lub złem w naturze, wydaje się nam takiem dlatego tylko, ponieważ patrzymy na rzeczy tylko jednostronnie i dlatego, że chcemy wszystko regulować podług prawideł naszego własnego rozumu, *jakkolwiek działalność, którą nasza natura nazywa złą, nie jest nią z punktu widzenia porządku i natury powszechnej.*“[2]

Zasady te prowadzą do twierdzeń absolutnie identycznych z twierdzeniami Hobbes'a. W państwie natury każdy ma prawo pożądać tego, co jest dla niego użyteczne: a więc ma prawo do wszystkiego; ma prawo przyswajać sobie wszystko, czego pragnie zapomocą wszelkich możliwych środków i sam jest sędzią tych środków. Wreszcie wszyscy ludzie mając tosamo prawo i słuchając głosu tychsamych namiętności, są z natury rzeczy nieprzyjaciółmi; konsekwencją tego jest, że stan natury jest stanem wojny.[3]

Ale człowiek żyje nietylko pod władzą prawa natury; żyje też pod władzą rozumu.

Na mocy prawa natury, człowiek jest posłuszny ogólnym prawom wszechrzeczy; dzięki rozumowi podlega on prawom swej własnej natury, ponieważ jest istotą rozumną, której najwyższa treść polega na ideach adekwatnych to znaczy na ideach prawdziwych. Otóż rozum doradza mu i wykazuje, że dla człowieka rzeczą najpożyteczniejszą jest towarzystwo człowieka, że pokój wart więcej niż wojna, miłość więcej warta niż nienawiść. Oto, co rozum mówi wszystkim ludziom; i gdyby był on dość silny, ludzie nie potrzebowaliby niczego innego, tylko iść za jego wkazówkami, ażeby się dowiedzieć, co dla nich jest najlepsze i chętnie zrzekliby się prawa naturalnego, ażeby poddać się zbawiennemu jarzmu cnoty. Lecz natura zawsze czuwa i każe człowiekowi szukać swego dobra na koszt bliźniego, zaspakajać wszystkie

[1] *Tract. theol. politic.* r. XVI; i *Tract. polit.*, r. II par. 7.
[2] *Tract. polit.* r. II par. 8.
[3] *Ib.*, par. 14 i *Theolog. polit.* r. XVI.

pragnienia a unikać zła wtedy tylko, gdy grozi zło większe. Tak więc ludzie nie mieliby zapewnionego żadnego bezpieczeństwa, gdyby tym, którzy chcą naruszać pokój, nie stawili takich przeszkód, że ich szanowanie przedstawiałoby dla wichrzycieli więcej interesu niż ich łamanie. To właśnie czynią ludzie ustępując swej władzy na rzecz całego społeczeństwa a przez to samo swego prawa. Prawo to, jak widzieliśmy, jest absolutne.[1] Zatem władza społeczeństwa czy państwa jest absolutna.

Jednakże uznając w zupełności absolutną władzę zwierzchniczą państwa, Spinoza próbuje równocześnie zostawić miejsce i dla praw poddanych. Podług niego celem państwa nie jest niewola lecz wolność. Istotnie celem państwa jest umożliwienie ludziom życia w zgodzie i pokoju, pod opieką sprawiedliwości i miłosierdzia, wszczepienie w nich miłości zamiast nienawiści, poddanie ich wreszcie rządom rozumu, który jest początkiem wolności. Państwo w zasadzie, jakkolwiek zbrojne w absolutną władzę zwierzchniczą, istnieje właściwie poto, żeby obywatelom zapewnić wolność. Nie ulega wątpliwości, że władca może użyć swego prawa absolutnego w sposób gwałtowny i wykraczający poza właściwe granice; może pracować dla swego interesu a nie dla dobra swych poddanych, jednem słowem podtrzymywać stan natury zamiast stanu rozumu. Jest to jego prawo, ponieważ ma władzę absolutną. Lecz władca postępując w ten sposób powoduje rozluźnienie państwa; gdy państwo raz zostanie zachwiane i straci rację bytu, wtedy władza monarsza naraża się na niebezpieczeństwo a prawo jego na zagładę; raz bowiem obalone, prawo jego przechodzi wraz z władzą na tego, kto po nim następuje. Wynika z tego, że w interesie władcy jest rządzić mądrze i sprawiedliwie. Zresztą jakkolwiek w teorji można twierdzić, że władca posiada prawo do władzy absolutnej, jest rzeczą widoczną, że w rzeczywistości ta władza a w następstwie i prawo to nie istnieje. Istotnie, nie można sobie wyobrażać, żeby każdy zrzekał się całej swej władzy; ponieważ pod grozą unicestwienia siebie samego, jest to rzeczą niemożliwą: każdy zastrzega więc sobie pewną część władzy a suma tych zastrzeżonych części i w następstwie prawa tworzy granicę i zaporę dla wybryków najwyższej władzy.[2]

To, co poddany zastrzega sobie nie jest absolutnie ani władzą ani prawem, by nie postępować zgodnie z rozkazami władcy albo nawet działać wbrew tym rozkazom; byłoby to bowiem rozkładem społeczeństwa cywilizowanego. Lecz to, co każdy sobie zastrzega, ponieważ zrzec się tego nie może, jest to możność i prawo myślenia tego, co mu się podoba.[3] Istotnie, przekonania są własnością każdego, nie można bowiem pozbyć się zdolności wydawania swobodnych sądów o rzeczach, podług naszych o nich pojęć. Gdyby ktoś chciał nawet to uczynić, nie mógłby pozbawić się tego pierwotnego prawa wolności umysłu, która stanowi samą istotę człowieka. Tak, jak

[1] *Theol. polit.*, r. XVI; i *Tract. polit.* r. III i IV.
[2] *Theolog. polit.*, r. XVII.
[3] *Theol., polit.*, r. XX.

nie można zrzec się tego prawa, tak też nie można być do niego zmuszonym. Jakichkolwiek sztuczek użyłby rząd, uda mu się bezwątpienia zmienić do pewnego stopnia sposób myślenia obywateli, nie zdoła jednak zgnieść zasady różności i swobody przekonań. Chyba tylko rząd nierozumny i posługujący się gwałtem, mógłby odmówić obywatelom prawa posiadania swych przekonań. Nie, celem państwa nie jest przekształcenie ludzi w zwierzęta i automaty, lecz przeciwnie, zrobienie z nich istot rozumnych i wolnych. Państwo, gdzie pokój zdobyty jest tylko dzięki bezwładności obywateli i gdzie ich się prowadzi jak trzodę i uczy tylko służyć, państwo takie jest raczej pustynią, niż państwem. Prawdziwe życie człowieka nie polega tylko na obiegu krwi, lecz na rozumie i życiu umysłowem. Tylko dzięki swobodnemu działaniu umysłu ludzie tworzą społeczeństwa; w rozprawach, poprzedzających ostateczną decyzję, każdy zachowuje swobodną ocenę rzeczy i mówi, dyskutuje, głosuje przy zachowaniu swobodnego sądu. Tylko gdy chodzi o czyn jednostka ma obowiązek i przymus poddania się, ale nie, gdy chodzi o ideę i przekonania. Będąc istotą rozumną, ma prawo mówić, nauczać i pisać to, co mu rozum dyktuje, byle czynił to bez namiętności i bez gniewu i byle nie dążył do obalenia państwa przez swe teorje. Prawo myślenia może więc iść aż dotąd, lecz tylko do tej granicy, poza którą staje się aktem buntu. Jeżeli naprzykład obywatel jakiś znajduje, że prawo jest niesprawiedliwe, ma prawo myśleć to i wypowiedzieć, lecz pod warunkiem, że usłucha prawa, którego nie uznaje, że nie nakłoni do nieposłuszeństwa swych współobywateli, że nie będzie próbował znieść tych praw, do czego ma prawo jedynie tylko władza. Taksamo wszelka mowa, która zawiera zaprzeczenie umowy społecznej, ponosi winę i powinna być zakazana. Lecz poza temi granicami, które określa władca i które powinny zmieniać się zależnie od natury ludów i okoliczności, państwo dobrze urządzone i rząd umiarkowany powinny pozostawić pełną swobodę myślenia o przedmiotach wchodzących w zakres badań. Wolność ta będzie miała niewątpliwie ujemne strony. Ale jakaż rzecz jej niema? Czyż państwa nie są zmuszone tolerować pewne występki, takie, jak zazdrość, skąpstwo i tysiące innych, bardzo niebezpiecznych namiętności? A nie tolerowałyby wolności, która jest cnotą?[1]

Spinoza zapytany raz przez jednego ze swych przyjaciół o różnicę między jego teorją a teorją Hobbes'a, odpowiedział: „Różnica między polityką moją a Hobbes'a polega na tem, że prawo naturalne zachowuję nawet w stanie cywilizacji i że władcy przyznaję prawo nad poddanymi w miarę jego potęgi."[2] Przez to ważne sprostowanie Spinoza może przyznać wolności więcej miejsca niż Hobbes; i napewno posługuje się niem bardzo zręcznie dla obrony wolności myśli. Lecz jeśli prawo nie jest niczem innem, tylko potęgą to znaczy siłą i jeśli to prawo istnieje w stanie cywilizacji równie dobrze, jak w stanie natury, trudno dostrzec, co między nimi stanowi różnicę. Będę

[1] *Theol. polit.*, r. XX.
[2] *Tract. polit.* r. VI, par. 4.

miał wobec tego prawo uczynić przeciw państwu wszystko, co będzie w mojej mocy, tak, jak państwo będzie mogło zrobić przeciw mnie wszystko, co tylko zdoła. Lecz mając takie prawo przeciwko państwu, mam je równocześnie przeciw wszystkim członkom państwa, a następstwem tego będzie prawo dalszego trwania stanu wojny w stanie cywilizacji, równie dobrze, jak w stanie natury. Spinoza mówi, że w stanie cywilizacji prawo naturalne nie ustaje a jedyne, co ustaje, to prawo wymierzania sobie samemu sprawiedliwości. Lecz czyż nie zawiera to sprzeczności? Prawda, że zrzekłem się prawa własnej obrony na rzecz społeczeństwa, lecz czyż nie mogę odebrać go z powrotem, gdy chcę, o ile tylko leży to w mej mocy, skoro prawo naturalne istnieje jeszcze w stanie cywilizacji i jeśli prawo jest identyczne z siłą?

Bez względu na wartość zasady, zapomocą której Spinoza próbuje odgraniczyć się od Hobbes'a, trzeba podnieść, że we wnioskach wynikających z jego teorji, coraz bardziej od niego się oddala. Hobbes niczego nie żąda od państwa oprócz pokoju. Spinoza żąda wolności. „Jeśli, mówi on, niewolnictwu, barbarzyństwu i osamotnieniu nadaje się imię pokoju, niema nic nędzniejszego nad pokój... Pokój nie polega jedynie na nieobecności wojny, lecz na jedności umysłów i na zgodzie.“ [1] Rzeczą najbardziej złowrogą dla tego prawdziwego pokoju wydaje mu się władza jednego człowieka albo monarchja.[2] Staje tu zatem na stanowisku wprost przeciwnem niż Hobbes. Istnieje mniemanie, mówi on, że władza oddana jednemu człowiekowi będzie silniejsza. Jest to błędne mniemanie, albowiem jeden człowiek niema siły do zniesienia tak wielkiego ciężaru. Będzie więc miał doradców, którzy będą rządzili za niego; i rząd ten, który uchodzi za najbardziej monarchiczny, w praktyce jest prawdziwą arystokracją, ale arystokracją ukrytą i najgorszą ze wszystkich. Dodajmy jeszcze, że król, czasem dziecko, chory lub starzec jest królem tylko z imienia i że często porwany namiętnościami, pozostawia władzę w rękach kurtyzany lub faworyta. Wogóle państwo musi zawsze więcej obawiać się obywateli niż nieprzyjaciół; stąd wynika, że monarcha, który reprezentuje państwo tem więcej będzie się obawiał obywateli, im większą będzie posiadał władzę; ażeby się zabezpieczyć, będzie wciąż zastawiał sidła na swoich poddanych a zwłaszcza na najwybitniejszych. Skutkiem tego położenie poddanych jest tembardziej opłakane, im władza panujących jest większa. Tak więc w interesie poddanych i monarchy należy zakreślić monarchji granice i ustanowić prawa zasadnicze, których władca nie mógłby złamać.

System, który proponuje Spinoza jest rodzajem monarchji reprezentacyjnej, w której zarazem istnieje równość i wspólnota, system o charakterze dość dziwacznym.[3] W tym gatunku monarchji, cały grunt, ziemie a nawet, jeśli to możliwe, domy, są własnością naczelnika państwa, który je wynajmuje pobierając roczną opłatę; w zamian za tę należytość wszyscy obywatele są

[1] *Tract. polit.*, r. VI par. 4.
[2] *Ib. ib.*, VI, par. 5, 8.
[3] *Tract. polit.*, r. VI i VII.

wolni od wszelkiego rodzaju podatków, przynajmniej w czasie pokoju. Monarcha jest otoczony radą i głównie ta rada nadaje temu systemowi swoje szczególne piętno. Obywatele dzielą się na pewną ilość rodzin, z których każda dostarcza trzech, czterech lub pięciu członków; zebranie tych członków tworzy radę królewską, radę, która nie jest mianowana na całe życie, lecz corocznie jest odnawiana w jednej trzeciej, czwartej lub piątej części. Prawo wyboru należy do króla; on to na podstawie dostarczonych mu przez każdą rodzinę list pięćdziesięcioletnich ich członków, wybiera podług swej woli tych, których mianuje. Zadaniem tej rady jest obrona zasadniczych praw państwa i wypowiadanie swego poglądu na sprawy. Król nie może o niczem decydować bez poprzedniego porozumienia się z radą. Obowiązkiem rady jest także ogłaszanie królewskich rozporządzeń i zajmowanie się administracją królestwa, w zastępstwie monarchy. Obywatele nie mają dostępu do króla w inny sposób, jak za pośrednictwem rady. Ona to przedstawia prośby i wszystkie podania; do niej należy wychowanie synów królewskich. O sprawach państwowych rada decydować może wtedy tylko, gdy wszyscy członkowie są obecni. Członkowie nieobecni powinni dać zastępców. Rada powinna być zwoływana przynajmniej cztery razy do roku, ażeby żądać rachunków od ministrów korony; w czasie jej nieobecności, jest ona reprezentowana przez pięćdziesięciu swych członków, którzy zbierają się codziennie w pokoju, najbliższym komnaty królewskiej, ażeby zajmować się wszystkiemi wyżej wymienionemi przedmiotami, z wyjątkiem tych, których nie roztrząsano na wielkiej radzie. Co się tyczy sprawiedliwości, to jest ona sprawowana przez inną radę, złożoną wyłącznie z prawników. Lecz wszystkie wyroki tej nowej rady muszą być przedkładane radzie najwyższej albo przynajmniej tej części rady, która ją zastępuje, ażeby zbadała, czy wyroki wolne są od stronniczości. Można więc powiedzieć, że rada najwyższa obejmuje także i władzę sądową, tak jak i wszystkie inne. Co do religji, to państwo nie będzie zajmowało się ani przekonaniami, chyba, jeśli chodzi o potępienie przewrotowych, ani budową świątyń, które pozostawione zostaną staraniom każdego wyznania.

Dążeniem tej fikcyjnej konstytucji jest widocznie narzucenie granic władzy absolutnej. „Królowie, mówi Spinoza, nie są bogami, lecz ludźmi, którzy często dają się uwodzić śpiewowi syren. Gdyby wszystko zależało od niestałej woli jednego człowieka, nic nie byłoby pewnem. Tak więc rząd monarchiczny winien być w ten sposób miarkowany, ażeby wszystko zależało od woli króla, lecz nie by wszelka wola królewska była prawem.“ Ponadto, ponieważ jeden człowiek nie może zrobić wszystkiego, potrzebna jest rada i to rada złożona z ludzi, których interesy prywatne zgadzają się z interesami wszystkich; a ponieważ każda rodzina daje do rady równą ilość członków, przeto większość jest reprezentowana. Należy podkreślić, że prawo wyboru pozostaje w rękach króla: i temu rysowi rząd zawdzięcza charakter monarchiczny. Gdyby wybory należały do ludu, stałby się on natychmiast demokratycznym. Lecz ponieważ król nic nie może uczynić wbrew radzie, rząd

pozostaje umiarkowanym i jakby powiedział Montesquieu, władza powstrzymuje tu władzę. Zauważyć trzeba dość szczególną okoliczność, że dla utrzymania pokoju przy takim rodzaju rządu Spinoza liczy wiele na fakt, że nikt nie posiadałby tu dóbr. „Wszyscy, mówi on, będą jednakowo obawiali się niebezpieczeństw wojny; wszyscy jednakowe korzyści będą mieli z pokoju." Nakoniec prawo do religji jest jeszcze jednem z tych, których nikt nikomu przekazywać nie może: jest to więc jeszcze jedna zapora dla despotyzmu.

Spinoza rozwija w ten sam sposób system rządu arystokratycznego i zamierza również przedstawić swe poglądy na demokrację, która jest podług niego, najdoskonalszą formą rządu. Lecz w tem miejscu dzieło jego się przerywa.

Różnica między ideami politycznemi Hobbes'a i Spinozy, którzy obaj wychodzą z zasad identycznych, zależy głównie od różnicy ich położenia. Pisarze, z pozoru najbardziej abstrakcyjni, nie mogą wyzwolić się z pod władzy faktów; logika jest dla nich tylko narzędziem. Hobbes, urodzony w Anglji i świadek rewolucji, przywiązany do domu Stuartów i wygnany z tego powodu, broni własnej sprawy i sprawy swego pana, broniąc absolutnej władzy jednostki. Spinoza, urodzony w Amsterdamie, w republice, w kraju wolnym, którego bezpieczeństwo, pokój i wielkość, godziły się z wolnością sumienia i wolnością myśli, musiał szukać w swym systemie wytłumaczenia i usprawiedliwienia tych faktów. Stąd pochodzi system monarchiczny u Hobbes'a, demokratyczny zaś u Spinozy. Pierwszy nie obawia się zdać na łaskę władcy państwa myśli, sumienia, religji, ponieważ nie widzi w tem niebezpieczeństwa dla swoich doktryn a nawet spodziewa się zapewnić, im przez to monopol nauczania. Drugi, wolny myśliciel pod względem religijnym, broni namiętnie sprawy wolności myśli.

Lecz niezależnie od tych przyczyn zupełnie osobistych, które spowodowały odchylenie teorji Spinozy od Hobbes'a, mimo tożsamości niektórych założeń, istnieje jeszcze wyższa przyczyna, a jest nią różność samej ich filozofji. Nie można, w samej rzeczy, zaprzeczyć, że w metafizyce Spinozy tkwi pewien pierwiastek wielkości i godności, których metafizyce Hobbes'a brak zupełnie. Człowiek jest nietylko częścią natury, ale jest także cząstką Bóstwa. Przez wyższą część swej istoty, przez rozum, zbliża się do natury Boga; rozum to znaczy poznanie rzeczy, jest wolnością, cnotą, doskonałością człowieka. Otóż podstawą rozumu jest pojęcie Boga; pojęciu Boga towarzyszy nieodłącznie miłość Boga. Poznać Boga i kochać go, oto cel ludzkiej natury i istota rozumu. Ten wielki rys filozofji Spinozy ocalił jego politykę od przesady, w którą popadł Hobbes. Państwo, mając za cel, podług Spinozy, zastąpienie praw natury przez prawa rozumu, ma temsamem za przedmiot i cel: wolność; i prawdziwy pokój nie jest wcale niewolą, lecz zgodą. A zatem liberalizm Spinozy ma swe źródło w jego metafizyce równie dobrze, jak jego absolutyzm. Lecz tutaj sprzeczność tkwiąca w podstawach jego systemu, psuje jeszcze jego politykę. Prawo natury, to znaczy prawo siły i wojny, prawo legalne,

ponieważ wynika ono z samej istoty rzeczy, istnieje jeszcze w prawie państwowem. Prawo, zbrojne we władzę absolutną, winno dać wolność poddanym a równocześnie ma prawo zabrać ją im. „Przyznaję najzupełniej, mówi, że państwo ma rządzić z największą srogością i za najlżejsze przewinienia wysyłać obywateli na śmierć; lecz każdy przyzna, że rząd, który kieruje się rozumem, nie może popełniać podobnych czynów."[1] A zatem tyranja jest uprawniona, lecz jest nierozumna; zastrzeżenie to bardzo niedostateczne przeciw despotyzmowi, który nie kłopoce się o argumenty, by za ich pomocą uzasadnić wszelkie formy ucisku i wszelkie nadużycia.

---

[1] *Theol. polit.*, r. XX.

Nota. Ażeby skończyć z prawem naturalnem, pojętem jako osobna nauka, zbierzmy pokrótce historję tej nauki od Pufendorfa począwszy. Wiek XVIII. przedstawi nam pod piórem filozofów formę jego śmielszą i bardziej wojowniczą; nie można jednak zaprzeczyć, że dydaktyczny i teoretyczny wykład przyczynił się znacznie do rozwoju tych idei. Spotykamy najpierw w Niemczech Chrystjana Thomasiusa, który dąży z początku śladem Pufendorfa w swych *Institutiones jurisprudentiae divinae in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses Pufendorfii demonstrantur* (Halle 1702). Bronił wtedy doktryn Pufendorfa przeciw zarzutom profesora Alberta z Lipska. Później wszedł na nową, oryginalniejszą drogę i pierwszy przed Kantem zwrócił uwagę na różnicę między źródłem prawa a źródłem cnoty (fundamenta iuris naturalis ex sensu communi deducta, Halle 1705). Sławny uczeń Leibniza Ch. Wolf, zajmował się również prawem naturalnem; przytaczają kilka prac jego o tym przedmiocie: *Jus naturae methodo scientif. pertractatum.* (Lipsk, 1740, 8 vol. in 4^0); *Jus gentium methodo scientif. pertr.* (Halle 1750, in 4); *Institutiones juris naturae et gentium.* (Halle, 1745); Wolf opierał prawo na obowiązku. Wszelki obowiązek polega na prawie: co powinienem czynić, to mogę uczynić: Zajmuje się również polityką: *Philosophiae civilis sen politicae partes* IV, zredagowane przez jego ucznia Hanoviusa; polityka ta zresztą pozbawiona jest wszelkiej oryginalności. (Patrz rozbiór jej w Ernesta Reinholda *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 1829, t. II str. 466, i Buhlego, *Hist. de la philosophie moderne*, t. IV, tłum franc. str. 566). Wymienimy jeszcze wśród najbardziej znanych autorów, piszących o prawie naturalnem: Burlamaqui z Genewy, *Principes du droit naturel* in 4^0, Genewa 1747; *Principes du droit politique* 1751. *Principes du droit naturel et politique;* zbiór obu poprzednich prac, 1763. Dzieła te pełne treści, wybitne dzięki swej jasności nie przedstawiają żadnej idei nowej ani oryginalnej. Vattel, przewyższający Burlamaqui'ego rozległością i siłą umysłu, stał się prawdziwą powagą w dziedzinie prawa narodów: książka jego p. t. *Droit, des gens, ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite des nations* (Neufchâtel 1756) jest cytowane równie często, jak dzieło Grotiusa. Patrz jeszcze o tym przedmiocie Lerminier'a *la Philosophie du droit* i Ahrens'a *Philosophie du droit* (Paris, 1838 i Bruxelles, 1840).

XVI. Montesquieu.

Listy perskie i *Rozważania o Rzymianach*. — *Duch praw*. — Przedmiot i metoda. — Podział form rządu. — Teorja trzech zasad. — Zepsucie form rządu. — Ocena i krytyka. — Tendencje *Ducha praw*. — Teorja wolności politycznej. — Teorja rozdziału władz. — Teorja konstytucji angielskiej. Rozbiór tych teoryj. — Teorje reformatorskie Monteskjusza: 1⁰ Reforma prawa karnego; 2⁰ Polemika przeciw niewolnictwu; 3⁰ Polemika przeciw nietolerancji. Idee ekonomiczne.

Największem dziełem XVIII w. jest bezwątpienia *Duch praw;* a nawet w historji doktryn politycznych jedynem dziełem, które może z nim się równać (zaledwie śmiem rzec przewyższać) pod względem rozległości planu, bogactwa faktów, śmiałości badań i siły zasad, jest *Polityka* Arystotelesa. Machiavelli posiadał może tyle co Montesquieu głębi i bystrości, ale znał zamało faktów a zresztą jego zepsuty umysł nie dozwalał mu nigdy wznieść się dość wysoko; nie miał wreszcie w tym stopniu, co Arystoteles albo Montesquieu wyższego daru uogólniania. Co się zaś tyczy Grotiusa i Bodin'a, to mimo słusznie należącego się im szacunku, nikomu jak sądzę nie przyjdzie na myśl porównywać ich, pod względem doniosłości poglądów i genjuszu, z autorem Ducha praw.

Przestudjowaliśmy poprzedników Monteskjusza, zbadajmy teraz u niego samego założenia jego podstawowego dzieła, poprzedzonego jak wiadomo przez dwie genjalne księgi: *Lettres persanes i La grandeur et la décadence des Romains.*[1] Montesquieu wszedł do polityki dwiema różnemi drogami: drogą satyry i historji. Później odnajdą się te dwa momenty w ostatecznym pomniku jego myśli.

Listy perskie. *Listy perskie* są bardzo znamienne przez swobodny, pozbawiony wszelkiego szacunku ton, z jakim autor wyraża się o wszelkich powagach społecznych i religijnych. Nie jest to już głęboka ironja Pascala, który napada na wielkość równocześnie narzucając ją ludziom jako konieczną; jest to swoboda umysłu, który widzi pustkę starych instytucyj i zaczyna marzyć o innych. Lecz czemże mogło stać się społeczeństwo, w którem najlepsi i najbardziej oświeceni nie mieli żadnych co do niczego złudzeń? Cóżby powiedział Bossuet,

---

[1] *Lettres persanes* są z 1721; *Considérations sur les causes de la grandeur des Romanis et de leur décadence* z 1734 i *Esprit des lois* z 1748 str. 438. Patrz Ludwik Vian, *Montesquieu, sa vie et ses oeuvres d'après des documents nouveaux et inèdits;* i Caro, *La fin du XVIII. siécle* t. I. r. II.

słysząc, jak mówią o wielkim królu. „Woli on człowieka, który go rozbiera lub podaje mu ręcznik, niż takiego, który zdobywa dlań miasta lub wygrywa bitwy.... Widziano go, jak dawał małą pensję człowiekowi, który uciekał dwie mile i jak dawał korzystny zarząd prowincji innemu, który uciekał mil cztery.... W pałacu jego jest więcej posągów, niż obywateli w wielkiem mieście."[1] Posłuchajmy teraz, w jaki sposób mówi o papieżu: „Papież jest zwierzchnikiem chrześcijan. Jest to stare bożyszcze, które okadzają z przyzwyczajenia."[2] O parlamentach tak się odzywa: „Parlamenty podobne są do tych wielkich ruin, które się depce nogami.... Te wielkie ciała doznały zwykłego losu ludzkich rzeczy; uległy działaniu czasu, który wszystko niszczy, zepsuciu obyczajów, które wszystko osłabia, najwyższej władzy, *która wszystko zdeptała.*"[3] O szlachcie: „Korporacja lokai jest we Francji szanowana bardziej niż gdziekolwiek indziej: *jest to szkoła wielkich panów.* Wypełnia ona brak innych stanów."[4] O księżach: „W rękach derwiszów znajdują się prawie wszystkie dobra państwowe: jest to stowarzyszenie ludzi chciwych, którzy zawsze biorą a nigdy nie oddają."[5] O bogatych: „Z powodu pogardy bogatych, dochodzi się wreszcie do pogardy bogactw." O dzierżawcach generalnych: „Ci, którzy pobierają daniny, pływają wśród skarbów, pomiędzy tymi mało jest Tantalów."[6] O Uniwersytecie: „Uniwersytet jest najstarszą córką królów francuskich i to gruntownie najstarszą; ma bowiem dziewięćset lat; to też majaczy czasami."[7] Wreszcie nadużycie pensji i łask królewskich wywołuje u niego krwawą ironję, spowodowaną równocześnie pogardą dla dworu i miłością dla ludu.[8]

Ten zmysł do satyry i ironji z całą swoją przesadą, ma niewątpliwie swą przyczynę w młodości: Montesquieu bowiem mówi nam później „że nie miał umysłu, skłonnego do karcenia." Lecz niektóre myśli, zawarte w *Lettres persanes* przetrwają i odnajdą się w *Duchu praw.* Jedną z najważniejszych jest strach przed despotyzmem i poczucie błędów tej formy rządów. Widzi już pochyłość, po której monarchje europejskie staczają się ku despotyzmowi: „Większość rządów europejskich, mówi, jest monarchiczna albo raczej jest tak tylko zwana; nie wiem bowiem, czy istniały one kiedy naprawdę. Przynajmniej bardzo jest trudno, by wytrwały długo w swej pierwotnej czystości. Jest to stan gwałtu, który wyradza się zawsze w despotyzm albo republikę. Władza nigdy nie da się równo podzielić między władcę i lud. Zbyt trudno jest zachować równowagę."[9] W epoce tej Montesquieu nie zwrócił jeszcze należytej uwagi na mechanizm rządowy, zapomocą którego Anglicy próbowali

[1] List XXXVIII.
[2] List XXIX.
[3] List XCIX.
[4] List XCVIII.
[5] List CXVII.
[6] List XCVIII.
[7] List CIX.
[8] Patrz cały list CXXIV: „Rozkazujemy,..... ażeby każdy rolnik mający pięcioro dzieci odcinał codziennie piątą część chleba, którą im daje" etc.
[9] List CII.

znaleźć pośrednie ogniwo pomiędzy despotyzmem a republiką; znał jeszcze tylko urządzenia monarchji tradycyjnej i arystokratycznej, poprzedzającej Richelieu'go; lecz już wtedy zauważył niwelacyjny charakter tej władzy, „która wszystko zdeptała;“ już wtedy przeczuwał, jak to powie później w *Duchu praw*, że zmierzała ona albo do despotyzmu albo do władzy ludu. Wtedy także posiadał już ten wybitny dar dostrzegania w poszczególnem i określonem zjawisku całego szeregu przyczyn i skutków. Dlatego też wynalezienie bomb wydało mu się jedną z przyczyn, które doprowadziły w Europie do powstania monarchij absolutnych: „Było to dla nich pozorem dla utrzymywania wielkich mas regularnego wojska, z pomocą którego uciskali potem swoich poddanych.“[1]

Niemniej jednak, Montesquieu uchwycił bardzo trafnie różnicę między monarchjami europejskiemi a azjatyckiemi.[2] W zadziwiający sposób wykazuje, w jaki sposób władca europejski ma w rzeczywistości większą władzę, niż azjatycki despota, właśnie dlatego, że władza jego jest bardziej ograniczona.[3]

Lecz widać już u Monteskjusza kiełkujące upodobanie do innych form politycznych, niż monarchja absolutna. Już wolność angielska wywiera widocznie bardzo silne wrażenie na jego umysł. Mówi, nie bez ukrytego podziwu, o „niecierpliwym charakterze Anglików“, którzy swemu królowi nie dają wcale czasu, ażeby władzę swą uczynił ciemiężką; i że czując się silniejszymi wobec jednego ze swych królów, oświadczyli, że „dla księcia byłoby obrazą majestatu wydawać wojnę swym poddanym.“ Nie dostrzega jeszcze dobrze sprężyn angielskiego rządu, które odkryje później z przedziwną głębią; ale wzrok jego uderza niezwykły widok kraju „w którym widać wolność wciąż się wyłaniającą z ogni niezgody i buntów, księcia zawsze chwiejącego się na niewzruszonym tronie, narodu krnąbrnego a mądrego nawet w szaleństwie.“ Obok tego szlachetnego obrazu Montesquieu dodaje inne, bardzo przychylne dla republik: „Ta rzeczpospolita holenderska tak szanowana w Europie, groźna w Azji, gdzie kupcy jej widzą przed sobą tylu królów na kolanach.“ ....„Szwajcarja, która jest obrazem wolności.“ Podkreśla przytem, że Holandja i Szwajcarja „dwa kraje, mające najniekorzystniejszy grunt w Europie, są jednakże najbardziej zaludnione.“ Wyższość moralną republik wyraża wreszcie w tych słowach: „Sanktuarjum honoru, dobrej sławy i cnoty w republikach i w krajach, zdaje się być utworzone, gdzie można wymówić słowo ojczyzna. W Rzymie, w Atenach, w Lacedemonie sam honor był nagrodą za najwybitniejsze usługi.“[4]

[1] List CV.

[2] Na wpływ dzieła Chardin'a *Voyages en Perse*, będących ówcześnie zupełną nowością, na umysł Monteskjusza zwrócił mi uwagę nieodżałowany Gandar, mój kolega w Sorbonie. Fakt ten tłumaczy nam predylekcję, którą Montesquieu miał zawsze dla monarchij azjatyckich i przyczynę, dlaczego wybrał Persów na swych bohaterów.

[3] List. CII.

[4] List LXXXIX. Z ustępu tego widać, że Montesquieu nie odróżniał jeszcze, jak to czynił później, honoru od cnoty. Ustęp ten wystarcza, żeby wykazać co było sztucznem w jego teorji trzech zasad. Początek teorji honoru, jako zasady monarchicznej, znajduje się w liście następnym XC.

Rozbiór ten wystarczy, ażeby uchwycić *w Listach perskich* pierwsze początki myśli politycznych Monteskjusza. Na inne analogje i pokrewieństwa wskażemy dalej przy samym rozbiorze *Ducha praw*. Od satyryka przejdźmy teraz do historyka i przedstawmy w jego znakomitem piśmie *Przyczyny wielkości i upadku Rzymian* (1734) te ogólne spostrzeżenia, które odnoszą się do polityki.

Rozmyślania o Rzymianach. Dzieło Monteskjusza zbliża się do dzieła Machiavellego; w jednem i drugiem jest zawarta filozofja historji rzymskiej. Lecz praca Monteskjusza jest o wiele więcej historyczną, podczas gdy Machiavellego jest raczej polityczną. *Rozprawy o Tytusie Liviuszu* są podręcznikiem polityki praktycznej; *Rozmyślania* zaś są poszukiwaniem ogólnych praw historji. Z konieczności więc znajdzie się tu mniej zasad politycznych. Prócz tego, polityka Monteskjusza będzie się różniła od polityki Machiavellego nietylko wyżyną moralną ale i siłą umysłu. Polityka Machiavellego jest całkiem empiryczna, Monteskjusza zaś bardziej naukowa: jeden i drugi opiera się na historji, lecz jeden szuka w niej przykładów i sposobów działania, drugi szuka praw i argumentów. Pierwsza podobna jest do mechaniki praktycznej, druga do mechaniki teoretycznej, chociaż obie opierają się na doświadczeniu.

Ten charakter naukowy, który stanowi wielkość *Ducha praw*, daje się już wyczuwać w *Rozmyślaniach o Rzymianach*. W olśniewający sposób Montesquieu rozwija pogląd, w jaki sposób państwo arystokratyczne dąży zawsze do zamienienia się na ludowe, tak jak już wskazywał w *Listach perskich* a jeszcze silniej zaznaczał w *Duchu praw* ciążenie monarchji do despotyzmu. Widzimy więc, jak patrycjusze, chcąc uwolnić się od królów, byli zmuszeni dać ludowi „nieumiarkowaną miłość wolności"; jak lud spostrzegł się, że „nie posiadał tej wolności, do której chciano mu wszczepić tyle miłości"; widzimy dalej, że poddanych króla mniej trawi zawiść, niż tych, którzy podlegają możnym, „dlatego to mamy dowody, że lud zawsze nienawidził senatorów"; patrzymy, jak „wskutek wiecznej słabości ludzkiej, plebejusze, którzy otrzymali trybunów, ażeby się mogli bronić, posługują się nimi, ażeby atakować" i jak w ciągu kilku wieków, ustrój ten był godny podziwu „przez to, że wszelkie nadużycie władzy zawsze mogło być tam skorygowane", z czego wypływa znowu to cudowne prawo, uwydatnione przez Monteskjusza „że kraj wolny, to znaczy żyjący zawsze wśród niepokoju, nie mógłby się utrzymać przy istnieniu, gdyby na mocy własnych swych praw nie posiadał zdolności do przedsięwzięcia koniecznych zmian".[1]

Widzimy, że rząd angielski stał się dla niego przedmiotem uważniejszego badania; powołuje się bowiem na niego, właśnie na podstawie poprzedniego prawa, jako na rząd zdolny zawsze do poprawy: „Rząd angielski jest mądrzejszy, ponieważ ma ciało, które ustawicznie bada go i bada ciągle samo siebie; i błędy jego posiadają tę właściwość, że nigdy długo nie trwają i przez to, że budzą uwagę narodu, często nawet są użyteczne".[2]

[1] Considérations, VIII.
[2] Considérat., VIII.

Widzimy kiełkującą już w *Rozmyślaniach* zasadę podziału władz: „Prawa rzymskie mądrze podzieliły władzę publiczną na szereg urzędów, które wzajemnie się wspierały, ograniczały i miarkowały".[1]

Jedną z najpiękniejszych myśli Monteskjusza, i najsilniej przez doświadczenie potwierdzoną, jest konieczność podziałów, to znaczy, istnienia stronnictw w wolnych państwach; podział taki wcale go nie przestrasza, widzi w nim oznakę prawdziwego życia politycznego, podczas, gdy pozorny pokój despotyzmu jest tylko powolną śmiercią: jest to, mówi później Montesquieu w *Duchu praw* „milczenie miasta, które ma zająć nieprzyjaciel".

Również nie była dla niego wcale walka plebejuszów i patrycjuszów, jak to sądzili inni autorowie, przyczyną upadku rzeczypospolitej. Prawdziwą przyczyną była nadmierna wielkość miasta i władzy. Stronnictwa te, przeciwnie, były dla Rzymu konieczne: „Żądać od państwa wolnego ludzi śmiałych w wojnie a trwożliwych w czasie pokoju, znaczy żądać rzeczy niemożliwych; i można przyjąć za powszechną regułę, że, gdy wszyscy są spokojni w państwie, które przybiera sobie imię rzeczypospolitej, tam napewno niema wolności".[2]

Zrozumiałem jest, że Montesquieu nie był wcale zwolennikiem anarchji i wrogiem porządku: nikt nie będzie go o to podejrzewać; ma on na myśli oczywiście jedynie tylko stronnictwa pokojowe a co najwyżej owe dobrowolne secesje ludowe, które skłoniły szlachtę do układów, bez rozlewu krwi. Zwalczał przedewszystkiem kłamliwy porządek państw despotycznych, pod którego osłoną „zawsze istnieje podział rzeczywisty.... a jeśli widzi się tam jedność, to nie są to przyjaźni obywatele, lecz ciała pogrzebane jedne obok drugich".

Trudno wypowiedzieć, do jakiego stopnia Montesquieu nienawidził despotyzmu; niema rzeczy dziwniejszej nad tę namiętność u człowieka, urodzonego w klasie uprzywilejowanej, a przedewszystkiem pod rządem dość łagodnym; nietylko nienawidzi on ohydnego despotyzmu władców azjatyckich lub Cezarów rzymskich, ale nawet umiarkowanego i w pewne reguły ujętego despotyzmu, jaki August próbował utrwalić. „August, mówi, zaprowadził *porządek* to znaczy *trwałą niewolę;* jeśli bowiem w państwie chce ktoś przywłaszczyć sobie najwyższą władzę, wówczas regułą nazywa to wszystko, co może ugruntować nieograniczoną władzę jednego człowieka, a zaś zamętem, niezgodę i złym rządem nazwie to wszystko, co może utrzymywać prawą wolność poddanych".[3]

Duch praw. Widzieliśmy powstanie i rozwój myśli politycznej Monteskjusza: czas, żeby przedstawić tę myśl w całej jej dojrzałości i sile i by powrócić do arcydzieła mistrza, do *Ducha praw*.[4]

[1] *Considérat.*, XI.
[2] Ibid., IX.
[3] *Considérations, XIII.*
[4] *Duch praw* ukazał się w Genewie, bez daty (2 tomy in 4°); lecz krytyka zgodnie przypisuje im datę 1748. Dzieło zawiera 14 kartonów, wymaganych przez cenzurę; Vian *(Histoire de Montesquieu, sa vie et ses oeuvres* Paris, 1877) odkrył w dwóch egzemplarzach, które się zachowały, tekst pierwotny. Zmiany te zresztą są małej wagi.

Zasady. Zarzucano Monteskjuszowi myśl i metodę jego książki. Montesquieu, mówiono, badał raczej to, co jest, niż to, co być powinno; ma on na wszystko argumenty; wszelkie fakty znajdują łaskę w jego oczach i gdy tylko może powiedzieć, dlaczego jakieś prawo zostało wydane, jest już zadowolony, i nie pyta, czy powinno było być ustanowione. Słysząc te krytyki, zdawałoby się, że Montesquieu jest ze szkoły Machiavellego i za przykładem XV w. wzniósł pomnik zasadzie użyteczności z pominięciem sprawiedliwości[1].

Niema nic niesłuszniejszego nad te zarzuty. Przedewszystkiem dostateczną na nie odpowiedzią jest pierwszy rozdział *Ducha praw*. Cóż bowiem mówi Montesquieu? Oto, że „istnieją konieczne stosunki między zjawiskami, wynikające z ich istoty"; i te właśnie stosunki nazywa on prawami. Cóż jeszcze mówi? Że jest pierwotny rozum i że prawa są stosunkiem między nim a rozmaitemi istotami, oraz stosunkiem, istniejącym wzajemnie między temi różnemi istotami; że „poszczególne i inteligentne istoty mogą posiadać prawa, które stworzyły same, lecz posiadają także prawa, które nie są ich dziełem; że przed powstaniem praw istniały stosunki sprawiedliwości takiej, jaka była możliwą; że twierdzić, jakoby poza nakazami lub zakazami praw pozytywnych nie istniało pojęcie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, znaczy to samo, co utrzymywać, że zanim nie wyrysowano kół, wszystkie promienie nie były sobie równe". Cóż więc oznacza powyższa teorja? Czyż to jest teorja człowieka, który wszystko podporządkowuje prawu, który podziwia wszystko, co prawodawca uczynił, nie biorąc wcale w rachubę tego, co uczynić był powinien i który wszystko wreszcie uzależnia od okoliczności? Czy to jest filozofja Hobbes'a lub Machiavellego? Nie, jest to filozofja Malebranche'a i Platona; jest to ta filozofja, która stawia pojęcie pierwotnej i wiecznej sprawiedliwości przed pojęciem sprawiedliwości prawnej, i tę ostatnią wyprowadza z pierwszej. Montesquieu nie myśli inaczej, gdy prawo definjuje, jako „rozum ludzki, o ile rządzi wszystkiemi ludami ziemi";[2] i gdy dodaje „że prawa polityczne i społeczne każdego narodu powinny być tylko poszczególnemi wypadkami zastosowania tego rozumu ludzkiego".

Ale, zarzucić jeszcze można, że jeśli Montesquieu widział w prawach społecznych i politycznych jedynie tylko wyraz rozumu ludzkiego wogóle, to dlaczegóż, nie starał się przedewszystkiem określić absolutnych warunków pojęcia sprawiedliwości, ażeby wykazać, w jaki sposób prawa pozytywne oddalają się odeń i w jaki sposób mogą się doń zbliżyć? Tymczasem prze-

[1] Patrz, Barthélemy Saint Hilaire, *Wstęp* do jego tłumaczenia *Polityki* Arystotelesa. — „Prawo polityczne dopiero się narodzi, mówi J. J. Rousseau *(Emile* ks. II). Jedyny ze współczesnych, który mógłby stworzyć tę wielką naukę był Montesquieu; lecz ten nie troszczył się o zasady prawa politycznego; poprzestał na badaniu pozytywnych praw istniejących rządów.

[2] *Duch praw* ks. I r III. Ta sama doktryna, wyrażona jest w *Listach perskich:* „Sprawiedliwość jest stosunkiem ujętym w formę przepisu a wyrażającym stosunek zachodzący w rzeczywistości między dwiema rzeczami: stosunek ten jest zawsze tensam... Gdyby Boga nie było, powinnibyśmy zawsze kochać sprawiedliwość.. To właśnie wywołało u mnie myśl, że sprawiedliwość jest wieczna i nie zależy od ludzkich przepisów."

ciwnie, zaledwie postawił zasady a już porzuca wnioski i zrzekając się metody racjonalistycznej dla metody historycznej i doświadczalnej, bada już tylko to, co istnieje a zaniedbuje badać to, co być powinno.

Przyznaję, że Montesquieu mógł przyjąć wyżej nakreślony plan. Ale dlaczego mamy od autora żądać tego, co mógł był zrobić, zamiast zdać sobie sprawę z tego co zrobił? Czyż zwalczać *Ducha praw* takiego jaki jest w imię jakiegoś możliwego i idealnego *Ducha praw*, nie jest tosamo, co mieć pretensje do Arystotelesa za to, że nie napisał *Rzeczypospolitej* Platona; możnaby jeszcze mieć pretensje do Monteskjusza, dlaczego on sam nie napisał, zamiast tej wspaniałej książki o *Wielkości i upadku Rzymian*, w której tak plastycznie uwydatnił przyczyny przewrotów w Rzymie, dzieła podobnego jak Vico, które byłoby rodzajem filozofji historji i dlaczego nie przedstawił woli ludu rzymskiego w rozwoju ludzkości? Jeśli dobrze rozumiem, to brak, nad którym ubolewają w dziele Monteskjusza odnosi się do traktatu o prawie naturalnem w rodzaju tego, jaki dał Pufendorf lub Burlamaqui; ale zdaje mi się, że to jest właśnie niedocenianiem tego, co jest oryginalne i nowe w dziele Monteskjusza. Widzi on, że źródło praw tkwi niewątpliwie w sprawiedliwości, lecz, że w rzeczywistości zależą one od wielkiej liczby stosunków, które mogą powodować nieskończoną ilość ich odmian. Jakie są te stosunki? Montesquieu nam to mówi: „Zależą one od natury i zasad rządu; od warunków fizycznych kraju; od klimatu mroźnego, gorącego lub umiarkowanego, dalej od rodzaju terenu, jego położenia, wielkości, sposobu życia mieszkańców, od faktu, czy są oni rolnikami czy myśliwymi czy pasterzami; stosunki odnosić się muszą do stopnia wolności, jaki dany ustrój może przyjąć; do religji jego mieszkańców, do ich skłonności, bogactw, gęstości zaludnienia, do handlu, obyczajów i sposobu bycia. Wreszcie są one w stosunkach wzajemnych między sobą, ze źródłem ich powstania, z przedmiotem prawodawcy, z porządkiem rzeczy, na podstawie których się ukształtowały. Przy rozważaniu ich należy uwzględniać te wszystkie punkty widzenia. To jest właśnie moim zamiarem w niniejszej pracy. Będę badał wszystkie te stosunki: całość ich tworzy to, co nazywają *„Duchem praw."*[1] O ileż taka filozofja, która zamiast roztrząsania praw jedynie w ich stosunku do prawdy abstrakcyjnej, bada je w stosunkach bezpośrednich, jakie łączą je z powszechnemi i nieuniknionemi faktami życia i z organizacją ludów, o ileż, powtarzam, ta filozofja przyczyn wtórnych i pośrednich jest bardziej pouczającą od abstrakcyjnej teorji prawa, która pozostawia nierozstrzygniętą kwestję, w jaki sposób prawo to ma być zastosowane w takich lub innych wypadkach? Można wreszcie krytykować wykonanie i byłoby rzeczą dziwną, gdyby inaczej się stało z dziełem tak wybitnem i nowem; niemniej jednak podstawowa myśl pozostaje wielką i słuszną.[2]

[1] *Esprit des lois* ks. I r. III.

[2] August Comte *(Cours de philosophie positive,* t. IV, 47 leçon) dobrze widział tę wielką zasługę Monteskjusza i uważa go za prawdziwego twórcę nauk społecznych.

Kto sądzi, że Montesquieu obojętnie odnosi się do faktów, które przedstawia, że przyznaje im wszystkim równą wartość, że nie rozróżnia sprawiedliwości od niesprawiedliwości, ten zapomina o najlepszych i najpiękniejszych częściach jego dzieła. Ażeby wspomnieć najpierw o jego teorjach politycznych, gdzież znaleźć, nawet w XVIII w. bardziej zdecydowaną odrazę, bardziej gorzką i krwawszą krytykę despotyzmu; gdzie znaleźć żywszą sympatję dla umiarkowanych i wolnych monarchij. a nawet wprost predylekcji na korzyść republik i rządów ludowych? Który z publicystów miał kiedykolwiek szlachetniejsze i wznioślejsze poczucie wolności politycznej? Czy nie był on pierwszym, który uczył Francję lub jej przypominał miłość tej wolności, o której zapomniała, jeśli wogóle znała ją kiedykolwiek, to marzenie, którego nie zdołają zatrzeć w szlachetnych duszach nawet liczne błędy popełniane w imię jej lub przeciw niej! Czy którykolwiek z filozofów tego czasu, sam nawet Voltaire, więcej od Monteskjusza uczynił dla ludzkości i dla poprawy praw? On był tym, który najskuteczniej zwalczał ostatnie pozostałości barbarzyństwa i okrucieństwa w prawach, niewolę, zwłaszcza niewolę czarnych, wreszcie rewoltującą sprzeczność boskiej moralności i prześladowczego kultu.

Filozofja praw Monteskjusza opiera się na słynnej formule: „Prawa są stosunkami koniecznemi, wynikającemi z natury rzeczy.“ Definicji tej często zarzucano abstrakcyjność i niejasność. Destutt de Tracy powiedział: „Prawo nie jest stosunkiem a stosunek nie jest prawem.“ Helvetius ze swej strony twierdził, że prawa nie są stosunkami, lecz wynikiem stosunków. Są to tylko wybiegi. Podług Tracy, idea prawa zawiera w założeniu ideę pozytywnego autorytetu i tylko przez analogję przeniesiono tę ideę na naturę, mówiąc, że zjawiska zachodzą tak, jakgdyby istniał prawodawca, który przepisał im prawa. Jest to możliwe, jeśli chodzi o powstanie tej idei, jest bowiem rzeczą pewną, że człowiek zaczął przez personifikację natury. Lecz jeśli jest prawdą, że człowiek przez analogję z naszemi prawami pozytywnemi, nazwał prawa niepisane prawami moralności a później stałe i regularne stosunki, zachodzące między zjawiskami natury nazwał prawami natury, to później, dzięki analizie i refleksji mógł dojść do poznania, że te stałe i regularne stosunki są wynikiem natury rzeczy. Geometrja naprzykład, wskazywała mu stałe stosunki między figurami lub elementami figur; taksamo moralność wskazywała pewne stałe stosunki między ludźmi; wreszcie fizyka stałe stosunki między ciałami. Uogólniając tę ideę można powiedzieć, że każda rzecz istnieje jedynie tylko pod tym warunkiem, że posiada pewną, sobie właściwą naturę i stosunki, które z tej natury wynikają i że to właśnie zwane jest prawem. Przechodząc następnie do porządku społecznego, który był punktem wyjścia, można powiedzieć razem z Monteskjuszem, że prawa społeczne są również koniecznemi stosunkami, wynikającemi z natury rzeczy, to znaczy, że nie wynikają one z fantazji prawodawców, lecz są w związku z warunkami społecznemi, historycznemi, klimatycznemi etc.; w ten sposób definicja Monteskjusza odnosi się do zasadniczej myśli jego dzieła.

Przeciw definicji Monteskjusza podniosły się z kolei inne krytyki, chociaż z zupełnie innej strony; jeśli prawa są koniecznemi stosunkami, wszystko jest konieczne, jak tego chce Spinoza; Montesquieu zatem jest spinozystą. To był zarzut jezuitów z Trévoux. Montesquieu w swej *Défense de l'Esprit des lois,* nie zadaje sobie wiele trudu, ażeby odpowiedzieć na ten zarzut. Poprzestaje: 1^0 na przypomnieniu tekstu 1-go rozdziału, zwróconego przeciw spinozyzmowi;[1] 2^0, na wyjaśnieniu swego celu, który polega właśnie na obaleniu teorji Hobbesa i Spinozy, którzy prawa sprowadzali jedynie do umów, podczas, gdy on przeciwnie utrzymywał, że prawa są wieczne i niezmienne. Mógłbył jeszcze dodać, że istnieją dwa rodzaje konieczności; konieczność bezwzględna i konieczność warunkowa. Bóg jest konieczny przez konieczność bezwzględną; prawa natury są konieczne warunkowo; konieczne są tylko w tem znaczeniu, że nie są dowolne.

Teorja rządów. — Analiza rozumowa *Ducha praw* stanowiłaby sama dla siebie znaczną pracę; *Commentaire* Destutt'a de Tracy jest tego dowodem.[2] Ograniczymy się więc na zbadaniu dwóch jego punktów, które zaznaczymy: 1^0 teorje-polityczne; 2^0 teorje filantropijne i reformatorskie.

Wyjaśniwszy naturę praw, przechodzimy do samej treści dzieła. Przedmiotem *Ducha praw* wcale nie jest polityka, chociaż polityka dominuje nad całem tem dziełem. Przyczyna tego leży w tem, że podług Monteskjusza główna różnica pomiędzy prawami wynika z różnicy rządów. Wystarczy poznać zasady każdego rządu, „ażeby stwierdzić, że prawa wypływają z niego, jako ze swego źródła."[3]

W rozmaitych prawodawstwach, które istnieją wśród ludzi, rozróżnić można trzy zasadnicze cechy. W niektórych państwach prawa wydają się jakby owiane cnotą obywatelską i jakby utworzone przez ludzi albo dla ludzi, którzy umieją lub powinni umieć panować nad sobą; wymagają one i przypuszczają u obywatela pewną zdolność poświęcania swych namiętności na rzecz ojczyzny; pewną oszczędność, która zabrania każdemu pragnąć więcej, niż potrzebuje i która usuwając nadmiar, usuwa źródło panowania jednych nad drugimi i stawia ich wszystkich na jednakowym poziomie; przypuszcza dalej naturalną i dobrowolną miłość dla tej równości, która nie dochodzi aż do odmówienia posłuszeństwa władzom, lecz przeciwnie, zabezpieczona jest przez powszechne poszanowanie prawa; wreszcie przyjmuje w założeniu istnienie u obywateli bezinteresowności, która każe szukać cnoty dla niej samej, a nie dla sławy, która jej towarzyszy.

W innym typie państw prawa sprzyjają naturalnemu u człowieka zamiłowaniu do wyróżnień i wydają się być natchnione przez to zamiłowanie; zdaje się, jakgdyby szczególnie to nakazywały, co zmierza do wytworzenia tytułów do szanowania jednych ludzi przez drugich; wprowadzają przywileje,

[1] Jaki istnieje pozór, że przyczyna nieinteligentna dała początek istotom inteligentnym?
[2] Ta ciekawa i interesująca praca pochodzi z 1796.
[3] Ks. I, r. II.

zaszczytne wyjątki dla tych, którzy są ich przedmiotem: władzę czynią prawie boską i nie nadają jej charakteru tej straszliwej siły, która obala i upokarza, lecz przeciwnie majestat, który podnosi zbliżających się do niej; pozostawiają one każdemu obywatelowi pewne bezpieczeństwo i pozwalają mu nawet na pewną wielkość, nie tę bohaterską, która rodzi się z prostego wykonywania cnoty, ale tę, która wypływa z blasku przywiązanego do niektórych czynów, uważanych za piękne.

Są wreszcie państwa, gdzie prawa traktują ludzi jak zwierzęta, nie żądając od nich żadnej cnoty, żadnego poświęcenia, jedynie tylko materjalnego posłuszeństwa; nie pozostawiają poddanym żadnej godności ani nawet żadnego bezpieczeństwa; zmuszają ich do dobra to znaczy do tego, co pewna osoba za dobre samowolnie ogłosiła, nie przez poczucie sławy ani nawet przez szlachetne zamiłowanie do zaszczytów i wyniesienia, ale wyłącznie przez przemoc: te upadlające prawa rządzą tylko zapomocą terroru.

Jednem słowem są ludy, których prawa opierają się na cnocie i giną wraz z nią; inne ludy, u których panowanie prawa silniejsze jest niż panowanie dobra i gdzie prawa rozkazują jedynie w imię tego błyskotliwego i rycerskiego uczucia, które Montesquieu nazywa honorem; istnieją wreszcie ludy, które słuchają tylko przemocy i trwogi.

Cnota, honor, trwoga, oto trzy źródła, z których wypływają rozmaite systemy prawodawstw, istniejących pomiędzy ludźmi i odpowiadających trzem zasadniczym formom rządu: 1° formie, w której lud cnotliwy może rządzić się sam, t. j. *rzeczypospolitej;* 2° kiedy lud, słuchając raczej praw niż cnoty a honoru bardziej niż praw, musi być rządzonym lecz rządzonym przez prawa ściśle określone, które bronią jego bezpieczeństwa i próżności, jest to *monarchja;* 3° wreszcie odpowiadają one formie, w której lud będąc posłusznym tylko pod wpływem trwogi musi podlegać nie prawom lecz przemocy i to najstraszniejszej, bo przemocy jednego człowieka, jest to *despotyzm.*[1]

Potrzeba więc razem z Monteskjuszem rozróżnić dwie rzeczy w każdym systemie rządów: jego *naturę* i jego *zasadę:* jego natura sprawia, że jest tem, czem jest; jego zasada jest sprężyną, która pobudza jego działalność: pierwsza tworzy strukturę jemu właściwą; druga to namiętności ludzkie, które wprawiają go w ruch.[2] Przypatrzmy się stosunkowi tych dwóch czynników w każdym rodzaju rządów.

Natura rzeczypospolitej polega na tem, że lud jako całość albo tylko część ludu posiada najwyższą władzę: w pierwszym wypadku rzeczpospolita jest *demokracją;* w drugim zaś *arystokracją.*[3]

W demokracji lud jest równocześnie *władcą* i *poddanym.* Jest władcą przez swe prawo głosowania, które stanowi jego wolę; jest poddanym z powodu posłuszeństwa dla swych urzędników, których mianuje sam, ponieważ w tem

[1] Ks. II r. II.
[2] Ks. III, r. II.
[3] K. II r. II.

właśnie tkwi istota rządu demokratycznego, że lud sam mianuje urzędników.[1] Wreszcie ogólną regułą tego rządu jest fakt, że lud czyni sam wszystko to, co może uczynić dobrze, a resztę powierza mianowanym przez siebie ministrom.

Rząd w taki sposób utworzony jest demokracją, lecz nie wystarcza tylko być; potrzeba jeszcze żyć, a najlepiej zorganizowana demokracja może zginąć, jeśli niema wewnętrznej zasady działania i zachowania, która jest cnotą.[2] Gdy wszyscy tworzą prawa, prawa są bezużyteczne, jeżeli niema cnoty obywatelskiej; ponieważ lud wie naprzód, że sam będzie dźwigał ciężar przez siebie utworzonych praw: uczyni je więc łatwe, giętkie i przekupne. A zresztą, na co się przyda, by lud jako władca wydawał prawa, skoro jako poddany, nie będzie ich wykonywał?

Kiedy ukazał się *Duch praw* czyniono wiele zarzutów twierdzeniu Monteskjusza: iż cnota jest zasadą republik. Pytano, czy poza republikami nie istnieje cnota, czy monarchje składają się wyłącznie tylko z występków, czy wszystkie republiki są cnotliwe, czy honor ma także w nich miejsce, etc.; Montesquieu musiał wyjaśnić swoją myśl: „Trzeba wziąć pod uwagę, mówi — że to, co nazywam w rzeczypospolitej cnotą, jest miłością ojczyzny, to znaczy miłością równości. Nie jest to zupełnie cnota w znaczeniu moralnem ani etyki chrześcijańskiej, jest to cnota w znaczeniu politycznem i ona jest sprężyną działania rządu republikańskiego, tak, jak honor jest sprężyną działania monarchji. Nazwałem więc cnotą polityczną miłość ojczyzny i równości. Trzeba zwrócić uwagę na to, że jest wielka różnica między powiedzeniem, iż pewna właściwość, odmiana duszy lub cnota nie są sprężyną działania pewnego rządu a powiedzeniem, że go wcale w danym rządzie niema. Nikt nie utrzymuje, by cnoty moralne i chrześcijańskie były przy rządzie monarchicznym wykluczone, ani nawet cnota polityczna nią nie jest. Krótko mówiąc, honor istnieje w republikach, chociaż cnota polityczna jest jej sprężyną; cnota polityczna zaś jest w monarchji, chociaż sprężyną jej działania jest honor."[3]

Przy demokratycznej formie rządu lud sam załatwia swe sprawy; przy arystokratycznej zaś możni czynią to zamiast niego; lud w stosunku do arystokracji jest tu tem, czem przy monarchicznej formie rządu są poddani w stosunku do księcia. Jednakże mądrość republiki arystokratycznej polega na tem, ażeby, o ile to tylko możliwe, zmniejszać odległość, która oddziela lud od możnych, dać ludowi środek, zapomocą którego podniósłby się ze swego poniżenia i odgrywał w państwie pewną rolę. Najdoskonalsza arystokracja jest wtedy, gdy szlachta jest ludem, a lud jest tak biedny, że w uciskaniu go niema dla szlachty żadnego interesu. Najgorszą zaś jest wtedy, gdy lud

[1] *Esprit des lois* ks. II, r. II. „Lud ma zadziwiający dar wybierania tych, którym powinien powierzać część swojej władzy. Wystarcza, gdy tylko kieruje się rzeczami, które musi wiedzieć i faktami, które podpadają pod zmysły. Wie bardzo dobrze, że ktoś bywał często na wojnie, że odnosił takie a takie sukcesy: jest więc zupełnie zdolny, by wybrać generała..."

[2] *Ibid.*, ks. III, r. III.

[3] Ks. II, r. III.

jest w niewoli.[1] Rząd ten mniej potrzebuje cnoty niż rząd demokratyczny; cnota jednakże jest mu potrzebna. Lud powstrzymywany przez prawa może być posłusznym nie posiadając cnoty; lecz wędzidłem szlachty jest jedynie tylko jej własna wola, musi więc ona posiadać pewną siłę, ażeby oprzeć się swym namiętnościom. Siłę tę czerpać może z wielkości duszy, która każe jej uważać się za równą ludowi, albo z umiarkowania, które utrzymuje równość przynajmniej wśród niej samej: *umiarkowanie* jest właściwą cnotą i zasadą arystokracji;[2] ratuje ono przykrość nierówności zawsze przytomną świadomości ludu i przykrość posłuszeństwa, do którego sami tylko są obowiązani, zamiast, żeby jak pod monarchicznym rządem, dzielili ten obowiązek z możnymi.

Istotą rządu monarchicznego jest panowanie jednostki nad ogółem, odpowiednio do stałych i ściśle określonych praw.[3] Otóż prawa te, warunek monarchji, są niczem, jeśli poza księciem nie istnieją władze, które nie są niezależne lecz podwładne, pośrednie między władcą a ludem, władze, które są jakby pośredniczącemi kanałami, którędy płynie panowanie. Władze te, mimo swej zależności od monarchy, stawiają jego samego w pewnej zależności od praw i urządzeń tradycyjnych, ponieważ nie może on działać bez ich pośrednictwa.

Monarchja nie może więc istnieć bez szlachty, bez prerogatyw, bez przywilejów. Przywileje szlachty, kleru, miast, jurysdykcja patrymonjalna, kościelna etc., oto są granice zarówno dla samowolnej władzy księcia jak i dla jej zagarnięcia przez lud. Usuńmy te stopnie i prerogatywy, a państwo stanie się z konieczności despotyczne albo ludowe. Oprócz tych stopni pośrednich, potrzeba zbioru praw, ażeby granice władzy monarchicznej zawsze były obecne pamięci księcia i poddanych i pewnego ciała politycznego, które ogłasza prawa, gdy są już uchwalone i przypomina je, gdy są zapomniane.

Systemowi temu tak cudownie zorganizowanemu dla pogodzenia wszechwładzy monarchy z bezpieczeństwem poddanych, potrzeba sprężyny, zasady ruchu. Nie jest nią cnota, lecz honor, to znaczy przesąd każdej osoby i każdego stanu.[4] Istotnie, cnotę można także spotkać i w monarchicznym rządzie. Lecz nie jest ono dlań koniecznością. To co jest dla istnienia państwa konieczne, to pewien przesąd, który książe posiadać powinien o swej własnej wielkości i o swych prerogatywach i mieszanie pojęcia tej wielkości z wielkością państwa, jednem słowem książe powinien posiadać pewien wytwór wyobraźni, który skłaniałby go do szukania dobra, nie dla niego samego, ale dla urzeczywistnienia tego ideału wielkości, który w sobie nosi. Tylko to pojęcie wielkości wyrodziłoby się u księcia łatwo w uwielbienie samego siebie, pogardę poddanych, obojętność dla interesów państwowych i państwo stałoby

[1] Ks. III, r. IV.
[2] Avertissement.
[3] *Espr. des lois* ks. II, r. IV.
[4] Ks. III, r. VI i ks. IV, r. II.

się despotyczne, gdyby wszystkie korporacje w państwie nie posiadały swego przesądu, podobnie jak i książe, gdyby szlachta, kler, urzędy i miasta nie przeciwstawiały przesądowi księcia przesądów przeciwnych; suma tych przesądów, które wzajemnie się ograniczają i szanują, tworzy hierarchję społeczną i zastępuje prawo, które jest podstawą republik: jest to honor, zasada zachowawcza urządzeń monarchicznych.

Republika i monarchja mają ustrój, strukturę i mechanizm odrębny. Despotyzm natomiast, przez to samo tylko, że opiera się wyłącznie na woli jednostki, nie może mieć nic określonego ani pewnego; niema więc wcale konstytucji. Jedyną konstytucję stanowi fakt, że naród jest niczem, książę jest wszystkiem. Lecz ponieważ książe jest wszystkiem i jest panem wszystkiego, byłoby dziwnem, gdyby troszczył się o lud, który jest niczem; to też zatrzymuje dla siebie tylko przyjemność i moc panowania a wykonywanie go pozostawia komu innemu. Przedstawiciel księcia jest również absolutny, jak on sam, dlatego, ażeby tamten miał spokój: lecz mimo całego absolutyzmu, niemniej jest on zdany na łaskę księcia, który może obalać, kiedy chce i jak chce tych, których podnosi także kiedy chce i jak mu się podoba. Zasadą takiego rządu nie może być ani cnota ani honor, ponieważ jedno i drugie sprzeciwia się takiej władzy i takiemu posłuszeństwu; despotyzm opiera się wyłącznie na trwodze. Trwoga przed księciem jest równocześnie wędzidłem dla ludu i jego obroną; ponieważ lud zbyt jest słaby, ażeby książę się go obawiał, więc potęga jego zwraca się przedewszystkiem przeciw możnym a trwoga możnych stanowi jedyne bezpieczeństwo maluczkich.

Zauważyliśmy już w *Listach perskich* i w *Rozmyślaniach* gwałtowny wstręt Monteskjusza do despotyzmu; przedewszystkiem jednak w *Duchu praw* skupia i zaostrza najbardziej gorzkie i najkrwawsze groty swej ironicznej wymowy, by przedstawić te potworne rządy: „Gdy dzicy krajowcy w Luizjanie chcą mieć owoce, mówi M., podcinają drzewo u korzenia i zrywają owoce. Oto taki jest rząd despotyczny.“ [1] „Karol XII bawiąc w Benderze, dowiedział się, że senat stawia mu pewien opór, napisał im więc, że im przyśle swój but, ażeby im rozkazywał. But ten miał rozkazywać jak król despotyczny.“ [2] „W rządzie despotycznym wszystko toczy się podług dwóch lub trzech idei; nie potrzeba więc nowych. Gdy się tresuje zwierzę, trzeba się wystrzegać zmiany mistrza, lekcji i postępowania; wbija mu się w mózg dwa lub trzy ruchy, nie więcej.“ [3] „Skoro zasadą rządu despotycznego jest trwoga, celem jego jest spokój: lecz to nie jest pokój, tylko milczenie miast, które ma zająć nieprzyjaciel.“ [4] Nietrudno odgadnąć ukryty cel tych gorzkich słów. Ten obraz despotyzmu jest groźbą, którą Montesquieu zawiesza nad głowami rządów umiarkowanych, chcących dla zyskania rzekomej siły, łamać szczęśliwe przeszkody, które je oddzielają od despotyzmu.

[1] Ks. II r. V i ks. V r. XIV, XV.
[2] Ks. III r. IX.
[4] Ks. VIII, r. II, III, IV.

Rozpatrywaliśmy dwie strony rządów: najpierw, co stanowi podstawę ich istnienia, ich strukturę; następnie to, co jest bodźcem ich działania lub ich zasadę. Pozostaje do zbadania to, co je gubi, to znaczy ich zepsucie.

Zepsucie każdego rządu zaczyna się od zepsucia zasad.[1] Ponieważ zasadą republiki jest cnota, republika psuje się, gdy traci swą cnotę. A że istnieją dwa rodzaje republik, przeto zepsucie nie jest jednakowe dla obu. Demokracja gubi siebie przez utratę ducha równości albo przez zbytnie jego rozwinięcie.[2] Pierwszy z tych błędów prowadzi do arystokracji lub rządów jednostki, drugi pociąga za sobą najpierw despotyzm ogółu a potem despotyzm jednego człowieka. Oczywiście, cechą demokracji jest równość, lecz równość ujęta w reguły: „W prawdziwej demokracji ludzie są równi tylko jako obywatele; w demokracji zepsutej są jeszcze równi jako urzędnicy, senatorowie, sędziowie, jako ojcowie, mężowie, przełożeni." Gdy zepsucie dojdzie do tego stopnia, że lud nie uznaje żadnych więzów, że wypowiada posłuszeństwo urzędnikom, przestaje szanować starców, gdy libertynizm wciska się wszędzie, wówczas wolność jest bliska swej zguby. „Im więcej rzekomych korzyści lud bierze ze swej wolności, tem szybciej zbliża się chwila, w której ma ją utracić. Zjawiają się mali tyrani, którzy mają wszystkie ujemne strony jedynego uzurpatora. Wkrótce to, co pozostało z wolności, staje się nie do zniesienia; powstaje tyran jeden a lud traci wszystko, aż do korzyści swego zepsucia włącznie." To przejście ze skrajnej demokracji do tyranji zauważone zostało przez wszystkich publicystów. Plato wyraził tę wielką prawdę w swym poetycznym i obrazowym języku, gdy mówił: „Lud, chcąc uniknąć dymu zależności pod rządem ludzi wolnych, wpada w płomień despotyzmu niewolników, zamieniając nadmierną i wybujałą wolność na najtwardszą i najsroższą niewolę."

Co do arystokracji, to psuje się ona wówczas, gdy szlachta traci łączność z ludem, gdy przestaje rządzić zapomocą praw lub sprawiedliwości, gdy władza zacieśnia się lub rozluźnia i staje się tyrańską lub słabą; gdy wreszcie szlachta odczuwa silniej rozkosz panowania niż jego niebezpieczeństwa i zaczyna myśleć, że jej nic nie grozi.[3]

Ponieważ duszą rządu monarchicznego jest honor czyli przesąd każdego stanu i każdego stanowiska, rząd ten ginie wraz z samym przesądem, gdy posłuszeństwo zmienia się w służalczość; gdy lud i możni zamiast być lojalnymi poddanymi, stają się pogardzanem narzędziem księcia i ich samych; gdy honor staje w sprzeczności z zaszczytami i kiedy można być równocześnie obarczonym infamją i godnościami; gdy na miejsce praw monarcha stawia swą wolę, gdy, zmieniając sprawiedliwość na surowość, umieszcza na swej piersi głowę Meduzy na wzór rzymskich cesarzy; gdy niwecząc wszystkie pośrednie władze, chce czynić wszystko sam, i całe państwo sprowadza do swej osoby; gdy wreszcie bardziej jest przywiązany do swych fantazyj, niż

[1] Ks. VIII, r. I.
[2] *Ibid.* r. II.
[3] Ks. VIII r. V.

do swej woli.[1] Co się tyczy rządu despotycznego, to ten psuje się ustawicznie, ponieważ zepsuty jest już z natury.[2]

Krytyka teorji rządów. Taką jest słynna teorja trzech rządów i ich zasad. Przedstawiliśmy idee Monteskjusza, niczego do nich nie dodając, ażeby umożliwić ich poznanie w całym ich rozwoju i sile. Lecz potrzeba zbadać je bliżej.

Podług Monteskjusza są trzy pierwotne formy rządów, które różnią się co do swej natury i swych zasad: jest to rząd republikański, monarchiczny i despotyczny. Podział ten wywołał wiele zarzutów, które wydają się nam uzasadnione.

A więc przedewszystkiem rząd republikański dzieli się podług Monteskjusza na dwa gatunki: arystokratyczny i demokratyczny. Czy są to dwa różne gatunki tego samego rodzaju czy też raczej są to dwa rodzaje zasadniczo odmienne? W jednym z nich władzę najwyższą dzierży lud jako całość, w drugim zaś tylko część jego. Nie jest to różnica drugorzędna. Jeśli faktem stanowiącym państwo jest suwerenność, więc charakterystycznej różnicy między państwami powinno się szukać w sposobie, podług którego suwerenność została rozdzielona. Wystarczy, ażeby władza naczelna została zastrzeżoną dla kilku, zamiast należeć do wszystkich, ażeby duch państwa został zasadniczo zmieniony. Prawda, że arystokracja i demokracja mają tę wspólną cechę, że nie podlegają królowi. Lecz arystokracja i monarchja mają znowu tę cechę wspólną, że pozbawiają lud wszelkiej władzy. Jeśli za zasadę klasyfikacji rządów przyjmiemy różnicę pomiędzy *jednym* a *wszystkimi*, wtedy najoczywiściej potrzeba wprowadzić jako ogniwo pośrednie, rząd *kilku*: ponieważ między *kilkoma* a *wszystkimi* jest taka sama różnica, jak pomiędzy *jednym* a *kilkoma*. Jeśli więc przyjmiemy podział Monteskjusza, trzeba będzie z tego samego tytułu odrębnie traktować arystokrację co i monarchję, a wtedy będziemy mieli cztery formy rządu zamiast trzech.

Lecz drugim błędem teorji Monteskjusza jest bezwzględne oddzielanie despotyzmu od monarchji jako dwóch odrębnych rodzajów. Niewątpliwie ma on słuszność, odróżniając rząd jednostki, ograniczonej przez prawa zasadnicze, od rządu jednostki, zdanego na jej wyłącznie kaprys. Lecz rozróżnienie takie można zastosować do wszystkich rządów. Istnieją demokracje, gdzie lud kieruje się tylko swemi kaprysami, zamiast rządzić na podstawie praw; są także arystokracje, gdzie miejsce praw zasadniczych zajmuje wola szlachty. Stąd pochodzi starożytne rozróżnienie sześciu rządów, trzech dobrych i trzech złych: trzech pierwszych, które są posłuszne prawom i pragną dobra poddanych, i trzech innych, które kierują się tylko własną fantazją i szukają własnego tylko dobra. Można bezwątpienia wybrać tę zasadę podziału i rozpocząć przez uznanie dwóch wielkich grup rządów, podług tego, czy słuchają czy nie słuchają praw i podzielić następnie każdą z tych klas na trzy gatunki, podług

[1] Ks. VIII, r. VI i VII.
[2] Ks. VIII. r. X.

tego, czy władzę dzierży jednostka, kilku ludzi, czy cały lud; można też, przeciwnie, za podstawę podziału przyjąć podział najwyższej władzy i otrzymać w ten sposób trzy zasadnicze formy rządów, które z kolei można podzielić każdą na dwa gatunki. Nie można jednak mieszać tych dwóch zasad i na podstawie jednej z nich rozróżniać monarchję od demokracji na podstawie zaś drugiej monarchję od despotyzmu.

Prócz tego, gdy się bliżej przyjrzymy zobaczymy, że różnica między monarchją a despotyzmem nie jest tak wielką, jak to autor utrzymuje. Albowiem w monarchji czystej (a o tę tylko chodzi, ponieważ bierze się pod uwagę tylko proste formy rządów) książę z wyjątkiem bardzo małej liczby praw zasadniczych, może zawsze prawa zmienić; a jeśli ich nie zmienia, to dlatego, że nie chce. Jego wola jest najwyższem prawem: w tem właśnie tkwi zasada despotyzmu. Ażeby absolutnie nie mógł praw zmienić, byłoby potrzeba, ażeby prawa te były chronione i zabezpieczone przez jedną władzę lub kilka określonych władz. Lecz wtedy jest monarchja ograniczona, arystokratyczna, parlamentarna lub reprezentacyjna, zależnie od granic, nakreślonych władzy królewskiej. Wtedy jest to rząd mieszany; nie jest to monarchja w ścisłem znaczeniu. Bezwątpienia istnieją monarchje, w których monarcha rządzi podług praw a dzieje się to zwykle w krajach oświeconych i cywilizowanych; lecz prawnie monarchja, o ile jest absolutna, może zawsze zmienić ustawy; a jeśli nie jest absolutną, wówczas nie jest monarchją o jakiej mowa; jest tylko jedną z niezliczonych tranzakcyj, które w praktyce się wytwarzają pomiędzy zasadniczemi formami politycznemi, lecz które nie mogą wchodzić do abstrakcyjnego i naukowego podziału, gdzie bierze się pod uwagę idee w ich ogólnem zastosowaniu.

Zresztą, jeśli nie jest ścisłem twierdzenie, że monarchja koniecznie musi podlegać prawom, to czyż ścisłem jest twierdzenie, że despotyzm nie podlega absolutnie żadnym? Któż w to uwierzy, że rząd Turków, Persów, Chińczyków jest absolutnie bez żadnych reguł, bez wędzideł, bez zwyczajów, bez czegokolwiek wreszcie, co ograniczałoby samowolę władcy i jego podwładnych? Że taka forma rządu może się czasem zdarzyć, gdy jakiś Karakalla lub Heliogabal zajmie tron, to się nie da zaprzeczyć; lecz żeby to była normalna i naprawdę istotna forma rządu między ludźmi, to jest to sprzeczne z naturą rzeczy. Przyznaję chętnie, że w rządach wschodnich mniej jest praw niż u nas, mniej poszanowania osób i mienia, a zwłaszcza niema śladu z tego, co my nazywamy konstytucją; są wreszcie niewątpliwie różnice pomiędzy rządami barbarzyńskiemi a rządami cywilizowanemi: lecz różnica ta nigdy nie doprowadzi do tego, żeby ludzie mieli się stać zwierzętami. Mogłoby się to stać tylko wtedy, gdyby mógł istnieć rząd, przedstawiony przez Monteskjusza pod nazwą despotycznego. Jednem słowem niema wcale zasadniczej różnicy pomiędzy despotyzmem a monarchją: „Są to, mówi Voltaire, dwaj bracia, którzy są tak podobni do siebie, że bierze się często jednego za drugiego. Przyznajmy, że to zawsze były dwa duże koty, którym szczury usiłowały powiesić na szyi dzwoneczek".[1]

[1] Voltaire, Comment. sur l'*Esprit des lois IV.*

Jeśli różnica, którą Montesquieu zaznacza pomiędzy monarchją a despotyzmem, nie jest istotna, jeśli monarchja nie rządzi koniecznie podług praw stałych i jeśli despotyzm nie musi być pozbawiony wszelkich praw, stąd wynika, że despotyzm jest tylko nadużyciem monarchji, tak jak demagogja jest nadużyciem demokracji a oligarchja arystokracji. Powracamy więc do podziału Arystotelesa, który nam się wydaje prosty, ścisły, naukowy i który daje się zastosować doskonale do wszystkich teoryj.

Od podziału rządów podług ich natury, przejdźmy do zbadania ich zasad. Jest tu niewątpliwie myśl oryginalna i głęboka. Rząd jakiś istnieje, trwa. Dlaczego trwa? Czy nie dzięki pewnej sile wewnętrznej, która go ożywia, porusza, zmusza do działania, która wreszcie sprawia, że rząd ten żyje, dopóki nie zużyje się sam i państwa za sobą nie pociągnie.[1] To filozoficzne poszukiwanie zasad rządów jest szczęśliwą nowością wprowadzoną przez Monteskjusza do nauk politycznych; i jakkolwiek często jest paradoksalna i dowolna, może nawet niedostateczna, jest jednak godna podziwu.

Z trzech a raczej czterech zasad uznanych przez Monteskjusza dwie są prawdziwe; jest to zasada cnoty i zasada trwogi. Zaraz do nich powrócimy. Są jeszcze dwie inne, które wydają się chwiejne i źle zdefinjowane, jest to zasada honoru i umiarkowania.

To ostatnie zwłaszcza jest niewątpliwie najsłabszą stroną teorji Monteskjusza. Umiarkowanie jest tylko granicą, ale nie zasadą działania; ona chroni przed zgubą, ale nie daje ani życia ani ruchu. Nie stanowi też specjalnej właściwości rządu arystokratycznego bardziej, niż któregokolwiek innego. Jest rzeczą oczywistą, że stanowi konieczność dla każdego rządu, który chce żyć. Monarchja bez umiarkowania popada w despotyzm, demokracja w demagogję lub tyranję. Umiarkowanie jest zasadą zachowawczą wszystkich państw i wszystkich form rządu; nie jest to specjalna zasada żadnego z nich.

Honor jest genjalnie obmyślaną zasadą dla wyjaśnienia różnicy między monarchją a despotyzmem;[2] lecz jest to zasada chwiejna i niedostatecznie wyjaśniona. „Jest to, mówi Montesquieu, przesąd każdej osoby i każdego stanu". Lecz na czem polega ten przesąd? „Istota honoru polega na pragnieniu wyniesienia się i odznaczeń". Honor więc wydaje się być temsamem co próżność. „Ambicja, mówi dalej Montesquieu, daje dobre wyniki w monarchji". Oto honor, który zmienia się w ambicję. A dalej w ten sposób określa honor: „Jest to mistrz powszechny, który powinien wszędzie nas prowadzić". Trudno o coś bardziej nieokreślonego. Nieco bliżej go określa, gdy mówi, „że jest to nietyle rzecz, którą winniśmy drugim, ile raczej samym

[1] *Esprit des lois*, ks. III r. VI.

[2] Widzieliśmy, że w *Listach perskich* (patrz wyżej), Montesquieu mieszał jeszcze honor i cnotę i przypisywał im równą rolę w republikach; lecz równocześnie uderzała go rola, jaką grała we Francji miłość sławy i punkt honoru. Z tego to specjalnego poglądu, bardzo słusznego, uczynił później w system ujętą zasadę, dość dowolną.

sobie"; i „nietyle to, co nas wzywa ku naszym współobywatelom; ile to, co nas wśród nich wyróżnia... Jest to szlachetność w cnotach, szczerość w obyczajach i grzeczność w obejściu". Wreszcie, gdy dodaje, „że honor nam nakazuje, by książe nigdy nie przepisywał nam czynów, które mogłyby nas zhańbić", okazuje się, że honor nie jest tylko przesądem każdej osoby i każdego stanu: jest on już rodzajem cnoty i częścią cnoty.[1]

Nie chcę przeczyć temu, co jest genjalne i po części prawdziwe w jego teorji monarchji i jej zasadzie. Lecz czyż ta zasada honoru, która jest zupełnie nowożytna, złożona z pojęć feodalnych, rycerskich i chrześcijańskich i wreszcie z tego naturalnego uczucia dumy, tak właściwego człowiekowi we wszystkich formach rządu, czyż tak pojęty honor wystarczy do wyjaśnienia monarchji Filipa i Aleksandra, pierwszych monarchij greckich i monarchij V-go wieku? Z drugiej znowu strony, czyż honor nie jest zasadą arystokracji w stopniu równie wielkim, a może i większym niż zasadą monarchji? Honor w ciasnem pojęciu jest przedewszystkiem przesądem arystokracji; w szerokiem pojęciu jest cnotą w ścisłem znaczeniu albo przynajmniej jedną z jej części. Honor nie w mniejszym stopniu niż trwoga wzbraniał szlachcie weneckiej zdradzać tajemnice państwa; i niewątpliwie honor równie jak miłość ojczyzny sprowadził Regulusa z powrotem do Kartaginy, ażeby tam poniósł okrutną śmierć. Starożytne *honestum, pulchrum et decorum* przypomina bardzo to, co Montesquieu nazywa honorem: a przecież idea ta zrodziła się na republikańskiej glebie.

Podejmijmy teorję Monteskjusza i stając na stanowisku jego zasad spróbujmy ściślej je określić i objaśnić.

Istnieją w człowieku dwie naturalne zasady, które dają początek dwom głównym formom rządu, zasady, które Platon nazywa ustrojami macierzystemi; jest to monarchja i demokracja. Obie te zasady są miłością spoczynku i miłością wolności. Obie są identyczne: czyż bowiem kochać wolność jest czemś innem, niż chcieć w spoczynku i pokoju używać wszystkich sił naszej natury, które nie są sprzeczne ze szczęściem drugich? A pragnąć spoczynku: czyż nie jest to samo, co chcieć bez zamącenia korzystać z prawowitego używania wolności? Lecz, jakkolwiek obie te zasady są identyczne co do swej natury, to jednak różnią się w swych skutkach. Jedna z nich bowiem posiada więcej związku z zamiłowaniem ruchu, druga z zamiłowaniem bezwładu i nieruchomości. Jedna z nich dąży do działania, do rozwoju we wszystkich kierunkach, próbuje wciąż nowych przygód; druga zaś lubi pozostawać w pewnych, uświęconych granicach, obracać się zawsze w temsamem kole i nie przełamywać pewnych zwyczajów i pewnych więzów. Jedna przenosi nowość nad bezpieczeństwo. Druga obawia się nowości, jako nieprzyjaciółki wszelkiego bezpieczeństwa. Pierwsza nie lubi poprzestawać na dobrobycie materjalnym i karmi się zawsze dobrobytem urojonym. Druga

[1] O zasadzie honoru w monarchjach, patrz przedewszystkiem ks. III r. VI i VII, ks. IV r. II ks. VI, r. IX i ks. VIII, r. VI i VII.

obawia się rzeczy nieznanych i lubi używać spokojnie tego, co pewnie posiada. Jedna lubi krytykować, oceniać, dyskutować i nie chce się poddawać, nie wiedząc, dlaczego. Druga nie chce mącić sobie spokoju badaniem tego, czego nie rozumie, i na zrozumieniu czego jej nie zależy: chętnie porzuca troskę o interesy i zajmuje się niemi, o ile może najmniej.

Otóż miłość spoczynku daje początek monarchji, a miłość wolności początek demokracji. Pod rządami jednostki sprawy są załatwiane szybciej, w sposób bardziej jednostajny, bardziej ustalony. Jest tu mniej dyskusji, mniej rozbieżnych zdań, mniej straconego czasu, mniej zamętu, mniej przewrotów. Wiadomo, co będzie jutro, na podstawie tego, co było wczoraj. Zmiany panowania, które są najpoważniejszym ruchem przy tego rodzaju formach rządu, przechodzą w sposób niemal niewidoczny, jeśli prawa dziedziczenia są dobrze określone. W czasie regencji zdarzają się czasami zamieszki: pochodzi to właśnie stąd, że wtedy rząd jednostki skłania się do rządu kilku; lecz gdy władza królewska zostaje znowu przywrócona, wraz z nią powraca porządek i spokój. W monarchji jednostka pozostaje w spokoju, o ile nie miesza się do spraw państwa. W następstwie, gdy większa część obywateli będzie okazywała taką miłość spoczynku i obojętności dla spraw publicznych, państwo będzie monarchiczne.

Przypuśćmy natomiast, że istnieje lud, ożywiony miłością wolności, taki, jaki opisaliśmy, wtedy jasną jest rzeczą, że nie ścierpi on żadnej formy rządu, w którym nie będzie miał znacznego udziału. Jeśli wszyscy lub większość będzie posiadała to zamiłowanie ruchu, nowości, krytyki, dyskusji i badania, wszyscy zechcą w państwie odgrywać pewną rolę; zechcą brać udział w tworzeniu praw z obawy, żeby nie tłumiły ich zapału i pragnień. Zechcą mianować swych urzędników, ażeby zabezpieczyć się co do ścisłego wykonywania swej woli; zechcą narzucić im odpowiedzialność a sami z siebie ją zrzucą. Zechcą zatrzymać prawo badania i dyskusji, ażeby móc jutro zmienić to, co zrobili dzisiaj. Będą oni nieufni, burzliwi, przyjaciele frazesu, często niezdecydowani w działaniu. Przedewszystkiem jednak, zechcą wprowadzić równość pomiędzy sobą. Wolność trudno godzi się z nierównością. Istotnie, jeśli jedni posiadają przywileje, do których rościć prawa jest mi zakazane, wówczas przestaję być wolny, ponieważ pewien naturalny i uprawniony rozwój moich zdolności jest mi wzbroniony. Jeśli niektórzy tylko tworzą prawa i sami jedni posiadają prawo do pewnych urzędów, nie jestem wolny; jakąż bowiem mam wobec nich gwarancję? Zapewne, może się zdarzyć, że wskutek wielu doświadczeń, lud zgodzi się na nierówność, ażeby zabezpieczyć swą wolność; lecz to jest jedna z tych umów, które mogą istnieć między wszystkiemi zasadami rządu, a my badamy je tu w ich formie czystej i wyodrębnionej. W tem znaczeniu mówimy, że twórczą zasadą demokracji jest miłość wolności i równości.

Należy rozróżniać zasadę *twórczą* od zasady *zachowującej* jakiś rząd. Pierwsza powołuje go do istnienia; druga jest warunkiem jego trwania. Jakież są zachowujące zasady monarchji i demokracji? Zaczynam od demokracji.

I tu Montesquieu jest godzien podziwu; cokolwiek o tem mówiono, sądzę, iż tę wielką zasadę, że demokracja opiera się na cnocie, uważać należy za pewnik nauk politycznych. Istotnie, gdy ludowi daje się wolność, trzeba pozwolić na wiele czynów, które przy innej formie rządów, nie byłyby dozwolone. Wśród czynów tych jedne będą złe, inne dobre; i pocieszają się, że złe są przez dobre zrównoważone. Lecz jeśli wszystkie są złe, jakąż zasadę nieporządku i rozkładu wprowadza się wówczas do państwa! Pozwala się naprzykład wszystkim wypowiadać swoje myśli, w nadziei, że dobre zwyciężą złe i że prawda zatriumfuje nad fałszem. Lecz jeśli wszyscy nadużywają myśli do złych celów, jeśli jedni ją sprzedają, drudzy poświęcają ją swym namiętnościom a wszyscy uzyskaną wolnością posługują się tylko w celu znieważania praw, urzędników, ludzi cnotliwych i t. d., to czyż wolność taka nie jest anarchją i uciskiem? A ponieważ wszystko, co jest oparte na gwałcie niema warunków trwania, przeto republika zepsuta niechybnie zginie. Nie można też zaprzeczyć, że wolność wprowadza do państwa podział. Podział ten jest dodatnią wartością, jeśli nie jest krańcowy. Przypuśćmy jednak, że nie posiada on żadnej przeciwwagi, a wtedy wybuchnie wojna wszystkich przeciw wszystkim i najlepsza forma rządu będzie podobną do stanu dzikiego. A zatem w państwie, w którem mało wagi przywiązuje się do siły, ażeby więcej miejsca pozostawić wolności, jedyną przeciwwagą naturalną jest cnota. Oprócz tego jednem z wielkich niebezpieczeństw tkwiących w demokracji jest miłość równości. Istnieje bowiem prócz równości naturalnej i prawdziwej, równość nieprawna, która stawia na tym samym poziomie głupca i oświeconego, człowieka występnego i prawego. Jeśli występni mają większość, wówczas wyższość człowieka inteligentnego i wybitnego będzie ich oburzała. Stąd podejrzenia, ostracyzmy, prześladowania, wszystko to, co splamiło starożytne i nowożytne demokracje i często stawiało je nawet niżej od despotyzmu. Trzeba więc dość znacznego stopnia cnoty u ludu, ażeby uznał, ocenił i uszanował cnotę lepszych od siebie. Dodajmy do tego, że w ustroju demokratycznym lud stanowi prawa i on ich słucha; a zatem, gdy ustanawia prawa a nie słucha ich, to tak jakby ich nie ustanawiał; a jeśli, przewidując swą słabość i z góry ją uwzględniając, przystosowuje swe prawa do swego zepsucia, to czemże będzie taki rząd? Jednem słowem, z któregokolwiek punktu widzenia rozpatrujemy demokrację, widzimy, że ona istnieje, żyje i trwa jedynie tylko przez cnotę. Mówili to wszyscy wielcy politycy starożytności; święty Tomasz i Machiavelli mówili tosamo. Musi to być wielka prawda, kiedy przyjęli ją równocześnie ludzie genjalni, a tak bardzo różni i którzy wychodzili z tak odmiennych zasad.

O dzisiejszych publicystach można powiedzieć to samo, co mówił Montesquieu o współczesnych sobie: „Politycy greccy, którzy żyli za rządów ludowych, nie uznawali innej potęgi, na której mógł się on oprzeć, prócz cnoty. Dzisiejsi politycy mówią nam wyłącznie o fabrykach, handlu, finansach, bogactwach a nawet zbytku.“

Mają słuszność ci, którzy utrzymują, że Montesquieu zbyt ulegał przesądom starożytnym, gdy cnotę demokratyczną upatrywał w przywiązaniu do oszczędności i wyrzeczeniu się. Znaczy to, od jednostki wymagać w imię państwa poświęcenia, które zaledwie uzyskuje religja w imię Boga i wieczności. Lecz jeśli prawdą jest, że nowożytne demokracje nie mogą posiadać podobieństwa do demokracyj starożytnych, to nie jest prawdą, by przestały mieć tę samą zasadę, to znaczy, posłuszeństwo dla praw, szacunek dla urzędów, miłość ojczyzny, poszanowanie praw drugiego, jednem słowem sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest prawdziwą zasadą demokracji, pod jakąkolwiek formą ona występuje. Sprawiedliwość jest tym czynnikiem, który czyni wolność możliwą, trwałą i pożądaną.

W ten sposób demokracja będzie miała jako zasadę twórczą miłość wolności i równości, a cnotę jako zasadę zachowującą.

Przejdźmy teraz do monarchji: twórczą zasadą tej formy rządu, jak powiedzieliśmy, jest miłość spoczynku. Jakaż jest zachowująca jej zasada? Nie wahamy się przyznać, że tą zasadą jest honor; tylko co przez to należy rozumieć?

Widzieliśmy tu, że w tem pojęciu, tak, jak je Montesquieu przedstawia, panuje dość wielkie zamieszanie; raz jest to rodzaj płytkiej próżności albo ciasny przesąd kasty czy korporacji, drugi raz wielkość duszy i wzniosłość uczuć. W którem z tych dwóch znaczeń honor staje się zachowującą zasadą monarchji? Potrzeba ściśle rozróżniać te ważne odcienie i nie tworzyć z tak przeciwnych sobie pierwiastków jednej zasady. Rodzaj honoru, który w dawnej monarchji pojmowano jako służbę królowi, nie przypomina zupełnie honoru, jak go pojmował wicehrabia d'Orte, który odmówił Karolowi IX podjęcia się roli kata hugenotów, lub Crillon, który Henrykowi III odmówił zamordowania księcia de Guise. W pierwszem znaczeniu honor jest tylko częścią czci oddawanej księciu, czci, która jest wspólną państwom monarchicznym i despotycznym. W drugiem znaczeniu honor jest składnikiem samej cnoty. Otóż w tem drugiem znaczeniu przedewszystkiem honor jest właściwością rządu monarchicznego. Ponieważ pod rządami despotycznemi znajdzie się także rodzaj próżności, która będzie szukała odznaczeń, wyróżnień, względów księcia i będzie starała się zdobyć najbliższe po nim miejsce.

Honor w monarchji będzie więc polegał przedewszystkiem na takiej dumie, która odmawia księciu posłuszeństwa, gdy ten nakazuje czyny sprzeczne z sumieniem. W tem, naszem zdaniem, tkwi właściwa istota honoru monarchicznego. Mieszać go bowiem z ambicją, z miłością sławy, jest tosamo, co pozbawiać go właściwej mu fizjognomji, ponieważ ambicję spotyka się równie często pod rządami despotycznemi a miłość sławy w republikach. Honor monarchiczny jest poczuciem tego, co jesteśmy winni księciu, miarkowanem przez poczucie tego, co jesteśmy winni samym sobie: jest to w konsekwencji granica książęcej władzy. Polega ona na zasadzie, że książę nie może i nie powinien chcieć wszystkiego. Jest to więc część miłości wolności, przeniesionej do rządu, który nie opiera się na tej zasadzie.

W jaki sposób miłość wolności znajduje swe miejsce pod rządem monarchicznym? Może się to stać dwojakim sposobem. Monarchja następuje zwykle po rządzie despotycznym albo arystokratycznym. Pierwszy wypądek jest rzadki, drugi zdarzał się najczęściej w czasach nowożytnych. Monarchja następuje po despotyzmie w chwili, gdy despotyzm dochodzi do oświecenia. Otóż pierwszy błysk świadomości, jaki występuje w umysłach poddanych jest myśl, że książe nie jest wszechmocnym i że istnieją rzeczy wyższe od jego władzy. Stąd płynie pierwsze poczucie honoru i pierwsza zapora położona władzy jednostki. W drugim wypadku poczucie honoru nie jest niczem innem, jak tylko resztą wolności arystokratycznej, która broni się do ostatka. To właśnie zaobserwować łatwo w dziejach naszej monarchji. Honor wymagał raczej, by być możnowładcą XVI w. niż dworzaninem XVIII w. W wieku XVI honor nakazywał jeszcze posiadać zamek i broń, ażeby bronić się przeciw koronie nawet: w XVIII zaś honor nie wzbraniał wcale przepędzać życie w królewskich przedpokojach lub buduarach królewskich faworyt. Tak więc honor monarchiczny nie jest niczem innem, tylko oznaką tego, co pozostało lub co się tworzy arystokratycznego w kraju pod rządem monarchicznym.

Zasada, która łączy się z zasadą honoru w państwach monarchicznych i która odróżnia je od państw despotycznych jest to zasada opinji publicznej. W monarchji istnieje opinja publiczna prawda, że nie wyraża się ona tak swobodnie, jak w państwie demokratycznem albo monarchji ograniczonej i reprezentacyjnej, ale przecież istnieje; istnieje powszechne przekonanie, że król, jakkolwiek uświęcona byłaby jego władza, ma obowiązek dbać o szczęście swoich poddanych. Sądzi się jego czyny, sądzi jego ministrów. I chociaż prawnie może czynić wszystko, co zechce, faktycznie często jest zmuszony liczyć się z tą opinją nawet milczącą. Pewna opinja publiczna istniała we Francji nawet za czasów Richelieu'go, nawet za Ludwika XIV. Aprobata lub nagana objawiała się w pewnym stopniu. Niewątpliwie istnieje ona także w pewnej mierze nawet w państwach despotycznych; lecz wtedy jest oznaką, że despotyzm przekształca się w monarchję. Z drugiej zaś strony opinja może być bardzo słaba w państwach monarchicznych a wtedy jest oznaką, że zamieniają się one w despotyczne.

Potęga opinji publicznej w monarchjach jest jeszcze jedną z form miłości wolności. Jest to ustępstwo monarchji na rzecz zmysłu publicznego, zmysłu do krytyki i badania, który jest najcenniejszem dobrem wolności. Odróżniam pojęcie honoru od pojęcia opinji. Pierwszy jest przedewszystkiem uczuciem arystokratycznem; druga jest zasadą demokratyczną. Jedno i drugie wykazują stopień udziału w rządzie szlachty i ludu. Nie mówię, że posiadają go w równej mierze: wtedy bowiem byłaby to arystokracja lub demokracja, albo monarchja mieszana: ale ostatecznie jakąś rolę w państwie posiadają, a ważność ich mierzy się znaczeniem honoru i opinji.

Po wyjaśnieniu formy monarchji i sprowadzeniu jej, jak tego chce Montesquieu, do zasady honoru, do którego dodamy jeszcze opinję publiczną, łatwo będzie wyjaśnić despotyzm i jego zasadę.

Despotyzm jest zwyrodniałą formą monarchji; jest to ta niska forma rządu, podług Platona[1] ostatnia ze wszystkich, kiedy obywatele wskutek słabości i nadmiernego przywiązania do spoczynku, oddają wszelką władzę panującemu, składają w jego ręce niezwyciężoną siłę, zachowując dla siebie jedynie bezgraniczne posłuszeństwo. Rząd taki opiera się wyłącznie na trwodze. Jest to forma, o której Hobbes marzył, jako o wzorze, która jednak w rzeczywistości jest najbardziej niedoskonałą, albowiem zawiera w sobie sprzeczność. Istotnie, człowiek może poświęcić wolność chyba tylko dla spoczynku. Lecz spokój nie może istnieć bez bezpieczeństwa; bezpieczeństwo zaś nie da się pogodzić z trwogą. W ten sposób rząd, który opierałby się przypuszczalnie na ostatecznej trwodze, zniszczyłby temsamem rację, dla której go tolerowano, to jest bezpieczeństwo i pokój. Taki despotyzm, jak go przedstawia Montesquieu, jest więc absurdem, to znaczy sprzecznym w swem określeniu.

Ażeby jakiś rząd oparty na trwodze był możliwy i trwały, trwoga oczywiście nie może być powszechna i ciągła; nie mogą trwożyć się wszyscy i o wszystko, co posiadają; na cóż bowiem przydałoby im się wtedy nie należeć do siebie samych? Muszą w swem życiu prywatnem znachodzić dość spokoju i ciszy, żeby nie nęciło ich mieszanie się do spraw publicznych. Jednem słowem, trwoga powinna być udziałem tylko tych, którzy chcą państwu stawiać opór, ale nie tych, którzy zadowoleni z narzuconych im ograniczeń, żądają tylko tego, by ich nie dręczono w obrębie tych granic. Lecz jeśli trwoga aż tam się wciska, nie jest to już więcej rząd, tylko bandytyzm. *„Quid sunt regna,* mówi św. Augustyn, *remota justitia, nisi magna latrocinia?"*[2]

Nawet w despotyzmie trwoga nie jest jedyną podstawą rządu. Przedewszystkiem nie zawsze ją odczuwano. Zaczęło się od posłuszeństwa ze strachu, a potem z przyzwyczajenia. Byłoby zresztą błędnem mniemanie, że władzy zależy jedynie na wzbudzaniu trwogi; nadewszystko zależy jej na tem, żeby mogła robić, co chce: jeśli to jej się uda, bez budzenia trwogi, wówczas zachowuje ją na wypadki konieczne. Tak właśnie dzieje się w państwach despotycznych. Poddani słuchają z przyzwyczajenia; i zapominają, że są pod straszliwym rządem. Stan trwogi jest zbyt gwałtowny, by mógł trwać ciągle. Przyzwyczajenie jest więc zasadą, która łagodzi działanie trwogi.

To jeszcze nie wszystko; poddani, którzy rodzą się pod panowaniem rządu despotycznego doznają najpierw bardzo silnego wrażenia tej władzy wyższej, niewidzialnej, która wszystko może i która jest otoczona wszelką wielkością i blaskiem, jakie stworzyć może wyobraźnia; a więc stwarza ona dla tej władzy podziw bez granic. Im z głębszych nizin ją ogląda, tem bardziej zdziwiony jest i oszołomiony jej wysokością: to, co odczuwa dla niej, nie jest tylko trwoga, ale także szacunek. Ci, którzy despotyzm badają zdaleka i z punktu widzenia lepszego rządu, mogą dojść do przekonania, że władza ta zasługuje tylko na pogardę: ci, co innego rządu nie znają i nie przeczu-

[1] Platon: *Rzeczpos.* ks. IX, ἡ μὲν ἀριστοκρατία ἀρίστη, ἡ δὲ τύραννις κακίστη. Patrz t. I.
[2] Aug., *De civit. Dei,* ks. IV r. IV.

wają istnienia innego, mają dla niego naturalny szacunek, jaki ludzie wogóle odczuwają dla władzy przełożonych. W ten sposób szacunek dołącza się do trwogi w posłuszeństwie poddanych despotycznego władcy.

Do podniesienia tamtego uczucia dołącza się inne jeszcze, a mianowicie uczucie religijne. W monarchjach Wschodu, skąd zwykle czerpie się przykłady najczystszych wzorów despotyzmu, monarcha jest istotą świętą. Podług Manu, król jest wielkiem bóstwem.[1] Ze Wschodu przyszła do nas doktryna o boskiem prawie, które zresztą jest tylko złagodzeniem doktryny indyjskiej. Naogół pod rządem despotycznym monarcha jest zwierzchnikiem religji. Jakiemże źródłem wielkości staje się to dla niego! Wreszcie religja, która jest zasadą posłuszeństwa dla poddanych, jest granicą dla władzy książęcej. Montesquieu sam to nam mówi: „Religja jest tym czynnikiem, który do ustroju tureckiego wprowadza pewną korekturę. Poddani, którzy do państwa nie są przywiązani przez honor, przywiązują się doń z powodu siły, której ulegają i na zasadzie religji."[2] Oto ta nowa zasada, która łagodzi i uzacnia zasadę trwogi.

Skończmy wreszcie tę analizę przez zbadanie arystokratycznego ustroju i jego zasad. Przy ustroju arystokratycznym, lud stoi w takim samym stosunku do arystokracji, jak i do monarchy; arystokracja zaś w takim stosunku do siebie samej, jak lud przy ustroju demokratycznym. A zatem arystokratyczny rząd dla ludu jest monarchją, dla szlachty republiką. Mieści on w sobie po części zasady obu tych form rządów. Podobnie jak republika, opiera się na miłości wolności i równości. Istotnie szlachta w ustroju arystokratycznym, obawia się panowania jednostki, tak jak obawia się jej lud przy rządach demokratycznych. Ale z tego samego powodu powinni obawiać się nierówności. To bowiem, co wprowadza nierówność w ustroju arystokratycznym zbliża ją do rządu monarchicznego. Jeżeli kilka rodzin wzniesie się zbyt ponad inne, przestaje być arystokracja a zaczyna być oligarchja: jeśli jednej uda się zdobyć pierwszeństwo, wtedy monarchja już jest nie daleko. Lecz arystokracja, podobnie jak demokracja, opierając się na wolności i równości (przynajmniej szlachty) potrzebuje, podobnie jak i tamta, cnoty. Szlachta musi kochać państwo bardziej, niż swą własną wielkość, inaczej będzie dążyła do władzy a wówczas równowaga zostanie zniweczona. Muszą oni słuchać praw, inaczej republika zginie w zamęcie anarchji. Nie powinni stać się niegodnymi swego wywyższenia przez niskość czynów i zepsucie, wtedy bowiem lud wyzbędzie się w stosunku do nich trwogi, szacunku i posłuszeństwa. Lecz cnota przy arystokratycznym ustroju będzie miała inny charakter niż przy demokratycznym; będzie miała więcej pompy i blasku. Cnota demokratyczna, która należy tylko do równych obywateli może być skromna i prosta; może ona polegać jedynie na trzeźwości, oszczędności, zamiłowaniu do pracy; taką naprzykład była cnota republiki holenderskiej; taką też była w pierwszych czasach cnota republiki amerykańskiej. Cnota arystokratyczna

[1] Prawa Manu, ks. VII, 8.
[2] Ks. V r. XIV.

zaś jest nietylko cnotą obywateli lecz panujących i do pewnego stopnia monarchów: stąd posiada pewien rys dumy i wyniosłości. Zdaje mi się więc, że właśnie ten rodzaj cnoty zasługuje na nazwę honoru i jest jeszcze raczej zasadą arystokracji niż monarchji. Istnieje ona także w monarchji, lecz z tego samego tytułu, co i szlachta. Im więcej niezależną jest szlachta od króla, tem większą rolę gra w niej honor: stanowi ona opór moralny arystokracji podległej przy niezaprzeczonej monarchji.

Lecz jeśli ze stanowiska szlachty arystokratyczny ustrój jest republiką, to ze stanowiska poddanych jest on monarchją. Z tego punktu widzenia oprze się on na tych samych zasadach, co i monarchja i będzie mógł przyjąć wszystkie jej formy. Arystokracja, podobnie jak i monarchja, opiera się na miłości spokoju: istotnie, w państwie o ustroju arystokratycznym mniej jest niepokoju niż w demokracji; lud, nie mieszając się do spraw publicznych żyje spokojnie w granicach przyznanych mu praw. A zatem lud zamiłowany w spokoju a szlachta w wolności, to istóta arystokratycznego ustroju. Opiera się on także, podobnie jak monarchja, na pewnej obawie ludu przed możnymi; lecz obawa ta może być również miarkowana przez wszystkie zasady, które jak widzieliśmy, oznaczają przejście z despotyzmu nieograniczonego do monarchji ograniczonej. Taksamo może być oligarchja ciemięska i arystokracja liberalna i nieskończona ilość form pośrednich: w tem to znaczeniu *umiarkowanie* może być jedną z zasad tego rządu.

Stosunek praw do rządów. Po zbadaniu trzech zasadniczych form rządu pod względem ich natury i ich zasad, zbierzmy, dla nadania większej ścisłości tym uogólnieniom, rozmaite rodzaje praw, które pod panowaniem każdego rządu kształtują się, zależnie od jego natury i jego zasady.[1]

W ustroju demokratycznym naprzykład prawa, które odpowiadają jego naturze są następujące: 1^0 prawo głosowania; jest rzeczą zasadniczą ustalić liczbę obywateli, którzy powinni tworzyć zgromadzenia; 2^0 prawa, odnoszące się do urzędów; jest to zasadniczy postulat, żeby lud mianował urzędników; 3^0 głosowanie *zapomocą losowania;*[2] 4^0 jawność głosowania; 5^0 bezpośrednia władza prawodawcza przyznana ludowi.

Prawa odpowiadające zasadzie rządu demokratycznego są następujące: 1^0 prawa agrarne i zarządzenia ograniczające przenoszenie dóbr; 2^0 szczupłość działów; 3^0 prawa przeciw zbytkowi i bardzo surowa cenzura dla podtrzymania starożytnych obyczajów. Prawa te są niezbędne dla zachowania oszczędności i cnoty, podstaw tego rządu.

Przy ustroju arystokratycznym prawa odpowiadające jego naturze są następujące: 1^0 elekcja przez wybór; 2^0 senat, który rządzi, ciało szlacheckie, które tworzy lud; 3^0 instytucja dyktatury dla doprowadzenia państwa do jego zasad, jeśli zachodzi tego potrzeba; 4^0 pewna część wpływów przyznana

[1] *Esprit des lois* ks. II i ks. V.

[2] Montesquieu widzi tylko republiki starożytne; nie wiadomo dlaczego w demokracjach zasługa nie miałaby być poważaną.

ludowi; 5⁰ wielkość urzędów zrównoważona przez krótki czas ich trwania. Prawa odpowiadające zasadzie są: 1⁰ nieobecność prerogatyw osobistych i przywilejów (uwolnienia od taks etc.); 2⁰ zakaz uprawiania handlu przez szlachtę; 3⁰ ścisła sprawiedliwość dla ludu: „Jeśli prawa nie ustanowiły trybuna, wtedy one same muszą przyjąć na siebie jego zadanie.“ Prawa odpowiadające zasadzie są przeważnie negatywne: 1⁰ brak konfiskat, praw agrarnych, unieważnienia długów; 2⁰ brak prawa starszeństwa, substytucyj, prawa odkupywania dóbr rodowych za cenę kupna zwróconą nabywcy.

Prawa odpowiadające monarchji odnośnie do jej natury są: 1⁰ istnienie szlachty: „niema monarchy, niema szlachty; niema szlachty, niema monarchy,“ w przeciwnym razie jest to despota; 2⁰ istnienie kleru: „o ile władza kleru jest niebezpieczna dla republiki, o tyle jest ona stosowna w monarchji..... dobra zawsze zapora, kiedy braknie innej;“ 3⁰ istnienie zbioru praw, złożonego w ręce niezależnego ciała sądowego. Prawa odnoszące się do zasady; 1⁰ *substytucje*, które dotyczą dóbr pewnej rodziny; 2⁰ *prawo odkupywania* dóbr, które zwraca szlachcie ziemie, stracone przez rozrzutność jakiegoś członka rodziny; 3⁰ przywileje ziem szlacheckich, godność szlachecka nierozdzielna z jej posiadłością; 4⁰ *prawo starszeństwa.*

Co do despotyzmu, to zaledwie można tu mówić o jakichś prawach; i niełatwo tu rozróżnić prawa właściwe jego naturze od praw właściwych jego zasadzie. Przy tym rządzie prawem podstawowem jest instytucja wezyra. Wojny są tu prowadzone w ich całej pierwotnej dzikości. Jeśli książe stanie się więźniem, zostaje skazany na śmierć. Armja jest naczelną władczynią; religja posiada wielki wpływ, jest to bowiem trwoga dodana do trwogi. Prawo dziedziczenia korony nie istnieje; książe sam wybiera swego następcę. Odstępywanie dóbr nie istnieje; natomiast istnieje nadmierna lichwa; kradzież grosza publicznego i konfiskaty.

Montesquieu jako parlamentarzysta. — Aż dotąd traktowaliśmy teorję Monteskjusza jako teorję abstrakcyjną i naukową, w której kierował się on tylko ciekawością spekulatywną. Przypatrując się jej bliżej niemożna nie spostrzedz pewnej intencji, zamiaru i śladu ducha czasu. Jeśli w dziele swojem poświęca despotyzmowi tyle miejsca i z taką goryczą kładzie nacisk na zło, które on sprowadza i z taką przyjemnością wykazuje różnicę między despotyzmem a monarchją, to widocznie dlatego, że zdaniem jego przekształcanie się instytucyj monarchicznych we Francji wyraźnie idzie w kierunku despotyzmu. Monarchja przez niego opisywana to dawna monarchja francuska, monarchja parlamentarna i jeszcze feodalna, otoczona stanami, oparta na hierarchji przywilejów, prerogatyw, zwolnień, praw wyjątkowych, które istnieją zamiast praw ogólnych, wreszcie monarchja umiarkowana oparta na prawach zasadniczych i podtrzymywana przez władze pośrednie, podporządkowane i zależne.

Takim był w przeszłości ideał Monteskjusza; jest to członek parlamentu i pozostała w nim reszta dawnych teoryj Frondy. Zapomina o Stanach

Generalnych i nie wspomina ani słowa o tej wielkiej instytucji dawnej monarchji. Poleca jednak przywileje panów, kleru, szlachty i miast.[1] Nie jest nieprzyjacielem trybunałów duchownych,[2] a wreszcie, co jest najbardziej znamiennym rysem jego polityki, żąda, ażeby w monarchji istniał *zbiór praw*.[3] Nie mówi, gdzie on ma istnieć, ale pozwala odgadnąć: „Rada księcia, mówi, nie jest odpowiednim zbiorem." Jednakże ignorancja szlachty i jej pogarda dla rządu społecznego wymagają, ażeby istniało „jakieś *ciało*, które ustawicznie wydobywałoby prawa z prochu." Ciałem tem jest oczywiście parlament. Otóż Montesquieu twierdzi, że taki zbiór praw powinien być złożony w *ciałach politycznych*. Parlamenty zaś były ciałami politycznemi; jest to doktryna Frondy.

Nietrudno również zrozumieć liczne aluzje, które Montesquieu robi do stopniowej i nieustannej niwelacji, która była pracą starej monarchji, aż stała się jej zgubą. Z głęboką mądrością widział nieuchronne tego skutki. „Zniszczcie w monarchji prerogatywy, a wkrótce będziecie mieli państwo ludowe lub despotyczne." I to właśnie stało się we Francji; lecz państwo despotyczne sprowadziło tam państwo ludowe. Gdy mówi o Anglikach, że staliby się ze swą wolnością najbardziej niewolnym ludem na ziemi, gdyby tylko usunęli instytucje pośrednie, niepodobna nie spostrzedz w tem nawiązywania do rządu francuskiego. Zresztą nawiązanie to staje się widocznem, gdy Montesquieu zaraz potem dodaje: „Law był jednym z największych sprawców despotyzmu w Europie." Despotyzm więc wkraczał do Europy: „Chciał on znieść stopnie pośrednie i unicestwić ciała polityczne." Czyż nie było to przyczyną nienawiści Saint-Simona do Ludwika XIV? Czyż nie było to podstawą reform politycznych, które były marzeniem małego koła złożonego z księcia Beauvilliers, Fenelona i księcia Burgundji. Czegóż innego pragnęli ci reformatorzy, jeśli nie wznowienia monarchji arystokratycznej, która z każdym dniem zanikała coraz widoczniej wobec monarchji czystej? Czyż mógł więc Montesquieu, przypisując taki zamiar Lawowi, nie widzieć, że władza królewska dokonała już tego w znacznej części? Sposób, w jaki mówi on o kardynale Richelieu wskazuje wyraźnie, że uważa monarchję francuską za pogwałconą. „Kardynał Richelieu chce, ażeby monarchje unikały cierni towarzystw, które ze wszystkiem robią trudności. *Jeśli ten człowiek nie miał despotyzmu w swem sercu, to miał go napewno w głowie.*" Lecz czy to, czego pragnął Richelieu, nie jest temsamem, czego również pragnął Ludwik XIV? I czy pod panowaniem Ludwika XV nie było tego samego? W innem znowu miejscu Montesquieu mówi, że „Richelieu poniżył rozporządzenia państwa."[4] Ale nie mówi, że przywrócono je dopiero za jego czasów. Monarchja, w której rozporządzenia są poniżone, skłania się do despotyzmu. A monarchja francuska skłaniała się do despo-

[1] Ks. II, r. X.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Ks. V, r. XI.

tyzmu. Trzeba zaznaczyć, że Montesquieu nie mówi ani słowa o Ludwiku XIV. Czy to milczenie o tak wielkiem panowaniu, które ocenił w swych *Lettres persanes* z dojmującą surowością nie jest również oznaką myśli, która nie ukazuje się w całości, lecz daje się odgadnąć? Czy obraz taki nie jest gorzkim opisem monarchji francuskiej.[1] Monarchje psują się wtedy, gdy się zwolna usuwa prerogatywy instytucyj lub przywileje miast... Przyczyną, która zdaniem pewnego autora chińskiego, zgubiła dynastje Tsin i Soüi było to, że książęta zapragnęli rządzić bezpośrednio sami." Co nas obchodzą Tsin i Soüi? Czy imiona te nie zostały wymyślone na miejsce innych, których nie chciano wymienić? „Monarchja gubi się, gdy władca odnosząc wszystko do siebie, sprowadza państwo do swej stolicy, stolicę do swego dworu, a dwór do swej osoby." Czyż nie jest to bezpośrednia i uderzająca aluzja? Czy Wersal nie stał się całą Francją a król całem państwem? „Monarchje psują się, gdy honor staje w sprzeczności z zaszczytami i gdy można równocześnie być okrytym hańbą i obsypanym godnościami." Jak można czytać te słowa, nie myśląc o kardynale Dubois?

Wreszcie Montesquieu odsłania nam swą tajemnicę w następujących słowach: „Zło, mówi, nie tkwi w przejściu państwa od rządu umiarkowanego do rządu umiarkowanego..., lecz gdy państwo stacza się od rządu umiarkowanego do despotyzmu."[2] I jeśliby kto sądził, że to jest twierdzenie ogólne i bez konkretnego zastosowania, to następne zdanie wyprowadziłoby go z błędu w sposób niewątpliwy: „Większość ludów Europy rządzi się jeszcze zwyczajami; lecz jeśli wskutek *długiego nadużywania władzy*, jeśli przez podboje, despotyzm utrwalił się do pewnego stopnia, wówczas ani zwyczaje ani klimat nie będą miały mocy powstrzymania go; i w tej pięknej części świata natura ludzka cierpiałaby przynajmniej przez jakiś czas wszystkie krzywdy, wyrządzane jej w trzech innych częściach."[3]

Więc takie jest prawdziwe znaczenie tej teorji despotyzmu, której zarzucano, iż zbyt wiele miejsca zajmuje w jego dziele. Jest to rodzaj straszaka, wysuwanego przed oczy rządów umiarkowanych, tych rządów, które przedtem podtrzymywane przez instytucje, prawa i ciała niezależne, zwolna pomijały lub nawet obalały te przeszkody, zbliżając się z każdym dniem coraz bardziej do despotyzmu. Jeśli teraz w przeciwieństwie do tego straszaka, który Montesquieu zawiesił jak groźbę nad temi zwyrodniałemi rządami, rozpatrzymy wspaniały obraz rządu wolnego, w którym Montesquieu skupił całą moc swych zdolności analitycznych i swego genjuszu, wówczas intencje polityczne *Ducha praw* nie mogą wydać się niejasne. Wykazuje on, przypuśćmy nawet że przesadnie, iż despotyzm jest najbardziej barbarzyńskim z rządów; daje do zrozumienia, że monarchja ze wszystkich stron skłania się do despotyzmu; rozbiera i rozkłada z zamiłowaniem system wolnego rządu, którego wszystkie

[1] Ks. VIII, r. VI.
[2] Ks. VIII, r. VIII.
[3] *Esprit des lois ks. VIII.*

składniki, przynajmniej jego zdaniem, istnieją w kraju, w którym pisze. Po zbadaniu podziału władz, bądź w konstytucji angielskiej, bądź w ustroju rzymskim, dodaje: „Chciałbym badać we wszystkich rządach umiarkowanych, jakie znamy, sposób podziału trzech władz i na tej podstawie wywnioskować, jaki stopień wolności każdy z nich może osiągnąć. Jednak nie należy wyczerpywać zawsze przedmiotu tak, ażeby czytelnikowi nie pozostało już nic do zrobienia; nie chodzi o to by dać materjał do czytania, *lecz żeby zmusić do myślenia.*“ [1]

Konstytucja angielska. Przypatrzmy się tej teorji konstytucji, która oczarowała ostatnie stulecie i odtąd miała taki potężny wpływ na polityczne losy naszego kraju.[2]

Idee filozoficzne, z których Montesquieu wychodzi, są dość nieokreślone. Oto jego definicja wolności. „Wolność, mówi on, polega na możności czynienia tego, co powinno się chcieć i braku przymusu czynienia tego, czego nie powinno się chcieć.“ [3] Definicja ta jest bardzo słuszna; ale on wyprowadza z niej wniosek, że „wolność jest prawem czynienia wszystkiego, na co pozwalają ustawy.“ Znaczy to ścieśniać ogromnie znaczenie słowa wolność. To prawda, że nie jestem wolny, jeśli nie mogę czynić tego, na co pozwalają ustawy, albo jeśli jestem zmuszony czynić to, czego one nie nakazują; i to jest prawdą również, że możność czynienia tego, co zakazują prawa jest fałszywą wolnością, jeśli bowiem inni będą mogli robić tosamo, będzie to anarchja, a jeśli tylko ja sam, to będzie to samowolą. Lecz z tego nie wynika, żeby cała wolność polegała na słuchaniu praw i tylko praw, ponieważ prawa mogą być tyrańskie. I to także jest wielką prawdą, że wolność polega „na czynieniu tego, co się powinno chcieć,“ ale prawo może akuratnie zakazywać mi tego, co powinienem chcieć. Naprzykład powinienem chcieć czcić Boga podług mego sumienia. A czy jestem wolny, jeśli prawo nakazuje mi czcić Boga podług sumienia księcia? Przyznaję, że rząd, który nie sądzi podług prawa, jest rządem samowolnym; lecz rząd, pod którego panowaniem słuchałoby się tylko praw, nie byłby z tego jedynie powodu rządem wolnym; trzeba bowiem wiedzieć, przez kogo i jak zostały prawa ustanowione. Błąd Monteskjusza polega na tem, że podobnie jak wszyscy prawie współcześni mu publicyści, prawo wyprowadza z ustaw, zamiast ustawy wyprowadzać z prawa.

Wolność obywatelska w prawdziwem znaczeniu jest to prawo używania naszych zdolności w sposób, jaki uważamy za właściwy, o ile nie naruszają takiego samego prawa innych ludzi, zastrzeżenie odnoszące się zresztą do poświęceń koniecznych dla powszechnego bezpieczeństwa. Wolność polityczna

---

[1] Ks. XI r. XX.

[2] Zobacz list do audytora Bertoliniego, który Monteskjuszowi przyznał zaszczyt, iż samym Anglikom objawił piękno ich konstytucji. Montesquieu odrzuca tę pochwałę, która nie przestaje mimo to być prawdziwą.

[3] Ks. VI r. III.

jest gwarancją lub sumą gwarancyj, przez które każda jednostka i lud jako całość zyskuje zapewnienie, o ile to jest tylko możliwe, że naturalna wolność będzie zabezpieczona przez ustawy państwa.

Po ustaleniu tych definicyj, przypatrzmy się, co podług Monteskjusza stanowi wolną konstytucję. Konstytucja jest wtedy wolna, kiedy nikt nie może nadużywać władzy. Ale dlatego jest konieczną rzeczą, żeby władza nie była bez granic: ponieważ każdy człowiek, który władzę taką posiada jest skłonny do jej nadużycia. Tak więc w wolnej konstytucji *władza powstrzymuje władzę*. Jest to zasada równowagi i rozdziału władz, o którem, od czasów Monteskjusza tak często była w polityce mowa.

Lecz żeby władza mogła powstrzymywać władzę, musi istnieć w państwie kilka władz. Stąd teorja trzech władz.[1]

Arystoteles był pierwszym, który rozróżnił trzy funkcje w rządzie społeczeństwa i jego zasługą jest ustalenie podziału trzech władz lub potęg, które później Locke przyjął a Montesquieu zanim powtórzył; jest to władza: wykonawcza, ustawodawcza i władza sądzenia. Montesquieu nie stworzył więc tej teorji; lecz własnością jego jest przeprowadzenie dowodu, że rozdzielenie władz jest pierwszą gwarancją a ich przydział prawdziwą miarą wolności. Tu leży zasada, którą odkrył przy badaniu konstytucji angielskiej, zasada nieznana przed nim żadnemu z publicystów, a dzięki niemu trwale zdobyta dla wiedzy politycznej.

Jeśli ten, który w państwie wykonuje prawa, równocześnie je tworzy, wolność nie może istnieć, ponieważ może on tworzyć prawa tyrańskie, ażeby w sposób tyrański je wykonywać. Jeśli władza wykonawcza zechce zagarnąć dobra lub część dóbr swych poddanych, wówczas oświadczy na mocy prawa, że dobra pożądane przez nią do niej należą i zapomocą siły, którą rozporządza dla egzekutywy, zagarnie je. Może ona w ten sposób pozbawić obywateli wolności a nawet życia i to na mocy konstytucji, chyba, że szacunek dla praw podstawowych, obyczajów i roztropność naczelnika państwa sprzeciwią się temu; wówczas obywatel będzie wolny faktycznie, ale konstytucja nie będzie gwarantowała jego wolności. Ten sam fakt zajdzie oczywiście i wtedy, gdy władzy ustawodawczej przyzna się wykonawczą, bez względu na to czy ta władza będzie wybrana przez lud, czy będzie nią lud sam. Lud, jako całość, może na podstawie swych praw i swej siły zagrażać bezpieczeństwu każdego, a w takiem państwie tłum jest przemożny, lecz nikt nie jest bezpieczny, nie może bowiem nigdy być pewnym, czy nie znajdzie się wkrótce w liczbie tych, którym potęga ludu zagraża. Bezpieczeństwo obywateli może być zapewnione jedynie tylko przez rozdział tych dwu władz. Władza ustawodawcza przeciwstawia się wykonawczej i określa jej zakres działania; władza wykonawcza z kolei powstrzymuje przez swoje veto zakusy despotyczne władzy ustawodawczej; jednem słowem władza powstrzymuje władzę: na tem polega tajemnica wolnych konstytucyj.

[1] Ks. XI, r. IV.

Lecz największe niebezpieczeństwo dla wolności leży w połączeniu władzy sądzenia z jedną z wyżej wymienionych a zwłaszcza z obiema władzami naraz. W takim wypadku „urzędnik, jako wykonawca praw posiada władzę, którą przyznał sobie jako ustawodawca. Może on pustoszyć państwo przez swe ogólne chęci; a że posiada jeszcze władzę sądzenia, może zniszczyć każdego obywatela przez swe szczegółowe pragnienia." Stąd wynika, że sprawiedliwość, ta władza uważana przez ludzi za tak świętą, powinna być powierzona instytucji niezależnej, wybranej z łona samych obywateli i wrosłej w społeczeństwo, instytucji, która nie mając w posiadaniu władzy żadnego interesu, nie miałaby go i w dopuszczaniu się niesprawiedliwości.

Władzę ustawodawczą powinien posiadać lud lub z jego łona wybrane przedstawicielstwo; ponieważ „w wolnem państwie panuje przekonanie, że każdy człowiek ma duszę wolną i powinien rządzić sam sobą."[1] Jeśli nie rządzi bezpośrednio sam sobą, powinni rządzić nim jego przedstawiciele a w następstwie on sam winien ich wybierać. „Każdy obywatel, mówi Montesquieu, powinien oddać swój głos przy wyborze przedstawiciela, z wyjątkiem tych, którzy znajdują się w takim upadku, iż przypuszczalnie nie mogą posiadać własnej woli."

W stosunku do władzy ustawodawczej władza wykonawcza powinna posiadać część władzy ustawodawczej dla powstrzymywania niesprawiedliwych jej zakusów; władza wykonawcza nie powinna mieć bezpośredniego i pozytywnego udziału w ustawodawczej, lecz udział pośredni i negatywny, nie powinna mieć zdolności ustanawiania praw, co wprowadzałoby zamęt w ustalaniu zakresu władz, lecz zdolność powstrzymywania: jest to rozróżnienie, które wywołało wiele burz w początkach naszej rewolucji. Władza wykonawcza powinna być swobodną w swej działalności, to bowiem stanowi istotę wykonania, lecz działalność jej ma podlegać ocenie władzy ustawodawczej; dokonywanie bowiem czynów sprzecznych z prawami, jest do pewnego stopnia stanowieniem prawa; jest to naruszenie władzy ustawodawczej i ona o tem ma wydawać sąd. Osoba która jest obdarzona władzą wykonawczą dla szybkości wykonania powinna być jedyną, a co więcej, powinna być nietykalną; jeśli bowiem ustawodawca mógłby ją sądzić i obalać, byłby wszechmocny; władza jego nie miałaby granic a temsamem wolność przestałaby istnieć. Lecz ponieważ potrzebna jest sankcja, czynniki władzy nieodpowiedzialnej są odpowiedzialne zamiast niej. Władza jedna i nieodpowiedzialna jest monarchją. Władza wykonawcza więc powinna być w rękach monarchy.

Pomiędzy władzą wykonawczą lub królem, a władzą ustawodawczą albo ludem, władzami przeciwnemi sobie, które wzajemnie się śledzą i grożą sobie nieustannie, istnieje władza pośrednia, która łączy je i łagodzi. Władza ta składa się z tych, którzy posiadając przywileje, przywileje coprawda przez Monteskjusza wcale nieuzasadnione, powinni posiadać możność zachowania tych władz i chronienia ich przed zamachami. „Udział, który będą oni po-

[1] Ks. XI, r. VI.

siadali w ustawodawstwie winien być proporcjonalny do ich przewagi w państwie i wtedy będą oni mieli prawo powstrzymywania przedsięwzięć ludowych, tak jak i lud będzie miał prawo postępować tak w stosunku do nich.“ W ten sposób powinni oni podzielić władzę ustawodawczą i utworzyć ciało pośrednie działające z jednej strony przeciw monarsze w obronie wolności, z drugiej przeciw ludowi, w obronie prerogatyw monarchy i powinni w ten sposób zabezpieczać stałość tych dwóch zasadniczych składników konstytucji.

Montesquieu w ten sposób określa ostatecznie ten złożony mechanizm: „Ponieważ ciało ustawodawcze będzie złożone z dwóch części, jedna będzie krępowała drugą przez zdolność wzajemnego powstrzymywania siebie. Obie zaś będą związane przez władzę wykonawczą, którą z kolei wiązać będzie ustawodawcza.“ Montesquieu przewiduje główny zarzut przeciw temu pięknemu systemowi. „Te trzy władze, mówi on, będą tworzyły spokój lub bezczynność; ponieważ jednak przez konieczny ruch rzeczy będą zmuszone do działania, wówczas będą musiały iść zgodnie z sobą.“ Iluzoryczna odpowiedź na iluzoryczny zarzut.

Tak się przedstawia słynna teorja konstytucji angielskiej, teorja, nad którą pragnęlibyśmy się nieco zastanowić. Trzeba się tu wystrzegać łatwego pomieszania pojęć. Są trzy rodzaje form rządu i trzy rodzaje władz w rządzie: są to dwie bardzo różne rzeczy. Rząd może być republikański, arystokratyczny lub monarchiczny, zależnie od tego, czy rządzi lud, szlachta czy król. Każdy z tych rządów może być dobry albo zły; można przenosić jeden nad drugi lub kombinację wszystkich trzech nad każdy z osobna. Tę ostatnią myśl znajdujemy w zawiązku u Arystotelesa; Cicero rozwinął ją po Polybjuszu a Machiavelli po Ciceronie. Odnajdujemy ją ponownie w analizie rządu angielskiego; lecz nie jest ona podstawową ideą teorji, tylko drugorzędną. Podstawą teorji Monteskjusza nie jest odróżnianie form rządów, lecz odróżnianie władz, nie kombinacja trzech form rządu, lecz podział trzech władz. Jeśli trzy władze są połączone, wtedy jest despotyzm; jeśli rozdzielone, wtedy jest wolność. Konstytucja angielska jest oparta na rozdziale władz; jest więc konstytucją wolną.

Stąd wynika, że nie należy mieszać teorji rozdziału władz z teorją rządów mieszanych; może bowiem istnieć rozdział władz przy prostej formie rządu, jak w Stanach Zjednoczonych; i może się zdarzyć, że władze będą pomieszane przy mieszanej formie rządu, jak w Rzymie, gdzie senat brał udział równocześnie we władzy wykonawczej i ustawodawczej i gdzie lud posiadał władzę ustanawiania praw, a zarazem władzę sądową.

To, co w teorji Monteskjusza wydaje mi się niezaprzeczoną prawdą, to zasada podziału władz. Że władza sądowa powinna być koniecznie niezawisłą, jest to fakt odrazu rzucający się każdemu w oczy. Trudno znaleźć silniejszy wyraz nad te słowa: „Gdyby władza sądowa była połączona z ustawodawczą, wówczas władza nad życiem i wolnością obywateli byłaby samowolną, ponieważ sędzia byłby ustawodawcą zarazem; gdyby zaś połączona

była z wykonawczą, sędzia mógłby mieć siłę ciemiężyciela.“ A zatem już najpierwszą zasadą umiarkowanego rządu jest pozostawienie władzy sądowej w zupełnej niezależności od władzy naczelnej. Lecz, czy koniecznie musi być władza wykonawcza oddzielona od ustawodawczej? Bezwątpienia, tak; jeśli bowiem ten, który ma siłę, ustanawia prawa, któż może mu przeszkodzić ustanawiać je tak, jak on to pojmuje a więc wydawać prawa tyrańskie i ciemiężycielskie? A jeśli władza ustawodawcza posiada siłę, rezultat jest tensam.

Jednakże, mówią zwolennicy skrajnej demokracji, lud z tytułu swej najwyższej władzy powinien mieć równocześnie władzę wykonawczą i ustawodawczą i niemożliwą jest rzeczą, żeby jej nadużył, składa się bowiem ze wszystkich obywateli, nikt zaś nie popełni niesprawiedliwości względem siebie samego. Odpowiadam, że lud napewno może być niesprawiedliwy i ciemiężki, że może wydawać prawa tyrańskie przeciw mniejszości, przeciw bogatym, przeciw wybitnym obywatelom, przeciw temu lub owemu wyznaniu, które mu się nie podoba. Absolutna władza ludu nie jest zupełnie dostateczną gwarancją wolności. „Nie należy mieszać władzy ludu z wolnością ludu“ mówi Montesquieu i nic niema trafniejszego nad to twierdzenie. Jeśli się więc przyjmie, że lud, z racji swej władzy ustawodawczej może ustanawiać prawa niesprawiedliwe, to te same argumenty, które się przytacza przeciw łączeniu obu władz w ręku jednego monarchy, służą również przeciw łączeniu tychże władz w rękach ludu. Nie chcę przez to powiedzieć, że władza wykonawcza nie powinna wychodzić z łona ludu: lecz lud nie powinien sam i bezpośrednio jej wykonywać. Trzeba zresztą zauważyć, że lud, zwłaszcza w państwach nowożytnych, nie ustanawia praw bezpośrednio, lecz przez zgromadzenia. Jeśli oddamy władzę wykonawczą w ręce jakiegoś zgromadzenia, kto mu przeszkodzi zamienić się w oligarchję i przedłużyć ją na czas nieokreślony, jak to uczynił w Anglji parlament długi? Dodajmy jeszcze, że samo zgromadzenie nie może bezpośrednio wykonywać władzy wykonawczej; tworzy ono komitety. Lecz komitety takie stają się prawdziwymi władcami; dyktują one prawa zgromadzeniu, które zamienia się w ich narzędzie; i to jeszcze jest oligarchją. Nie badałem w jaki sposób przy ustrojach demokratycznych, powinna być ukonstytuowana władza wykonawcza, ażeby mogła być od ustawodawczej oddzieloną i niezależną, nie będąc od niej wyższą; jest jednak rzeczą pewną, że nawet w takim wypadku jeszcze należy władze podzielić.

Przeciwko podziałowi władz wysuwają bardzo często następujący zarzut, mianowicie: Albo trzy władze w państwie działają zgodnie albo są w rozterce. Jeśli działają zgodnie, wówczas tworzą jedność, działalność ich ma charakter władzy najwyższej i absolutnej i mogą jej nadużywać równie dobrze jak monarcha i równie dobrze, jak sam lud. Rzeczywiście, przypuśćmy kraj protestancki i wolny, taki jak Anglja lub Szwecja: czy nie może się zdarzyć, że król, izby, trybunały i wszystkie ciała publiczne zgodzą się na uciskanie

katolików? Gdzie tu jest gwarancja wolności? Jeśli znowu przeciwnie, przypuścimy, że władze są w niezgodzie ze sobą, nie będzie z ich strony żadnego działania; utarczki będą utrudniały wykonanie; wzajemna zazdrość władz uniemożliwi im porozumienie w pracy dla dobra państwa. Będzie znieruchomienie albo anarchja.

Na ten zarzut odpowiem, że niema zasady politycznej, któraby zdołała uniemożliwić wszelkie nadużycia, jakie wynikać mogą z urządzeń ludzkich. Zasada podziału władz nie jest ani tak doniosłą ani tak skuteczną. Stanowi ona przeszkodę dla pewnych nadużyć, ale nie dla wszystkich; nie dopuszcza do niektórych form ucisku, ale nie utrudnia wszystkich możliwych jego form. Uniemożliwia naprzykład despotyzm władzy wykonawczej przez przeciwstawienie jej interesu władzy ustawodawczej, i despotyzm tej ostatniej przez przeciwny interes władzy wykonawczej, wreszcie uniemożliwia despotyzm władzy sądowej przez oddzielenie jej od obu wyżej wymienionych. Lecz jeśli porozumieją się wszystkie trzy, ażeby wspólnie przeprowadzić despotyzm, wówczas jest rzeczą pewną, że sama zasada podziału władz nie daje żadnej gwarancji przeciw temu nadużyciu. Podnieść tu jednak potrzeba, że w tym wypadku może być naruszona tylko drobna ilość interesów. Jest bowiem rzeczą niemożliwą (o ile konstytucja nie jest zepsuta), żeby ogromna większość interesów najogólniejszych nie była reprezentowaną w całości trzech władz. Ucisk więc może być tylko ograniczony i odnosić się może do bardzo szczupłej liczby wypadków. Zresztą w krajach, posiadających taki ustrój, istnieje zawsze poza władzami publicznemi, władza moralna, niewidzialna, która wciąż dąży do przekształcania się pod wpływem wolności badania: jest to opinja publiczna. Otóż opinja wyrażona przez prasę stanowi ostateczne zabezpieczenie wolności, gdy konstytucja już go nie daje.

Biorę jednak możliwość przeciwną a mianowicie, gdy władze, nie ufając sobie i kontrolując się wzajemnie, nie zdołają dojść do porozumienia: stąd powstają konflikty, utarczki, opóźnienia w załatwianiu praw, wreszcie przesilenia polityczne, które pozbawiają poczucia bezpieczeństwa umysły, sprawy i ludzi. Znowu odpowiem na to, że żadne urządzenie polityczne nie może zaradzić wszystkiemu, wystarczyć na wszystko, wszystko przewidzieć, wszystkiemu przeszkodzić. Każdy rząd żyć może tylko dzięki dobrej woli i miłości tych, którzy go podtrzymują. Przypuśćmy, że miłość ta zawiedzie i że ciała polityczne postawią własny interes ponad miłość kraju, wówczas jest rzeczą oczywistą, że najmniejsza różnica zdań wyrodzi się w rozdarcie i że państwu każdej chwili grozić będzie zguba wskutek wojny domowej. Nie znam jednak żadnej zasady politycznej, która mogłaby zastąpić miłość kraju. Przypuśćmy natomiast (a to właśnie przypuścić należy), że rozmaite władze publiczne kochają na tyle swój kraj, żeby nie poświęcać go swojej dumie lub ambicji; wtedy, być może rozbieżność zdań opóźni działalność machiny państwowej, ale jej nie rozprzęże. Twierdzenie zatem, że rozbieżność zdań powoduje opóźnienie w załatwianiu spraw, nie tworzy zarzutu przeciw systemowi, jest

bowiem właśnie rezultatem, który zamierzano osiągnąć. Opóźnienie w sprawach ludzkich nie jest czemś złem, lecz dobrem; jest to bowiem refleksja, zimna krew, badanie a w następstwie wiele możliwości spostrzeżenia prawdy i uniknięcia błędów. Co więcej, opór, który drażni, to prawda, gdy jest doprowadzony do ostatecznych granic, niepokoi i wstrzymuje, gdy sam umie zatrzymać się w porę. W tej walce wzajemnej istnieje dla obu stron środek wzajemnego porozumienia i granica wzajemnego wdzierania się w zakres działalności.

A zatem, naszem zdaniem, podział władz pozostaje niezbędnym warunkiem wolnych rządów. Lecz w teorji należy się trzymać zasady ogólnej, bez chęci ścisłego określania w jaki sposób w szczegółowych wypadkach władze mogą być podzielone i rozdane. Istnieje bowiem tysiąc rozmaitych kombinacyj, które zależą od okoliczności i od stanu umysłów. Ponadto nie wystarcza władze dzielić, trzeba je łączyć i uzgadniać. Nie wystarczy dać gwarancje wolności, potrzeba jeszcze stworzyć środki działania. Rząd bowiem istnieje nietylko dla badania kwestyj, ale także dla ich rozwiązywania. Ponadto sama konieczność niezależności władz wymaga, ażeby każda miała pewien udział w działalności drugiej. Jeśli władza ustawodawcza niema żadnego wpływu na wykonawczą, ta ostatnia może działanie jej zupełnie uchylić; jeśli zaś wykonawcza niema wpływu na ustawodawczą, wtedy ustawodawcza owładnie władzą wykonawczą. Widzimy, jakie są komplikacje tego problemu w praktyce; chciałem tu tylko położyć nacisk na zasadę.

Lecz rozważmy teraz teorję Monteskjusza z innego punktu widzenia, który zwykle mieszano z tamtym. Zaznaczmy najpierw, że skoro Montesquieu rozróżnia trzy władze, mówi o władzy wykonawczej, ustawodawczej i sądowej. Następnie mówi, że „z tych trzech władz, władza sądzenia jest do pewnego stopnia żadna." Pozostają więc właściwie dwie: wykonawcza i ustawodawcza. Otóż, podług Monteskjusza, władza wykonawcza, jeśli ma być silna i niezależna, powinna być w rękach monarchy. Z drugiej strony, ażeby władza ustawodawcza broniła bezpieczeństwa i wolności wszystkich, powinna być złożona ze wszystkich lub być wybrana przez wszystkich, to znaczy przez lud. Otóż więc lud i monarcha równocześnie. To przeciwstawienie wymaga pośrednika, wspólnej gwarancji i wspólnej granicy praw i władzy, ludu i króla. Tym pośrednikiem jest szlachta. Oto więc trzy nowe władze: król, szlachta i lud; te trzy władze trzeba odróżnić od tych, któreśmy już wymienili: wykonawczej, ustawodawczej i sądowej. Istnieje tu pomieszanie pojęć, których ścisłe rozróżnienie jest bardzo ważne, gdy się mówi o teorji trzech władz. Co rozumiemy przez władzę? Czy wyrażenie to bierzemy w pierwszem znaczeniu, czy drugiem? W pierwszem znaczeniu trzy władze istnieją nawet w republice, jeśli są odpowiednio rozdzielone; tak więc podział władz jest zasadą konstytucji amerykańskiej równie jak i angielskiej. W drugiem znaczeniu trzy władze istnieją tylko przy monarchji mieszanej, to znaczy przy szczególnej formie rządu. Zdaje mi się, że niedostatecznie zauważano różnicę tych dwu teoryj, które Montesquieu razem pomieszał z wielką zręcznością, a które

jednak są niemniej zasadniczo różne. Zbadaliśmy pierwszą z tych teoryj, zbadajmy też drugą.

Powiedziano, że wszystkie wielkie umysły były stronnikami tej formy rządu, złożonej z trzech form podstawowych: monarchji, arystokracji i demokracji. To jest prawda, ale z pewnemi zastrzeżeniami. Platon naprzykład podkreśla, że należy łączyć władzę z wolnością i tworzyć konstytucję pośrednią z dwiema konstytucjami macierzystemi; ale mówi tylko o monarchji i o demokracji, a nie mówi nic o arystokracji. Arystoteles podziwia, to prawda, tę równowagę w rządzie Sparty i Kartaginy. Lecz on sam, gdy daje projekt formy rządu nie wybiera tego wzoru i jego republika jest prawdziwą demokracją z instytucją niewolnictwa. Polybius podjął tę myśl i szczęśliwie ją zastosował do mądrości ustroju rzymskiego. Lecz już to zaznaczyliśmy, że w Rzymie był zupełny brak władzy monarszej; znaczyłoby to bowiem zmieniać sens wyrazów, ażeby nazywać mianem monarchji roczną i podzieloną władzę konsulatu. Od Polybjusza teorja ta przeszła do Cicerona, który nic w niej nie zmienił. Tacyt rzucił ją mimochodem w swych *Annales;* św. Tomasz, nie rozumiejąc jej dobrze, reprodukował ją z kolei; Machiavelli zapożyczył ją znowu od Polybiusza i Cicerona; lecz u niego jest to reminiscencja bez znaczenia; cała myśl jego i dusza są po stronie prostych form rządu, monarchji lub demokracji. W XVI. w. teorja ta stała się politycznym komunałem. Erazm zbyt jest przejęty ideami Cicerona, żeby jej nie przyjąć. Bellarmin zapożycza ją u św. Tomasza i znajduje wspaniałe jej zastosowanie w rządzie Kościoła katolickiego. Demokraci protestanccy, gdy wyczerpią swe ataki rewolucyjne i muszą przedłożyć coś pozytywnego, powracają do tej doktryny. Bodinus przeciwnie, zwalcza ją energicznie i twierdzi, że należy mieszać zasady a nie formy rządów. Wreszcie komunał ten stracił wszelkie znaczenie wskutek ciągłego powtarzania, gdy go Montesquieu odmłodził, odświeżył, wlał weń nowe życie i nieoczekiwaną siłę, łącząc go z zasadą podziału władz.

Jakiż wypływa wniosek z tego historycznego skrótu? Że wszystkie mądre umysły rozumiały zawsze konieczność rządu umiarkowanego, lecz że przed Monteskjuszem żaden z nich nie przedstawił z taką ścisłością połączenia dziedzicznej monarchji, przywileju arystokratycznego i prawa ludowego, jako kombinacji najbardziej dla wolności potrzebnej. Otóż to jest jeszcze kwestją otwartą. Przyznaję, że rząd powinien być umiarkowany, zrównoważony, ponieważ ta zasada jest samą zasadą podziału władz. Lecz czy ma on być zrównoważony w ten, czy inny sposób; i czy w razie braku tego lub innego składnika, czy to monarchicznego czy arystokratycznego, nie może już być wolnym?

Sądzę, że teorja Monteskjusza wzięta zbyt dosłownie, prowadzi do takiej alternatywy: albo zmienić znaczenie wyrazów i nazywać monarchją i arystokracją to, co nie jest ani jednem ani drugiem, albo przyjąć, że wolność może istnieć jedynie tylko przy pewnym układzie społecznym, który, jest bardzo możliwe, nigdy może się nie zdarzyć lub zdarzy się jedyny tylko raz w historji.

Istotnie, jeśli w świetle tej teorji ocenimy czy to rząd rzymski czy rząd Stanów Zjednoczonych, będziemy musieli nazwać monarchją konsulat albo prezydenturę. Tymczasem konsulat nie przypomina w niczem monarchji a prezydentura, jeśli zbliża się do niej cokolwiek, to jest tylko odległym i bladym obrazem królewskości; jest bowiem rzeczą oczywistą, że dziedziczność albo przynajmniej władza dożywotnia jest istotną cechą królewskiej władzy. A przecież są to wielkie przykłady rządów wolnych i umiarkowanych. Taksamo, znajdziemy pewne podobieństwo do arystokracji w senacie Stanów Zjednoczonych; lecz ta arystokracja będzie tak podobna do szlachty, jak prezydentura do królewskiej władzy, to znaczy nie będzie do niej wcale podobna. Prawdziwą cechą polityczną arystokracji jest przywilej. Arystokracja, która nie posiada przywileju, tylko posiada za sobą wyższość zasługi, wieku i doświadczenia, nie jest arystokracją tylko poprostu prawdziwą demokracją.

Prawda, że rząd angielski dostarcza argumentu na korzyść teorji Monteskjusza. Lecz czy rząd taki może powtórzyć się dowolnie? Czy zawsze znajdzie się w jakimś kraju w danej chwili rodzina o dość wielkiem stanowisku historycznem i dość popularna, żeby utworzyć monarchję? Czy zawsze się znajdzie dostateczna ilość czynników, ażeby utworzyć prawdziwą arystokrację? Jeśli tych czynników niema w rzeczywistości, czy należy stwarzać je sztucznie? I czy sztuczne tworzenie sił politycznych może się udać? A jeśli nie można stworzyć ich sztucznie, to czy nie jest możliwem je zastąpić? Czyż kraj będzie skazany na to, by nigdy nie być wolnym, ponieważ nie istnieją w nim pewne szczególne warunki?

Idźmy dalej. Jaka jest podstawa konstytucji angielskiej? Jest nią arystokracja, arystokracja która zgadza się, by rządził nią król i zgadza się na uwzględnienie potrzeb ludu. Wielka arystokracja, bezwątpienia; lecz wreszcie jest pytanie: czy szlachta jest koniecznie potrzebna w wolnym kraju? Czy wolność społeczna musi się okupywać nierównością społeczną? Trudno w to uwierzyć. Jeśli rozum każe człowiekowi pragnąć wolności politycznej, ten sam rozum każe mu pragnąć także równości społecznej. Byłoby bardzo dziwnem, gdyby przywilej był podstawą wolności, a równość praw podstawą niewoli.

Jeśli się uzna to, co się nam wydaje bezsprzecznem, że społeczeństwo cywilizowane dąży wszędzie do obalenia przywilejów i że praca w kierunku zrównania praw i obyczajów nie ustaje, należałoby wobec tego inaczej postawić kwestję, niż uczynił to Montesquieu. Uważa on bowiem za rzecz nieodzowną dla rządów wolnych istnienie elementu, który stale się zmniejsza. Stąd wynikałoby, że sama wolność stawałaby się coraz trudniejszą, wreszcie zupełnie niemożliwą, w miarę wzrostu równości.

To są zagadnienia, których Montesquieu nie rozwiązał i które od jego czasów zdaje się nie zostały zupełnie rozwiązane.

Doktryny społeczne. Jakkolwiek teorje polityczne tworzą najsławniejszą i najważniejszą część *Ducha praw*, byłaby pewną niesprawiedliwością względem Monteskjusza, gdybyśmy nie podkreślili wielkich usług oddanych przez niego

ludzkości, mianowicie spowodowania pewnych reform i usunięcia nadużyć, które on zwalczał. Na tym terenie, gdzie leży honor jego wieku, Montesquieu nie ustępuje nikomu ze swych współczesnych, ani nawet Voltaire'owi. Można nawet powiedzieć, że go wyprzedził, już bowiem w *Listach perskich* żądał złagodzenia kar i tolerancji religijnej. Te same idee rozwija w *Duchu praw*.

Na pierwszem miejscu w imię swych zasad i doświadczenia protestuje przeciw barbarzyństwu kar.[1] „Surowość, mówi, a rozumie tu surowość ostateczną, przystoi raczej rządowi despotycznemu, który działa terrorem, niż rządom monarchicznym lub republikańskim, które działają zapomocą honoru i cnoty." Przy tych formach rządu jest rzeczą jasną, że wstyd powinien działać potężniej niż kara: jeśli bowiem wstyd jest bezsilny, będzie nią również i kara. Przy dobrych rządach lepiej nie dopuszczać do złego niż karać, a karząc stosować pewną łagodność, bardziej zbliżoną do zasady rządu. Surowość jest sprzeczna z wolnością a z wolnością łagodnieją kary. Okrutne kary są bezużyteczne ponieważ wyobraźnia oswaja się z niemi. Zresztą w państwach umiarkowanych utrata życia jest bardziej okrutną niż w państwach nieszczęśliwych najsroższe męki. W miarę powiększania surowości kar, usuwa się zakres działania rządu a nadużycie mąk czyni tylko ludzi bardziej obojętnymi i w wielu wypadkach zapewnia zbrodniarzowi bezkarność. Nie widać wcale, żeby srogość praw była złem większem niż zło, które chce się ukarać: ona bowiem psuje samą zasadę państwa. Zło częściowe może być uleczone; zło, które dotyka korzenia, jest nieuleczalne. W tych pięknych rozdziałach o łagodności kar Montesquieu strzeże się pilnie atakowania praw swej ojczyzny, nie posiada bowiem, jak mówi, zmysłu karcenia: jest jednak rzeczą widoczną, że łącząc okrucieństwo kar z zasadą rządów despotycznych wzywa rządy umiarkowane do usunięcia barbarzyństwa z ich kodeksów. Torturze poświęca tylko kilka wierszy, lecz mówi o niej wystarczająco; przez szczególną właściwość swego genjuszu dociera do istoty rzeczy, pozornie dotykając ich zaledwie. „Widzimy dziś, mówi, naród bardzo ucywilizowany, który ją odrzuca bez szkody. Nie jest więc ona konieczną z swej natury. — Miałem powiedzieć, że mogła odpowiadać rządowi despotycznemu, gdzie wszystko, co wzbudza trwogę, wchodzi bardziej w zakres działania rządu, miałem powiedzieć, że niewolnicy Greków i Rzymian..... Lecz słyszę głos natury, który woła przeciw mnie.[2]" Możnaby myśleć, że Montesquieu chciał temi słowami prawie usprawiedliwić torturę i że zatrzymał się tylko przez rodzaj jakiegoś wstydu. Lecz mówić, że tortura może odpowiadać despotyzmowi, jest to usprawiedliwianie tortury czy potępianie despotyzmu? Powiedzieć, że jest ona skutkiem niewolnictwa, jest to usprawiedliwianie tortury czy potępianie niewolnictwa?

Niewolnictwo jest zagadnieniem, które Montesquieu traktował z największą siłą, głębią i świetnością.[3] Grotius opierał prawo niewoli na rzekomem

[1] Ks. VI, r. IX i r. XII. Porów. *Lettres persanes*, list LXXX.
[2] Ks. VI r. XVII.
[3] Ks. VI r. XVII.

prawie wojennem, które upoważnia zwyciezcę do zabicia swego jeńca. Jego życie do niego należy, tembardziej zaś jego wolność; skazać go na życie w niewoli, znaczy wyświadczyć mu łaskę. Montesquieu odpowiada: „Nie wolno zabijać w wojnie, chyba w razie konieczności; lecz z chwilą, gdy człowiek robi z drugiego niewolnika, nie można powiedzieć, że musiał go zabić, skoro tego nie uczynił.“ Skutek upada wraz z przyczyną; pozostaje tylko prawo zatrzymania zwyciężonego jeńca w celu uchronienia się przed zamachami z jego strony (nieuniknione następstwo nieszczęsnego prawa wojny), ale nie prawo ujarzmiania i przywłaszczania na nasz użytek tego, który jest nam równy na mocy prawa natury. Opierają jeszcze niewolnictwo na rzekomej umowie, na rodzaju handlu. Człowiek wolny, mówią, może się sprzedać. Montesquieu daje na to wspaniałą odpowiedź: „Sprzedaż przyjmuje w założeniu pewną cenę; gdy niewolnik sprzedaje się, wszystkie jego dobra stają się własnością pana; pan nie daje nic i niewolnik niczego nie otrzymuje....“ A jeszcze dalej, „wolność każdego obywatela jest częścią wolności publicznej.“ Początek niewolnictwa odnoszą także do urodzenia, syn niewolnika rodzi się niewolnikiem; ojciec bowiem może przekazać tylko swój własny charakter. „Lecz jeśli człowiek nie mógł sam siebie sprzedać, tem mniej mógł sprzedać swego syna, który się nie urodził. Jeśli jeńca wojennego nie można zmusić do swej służby, tembardziej nie można tego uczynić z jego dziećmi.“ Wreszcie Montesquieu czyni spostrzeżenie, że wszystkie prawa społeczne są wydane na korzyść tych właśnie, w których godzą. Karzą one pogwałcenie praw, to prawda; lecz bronią one prawa w samej osobie tego, który je gwałci. Przeciwnie zaś, prawo niewoli jest zawsze przeciwko niewolnikowi, nigdy za nim. Jeśli mówią, że niewolnictwo zapewnia niewolnikowi utrzymanie, to trzebaby przez to rozumieć ludzi, niezdolnych swą pracą zarobić na życie. Lecz takich niewolników nikt nie chce. Jednem słowem niewolnictwo, czy takie prawo, które jednego człowieka uzależnia od drugiego do tego stopnia, że jeden staje się absolutnym panem życia drugiego i jego mienia, nie jest dobre z istoty swej natury.[1]

Montesquieu dyskutował teoretycznie o niewolnictwie wogóle; lecz należało żywszą i ostrzejszą bronią zaatakować zwyczaj, który podtrzymywało tyle interesów i którego okropność łagodziło dla wyobraźni oddalenie. Zamiast rozpraw daje ironję i to nie łagodną ironję Sokratesa ani często lodowatą ironję Voltaire'a ale ironję krwawą i wzruszającą zarazem, bo płynąca z serca. „Cukier byłby za drogi, mówi Montesquieu, gdyby uprawy produkującej go rośliny nie powierzono niewolnikom..... Ci, o których chodzi, są czarni od stóp do głów i mają nos tak spłaszczony, że prawie niemożliwem jest ich żałować. Nie można poprostu pojąć, ażeby Bóg, który jest istotą bardzo mądrą, mógł umieścić duszę, zwłaszcza duszę dobrą, w ciele całkiem czarnem..... Dowodem, że murzyni nie mają zdrowego rozumu jest fakt, że cenią więcej naszyjnik ze szklanych perełek niż złoto, które u narodów cywilizowanych

[1] Ks. XV. r. I.

gra tak wielką rolę..... Małe umysły przesadzają zbytnio krzywdę, wyrządzoną Afrykanom; gdyby bowiem była naprawdę tak wielką, jak oni utrzymują, to czyż nie wpadłoby na myśl władcom Europy, którzy zawierają między sobą tyle bezużytecznych umów, zrobić jedną, ogólną na rzecz miłosierdzia i litości."[1] Wielkie i szlachetne słowa, przynoszące zaszczyt umysłowi i sercu z których wyszły, wiekowi, w którym mogły być wypowiedziane, wolności, która je natchnęła, wreszcie ludom, które usiłowały urzeczywistnić to wzniosłe życzenie na własne ryzyko i niebezpieczeństwo.

Wreszcie Montesquieu, dla którego żadna rzecz ludzka nie była obca, miał, podobnie jak wszyscy współcześni mu wielcy pisarze, silne słowa przeciw nietolerancji religijnej. Uczynić z religji broń śmiertelną, niewolić to, co jest w świecie najwolniejsze, to jest sumienie, przerażać w celu nawracania, i przez krwawe braterstwo zbawiać ludzi, mordując ich, oto polityka gwałtu, którą zabobon i nadużycie władzy postawiły na miejsce polityki łagodności i etyki przebaczania, któremi tchnie Ewangelja. Rządziła ona choć osłabiona, jeszcze w XVIII w. Montesquieu przeciwstawia temu postępowaniu bezsensownemu roztropność polityka i współczucie człowieka. „Tolerować jakąś religję, mówi, nie znaczy jeszcze ją uznawać."[2] Jeśli w państwie, które opiera się na jedności i pokoju, istnieje kilka religij, potrzeba, ażeby się one wzajemnie tolerowały, to znaczy, żeby żyły w pokoju. „Nie wystarcza bowiem, ażeby obywatel nie niepokoił państwa, potrzeba jeszcze, żeby nie mącił spokoju drugiego obywatela." Dysputy religijne i ich wzajemne prześladowania rozdzierają państwo i zamiast współzawodnictwa w dobrych obyczajach i dobrych zasadach rozpętują w nim walkę tyranji. Tak mówi polityk, a oto słowa człowieka: kładzie je w usta żyda z Lizbony: „Udowadniacie, że religja wasza jest boską, ponieważ rozszerzyła się przez prześladowanie ze strony pogan i krew waszych męczenników; lecz dziś wy podejmujecie rolę Djoclekcjana i nam narzucacie waszą. Zaklinamy was nie w imię Boga potężnego, któremu my i wy służymy, lecz w imię Chrystusa, o którym mówicie, że przyjął postać ludzką, ażeby wam pozostawić wzór do naśladowania: zaklinamy was, ażebyście z nami postępowali tak, jak postępowałby On sam, gdyby żył jeszcze na ziemi. Chcecie, ażebyśmy my byli chrześcijanami, a wy nie chcecie nimi być... Chcemy zwrócić wam uwagę na jedną rzecz, a mianowicie, że jeśli ktoś w przyszłości będzie śmiał twierdzić, że w wieku, w którym żyjemy, ludy Europy były cywilizowane, was wymieniać będą na dowód, że były barbarzyńskie; a wyobrażenie, jakie się o was wytworzy, będzie tego rodzaju, że potępi wasz wiek i ściągnie nienawiść na wszystkich wam współczesnych."[3]

Wprowadzić do prawa karnego słuszność i ludzkość, znieść niewolnictwo i handel czarnymi, położyć kres autodafé i prześladowaniom religijnym, oto trzy cele, do których Montesquieu dążył z całą namiętnością, bronił z wielką

[1] Ks. XV r. V.
[2] Ks. XXV r. IX.
[3] Ks. XXV r. XIII.

wymową i uzyskał je wreszcie od rozumu ludów i rządów. W sprawie tolerancji miał niewątpliwie Voltaire'a za sprzymierzeńca; i sprzymierzeniec ten działał ze swej strony z taką wytrwałością i gorliwością, że zdawał się nawet przywłaszczać na swoją korzyść wyłącznie sławę, którą powinien dzielić z nim Montesquieu; lecz jeśli chodzi o niewolnictwo, nikt nie dał hasła przeciw niemu prócz Monteskjusza. On to znalazł odnośnie do tego zagadnienia argumenty najsilniejsze, najbardziej przekonywujące i decydujące, on dołączył do nich akcenty niezmiernie gorzkie i wzruszające. Daremnie szukaćby przed nim oskarżenia równie głębokiego i równie rozsądnego. Wiek XVII nie miał na temat niewolnictwa żadnych wątpliwości. Bossuet przyjmował je bez wahania jako fakt umocowany powagą Pisma Świętego. Locke, co prawda, zwalczał je, lecz bez wielkiej oryginalności i siły a nawet zatrzymywał je w pewnych wypadkach. Jedyną rozprawą, godną zanotowania przed Monteskjuszem jest rozprawa Bodinusa w XVI w. Jedynie tylko w tym wieku rewolucyj podniósł się głos przeciwko niewolnictwu. Co do wieków średnich, to panuje w ich ciągu jednomyślna zgoda na rzecz tej instytucji, którą, zdawałoby się, chrystjanizm obalił. Ażeby znaleźć protest równie gorący, jak w wieku XVIII trzebaby się cofnąć do Ojców Kościoła i do stoików, Lecz Ojcowie Kościoła opierając się jedynie na religijnej równości ludzi, przyjmując w imieniu prawa ludzkiego to, co odrzucali w imię prawa mistycznego i chrześcijańskiego, nie podcięli zupełnie u korzenia tego niszczącego zła. I to było przyczyną, że mimo złagodzenia niewolnictwa, zamienionego na poddaństwo, wszystko było przygotowane dla wznowienia tej plagi, zmniejszonej, lecz nie wykorzenionej, gdy odkrycie Ameryki i ludzi kolorowych dostarczyło pozoru chciwości, zabobonowi i ciemnocie; a głos uczonych i teologów z wyjątkiem Las Casas'a nie zwrócił się przeciw temu zamachowi, na prawo ludzkie. Trzeba to wyznać, że wiek XVIII był pierwszym, który zadał niewolnictwu cios śmiertelny; Montesquieu był tym właśnie, który posiadał tę odwagę i związany z nią zaszczyt; narody europejskie oświecone przez niego, przez J. J. Rousseau i innych wstępujących w ich ślady, zdecydowały się uwolnić się od tej plamy i pozostawiły ją Ameryce.[1] Można deklamować, ile się chce przeciw filozofji i jej dumnym uroszczeniom, nie odejmie się jej sławy, iż ona dokonała tego, czego nie śmieli się podjąć ani teologowie, ani prawnicy, ani politycy, zanim racja społeczna do tego ich nie zmusiła.

Powiem to i również o reformach w prawie karnem. I tu także Montesquieu, jest nowatorem i twórcą. Prawodawstwo roiło się od śladów średniowiecza. Czyż okrucieństwo, przesadę kar, ich dysproporcję w stosunku do występków i pomiędzy sobą, te wszystkie pozostałości okresu brutalnego i barbarzyńskiego zwalczano kiedy przed Monteskjuszem? Czyjże głos wymowny zwrócił na nie uwagę władcom, Europie, przyszłości? Później Voltaire, Beccaria i wielu

[1] Od czasu, gdy te karty zostały napisane, wiadomo, że w Stanach Zjednoczonych niewolnictwo a w Rosji poddaństwo zostało zniesione, są to nowe zwycięstwa publicystów XVIII wieku.

innych podjęło poglądy Monteskjusza; rozwinęli je oni lub sprostowali, lecz inicjatywa od niego wyszła, i tu, podobnie jak w sprawie niewolnictwa, powiodło mu się i wygrał swą sprawę. Jemu w znacznej mierze zawdzięczamy, że żyjemy pod władzą praw karnych, będących w zgodzie z naszemi obyczajami i oświatą, praw, które hamują nie upadlając, które karzą nie uciskając, które wreszcie nie mącą poczucia sprawiedliwości przez ranienie uczucia ludzkości.

Ekonomja polityczna Monteskjusza. Idee ekonomiczne Monteskjusza dalekie są od tej oryginalności i doniosłości, jaką mają jego idee społeczne i polityczne. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że *Duch praw* ukazał się o 30 lat wcześniej niż traktat Adama Smith'a o *Bogactwie narodów*, to będziemy mu wdzięczni, iż tym zagadnieniom poświęcił tyle miejsca w swej ogólnej teorji. Zbytek, dochody państwa, handel (Ks. XX do XXIII) podsuwają Monteskjuszowi interesujące poglądy, z których niejedne mogą wydać się dziś przestarzałe, inne nawet niebezpieczne, lecz przez to samo godne zaznaczenia, jako charakterystyka ducha czasu.

Tak więc Montesquieu nie jest zbyt daleki od przyjęcia starożytnego przesądu co do użyteczności i słuszności praw przeciw zbytkowi. Przyjmuje, że ten rodzaj praw tkwi w duchu republik. Podług niego wolność związana jest z równością;[1] równość zaś jest niemożliwa bez pewnych zarządzeń odnośnie do różnic majątkowych, a w następstwie bez pewnych ograniczeń zbytku. Lecz ograniczenia te są bezużyteczne lub szkodliwe w monarchji, gdzie wszystko opiera się na rozróżnieniu klas, na pozorze, a w następstwie na nierówności. Poglądy te nie są pozbawione słuszności. To prawda, że zbytek jest istotną cechą monarchji, rzuca bowiem blask na klasy wyższe; lecz przez to samo prawa przeciw zbytkowi byłyby tu koniecznie potrzebne, gdyby wogóle były możliwe, ażeby przeszkodzić klasom niższym w usiłowaniu dorównania w zbytku klasom wyższym. Z drugiej znowu strony zbytek wydaje się być sprzecznym z demokratyczną równością; lecz zarazem stanowi on istotną cechę wolności: jest on następstwem prawa własności, to znaczy prawa używania swego majątku, powiększania go bez ograniczeń, wydawania go bez kontroli państwa. Czy prawa przeciw zbytkowi nie są niewłaściwą interwencją państwa w użytkowaniu prawa własności? Montesquieu, jakby się z tego wydawało, nie widział niczego poza republiką starożytną i monarchjami nowożytnemi. Lecz czy państwa wolne, które powstają nie jak w starożytności na podstawie siły, podboju czy wojny, lecz na podstawie pracy i handlu, czy państwa te mają podlegać prawom ograniczającym, które zabraniając używania majątku, mogą zagrażać istotnym podstawom społeczeństwa? Czy musi się twierdzić, że republiki lub państwa wolne koniecznie ulegają zepsuciu z powodu bogactw, że równość jest niemożliwą bez oszczędności? Jeżeli wreszcie przez oszczędność rozumie się tylko umiarkowanie

[1] Jest to ciekawa zasada; jest to bowiem zasada współczesnego socjalizmu, który utrzymuje, że równość jest podstawą wolności: ponieważ, mówią oni, ludzie, którzy są zależni od innych, nie są wolni.

w zbytku, to czyż nie osiągnie jej się łatwiej dzięki prawom, sprzyjającym wolności pracy, łatwości obiegu i sprawiedliwości rozdziału dóbr, niż przez zarządzenia o przestarzałej surowości? Czyż polityka może stawać na miejscu moralności i czy znajdzie właściwy punkt, odgraniczający konieczność od nadmiaru?[1] Zawiłe to zagadnienia, których starożytni nie znali, a Montesquieu nie rozstrząsał!

Teorja podatku podobnie jak i zbytku podsuwa Monteskjuszowi idee trafne i subtelne, chociaż niektóre z nich są słusznie dziś podejrzane. Podatek określa on poprostu jako część, którą każdy obywatel oddaje ze swego mienia, ażeby zabezpieczyć sobie posiadanie reszty i używać jej przyjemnie.[2] Stawia on słuszną zasadę, która powinna stanowić podstawę podatku. „Ażeby dobrze określić dochody, należy uwzględnić potrzeby państwa i potrzeby obywateli. Nie powinno się czerpać od ludu kosztem jego potrzeb rzeczywistych, ażeby zaspokoić urojone potrzeby państwa.“ Jest to zasada równocześnie etyczna i ekonomiczna; jeśli bowiem niesprawiedliwie jest zabierać ludowi część koniecznie dla niego potrzebną, ażeby pokryć wydatki zbyteczne, to prócz tego jeszcze jest to niezręczność; znaczy to wysuszać źródła podatków przyszłych, dla zaspokojenia potrzeb obecnych. Inna zasada, która jest następstwem poprzedniej, jest następująca: „Państwo powinno majątek swój regulować w odpowiednim stosunku do majątku jednostek.“ Jeśli państwo idzie za tem wskazaniem, może z początku będzie krępowane, lecz później się wzbogaci: „Dobrobyt jednostek powiększy wkrótce jego majątek. Wszystko zależy od danej chwili. Czy państwo zacznie od zubożania swych poddanych, ażeby samemu się wzbogacić, czy też poczeka, ażeby zamożni poddani je wzbogacili? Czy będzie szukało pierwszej czy drugiej korzyści? Czy zacznie od bogactwa, czy też na niem skończy?“ Istotnie bogactwo państwowe nie może być niczem innem, tylko wynikiem bogactwa jednostkowego: jeśli pierwsze rozwija się kosztem drugiego, wysusza swe źródło, jak to już powiedzieliśmy; jeśli zaś przeciwnie, tylko nadąża za nim, wówczas rośnie wraz z nim.

Należy wraz z Monteskjuszem rozróżnić trzy rodzaje podatków: podatek osobisty, opłata z ziemi, podatki od towarów. Pierwszy nie powinien być wyłącznie tylko proporcjonalny lecz i progresywny;[3] w majątku każdego obywatela bowiem należy rozróżnić potrzebę, pożytek i nadmiar. Potrzeba nie powinna być oszacowana; pożytek powinien już być oszacowany, a jeszcze bardziej

[1] Kwestja zbytku jest znakomicie opracowana w *Commentaire sur l'Esprit des lois* Destutt'a de Tracy.

[2] Zadziwiającym jest fakt, że jasny i ścisły umysł Destutt'a de Tracy do tego stopnia dał się omamić, iż utrzymuje, jakoby podatek sam w sobie był czemś *złem*, z którego jedynie trzeba się starać wyzyskać najlepszą stronę. Lecz ponieważ podatek nie jest i nie powinien być, o ile jest dobrze wymierzony, niczem innem, tylko ekwiwalentem za pewne usługi oddane przez państwo, więc nie jest złem, skoro tasama usługa jest czemś dobrem. Zapewne, byłoby lepiej mieć tę usługę darmo, lecz taksamo rzecz się ma z każdą rzeczą, którą musimy kupić.

[3] Widzimy, ile śladów socjalizmu znaleźć można u Monteskjusza, gdybyśmy chcieli danego autora czynić odpowiedzialnym za wszystkie teorje, które po nim powstały, z powodu nielicznych cech wspólnych, jakie można znaleźć w jego dziełach i odnośnych teorjach.

nadmiar. Wielkość oszacowania nadmiaru wstrzymuje nadmiar. Są to zasady republik starożytnych. Republiki te oparte na skromności wypowiadały wojnę zbytkowi i nadmiarowi. Podatek progresywny był rodzajem prawa przeciw zbytkowi. Lecz czy podatek ten jest sprawiedliwy tam, gdzie nierówność majątkowa jest uprawnionym skutkiem wolności pracy? Czy podatek ten nie stwarza przywileju ubogich w stosunku do bogatych? Czy nie stanowi przeszkody w swobodnym rozwoju kapitałów, to znaczy pracy? A jeśli nagromadzenie kapitałów wydaje się rzeczą niebezpieczną, to czy nie należy raczej oczekiwać rozszerzenia sprawiedliwych praw na produkcję, obieg, rozdział, niż uciekać się do nierównego podatku, który godząc w bogactwo jednostek, godzi równocześnie w bogactwo publiczne? Montesquieu zbyt uprzedzony na korzyść publicznych instytucyj starożytnych, jak to było zresztą powszechne w jego epoce, nie widział i nie rozstrzygnął tych trudności. Drugi rodzaj podatku, odnoszący się do ziemi, podlega, zdaniem Monteskjusza, wielkim niedogodnościom, ponieważ różnice wartości między gruntami są bardzo trudne do zbadania, a wielu ludzi ma interes w ich ukrywaniu. Z powodu tej niesprawiedliwości tkwiącej już w naturze musi być ta opłata bardzo umiarkowana, ażeby, jeśli niektórzy nie płacą dość, nikt przynajmniej nie płacił za wiele. Nakoniec trzeci rodzaj podatku, czyli podatek od towarów ma tę dodatnią stronę, że jest, że się tak wyrazimy, niewyczuwalny: ponieważ uiszcza się go z zakupem towarów, więc do pewnego stopnia czyni się to dobrowolnie, i jakby nie myśląc o tem: lecz tu powinien sprzedawca uiszczać podatek, nie kupujący; pierwszy zalicza z góry drugiemu, a ten ostatni płaci dopiero w swoim czasie, stosownie do swych potrzeb i swych środków; prócz tego, dla zachowania pozoru w oczach ludu, podatek nałożony na towary nie powinien być w rażącej dysproporcji z ich wartością; w tym bowiem wypadku lud odczuwa zbytnio ciężar zależności, władca sam musi sprzedawać swój towar, a gdy sprzeniewierzenia stają się bardzo korzystne, wtedy kary za kontrabandę powinny być ogromne i w ten sposób wszelka proporcjonalność kar jest zniszczona.

Montesquieu pierwszy wyjaśnił tę prawdę, że właśnie kraje najswobodniejsze nakładają najwięcej podatków. Przyczyną tego jest fakt, że wolność rozwija bogactwa i że bogactwo jednostek jest źródłem bogactw państwa. Nie należy jednak odwracać twierdzenia i mówić, że nadmiar opłat sprzyja wolności. We wszystkiem należy zachować umiarkowanie; to umiarkowanie właśnie podnosi u ludów wolnych ich zdolność wzbogacania skarbu publicznego; gdy się je przekroczy, zuboża się ludy tak, jak i skarb. Z trzech rodzajów podatku, wymienionych przez Monteskjusza, pogłówne jest jego zdaniem najstosowniejsze dla niewoli, podatek od towarów najodpowiedniejszym dla wolności. Lecz można tu powiedzieć, że jeśli Montesquieu trafnie udowadnia, że podatek od towarów możliwy jest i pożyteczny tylko w wolnym kraju, to jednak nie wykazuje, jak to zaznacza J. J. Rousseau, żeby podatek osobisty, o ile jest słusznie wymierzony, nie był również dla wolności odpowiedni.

Montesquieu kończy wreszcie to wybitne studjum o dochodach publicznych żywą i głęboką krytyką systemu wydzierżawiania podatków. System ten, który tak często narażał finanse monarchji na największe niebezpieczeństwo, który zmuszał księcia do nienawistnego wspólnictwa z dzierżawcami podatków lub do nadmiernych i gwałtownych egzekucyj, znikł w czasie francuskiej rewolucji. Monteskjuszowi należy się wdzięczność za zwrócenie uwagi na nadużycia. „Ten, kto ma pieniądze, mówi, jest zawsze panem drugiego, dzierżawca podatków staje się despotą nawet wobec samego księcia; nie jest on prawodawcą, lecz zmusza go do wydawania praw."

Z pomiędzy środków, które najbardziej przyczyniają się do bogactwa publicznego, na pierwszem miejscu trzeba umieścić handel. Trzeba tu przypomnieć, że tak praktyczny umysł Arystotelesa podzielał co do handlu przesądy swej epoki. Dostrzegał on znakomicie rozróżnienie, zaznaczone później przez Adama Smitha, pomiędzy wartością użytkową a wartością wymienną. Uważał za słuszne wymiany, które służą dla zaspokojenia wzajemnych potrzeb ludzi. Nie mógł nie widzieć, że była to istotna zasada cywilizacji. Lecz jeśli uznawał ten rodzaj umów koniecznych dla zachowania życia, to potępiał umiejętność zdobywania bogactw lub umiejętność, która posługuje się wymianą dla osiągnięcia zysku; pierwszy rodzaj ograniczony jest normalnemi potrzebami; drugi niema żadnych granic; pierwszy ma za przedmiot konieczności życiowe, drugi nabycie metali. Arystoteles odrzuca ze wstrętem handel, jako rzecz niesprawiedliwą i niewolniczą, Montesquieu, jakkolwiek był sam przesiąknięty politycznemi i społecznemi przesądami starożytności, tego jednego przecież nie podziela. Na zarzut starożytnych, że handel przyczynia się do zniewieścienia dusz, odpowiada: „Jeżeli handel psuje obyczaje czyste, to wygładza i łagodzi obyczaje barbarzyńskie. Głównym skutkiem, jaki wywołuje jest pokój; dwa narody, prowadzące ze sobą handel, wzajemnie od siebie zależą;" i rzeczywiście, gdyby nie szalone namiętności ludów i zbrodnicze ambicje książąt, handel byłby i powinien by być, bardziej niż projekty proboszcza de Saint-Pierre, prawdziwą rękojmią trwałego między ludźmi pokoju.

Montesquieu rozróżnia dwa rodzaje handlu, handel zbytkowny i handel oszczędnościowy: pierwszy, którego przedmiotem jest zaspokojenie dumy, żądzy przyjemności i fantazji; drugi, który zajmuje się transportem towarów pomiędzy narodami, zyskując przy tem mało na transporcie, ale dużo na ilości. Pierwszy z nich jest stosowny dla monarchji, drugi dla rządu kilku osób. W państwach despotycznych niema żadnego handlu; praca zwrócona tu jest raczej ku zachowaniu niż ku nabywaniu. Inaczej rzecz się ma w narodzie wolnym, tam pracuje się raczej, ażeby zdobywać niż żeby zachowywać. To ostatnie twierdzenie ma głęboki podkład. W krajach, gdzie wolność jest zabezpieczona, więcej się ryzykuje, a wskutek tego i zyski są większe; majątki bowiem wzrastają tylko przez zaliczanie naprzód kapitałów. Przeciwnie zaś, tam, gdzie własność nie jest zabezpieczona, każdy ścieśnia wydatki, czując się dość szczęśliwym, że może zachować swe mienie a zbyt

niespokojnym o jego utratę, gdyby się zaangażował w przedsiębiorstwa, jeśli dobrze obmyślane prawa nie chronią słusznego interesu każdego obywatela. Z tego samego powodu w krajach despotycznych, w których rząd jest dość przezorny, ażeby z pewną sprawiedliwością bronić własności indywidualnej, handel może się rozszerzać równie dobrze, jak w krajach wolnych, zawsze jednak w mniejszych rozmiarach. Zresztą nie będzie się rozwijał długo nie sprowadzając za sobą wolności.

Montesquieu dotyka tylko mimochodem wszystkich wielkich zagadnień ekonomji społecznej, które dotyczą handlu, oświetlając je głębokiemi i bystremi rzutami myśli. W kwestji wolności handlu stawia prawdziwe zasady: „Prawdziwą zasadą, mówi, jest nie wykluczać żadnego narodu bez bardzo ważnych przyczyn..... Tylko konkurencja nakłada właściwe ceny na towary i ustanawia między niemi prawdziwe stosunki.“ Tak więc wykluczenie powinno być jedynie tylko wyjątkiem, a konkurencja regułą; z tym wyjątkiem rzecz się ma tak, jak ze wszystkiemi wyjątkami wogóle; mianowicie musi być uzasadniony przez ważne, szczególne przyczyny. Montesquieu nie chce zniesienia ceł, lecz żąda, żeby państwo było „neutralne między swojem cłem a swoim handlem, w ten sposób, ażeby obie te rzeczy nie krzyżowały się wzajemnie“: i to nazywa on wolnością handlu. Broni więzienia za długi, ale tylko w sprawach handlowych. Pochwala bardzo zakładanie banków, lecz tylko w państwach wolnych; w państwach w których panuje jeden władca, byłoby to umieszczaniem pieniędzy z jednej, władzy zaś z drugiej strony; taksamo kompanje handlowe, pożyteczne w krajach prowadzących handel oszczędnościowy, nie odpowiadają państwom, gdzie rządzi jeden człowiek; nawet niezawsze dla pierwszych są one pożyteczne.

Monteskjusza należy jeszcze zaliczyć do publicystów, którzy postawili prawdziwe zasady w sprawie procentu od kapitału. Wiadomo, jakie było zdanie Arystotelesa w tym przedmiocie:[1] potępiał on nietylko lichwę lecz nawet i procent. Nie uznawał, żeby moneta mogła być czemś innem niż tylko środkiem wymiennym i żeby z kolei sama mogła się stać towarem. Oburzało go przypuszczenie, że procent dąży do zamienienia w przedmiot handlu tego, co było tylko jego narzędziem; nie mówi tego, ale daje do zrozumienia, że jeśli za monetę trzeba będzie płacić, stanie się ona przeszkodą dla łatwości obiegu, dla którego właśnie została stworzoną. Lecz zapomina także, że moneta jako materjał, podobnie jak i inne, może być rzadka lub częsta i dlatego musi posiadać wartość zmienną; ponadto, będąc znakiem, przedstawia w rękach tego, który ją posiada, prawdziwe bogactwo i że wskutek tych dwóch momentów właściciel zmonetyzowanego metalu nie może go się pozbywać na korzyść drugiego, nie żądając zapłaty za wyświadczoną przysługę i za poniesioną ofiarę. Zaliczkowanie kapitału w pieniądzach jest wartością, której pożyczający dostarcza dłużnikowi; nie może dostarczać jej zadarmo: i oto w jaki sposób pieniądz robi pieniądz. „Pieniądz jest znakiem,

[1] Patrz t. I. str. 77.

mówi Montesquieu, jasnem jest więc, że ten, który potrzebuje tego znaku, musi go wynająć, tak jak wszystkie rzeczy, których może potrzebować. Cała różnica polega na tem, że inne rzeczy można wynająć lub kupić; natomiast pieniędzy, które są ceną przedmiotów, kupić nie można, można je tylko nająć." Arystoteles, który wogóle nie chce handlu nie uznaje procentu od pieniędzy: Montesquieu zaś przeciwnie: uznaje i jeden i drugi. Jest to bowiem jedną z konieczności handlowych płacić za cenę pieniądza. „Jest to czyn bardzo dobry pożyczać komuś pieniądze bez procentu, ale każdy czuje, że to może być tylko radą religijną a nie prawem społecznem." Istotnie zapłata za kredyt jest rzeczą ściśle sprawiedliwą. Usunąć tę zapłatę znaczy tyle, co chcieć we wszystkich sprawach podstawić dar na miejsce wymiany, miłosierdzie na miejsce umowy; znaczy to, wydać byt społeczeństwa na łaskę kaprysu dobroczynności. Dobroczynność łagodzi cierpienia, lecz wyłącznie na niej nie można opierać bytu społeczeństwa; w kraju, gdzie każdy mógłby się uciekać do dobroci bliźnich, ażeby zdobyć środki do życia, nikt nie pracowałby i źródło wszelkich darów wkrótceby wyschło. Lecz jeśli wymiana jest podstawą bogactwa, pożyczka jako taka jest rodzajem wymiany, a w następstwie nie można zakazywać pobierania od niej zapłaty chyba w imię rady moralnej, ale nie prawa w ścisłem znaczeniu. „Ażeby handel mógł się rozwijać, pieniądz musi mieć cenę, lecz cena ta powinna być niska. Jeśli jest za wysoka, kupiec, który widzi, że procent jest wyższy, niż jego możliwy zarobek w handlu, nie podejmuje się żadnego przedsiębiorstwa; jeśli pieniądz niema wogóle ceny, nikt wtedy nie pożycza i kupiec znowu niczego nie przedsiębierze. Lecz mylę się twierdząc, że nikt wtedy nie pożycza. Sprawy społeczne muszą toczyć się swym trybem, więc tworzy się lichwa ze wszystkiemi nadużyciami, których zawsze przy niej doświadczano." Zniesienie procentu od kapitału sprowadziłoby więc dwojakie następstwa zarówno groźne; stagnację ruchu handlowego i lichwę. Im prawo było surowsze z tem bardziej nieubłaganą koniecznością zjawiały się tego skutki, jak to było w Rzymie, gdzie zniesiono wszelkie uczciwe sposoby zaciągania i dawania pożyczki, a gdzie rozpanoszyła się straszliwa lichwa zawsze miażdżona i wciąż się odradzająca. Krańcowe prawa dla ochrony dobra rodzą krańcowe zło. Trzeba było płacić za pożyczanie pieniędzy i za niebezpieczeństwo narażania się na kary prawne." Montesquieu udowadnia znakomicie, że nie należy ustanawiać zbyt niskiej stopy procentowej; lecz czy udowadnia, że należy ją ustalić? Czy też skłaniał się do poglądu niektórych dziesiejszych ekonomistów, a mianowicie, że stopa procentowa powinna być dowolnie określana, jak i inne wartości, co jest zdawałoby się naturalnem następstwem doktryny, która pieniądz uważa za towar taki, jak każdy inny. Chciałbym znać przyczynę tego przywileju. Czy zarzuty podniesione przez Monteskjusza przeciw zbyt niskiemu procentowi nie mogą się odnosić do wszelkiego procentu prawnego? Na czem oprzeć twierdzenie, że taka właśnie stopa jest najlepsza, najsprawiedliwsza, nie za niska dla tego który wypożycza ani za wysoka dla pożyczającego. W jaki

sposób ustalić można tę wartość, kiedy inne ustalić się nie dadzą. Te kwestje w ekonomji dziś jeszcze są otwarte, nie można więc Monteskjuszowi czynić zarzutu, że ich nie rozwiązał.

Przystępuję do ostatniego przedmiotu ogromnej wagi, przedmiotu na który autor *Ducha praw* wypowiedział swe śmiałe poglądy, które dzięki problemom, powstałym od czasu jego teorji, stały się dziś bardziej interesujące, niż były w jego epoce. Jest to kwestja obowiązku pomocy ze strony państwa dla nędzarzy.[1] „Człowiek, mówi, jest biedny nie dlatego, że nic niema, ale dlatego, że nie pracuje.“ Czyż nie jest to na trzydzieści lat przed Smithem zasada Smitha? W epoce, kiedy ekonomiści za jedyne bogactwo uważali ziemię, było w nauce zupełną nowością twierdzenie że: Rzemieślnik, który swoim dzieciom zostawił w spuściźnie swoje rzemiosło, pozostawił im dobro, które pomnaża się odpowiednio do ich liczby. Nie tak rzecz się ma z tym, który posiada, jako podstawę utrzymania dziesięć morgów gruntu i dzieli je pomiędzy swoje dzieci.“ Lecz, pomimo tej pracy, obywatele niezawsze posiadają potrzebne do życia środki. Są bowiem starcy, chorzy i sieroty. Montesquieu nie należy do szkoły, która uważa dobroczynność za sprzeczną ze zdrową ekonomją polityczną, lecz również nie widzi w jałowej jałmużnie lekarstwa na wszelkie zło. „Jakąkolwiek jałmużnę dawałoby się nagiemu człowiekowi na ulicy, nie zastąpiłaby ona wcale obowiązku państwa, które winno zapewnić wszystkim obywatelom utrzymanie,[2] pożywienie, odpowiednią odzież i sposób życia nieszkodliwy dla zdrowia.“ Lecz w jaki sposób wypełnić ma państwo te rozległe zobowiązania? Państwo dobrze urządzone bierze to utrzymanie z samego łona rzemiosł: jednym dostarcza pracy, do jakiej są zdolni, drugich uczy pracować, co już jest pracą.“ A więc w pracy lub w nauczaniu pracy Montesquieu widzi środek zaradczy przeciw nieszczęśliwym wypadkom, spowodowanym przez naturę, lub przejściowym, które wśród klas pracujących sprowadza wiek, choroby i przerwy w pracy. Zmysł pracy jest potrzebniejszy niż wszystkie szpitale w świecie; owszem te ostatnie sprzyjają lenistwu i powiększają wskutek tego powszechne i jednostkowe ubóstwo. „W Rzymie szpitale sprawiły, że wszystkim jest dobrze z wyjątkiem tych, którzy pracują, którzy są zapobiegliwi, którzy uprawiają rzemiosła, z wyjątkiem tych, którzy posiadają ziemię, którzy prowadzą handel.“ Z tych słów nie należy wnosić, że Montesquieu przychyla się do tej skrajnej doktryny, która głosi, że każdy obywatel ma prawo wymagać od państwa zajęcia i pracy. Przeciwny wszystkim krańcowym poglądom, Montesquieu nie przyjąłby tej doktryny, taksamo jak i innej, która znowu sprowadza wszystko do miłosierdzia, do dobroczynności. Miłosierdzie i dobroczynność, jeśli nie mają żadnego równoważnika i są użyte w sposób niewłaściwy, stają się zachętą dla lenistwa i nagrodą występku. Montesquieu sądzi, że państwo może w sposób ogólny

[1] Ks. XXIII, r. XXIX.

[2] Jeszcze jeden ślad socjalizmu u pisarza, którego zwykle wcale się nie zalicza do poprzedników tej doktryny.

popierać pracę, rozdzielać pewne zatrudnienia, dawać wykształcenie, które do pracy prowadzi, nie będąc zobowiązanem do niczego więcej, jak tylko do wykonywania wskazań roztropności i nakazów konieczności. Lecz ileż to myśli przenikliwych i śmiałych na tych kartach gubiących się w ogromie tak obszernego dzieła. Któż mógł wtedy przewidzieć, w jaki sposób zostaną zastosowane takie naprzykład słowa: „Henryk VIII chcąc zreformować Kościół w Anglji, usunął mnichów, lud leniwy sam przez się i podtrzymujący lenistwo innych, ponieważ dzięki ich gościnności niezliczona ilość próżniaków, szlachty i mieszczan, spędzała życie swoje na włóczeniu się od klasztoru do klasztoru. Zniósł on także szpitale, gdzie lud niskiego pochodzenia znajdował utrzymanie tak, jak szlachta w klasztorach. Od czasu tych zmian zmysł dla handlu i przemysłu zapuścił w Anglji korzenie.“ Nigdy się nie oceni, dostatecznie, do jakiego stopnia Montesquieu był śmiały pod pozorami największego umiarkowania.

Voltaire poświęcił *Duchowi praw* jedno ze swych znakomitych drobnych pism, gdzie lśni cała jego bystrość krytyczna. Główne błędy tego przedziwnego lecz niedoskonałego dzieła zaznaczone tam są z tą trafnością ujęcia i finezją smaku, które stanowią charakterystyczne cechy Voltaire'a. Wybitny filozof ostatniego stulecia Destutt de Tracy poświęcił również zbadaniu i krytyce *Ducha praw* dzieło poważne i pouczające, w którem trafnie podnosi kilka błędów Monteskjusza. Lecz czyż komentarz do *Ducha praw* musi być wiecznie krytyką *Ducha praw*[1]? Pragnąłbym, ażeby ktoś szczegółowo uwydatnił piękności dzieła Monteskjusza, rozległość zawiłego przedmiotu, który obrał i siłę, z jaką go opanował, trudności przedmiotu i powodzenie tego przedsięwzięcia. Wiem, że Montesquieu zawiele poświęcał dowcipowi, że układ jego dzieła nie jest doskonały, że przytaczał wątpliwe autorytety i wysuwał fakty sporne albo nawet fałszywe, że niektóre z jego zasad są ciasne, że krytyka, skierowana

[1] Już powiedzieliśmy wyżej, że Tracy zaczyna, od pierwszej już księgi, wykrętną grę słów na temat definicji słowa *prawo* w znaczeniu *ustawy*. Prawa nie są, jak twierdzi Montesquieu, koniecznemi *stosunkami*, które wynikają z natury, z natury rzeczy; prawo nie jest stosunkiem i stosunek nie jest prawem. W II-giej księdze zamiast podziału rządów, przyjętego przez Monteskjusza na: republikę, monarchję, despotyzm, stawia podział zupełnie abstrakcyjny i trudny w praktyce do badania: 1° rządy oparte na powszechnych prawach ludzi; 2° rządy, które się uważają za oparte na prawach szczegółowych. W III-ciej księdze usuwa trzy zasady przyjęte przez Monteskjusza: cnotę, honor i trwogę i na ich miejsce stawia jedną o charakterze zupełnie abstrakcyjnym, mianowicie: rozum. Stąd te reguły abstrakcyjne: rządy, oparte na rozumie, jedynie mogą rozwijać nauczanie publiczne.

Rządy oparte na rozumie nie mają innego zadania tylko zostawić działanie naturze, etc. Oceni się lepiej tę zasadę zbyt mało dotąd znaną publicystom: że rezultatem zbytku jest używanie pracy w sposób niepożyteczny i szkodliwy.

Najważniejszym rozdziałem książki Tracy jest polemika z poglądami Monteskjusza na monarchję konstytucyjną, gdzie na ich miejsce stawia swe własne idee, prawie tesame, które zostały wcielone do konstytucji roku III-go; lecz w nocie dodatkowej, ogłoszonej w czasie Restauracji, zdaje się ich zapierać. Można jeszcze powiedzieć, że krytyka ekonomicznych poglądów Monteskjusza jest naogół słuszna. W sumie, praca Destutt'a de Tracy daje do myślenia. Jest ona zwłaszcza bardzo ważna jako resumé idei politycznych szkoły ideologicznej. Powrócimy jeszcze do niej w zakończeniu.

przez niego przeciw pewnym nadużyciom nie jest dość jędrna; lecz wiem, że przedmiot był olbrzymi i jeden z największych, o jakiego opracowanie można się było pokusić. I pomyśleć, że wszystkie systemy prawodawcze, które istnieją pomiędzy ludźmi, wszystkie prawa, zwyczaje, instytucje, które regulują polityczne, publiczne i prywatne życie obywateli, wszystkie obyczaje istniejące między narodami, wszelkie sprawy podlegające jakimś przepisom, chaos wreszcie — oto całość zjawisk, które rozwikłać, uporządkować, sprowadzić do pewnych zasad, Montesquieu postawił sobie za zadanie. Aż dotąd prawnicy, nawet filozofowie brali za przedmiot badań prawo rzymskie; interpretowali artykuły, wykazywali związek logiczny i następstwa; za najprzenikliwszy uchodził ten umysł, który umiał najlepiej, wyjaśniając artykuł za artykułem, wydobyć znaczenie wyrazów. Lecz komentować jakieś prawo nie znaczy jeszcze dać jego uzasadnienie. Uzasadnienie to leży poza samem prawem, albo w zasadach rządu albo w charakterze i temperamencie ludu, w religji, wreszcie w tysiącach przyczyn, które należy odkryć i sprowadzić do ograniczonej liczby. Okolicznością, która powiększa trudności jest fakt, że często sama zasada prawa nie jest niczem innem tylko następstwem innej zasady, ponieważ te zasady są we wzajemnym z sobą związku i wzajemnie na siebie wpływają: tak więc religja tworzy pewną zasadę i rząd ją tworzy i mogą one naprzemian stanowić dla siebie skutek lub przyczynę. Zbytek ma wpływ na prawa i zaludnienie także; lecz zbytek i zaludnienie mają wpływ wzajemny na siebie. Należałoby więc równocześnie badać te stosunki, każdy z osobna, a potem jako całość. Jeżeli należycie zdamy sobie sprawę z tych wszystkich zawiłości, może mniej oburzać się będziemy na braki dzieła Monteskjusza; może więcej będziemy podziwiać jasne światło, które rzucił na przedmiot tak zawiły i nie będziemy dziwić się dumnym słowom jego przedmowy: „Gdy odkryłem swoje zasady, wszystko, czego szukałem, przyszło do mnie". Mówiąc w ten sposób, łudził się niewątpliwie; możemy stwierdzić, że jego zasady są dalekie od tej doniosłości, jaką im przypisuje; on sam często o nich zapomina. Niemniej jednak był on pierwszym, który do faktów politycznych i społecznych zastosował metodę współczesną i naukową. Jest on conajmniej Kartezjuszem jeśli nie Newtonem, nauk politycznych.

XVII. Voltaire.

Jego etyka. — Poglądy na reformy społeczne. — Myśli polityczne.

Wiek XVIII nowy przedstawia widok. Filozofja, która dotąd nie wychodziła z murów szkoły lub granic czystej nauki, zaczyna teraz mieszać się do spraw świata. Rządziła lub zaczynała rządzić. Opanowała opinję publiczną, przekształciła społeczeństwo; była czemś więcej niż partją, stała się potęgą. Lecz z opinją nie można inaczej traktować, jak tylko zapożyczając jej języka; opinję można opanować tylko przez działanie na jej słabe strony i przystosowanie się do jej poziomu; i tego właśnie dokonał Voltaire w nieporównany sposób. Filozofją posługiwał się jak orężem, uczynił ją straszną bronią, nawet nadużył tej nowej potęgi, trzeba jednak przyznać, że często posługiwał się nią dla dobra społeczeństwa. Ludzie nie zapomnieli tego, co mu zawdzięczają; a wszystkie wysiłki skierowane w tym celu, ażeby imię jego uczynić nienawistnem, zdaje się, posłużyły tylko do zwiększenia jego popularności.

Nie w etyce zresztą w jej ścisłem znaczeniu leży wielkość Voltaire'a. Etyka jego powierzchowna, światowa, ograniczona do koniecznej miary, nieprzyjaciółka wybryków, lecz daleka od wyżyn mistycyzmu i stoicyzmu, jest wiernym obrazem moralności powszechnej, moralności całego świata. Pan Cały Świat, jak mówił Luter (Herr Omnes) miał w Voltairze niezrównanego przedstawiciela. Był on echem protestu ogółu przeciw drażniącym lub niezrozumiałym wzniosłościom ascetyzmu. Była to, przyznaję, reakcja pożyteczna; wiadomo, że świat nie idzie sam przez się, ludzie muszą interesować się trochę swemi sprawami, ażeby je dobrze poprowadzić. Egzaltowana etyka, odpowiada tylko duszom rzadko spotykanym, głębokim i ciasnym. W każdym razie jednak, nie jest słuszną rzeczą traktować taką etykę z szyderstwem i pogardą; był to zaś częsty błąd Voltaire'a; a że umysł wybitny jest zawsze bardziej umiarkowany niż tłum, więc tłum poszedł dalej niż on i pod pozorem walki z mistycyzmem, fanatyzmem i entuzjazmem, potępił wszystko, co przekraczało przeciętną uczciwość. Okoliczność ta wyjaśni nam zaraz oryginalną i ważną rolę J. J. Rousseau.[1]

[1] O Voltairze i Rousseau zobacz pisma nast.: Ernest Bersot, *La Philosophie de Voltaire. — Études sur le XVIII siècle.* — A. Gérard, *la Philosophie de Voltaire d'après la critique allemande* (*Revue philos.*, III, 411), str. 567. — Saint Marc-Girardin. *Jean Jacques Rousseau, sa vie et*

Jeśli Voltaire jest mądry i rozsądny lecz niezbyt wzniosły w swoich poglądach na człowieka i na życie, i w łatwych radach swojej etyki jednostkowej, to bez wahania trzeba przyznać, że jest wielki w swych poglądach na etykę publiczną, gdy wzywa ludzi, ażeby bardziej uwzględniali ludzką naturę i lepiej szanowali jej godność i prawa. Zarzucano XVIII w., że więcej mówił ludziom o ich prawach niż o ich obowiązkach; zarzut może słuszny; trzeba jednak przyznać, że w ciągu całych wieków mówiono tylko o ich obowiązkach, zapominając o prawach. Wiem, że jedno, nie może istnieć bez drugiego i że społeczeństwo, w którem przestał istnieć obowiązek, szybko zapoznało i prawa. I z tem jednak zgodzić się trzeba, że w duszach poniżonych trudno o cnotę; przepaść, rozdzielająca wielkich od małych nie może być zbyt głęboką, wtedy bowiem, opieka stanie się uciskiem a posłuszeństwo niewolą. Być może, że do XVIII w. zbyt wiele wolno było władcy w stosunku do poddanych, wielkim w stosunku do maluczkich, silnym względem słabych; nie zdawano też sobie należycie sprawy z tego, że człowiek, mimo swych słabości, jest istotą zbyt doskonałą, ażeby bez zastrzeżeń wydawać go na łaskę i niełaskę wszechwładzy ludzkiego autorytetu. Stąd wiele niesprawiedliwości, barbarzyństw i nadużyć. Prawodawstwo, utworzone ze szczątków prawa rzymskiego i feodalnego, nie przystosowało się do zmian obyczajów i czasu. Człowiek, *rzecz dla człowieka święta*, jak mówił Seneka, nie był traktowany z szacunkiem, jaki przystoi wolnemu stworzeniu i z łagodnością, odpowiednią dla istoty słabej. Wreszcie społeczeństwu, najbardziej cywilizowanemu, jakie kiedykolwiek widziano, i najbardziej oświeconemu, zbywało na ludzkości a często nawet na sprawiedliwości. Z pomiędzy wszystkich pisarzy swej epoki Voltaire z największym zapałem oddał się wytrwałej i ciągłej pracy nad wzniosłem zadaniem usunięcia przesądów i nadużyć.

Czyż można dziś jeszcze uwierzyć, że nie upłynął wiek od czasu, kiedy oskarżonych poddawano torturom, ażeby wydobyć od nich zeznanie przypuszczalnej zbrodni? To barbarzyństwo tak niesprawiedliwe i bezsensowne, usunięto dopiero pod wpływem wysiłków filozofji XVIII wieku, którego błędy i wybryki podnoszono dość często, ażeby wolno było przypomnieć i uczcić także i jego zasługi. Montesquieu, jak to widzieliśmy, Beccaria, wreszcie Voltaire, najbardziej niestrudzony bojownik ludzkości, wykazywali nicość argumentów, przytaczanych za stosowaniem tortury i przedstawiali w całej nagości jej nieużyteczność i okrucieństwo.[1] Prawo nie potępiło ich jeszcze wcale, mówi Voltaire, a wskutek niepewności co do ich zbrodni, zadaje im się męczarnie o wiele straszniejsze niż śmierć, na którą ich się skazuje po uzyskaniu pewności, że na nią zasłużyli. Jakto! nie wiem jeszcze, czy jesteś

ses ouvrages, 1875, — Caro: *la Fin d'un siècle*, t. I, r. III. i IV. — Desnoiresterres, *Voltaire et J. J. Rousseau. — J. J. Rousseau jugé par les Génevois d'aujourd'hui in* 8⁰, 295 stron; Genève et Paris, Sandoz. — J. J. Rousseau's *Religionsphilosophie, unter Benutzung bisher nicht veröffentlichter Quellen*, von Ch. Bourgeaud; Leipzig 1883.

[1] *Commentaire sur le livre des delits et des peines.* — Patrz także: *Prix de la justice et de l'humanité, Gazette* de Berne XIV, 15 fevrier 1777.

winny a muszę cię dręczyć, żeby się o tem dowiedzieć; a jeśli jesteś niewinny nigdy nie zdołam ci dać zadośćuczynienia za tysiąc śmierci, które ci zadałem zamiast jednej, którą ci przygotowałem!" Tortura była więc najbardziej krzyczącem nadużyciem karnego prawodawstwa; lecz były i inne jeszcze, naprzykład dysproporcja między karami a zbrodniami. „Wszystko dowodzi tej wielkiej prawdy, mówi Voltaire za Monteskjuszem, że surowe prawo wywołuje częstokroć zbrodnie.... Nie potrzeba niczego dowolnego wprowadzać do pojęcia, jakie sobie tworzymy o wielkich zbrodniach. Wszystko, co jest w prawie przesadą, dąży do obalenia tegoż prawa." Poczucie słuszności żąda nietylko złagodzenia kar, ale i właściwego ich stopniowania. Czy słuszną jest rzeczą, żeby opuszczenie dziecka karano taksamo, jak jego śmierć a kradzież taksamo, jak zabójstwo? Co się tyczy kary śmierci, należy stosować ją możliwie najrzadziej, jeśli nie znieść zupełnie, jak chce tego Beccaria. „Już dawno powiedziano, że powieszony człowiek nie przyda się na nic. Miecz sprawiedliwości jest w naszych rękach, lecz częściej powinniśmy go stępiać niż ostrzyć." Voltaire protestuje także przeciw konfiskacie, przeciw błędom procedury karnej: „Ustawy karne, mówił, zdają się być skierowane w celu zguby oskarżonych;" protestuje on też przeciw oskarżeniom o czary i przeciw nadmiernym karom, stosowanym za świętokradztwo. „Obraził Boga; tak, bezwątpienia i to bardzo ciężko. Postąpcie z nim tak, jakby postąpił Sam Bóg. Niech czyni pokutę a Bóg mu przebaczy. Zadajcie mu ciężką pokutę i przebaczcie mu."

Ze wszystkich reform społecznych, reform, do których Voltaire przywiązał się z największą energją i której, rzec można, oddał swe serce, była tolerancja religijna;[1] broni jej z równem umiarkowaniem, jak werwą i namiętnością. „Należy rozróżnić w herezji, zdaje mi się, pomiędzy przekonaniem a tworzeniem stronnictwa. Chcecie przeszkodzić jakiejś sekcie, by w państwie nie wywołała zaburzeń, stosujcie tolerancję.... W polityce niema innego sposobu postępowania tylko pozabijać bez litości przywódców i stronników, mężczyzn, kobiety i dzieci, bez żadnego wyjątku, albo ich tolerować, jeśli sekta jest zbyt liczna. Pierwszy rodzaj postępowania jest godny potwora, drugi mędrca. Religja jest od Boga dla człowieka. Prawo społeczne pochodzi od was dla waszych ludów."[2] Słowa te nie są słowami podrażnionego i gwałtownego stronnika partji, wroga religji, apostoła niedowiarstwa, lecz prawdziwego filozofa, mędrca, przyjaciela ludzkości. Nie sądzę, by rozum innym przemawiał językiem: polityka i sprawiedliwość powinny zgodnie pozostawić wolność wyznaniom, które wcale nie zagrażają państwu. W tej dziedzinie nigdy dość silnie nie zaznaczy się wielkiej roli Voltaire'a i byłoby rzeczą niesłuszną zapominać o dobroczynnych skutkach jego wpływu. Rzućmy tylko okiem na społeczeństwo naszych czasów, gdzie rozmaite wyznania żyją w zgodzie, bez wzajemnych prześladowań, bez gwałtów, bez innej walki, jak na słowa i pióra,

[1] Patrz zwłaszcza jego *Traité de la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763.
[2] *Commentaire sur Beccaria.*

dzieląc korzyści naszego społeczeństwa, prawa naszych kodeksów i funkcje publiczne i powiedzmy, co jest lepsze, czy pokój i zgoda religijna między obywatelami tejsamej ojczyzny, czy namiętne i gwałtowne panowanie jednej religji lub nawet wykluczenie wszystkich innych. I nawet wiara niema na co się skarżyć; nie można bowiem twierdzić, że dziś jest mniej wiary chrześcijańskiej, niż w XVIII wieku. Będzie to chwałą naszego wieku, że pierwszy, przynajmniej we Francji, uznał religijną równość i wolność obywateli we wszystkiem, co się odnosi do spraw sumienia. Tę piękną zdobycz filozofji zawdzięczamy przedewszystkiem szlachetnym i wytrwałym wysiłkom Voltaire'a, który do tej nowożytnej krucjaty wciągnął wszystko, co było w jego epoce z wybitnych umysłów i wzniosłych dusz.[1]

W polityce w ścisłem znaczeniu, poglądy Voltaire'a nie są ani bardzo oryginalne, ani bardzo zacofane. W piśmie p. t. *Commentaire sur l'Esprit des lois* można znaleźć bardzo trafne, pojedyńcze spostrzeżenia. Wogóle Voltaire celuje w krytyce i przenosi nad inne formę komentarza; ona bowiem pozwala rzucać luźne myśli, dowcipy, snopy światła, które olśniewają i nikną, a które są tytułem do tryumfu tego znakomitego umysłu. Komentował także Corneille'a, Pascal'a, Beccarię a wreszcie *Esprit des lois*. Trzeba przyznać, że trafnie uchwycił słabe strony tego ostatniego; lecz w tej krytyce łączy z doskonałym rozsądkiem pewną słabość poglądów. Pogardliwie traktuje pierwszy rozdział *Ducha praw*: „Znaczy to, mówi, odnawiać spór realistów i nominalistów." Być może; lecz to dowodzi, że walka ta nie była pusta. Czyż bowiem jest błahą rzeczą wiedzieć, czy sprawiedliwość jest konieczną dla ludzi i zależy od ich naturalnych stosunków, czy też jest dowolną umową samą w sobie obojętną? Z większą słusznością krytykuje błędy pamięciowe Monteskjusza, jego upodobanie do badań, opartych na domysłach, do ciekawych anegdot, praw nadzwyczajnych a źle udowodnionych: „Pozostawmy, mówi, dzieci i dzikich, nie badajmy, chyba bardzo rzadko, narody obce, nie dość dobrze nam znane. Myślmy o sobie." Niebardzo właściwe jest twierdzenie, że nie należy zajmować się obcemi narodami. Gdyby Montesquieu myślał tak samo jak Voltaire, nie mówiłby był o konstytucji angielskiej. Słusznie żąda od Monteskjusza ustalenia ścisłej granicy między monarchją a despotyzmem. „Są to dwaj bracia tak do siebie podobni, że często jednego z nich biorą za drugiego. „Przyznajmy, że w każdej epoce były to dwa wielkie koty, którym szczury usiłowały przywiązać dzwonek do szyi." Montesquieu miał nieszczęśliwy pomysł aprobowania czy usprawiedliwiania sprzedaży urzędów sądowych. Tak mówił: „Sprzedaż ta dobra jest w państ-

[1] Pomiędzy reformami społecznemi, do których Voltaire najbardziej się przyczynił, potrzeba wymienić jeszcze zniesienie poddaństwa; znaną jest ważna polemika, którą prowadził w tym przedmiocie z mnichami z Jury (1770—1775) Oto główne pisma, które dotyczą tej polemiki: *Au roi en son conseil pour les sujets du roi qui réclament la liberté en France. — La voix du curé sur le procès des serfs du Jura. — Coutume de Franche Comté sur l'esclavage. — Supplique des serfs de Saint-Claude. — Extraits d'un mémoire sur l'entière abolition de la servitude en France*, etc.

wach monarchicznych, ponieważ czyni rodzaj rzemiosła rodzinnego z czegoś, czego niktby się nie podjął z poczucia obowiązku." Voltaire odpowiada: „Boska funkcja wymierzania sprawiedliwości, rozporządzania mieniem i życiem ludzkiem, to rzemiosło rodzinne!... Zatem, podług Monteskjusza, monarchja oparta jest wyłącznie na występkach... Byłoby tysiąc razy lepiej, mówi pewien mądry prawnik, sprzedać skarby wszystkich klasztorów i srebra wszystkich kościołów, niż sprzedawać sprawiedliwość!" Tak, to są piękne słowa. Możeby jednak można powiedzieć na obronę Monteskjusza, że trudno jest wiedzieć, czy on w tym ustępie naprawdę rozgrzeszał sprzedawanie urzędów, czy też nie chciał tylko spierać się z monarchją. Myśl Monteskjusza jest czasem zawiła i mglista; niezawsze mówi to, co chce powiedzieć; często każe to odgadywać.

Voltaire wyraził w małem piśmie zatytułowanem *Idées republicaines* (1765) kilka myśli niezwykle śmiałych. Czytamy tam naprzykład taki ustęp: „Czysty despotyzm jest karą za złe postępowanie ludzi. Jeśli jakaś wspólnota ludzka da się opanować przez jednego lub kilku ludzi, to widocznie niema ani odwagi ani nie umie rządzić się sama." Czyż nie było to podsuwaniem ludowi ambicji, ażeby okazał tę odwagę i tę umiejętność? Rząd społeczny określa jako „wolę wszystkich wykonywaną przez jednego lub kilku na mocy praw ustanowionych przez wszystkich." Definicja ta została przyjęta przez J. J. Rousseau i miała swoje miejsce obok definicyj zawartych w *Umowie Społecznej*. Oto zasada rządu republikańskiego. Każdy ojciec rodziny powinien być panem w swoim domu a nie w domu swego sąsiada. Ponieważ społeczeństwo jest złożone z licznych domów i licznych terenów, jest sprzecznością samą w sobie, żeby jeden człowiek był panem tych domów i terenów; w naturze rzeczy leży, ażeby każdy z nich posiadał głos w sprawie dobra społecznego... Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że do obywateli należy regulowanie tego, co zdaniem ich powinni dostarczać na potrzeby państwa." Mimo uprzejmości dla książąt i ich faworyt widać, że wolność wydawała się Voltaire'owi cennem dobrem. Łączył ją z własnością: *„Liberty and propriety"*, to hasło angielskie. Warte ono więcej niż „Saint Georges et mon droit, Saint Denys et Montjoie." Jest to hasło natury." Podziwiał ten wielki rząd angielski, którego taki piękny obraz pozostawił Montesquieu: „Można przypuszczać, że konstytucja, która określiła prawa króla, szlachty i ludu i w której każdy znalazł opiekę, będzie trwała tak długo, jak długo będą mogły trwać ludzkie sprawy. Również można przypuszczać, że wszystkie państwa, które nie oprą się na takich zasadach, doświadczą rewolucji."

Voltaire'a *Essai sur les moeurs* nie jest dziełem politycznem, lecz historją powszechną. Jednakże Voltaire przemyca mimochodem tu i ówdzie, zgodnie ze swym zwyczajem, ostro zarysowane, żywe poglądy na temat oświeconego, czasem bardzo śmiałego liberalizmu. Tak naprzykład mówiąc o trzecim stanie i uprzedzając w pewnej mierze Sieyès'a powie: „Stan trzeci, *który tworzy rdzeń narodu* i który nie może mieć odrębnych interesów, kochał tron". Wskazując

na pewnego kaznodzieję, który za czasów Ludwika XIII dał dowód „heroicznej wolności“ zauważy, „że *wówczas* istniała odwaga“. I dalej jeszcze powie: „Miłość wolności, tak *naturalna* u ludzi pociągała wówczas zwolenników reformacji ku ideom republikańskim“.[1] Podniesie fakt, że w Genewie od czasu uzyskania wolności zdwoiła się ludność, wzmógł się przemysł i handel“.[2] Monarchję oceni w następujących słowach: „Rząd szczęśliwy pod kierunkiem króla takiego, jak Ludwik XII, lecz staje się rządem najgorszym ze wszystkich pod kierunkiem słabego i złego króla“.[3] Równość wydaje mu się taksamo cenna, jak wolność: „Tylko te kraje, mówi, godne są, by były zamieszkane przez ludzi, w których wszystkie stany jednakowo podlegają prawom.“ Równość pojmuje w prawdziwem znaczeniu i w znaczeniu rozumnie liberalnem: „Ci którzy utrzymują, że wszyscy ludzie są równi, wypowiadają największą prawdę, jeśli rozumieją przez to, iż wszyscy ludzie mają równe prawo do wolności, do własności swego mienia, do opieki prawa. Myliliby się jednak bardzo, gdyby sądzili, że ludzie powinni być równi w stosunku do urzędów, nie są bowiem równi sobie zdolnościami“.[4] Bardzo jest surowy dla rządu feodalnego[5]: „Jest rzeczą pewną, że ludzie nie wybrali z własnej woli tej formy rządu“. Zbija wreszcie arystokratyczną teorję hrabiego de Boulainvilliers, który opierał prawo szlachty na prawie, wynikającem z podboju: „Któryż człowiek może powiedzieć w swej posiadłości: Pochodzę od zdobywcy Gallów? A gdyby nawet pochodził w prostej linji od jednego z tych uzurpatorów, to czyż miasta i gminy nie miałyby więcej prawa do odebrania tej wolności, niż go miał ów Frank lub Wizygot rabując ją?“

W rezultacie Voltaire nie był oryginalny ani jako moralista ani jako publicysta. W każdej gałęzi wiedzy jest uczniem, lecz uczniem niezależnym, większym od swych mistrzów. Posiada genjusz, który wszystko ożywia, oświetla wszystko, wszędzie głosi prawdę i zmusza do jej przyjęcia. Natchnieniem jego była ludzkość, słowo dziś spowszedniałe, lecz wówczas wyrażające szczere uczucie, żywe zainteresowanie dla wszystkiego, co odnosiło się do człowieka, jego praw, jego godności i jego szczęścia. Zaszła wówczas rzecz podobna do tej, która miała miejsce w Rzymie w epoce cesarstwa. Wśród najwstrętniejszego zepsucia, wśród ruiny wszelkich instytucyj można było obserwować idealizację i uszlachetnienie idei człowieka: miano dla niego więcej szacunku i prawa stawały się lepsze i sprawiedliwsze pod wpływem filozofji stoickiej na długo, zanim chrystjanizm wprowadził swój potężny zmysł sprawiedliwości i braterstwa. Taksamo w XVIII wieku, w czasie, gdy obyczaje coraz bardziej się psuły, gdy podwaliny dawnych instytucyj były podważone, gdy wszystko było zachwiane i zagrożone, śmiała i wzniosła filozofja rozwijała

[1] *Essai sur les moeurs* r. CLXXV.
[2] *Ibid.* r. CXXV.
[3] r. CXXI.
[4] r. XCVI.
[5] r. XCVI.

zasady sprawiedliwości i ludzkości tak oczywiste, że budziły zdumienie, dlaczego wcześniej nie zwrócono na nie uwagi. Poczucie słuszności społecznej stało się tak potężne, iż na pewien czas zastąpiło wszystkie inne, nawet uczucie religijne, z którem jest tak ściśle złączone. Terencjuszowe *Homo sum* stało się dewizą tego wieku a zwłaszcza dewizą Voltaire'a. Dewizą zaś Rousseau'a, który w drugiej połowie stulecia rywalizować z nim miał o władztwo ducha było niebezpieczniejsze: *Civis sum Romanus*. Słynna Konstytuanta miała rozwinąć z końcem wieku tę podwójną dewizę w swej Deklaracji praw, kwintesencji filozofji wszystkich wieków, lecz szczególnie nacechowanej nowym duchem Monteskjusza, Voltaire'a i J. J. Rousseau'a.

XVIII. J. J. Rousseau.

Jego genjusz. Jego doktryna etyczna. — Jego polityka. — *Discours sur l'inégalité des conditions.* Rozbiór tego dzieła. — *Contrat social.* Jego przedmiot. — Polemika przeciw Hobbes'owi i Grotiusowi. — Teorja umowy. — Rozbiór tej teorji. — Teorja własności. — Teorja woli powszechnej. — Teorja ustawy. — Teorja rządu. — Podział form rządu. — O rządzie najlepszym. — O zasadzie reprezentacji. — O religji społecznej. — Ocena polityki Rousseau'a. — Jego wpływ na rewolucję francuską. — Drobne pisma polityczne.

Ten ostatni, następca dwu pierwszych, uzupełnia i wieńczy ruch filozoficzny i polityczny XVIII wieku. Posiada on wszystkie właściwości wymownego pisarza: wyobraźnię, namiętność, dialektykę, czasem nawet dowcip. Nie posiadał wcale tej inwencji w wyrażeniach, oryginalności zwrotów, głębi pomysłów, dzięki którym Montesquieu wyróżnia się wśród wszystkich pisarzy francuskich; niema zupełnie tej świetnej przejrzystości, tej łatwości, miłej swobody, bogactwa dowcipnych określeń, niespodziewanych porównań, które tryskają z nieporównanych kart dzieł Voltaire'a. Posiada natomiast w większym niż tamci stopniu dokładność, ciągłość, zdolność potężnego stopniowania, przekonywającej logiki, wreszcie coś z krasomówczego dostojeństwa starożytności. Voltaire i Montesquieu mają styl zwięzły i pospieszny; przeciwnikom swoim wydają wojnę na strzały, które niosą daleko, ale zadają ciosy oderwane. Rousseau ma więcej ciągłości, tego, co Latynowie nazywali *tenor* i co Ciceron uważał za cechę krasomówcy. Posiada ruch, rozmach, *impetus* Latynów. Jednak nie miał umysłu całkiem prostego; nie brak mu było wzniosłości; zdolny był do abstrakcji; pojmował bystro; wnioskował zręcznie i subtelnie; posiadał dar kompozycji i umiał myśl swą rozwijać, ale brakowało mu ścisłości, nie rozróżniał rozmaitych idei i niezawsze jasno patrzył na swoje własne; nie uniknął też sprzeczności. Pozatem jest w tem, co pisze zbyt osobisty; ma ton wyniosły i jakby nauczycielski, coś, co rani i nuży. Ale też bardziej, niż którykolwiek inny z współczesnych mu pisarzy, w pisma swoje kładł swoją duszę; i dusza ta, nie będąc wielką, nie przestaje być pod pewnym względem piękną i wzruszającą, pomimo licznych wad, przechodzących prawie w występki. Miał poczucie rzeczy wielkich i bronił wielkich przedmiotów, Boga, duszy, sumienia, wolności moralnej, wolności i równości politycznej. Voltaire, gdyby mu pozostawiono władzę nad umysłami, byłby je może zbyt obniżył; jego poczuciu moralnemu bowiem zbytnio brakowało podniosłości; wpływ jego umysłowości, szyderczej i żartobliwej, z każdym dniem rosnące zaufanie do

nauk ścisłych, *Encyklopedja*, która stała się królową opinji publicznej i już doznawała napaści ze strony wszelkich uprzedzeń i wszelkich niesprawiedliwości ze strony uznanych potęg, salony opanowane przez kobiety i rządzące opinją publiczną, połączenie swobody obyczajów z wolnością umysłu, te wszystkie, wielorakie przyczyny mogły były spowodować zupełne obniżenie ducha, gdyby J. J. Rousseau nie stworzył im przeciwwagi przez swój twardy stoicyzm, godność swojej wiary religijnej, entuzjazm dla moralnego piękna i swój fanatyzm obywatelski; przywrócił on właściwy ton umysłom, jak i charakterom; miał wielkich uczniów, którzy uświetnili schyłek wieku jak Turgot, Malesherbes, Bernardin de Saint Pierre, umysły wzniosłe, u których filozofja nie pacząc ich, połączyła się z poczuciem moralnem i religijnem.

Etyka J. J. Rousseau. Filozofja moralna J. J. Rousseau wiąże się wogóle z jego filozofją. We wszystkiem dochodzi on praw natury przeciw rozkładowym wytworom sztucznym cywilizacji. Ateizm, materjalizm, sensualizm jego epoki wydają mu się wykwitami społeczeństwa przeżartego sofistyką wskutek nadmiaru rozumowania i przesycenia książkami. „Człowiek, który myśli, jest znieprawionem zwierzęciem.“ Tej sofistyce salonów przeciwstawiał filozofję serca, głos sumienia i natury. „Pomiędzy mną a Bogiem wciąż tylko książki.“ W dziedzinie etyki doktryna Rousseau jest doktryną uczucia; rozwijał ją bardzo wymownie, lecz bez tego bogactwa analizy, bez talentu obserwacyjnego i systematyczności, które w tymsamym czasie w Anglji wydźwignęły tęsamą doktrynę w pismach Hutchesona, Hume'a i Adama Smith'a. Jest on apostołem moralności naturalnej w tej epoce, w której Helvétius, Holbach, Diderot, konsekwentni uczniowie filozofji Locke'a sprowadzali wszelkie prawo moralne do umowy, a pojęcie obowiązku ograniczali do pojęcia osobistego interesu. I Voltaire bronił także naturalnej moralności, lecz nie z taką wzniosłością, stałością i powagą: na godność i patos zdobywał się tylko wobec nietolerancji. Rousseau jest rodzajem platonika, przesiąkniętego sensualizmem. Jak Platon jest on spirytualistą, i jak on ma skłonność do szukania ideału, do marzenia o lepszym świecie; wierzy w Boga, który jest ojcem, w sprawiedliwą nagrodę, w odpowiedzialność: wierzy nakoniec w naturalne światło, które rozróżnia między złem i dobrem, wierzy w boski instynkt sumienia. Lecz światło to umieszcza w sercu: moralność uzależnia od całej przypadkowości, namiętności, czasem nawet od fizycznej organizacji: składa ofiary równocześnie obowiązkowi i przyjemności i o jego doktrynie można powiedzieć, że jest rodzajem epikurejskiego stoicyzmu.

Polityka J. J. Rousseau. W filozofji politycznej J. J. Rousseau jest myślicielem oryginalnym, którego poglądy przedstawiają taką mieszaninę prawdy i fałszu, a przejścia między jedną a drugiem są tak wązkie, że trudno pochlebiać sobie, ażeby, bez niezmiernie skupionej uwagi i największej bezstronności, móc je ściśle rozróżnić. Na następnych kartach spróbujemy dokonać tego podziału, który prawie zawsze uniemożliwiało albo fanatyczne uwielbienie albo systematyczna nienawiść.

Rousseau w polityce niewątpliwie bardzo się mylił. Lecz błędy nie świadczą wcale przeciw jego genjuszowi; któż bowiem zdoła wskazać w historji polityki choćby jednego publicystę, któryby się nie mylił i to bardzo poważnie. Czy może Plato, który przyjmował wspólność kobiet i dzieci, nie mówiąc już o wspólności dóbr? Czy Arystoteles, który bronił niewolnictwa? Czy św. Tomasz, który przyznaje papieżowi najwyższą władzę nad królami? Czy Machiavelli, który książętom i republikom pozwala na wszystko dla zabezpieczenia ich wielkości? Czy może Hobbes i Spinoza, z których jeden i drugi prawo mierzy siłą? Czy Bossuet, który jak Arystoteles przyjmuje niewolnictwo a jak Hobbes wyprowadza prawo z władzy publicznej i z króla czyni niemal bóstwo? Znam tylko dwóch pisarzy politycznych, którzy mylili się mniej od Rousseau'a: to Locke i Montesquieu. Lecz u pierwszego ta zaleta w znacznej części wiąże się może z faktem, że autor nie pogłębia swych myśli i zadowala się przedstawieniem ich w najkorzystniejszem świetle; łatwo jest mieć słuszność, gdy się nie wypowiada nic określonego: przeciwnie zaś, ścisłość jest zasługą ale i niebezpieczeństwem. Co do Monteskjusza, który w naszych oczach, wraz z Arystotelesem jest księciem pisarzy politycznych, to z pewnością nie my będziemy się starali umniejszyć jego wielkość. Lecz trzeba przyznać, że polityka eksperymentalna, która dąży do uzasadnienia faktów, mniej narażona jest na pomyłki, niż polityka spekulatywna, która usiłuje znaleźć zasady. Jakiż wniosek z tego pobieżnego wyliczenia? Oto, że J. J. Rousseau nie mylił się ani więcej ani mniej, niż większość najznakomitszych publicystów i że zasługuje, by zaliczyć go do ich rodziny.

Dwa główne pisma J. J. Rousseau są: *Rozprawa o nierówności stanów* (1753) i *Umowa społeczna* (1762); trzeba jednak zaznaczyć różnicę między temi dwoma wielkiemi dziełami. Pierwsze jest deklamacją akademicką, w której Rousseau zbyt wiele poświęca retoryce i efektowi. Drugi jest prawdziwym traktatem, dobrze przemyślanym, o poważnej konstrukcji, dziełem, w którem się mieszczą wraz z zasadniczemi błędami Rousseau'a najświetniejsze zalety jego umysłu i stylu. On sam w swych *Wyznaniach* (Ks. VIII) skarży się na ponury i beznadziejny ton wprowadzony do *Rozprawy o nierówności* i przypisuje to wpływowi Diderot'a. Mówi, że dokładał usilnych starań, by uniknąć tego błędu w *Umowie społecznej;* i istotnie trzeba przyznać, że to drugie dzieło jest o wiele spokojniejsze i umiarkowańsze od pierwszego. Powiedzmy kilka słów o *Rozprawie o nierówności.*

Rozprawa o nierówności. — W pracy tej Rousseau usiłuje odnaleźć człowieka naturalnego, człowieka pierwotnego, takiego, jakim powinien był być, zanim go cywilizacja ukształtowała i zwyrodniła. Lecz pozbawiwszy człowieka wszystkiego, co go charakteryzuje dziś w stanie społecznym, Jan Jakób Rousseau spostrzegł, że w człowieku nie pozostało nic prócz „zwierzęcia słabszego od innych, mniej od nich zręcznego, lecz z tem wszystkiem najlepiej ze wszystkich zorganizowanego... Widzę, go, dodaje, jak się posila pod dębem, w pierwszym strumieniu gasi pragnienie, jak swe

łoże wybiera u stóp tego samego drzewa, które dostarczyło mu posiłku; i oto wszystkie jego potrzeby zaspokojone." Taki jest stan naturalny, ten stan, w którym podług Rousseau'a należy szukać nakazu naturalnego i prawa naturalnego.

Rousseau bardzo ciekawie opisuje ten stan, którego wyobraźnia jego domyśla się, a którego oczy jego nigdy nie widziały. Przypisuje więc człowiekowi wielką siłę fizyczną, żeby mógł pokonywać przeszkody stawiane mu przez naturę, nadzwyczajną zręczność, ażeby mógł się opierać dzikim zwierzętom, ustrój fizyczny niewypaczony jeszcze nieznanemi namiętnościami, niezwykłą subtelność zmysłów, naturalną obojętność względem dobra i zła a w konsekwencji jednakową nieobecność dobroci lub złości, naturalny instynkt zachowawczy związany z naturalnym instynktem litości, wreszcie spokój i szczęście.

Wyobraźnia jego tyle zadaje sobie trudu, ażeby pierwotnego człowieka sprowadzić do stanu zwierzęcego, że później ma trud niemały, by wytłumaczyć jego stan społeczny. A więc przedewszystkiem przyznaje dowolnie człowiekowi pierwotnemu, takiemu, jak on go pojmuje, wolność moralną: lecz wolność ta, której nie oświeca rozum i nie rozwija pewien stopień uspołecznienia jest tak nieuświadomiona, że prawie zupełnie nie istnieje. Rousseau oświadcza, że nie pojmuje, jak w tym stanie pierwotnym człowiek mógł dojść do odczuwania ludzkich potrzeb i ukazuje nam taką przepaść między potrzebą a przemysłem, że uważa prawie jako zjawisko niewytłumaczalne wynalezienie pierwszych rzemiosł; lecz co przechodzi jego pojęcie to stworzenie mowy, której żadnego możliwego wytłumaczenia nie widzi wśród zdolności człowieka pierwotnego, takiego, jak on go opisuje. Wysnuwa stąd wniosek, że natura bardzo niewiele zrobiła, ażeby człowieka uspołecznić. Zapomina postawić sobie pytanie, czy to nie on sam właśnie stwarza tę przepaść między człowiekiem pierwotnym a człowiekiem uspołecznionym i czy trudności, jakie z powodu swej hypotezy napotyka przy wytłumaczeniu człowieka dzisiejszego, nie świadczą raczej przeciw jego hypotezie, niż przeciw społeczeństwu. Arystoteles w istocie zdawał się lepiej rozumować niż Rousseau, gdy mówił: „Natura obdarzyła człowieka mową, przeznaczyła go więc do życia w społeczeństwie." Ten zaś mówi przeciwnie: „Podług moich zasad społeczeństwo nie jest dla człowieka naturalnem; zatem i mowa nie jest dlań naturalną: w jaki sposób mógł więc ją stworzyć?" Pytanie, na które nie znam odpowiedzi.

Udowodnienie, że w tym stanie pierwotnym mało jest nierówności, nie przedstawia dla Rousseau'a trudności; i to jest jasne: im bowiem mniej rozwiniętą jest natura ludzka, tem mniej jest różnic a w następstwie tem mniej nierówności. Czyż stanem najbardziej naturalnym i zarazem najbardziej dla wszystkich jednakowym nie jest stan embrjonalny?

Nierówność jest więc dziełem cywilizacji, jest skutkiem przejścia ze stanu natury do stanu społecznego.

Nie możemy zatrzymywać się przy wszystkich świetnych pomysłach Jana Jakóba Rousseau odnoszących się do jego psychologji retrospektywnej. Mowa

nie jest naturalną a jednak człowiek mówi; rodzina nie jest naturalna, ale człowiek żyje w rodzinie; społeczeństwo nie jest naturalne a przecież człowiek żyje w społeczeństwie. Oto sprzeczności, które musi on wyjaśnić.

Zdolność doskonalenia się człowieka jest źródłem, z którego wyprowadza on te wszystkie fazy rozwoju. Wskutek postępu natury widać równocześnie wzrost dobrych i złych uczuć; widać, jak potrzeba podnieca działalność, jak odkrycie stwarza nowe potrzeby; jak poczucie słabości skłania ludzi do łączenia się, do wzajemnego oddawania sobie usług, do posługiwania się jednych drugimi; widać jak myśl podsuwa ludziom pragnienie odznaczenia się i przewyższania innych, budzenia równocześnie podziwu i zazdrości; wreszcie widać, jak praca wprowadza własność a własność pociąga za sobą nierówność i jak te pierwsze fazy rozwoju z konieczności pociągają fazę ostatnią, to jest cywilizowane społeczeństwo ze wszystkiemi jego dobremi i złemi stronami, bezpieczeństwem ale i niewolą, opieką możnych, niewolnictwem słabych, nierównościami, które wprowadziła siła a uświęciło prawo i które z czasem coraz bardziej się zakorzeniały i do pewnego stopnia jedne pomnażały drugie. „Taki był lub być powinien początek społeczeństwa i praw, które stworzyły dla słabych nowe więzy a dla bogatych nowe siły, praw, które zniszczyły bezpowrotnie wolność naturalną, utwierdziły prawo własności i nierówności i ze zręcznej uzurpacji uczyniły nieodwołalne prawo i dla korzyści kilku ambitnych jednostek poddały odtąd rodzaj ludzki jarzmu pracy, niewoli i nędzy." Słowa straszne w społeczeństwie, które się rozprzęgało, gdzie olbrzymie nierówności zdawały się usprawiedliwiać te inwektywy; słowa niesprawiedliwe i złowieszcze, ponieważ zagrażały nietylko społeczeństwu zepsutemu, ale społeczeństwu, jako takiemu i rzuciły w przyszłość zarzewie wiecznej niezgody.

Widzieliśmy już, że filozofja odwracała się od występków i nieszczęść społeczeństwa istniejącego; lecz czyniła to ze spokojem, mądrością i łagodną wyobraźnią: był to wypoczynek w myśli o ideale, o doskonałym wzorze, w którym wszystkie, najwyższe zdolności człowieka znajdowały swój wyraz. Jeśli mierzyć wartość marzenia innem marzeniem, to czyż republika Platona nie jest tyle warta, co republika dzikich?

W szczególny sposób w *Rozprawie o nierówności* podrażniony genjusz Rousseau'a roztoczył swą namiętną mizantropję i odjął temu śmiałemu dziełu wpływ, jaki mogłoby wywrzeć, gdyby, napisane z chłodnym i surowym namysłem, nie było wzbudzało podejrzenia, że źródłem jego był gniew. Myśl, by w ustroju społecznym odróżnić momenty sztuczności, sprzeczne z naturą a zwłaszcza sprzeczne z prawem, a wprowadzone doń przez namiętność i przemoc, myśl taka mogła przyczynić się do powstania większego dzieła, gdyby autor, jakby lubując się w ryczałtowem potępianiu sprawiedliwych i niesprawiedliwych urządzeń, nie był pomieszał własności, która powstaje dzięki pracy z własnością powstałą z przemocy, rozsądnych granic wolności naturalnej i niesprawiedliwego ucisku tejże wolności, władzy i despotyzmu, oświaty i zepsucia i gdyby nie postawił alternatywy: zostać złym lub być zwierzęciem.

Umowa społeczna. *W Umowie społecznej* mało zostało śladów z tej goryczy, która tak razi przy czytaniu *Rozprawy o nierówności*. Ton jest naogół surowy, kompozycja zwarta, myśl głęboka choć subtelna, styl niezwykle zwięzły. Błędy, sprzeczności, niejasności i tu są bardzo liczne: lecz niezwykła siła analizy i dialektyki i śmiała próba sprowadzenia polityki do ścisłości nauki abstrakcyjnej czynią z *Umowy społecznej* dzieło bardzo oryginalne, którego niewolno traktować obojętnie, bez względu na jego stosunek do naszych upodobań i naszych osobistych uczuć.[1]

Zamiarem Rousseau'a było sięgnąć do pierwotnych idei politycznych, mniej więcej jak wiek przedtem Descartes usiłował odkryć pierwsze idee, z których pochodzi cały system naszego poznania. Montesquieu także miał zamiar dość podobny. Lecz zasady Monteskjusza są tylko ogólnemi faktami wyciągniętemi z obserwacji i porównania tego co jest lub tego, co było: jest to filozofja historji. Natomiast zasady J. J. Rousseau'a są lub usiłują być zasadami absolutnemi, wyprowadzonemi z samego pojęcia społeczeństwa i wyrażającemi istotne warunki jego bytu.[2]

---

[1] Istnieje dzieło P. Berthier'a Jezuity z 1789 p. t. *Refutation du Contrat social.*

[2] Podług nowych badań ziomka J. Jakóba *Umowa społeczna* nie była dziełem wyłącznie teoretycznem, lecz łączyła się ściśle z historją polityczną Genewy (patrz interesujące pamiętniki Juljusza Vuy: *Sur les origines des idées politiques de J. J. Rousseau,* Genève, *Bulletin des l'Institut*, tomy XXIII, XXIV, XXV, 1878-1881 z komunikatem Nourisson'a w Académie des sciences morales, avril — mai 1882.

Podług Jul. Vuy, doktryny polityczne Rousseau'a były w związku z kartą z 1387 która była podstawą wolności Genewy a zawdzięczano ją biskupowi Ademarowi Fabri; dyplom ten wprowadzał rodzaj władztwa ludowego i miał być zniszczony, podług Jul. Vuy, przez protestantyzm XVI w. I to właśnie zarzucali Rousseau'wi jego przeciwnicy: „Ta hałaśliwa ochlokracja, mówił generalny prokurator Trouchées w swych *Lettres de la campagne* miałaby brać swój początek w prawie podstawowem! Oparto ją na aktach z 1387 i 1420 r.! wydobyto ją z tych posępnych czasów!....“

Rousseau ze swej strony przyjmował dyskusje na tym historycznym terenie. „Wszak z tych praw mówił (*Lettres de la montagne*, VIII) korzystaliście pod zwierzchnictwem biskupów; i wam to, republikanom, chcą je odjąć. Zobaczcie 10,11 i kilka innych artykułów swobód Genewskich w akcie Ademara Fabri. Pomnik ten jest dla Genewczyków równie cenny, jak dla Anglików Magna charta.“ Rousseau bada następnie, czy ten dokument został cofnięty przez ustawy Republiki; przeciwnie, zawsze odwołują się one do starodawnych zwyczajów.

Na poparcie poprzedniego twierdzenia Juljusz Vuy cytuje kilka bardzo ciekawych ustępów, wyjętych z niewydanych pism J. J. Rousseau zachowanych w bibliotece w Neuchâtel i przez J. Vuy wydanych w *Revue suisse* z 1861 (str. 33).

„Najważniejsza rewolucja, jaką to miasto przeszło, rewolucja, która dała początek Republice, pozostawiła je pod wielu względami takiem, jakiem było przedtem i nawet wolność opartą na podstawie rządów biskupich. Ażeby więc wytłumaczyć rząd obecny, muszę cofnąć się do źródła i to, co obecnie istnieje, wyjaśnić na podstawie tego, co się stało dawno temu.

„Rozmaite artykuły tych swobód są wyrażone w kilku deklaracjach a zwłaszcza w deklaracji Ademara de Fabri w 1387. Ten autentyczny dokument uważany jest przez burżuazję Genewy za podstawę ich wolności. (*Ibid.* str. 423). „Początek swobód i wolności ludu genewskiego gubi się w pomroce dziejów....“

„Zaszczyt i ciężar rządu był udziałem biskupa, zaś korzyść i bezpieczeństwo były udziałem ludu.... Wolność rozwijała się faktycznie tylko pod rządami episkopatu; a biskupi, których lud genewski uważa jako dawnych tyranów swej ojczyzny, byli w rzeczywistości jej ojcami i dobrodziejami.“

Taki przynajmniej jest zamiar, który występuje przy czytaniu *Umowy społecznej*. Trzeba jednak przyznać, że autor nie zaznaczył go dość jasno i że, powołując się na niego samego, możnaby się omylić co do przedmiotu jego dzieła. Rousseau sam się myli i nas w błąd wprowadza, gdy mówi: „Chcę badać, czy w ustroju społecznym może być jakaś reguła administracji prawowitej i pewnej, biorąc ludzi takimi, jakimi są i prawa takie, jakie być mogą".[1] To nie jest przedmiotem *Umowy społecznej*: nie szuka on reguły administracji, lecz abstrakcyjnej i powszechnej zasady prawa politycznego: nie bierze ludzi takimi, jakimi są, lecz rozważa człowieka wogóle, bez względu na czas i miejsce i wszelkie inne okoliczności; nie mówi, czem prawa mogą być, lecz czem powinny by być, gdyby to było możliwe. I to jeszcze rzecz zaciemnia, że się nie wie wcale, czy autor pisze historję, czy metafizykę, czy opowiada o początkach społeczeństw, czy szuka ich idealnej i bezwzględnej zasady. Zdawałoby się, że ma autentyczne źródła o pierwszych początkach społeczeństwa ludzkiego, z taką pewnością o tem mówi; lecz nie trzeba brać tego zbyt dosłownie: tłumacząc, w jaki sposób rzeczy się odbyły, przypuszczam, że chce dać do zrozumienia, w jaki sposób byłyby się odbyły, gdyby społeczeństwo powstało na podstawie zasad rozumu.

Rousseau zbija najpierw zasadę prawa silniejszego. Wydaje się rzeczą potworną, ażeby trzeba było jeszcze używać argumentów przeciw systemowi tak bezsensownemu. Lecz system ten, jak widzieliśmy, znalazł w XVII w. bardzo zręcznego adwokata, słynnego Hobbes'a, autora *Leviathana*.[2] Ten subtelny filozof bronił tezy despotyzmu w szeregu specjalnych rozumowań bardzo dobrze powiązanych a opartych na tej fałszywej zasadzie, że wszyscy ludzie posiadali pierwotnie równe, nieograniczone prawo do wszystkiego, czego pragnęli, skąd wynikało, że stan natury jest stanem wojny, z którego nie można było wyjść inaczej, jak tylko oddając jakiemukolwiek zwierzchnikowi władzę absolutną. Prawo siły było zręcznie ukryte w tym niebezpiecznym systemie, lecz był on też jego ostatniem słowem. Wszyscy go zresztą zwalczali. Rousseau nie odświeżył w niczem tych argumentów, chyba tylko przez oryginalność swego stylu.

Z drugiej strony, Grotius, słynny autor *Prawa pokoju i wojny*, nie podzielając zasad Hobbes'a, dochodzi do tych samych wniosków przez wybieg prawniczy. „Jeżeli jednostka, mówił, może pozbawić się swej wolności i uczynić niewolnikiem jakiegoś pana, dlaczego cały naród nie mógłby się jej pozbawić

Jakkolwiek ciekawe są te ustępy, dla nas jest kwestją otwartą, czy doktryny *Umowy społecznej* naprawdę czerpią swe źródło w dokumencie Ademara Fabri czy raczej przeciwnie, Rousseau został zmuszony do obrony przez powoływanie się i wzywanie starych dokumentów, które przedtem były mu nieznane i na które jego przeciwnicy zwrócili mu uwagę. Jedno zdaje się być pewnem, że w Genewie istniała tradycja demokratyczna zwalczana przez Kalwina, tradycja która tłumaczy po części tendencje polityczne J. J. Rousseau. Jest rzeczą w każdym razie ciekawą widzieć tu tylekroć okrzyczanego apostoła abstrakcyjnego i geometrycznego radykalizmu, zwracającego się żywiołowo czy też z konieczności obrony do dokumentów średniowiecza i do wspomnień biskupich rządów w Genewie.

[1] *Contrat social, ks. I.*

[2] Patrz wyż. r. X.

i uczynić poddanym króla?" Widzimy, że opierał niewolę polityczną na niewoli osobistej, a jedną i drugą wyprowadzał z wolnej woli stron zawierających umowę. Rousseau bez trudu udowadnia nicość takiej umowy: „Jest to umowa daremna i sprzeczna sama w sobie, by umawiać się o władzę bezwzględną z jednej strony a z drugiej do posłuszeństwa bez granic. Czyż nie jest jasnem, że nie jest się do niczego zobowiązanym względem tego, od którego ma się prawo wymagać wszystkiego? I czy ten warunek sam jeden, bez ekwiwalentu, bez zamiany, nie pociąga za sobą nicości samego aktu umowy? Jakież bowiem prawo ma mój niewolnik przeciw mnie, skoro wszystko, co on posiada, do mnie należy a że jego prawo jest mojem, więc to moje prawo przeciw mnie zwrócone jest słowem, nie posiadającem żadnego sensu".[1] Wnioski te są do tego stopnia prawdziwe, że Hobbes, śmielszy niż Grotius, wyraźnie je przyznaje i oświadcza, że pan nie może popełnić niesprawiedliwości względem swego niewolnika: „Albowiem niewolnik, mówi Hobbes, poddał całkowicie swą wolę i wszystko, co pan czyni, czyni z jego wolą; nie można zaś uczynić krzywdy temu, który z zadowoleniem ją przyjmuje".[2] Czemże więc jest taka umowa? Jest ona niczem przez samo określenie. A powtóre jest ona niedozwolona. Ludzka natura powstaje przeciw niej: „Zrzec się wolności, mówi Rousseau, znaczy zrzec się właściwości człowieka, praw do wolności a nawet swych obowiązków. Żadne wynagrodzenie nie jest możliwe dla kogoś, kto zrzeka się wszystkiego. Takie zrzeczenie się nie da się pogodzić z naturą ludzką a pozbawić wolę wolności znaczy tyle, co odjąć czynom wszelką wartość moralną".[3] Podkreślam z naciskiem ten znamienny ustęp: wskazuje on nam związek pomiędzy wolnością społeczną i polityczną a wolnością moralną i ponad wszelką wątpliwość stawia uświęcony i niewzruszalny charakter osobistości człowieka. Żaden publicysta nie poszedł tak daleko. Rousseau jest jednym z pierwszych polityków, którzy wykazali, iż w człowieku istnieje coś, co nie da się sprzedać, coś, co się usuwa z pod wszelkiej umowy. Na nieszczęście on sam bardzo szybko sprzeniewierzył się swej zasadzie i zapominając z kolei o prawie jednostek i osób, poświęcił je niemal bezwzględnie nieograniczonemu zwierzchnictwu państwa.

Trafnie jednak oceniał trudności problemu i doskonale widział, że najdrażliwszym punktem jest ustalenie granicy oddzielającej opiekę od ucisku i pogodzenie tego, co jednostka winna jest samej sobie z tem, co jest winna państwu. Tę kłopotliwą kwestję sformułował w taki sposób: „Znaleźć formę zrzeszenia, któraby broniła i ochraniała całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka zrzeszenia i zapomocą której każdy, łącząc się z wszystkimi, słuchałby jednakże tylko siebie samego i pozostawałby taksamo wolny jak i przedtem. To jest podstawowy problem, którego rozwiązanie daje *Umowa Społeczna*."

---

[1] *Contrat social* ks. I, r. VI
[2] Hobbes, *De cive*, sect. 11 r. V par. 7.
[3] *Contrat social* ks. 1, r. IV.

Nie znaczy to jeszcze stawiać zarzuty hipotezie umowy społecznej, stawiając pytanie, gdzie i w jaki sposób umowa taka została dokonana i czy zostały z niej jakiekolwiek ślady: najpierw bowiem kontrakt ten mógł istnieć implicite i być milcząco przyjętym nie pozostawiając żadnego świadectwa: ponadto, gdyby nawet kontrakt taki nigdy nie istniał, to i wtedy jeszcze autor miałby prawo twierdzić, że jest on w zasadzie warunkiem prawdziwego społeczeństwa i że państwo wzięte samo w sobie bez względu na swój początek, nie jest niczem innem, jak tylko swobodnem zrzeszeniem, uregulowanem przez umowę.

Również daleko bylibyśmy od prawdy, zarzucając Rousseau'wi, że społeczeństwo nie wypływa z umowy lecz pochodzi od natury; nie jest tu bowiem mowa o społeczeństwie ludzkiem wogóle, lecz specjalnie o społeczeństwie politycznem, dwóch rzeczach bardzo różnych. Locke trafnie zauważył w swoich *Dwóch rozprawach o rządzie* że Francuz i Indjanin, którzy spotykają się w pustyniach Amerykańskich pozostają niewątpliwie w pewnym, wzajemnym stosunku społecznym, lecz z tego powodu wcale nie stanowią części tego samego społeczeństwa politycznego. Zasady, które służą do wyjaśnienia powstania społeczeństwa ludzkiego nie wystarczają więc do wyjaśnienia powstania ciała politycznego; a powtarzając za Arystotelesem, że człowiek jest stworzeniem społecznem nie należy wyobrażać sobie, żeśmy rozwiązali kwestję pochodzenia państwa. Rousseau bardzo dobrze mówi, że zagadnienie tkwi właśnie w definicji „aktu, przez który jakiś lud staje się ludem." Otóż akt ten jest umową. Prawda, że większość państw tworzy się przez stopniowe podboje. Lecz, pomijając, że fakt przeciw prawu nic nie znaczy, cóż się dzieje, gdy jeden lud ujarzmi drugi? Oto stara się przywiązać go coraz bardziej do siebie przez dopuszczenie go do korzystania z dobrodziejstw jego własnych praw, to znaczy stara się zdobyć jego wolę, gdy zdobył już terytorjum. Aż do chwili, gdy zwyciężony zgodził się na łączność ze swym zwycięzcą, łączność ta jest tylko powierzchowną i najmniejszy wypadek naraża ją na niebezpieczeństwo. Lecz, gdy bez podbojów, bez gwałtów powstaje umowa równego z równym między dwiema lub więcej prowincjami, które godzą się żyć pod tymsamem systemem rządów czy praw, jak to jest w Stanach Zjednoczonych lub bywało często nawet we Francji, czyż nie jest to ideałem prawnego ustroju ludu? Usuńmy wreszcie w jakimś państwie wspólną wolę wszystkich obywateli do wspólnego życia, złączonego temi samemi zobowiązaniami i z równym lub odpowiednim udziałem w ciężarach i korzyściach, jaka pozostanie zasada zachowująca polityczny organizm? Jedynie tylko siła, czynnik bardzo niepewny; siła bowiem przechodzi raz na tę, raz na ową stronę a wśród tych przejść państwo ginie niechybnie.

A więc nie samą zasadę umowy społecznej należy zwalczać, lecz jej zastrzeżenia i warunki, które sprowadzają się do jednego; do najzupełniejszego poświęcenia wspólnocie każdego członka wraz ze wszystkiemi jego prawami.[1]

[1] *Contrat social* ks. I r. II.

Pytamy, wskutek jakiej sprzeczności Rousseau, który udowadniał z taką energją przeciw Grotiusowi, że ani jednostka ani lud nie mogą zaprzedać ani zrzec się swej wolności, widzi teraz istotę umowy społecznej w oddaniu się jednostki ogółowi. Już sam wyraz zaprzedanie jest przesadzony. Osoba, istota wolna nie może oddać się, tylko przedmioty dają się aljenować. Lecz, jakgdyby wyrażenie nie było dość silne, Rousseau je przesadza, przez rozwinięcie go; żąda bowiem od każdego zupełnego oddania się ze wszystkiemi swemi prawami. Czemże to się różni od prawdziwej śmierci i w jaki sposób podstawowy akt życia społecznego może być już na samym początku zupełnem wyrzeczeniem się własnej indywidualności?

Rousseau utrzymuje, że to oddanie się nie przedstawia żadnego niebezpieczeństwa, z dwóch mianowicie powodów: „1⁰ skoro każdy poświęca się cały, a jest to warunek równy dla wszystkich, nikt niema żadnego interesu w tem, by go uczynić uciążliwym dla drugich; każdy poświęcając się wszystkim, nie poświęca się nikomu; a ponieważ niema ani jednego członka zrzeszenia, względem którego nie nabywałoby się praw, które mu się odstępuje względem siebie, zyskuje się równoważnik tego, co się traci a zarazem większą siłę do zachowania tego, co się posiada.“[1]

Sporo tu, jak widać, abstrakcji i niejasności. Rozumiemy jeszcze pierwszą kompensatę a mianowicie, że poświęcenie równe jest dla wszystkich. Ale czyż to nie jest mała bardzo pociecha być niewolnikiem razem ze wszystkimi i czy zupełne zaprzedanie każdego członka społeczeństwa jest mniej niesprawiedliwe i sprzeczne z prawem dlatego, że jest wspólne dla wszystkich? Prawda, autor dodaje, że ponieważ warunek ten jest wspólny dla wszystkich, nikt niema żadnego interesu w tem, żeby go innym utrudniać. Mogłoby to być prawdą w odniesieniu do społeczeństwa idealnego, gdzie wszyscy rzeczywiście i jednozgodnie wyznawaliby ideę dobra powszechnego. W rzeczywistości jednak, władza najwyższa skupia się zawsze w ręku kilku jednostek; one więc mogłyby uciskać innych bezkarnie i w imię słuszności, ponieważ każdy członek zrzeszenia zrzekł się wszystkiego na rzecz wspólnoty, a zwierzchnik jej może powiedzieć: Wspólnota to ja.

Rousseau utrzymuje dalej, że się zyskuje równoważnik tego, co się traci, ponieważ każdy członek wspólnoty, będąc częścią całości, otrzymuje osobowość, dobra i prawa każdego członka zrzeszenia. Lecz na co mi osobowość drugiego, jeśli tracę własną? Osobowość innych ludzi równie dobrze nie należy do mnie, jak moja nie należy do nich! nie posiadają oni wcale prawa odstępywania mi jej. Byłaby to zamiana dziwaczna i niezrozumiała; oddaję wszystko, ponieważ oddaję siebie. Czy istnieje jakiś ekwiwalent tego? Ja oddaję całość a otrzymuję tylko cząstki, ponieważ to, co każdy oddaje jest rozsiane wśród wszystkich członków całości. Czy ta niedostrzegalna część zwierzchnictwa całości nad częściami, która przypada na mnie, może stanowić dla mnie jakieś odszkodowanie za niezmierną stratę, jakiej doznaję, poświęcając całe swe istnienie.

[1] *Contr. social,* ks. II r. VI.

A wreszcie, czy można coś zrozumieć, z tej operacji abstrakcyjnej i algebraicznej zrzeczenia się wszystkiego dla wszystkich? W ten sposób, mówią, osiąga się najdoskonalszą jedność. Tak, niewątpliwie, ale też i najdoskonalszą abstrakcję: to coś, co wy państwem nazywacie i czemu każdy poświęca się w całości nie jest niczem innem jak tylko zbiorowiskiem istot żywych, działających, obdarzonych zdolnością myślenia i czynu, zdolnościami naturalnemi, których one wyzbyć się nie mogą pod grozą śmierci. Poświęćcie to wszystko, cóż pozostanie? Nicość! I Platon pragnął stworzyć w swej *Republice* państwo bezwzględnie jednolite. Arystoteles mu odpowiedział wówczas: „Państwo nie jest absolutną jednością, lecz zbiorem jednostek różniących się między sobą."[1] To znakomite powiedzenie posiada równą moc w stosunku do *Umowy społecznej*, jak i w stosunku do *Republiki*.

Dzięki umowie społecznej, ludzie, którzy byli przedtem rozproszonym tłumem, łączą się w jedno ciało i tworzą do pewnego stopnia jedną osobę. Jest to państwo, zwane również władcą, gdy bierze się je pod uwagę jako potęgę rozciągniętą na wszystkich jego członków; i członkowie państwa mają z kolei dwie nazwy, zależnie od tego, czy bierze się ich jako części władcy, czy jako poddanych jego woli; tasama bowiem osoba w każdem ciele politycznem przedstawia dwa stosunki wyrażone zapomocą dwóch przeciwstawnych wyrażeń *obywatela* albo *poddanego*. Dlatego to Rousseau mówi, że każdy ze sobą zawiera umowę; każdy zobowiązuje się jako poddany słuchać praw, które ustanawia jako obywatel. Ten to podwójny stosunek, zabezpiecza podług Rousseau'a wolność i bezpieczeństwo jednostki. Lecz zarzut mój wciąż powraca: w jaki sposób można zawierać umowę z samym sobą, gdy zrzekło się z góry wszelkiej osobowości?

Myśl Rousseau'a oscyluje ustawicznie między dwiema przeciwnemi sobie zasadami, prawem państwa i prawem jednostki. Tak więc po zrzeczeniu się na rzecz państwowości wszystkich praw przez wszystkich członków zrzeszenia zapytuje jednak, jakie są granice władzy zwierzchnika? Zagadnienie to zajmowało również dwóch publicystów, których zasady mają pewne analogje z zasadami Rousseau'a; mianowicie Hobbes'a i Spinozę. Podług Spinozy prawo mierzy się władzą: ten, kto wszystko może, ma prawo do wszystkiego; jest to system, przy którym wydaje się rzeczą niemożliwą znalezienie granicy dla władzy zwierzchniczej. Jednak istnieje podług Spinozy jedna granica i to wynikająca z tej samej zasady. W rzeczywistości bowiem nie istnieje wcale zwierzchnik o tak absolutnej władzy, ażeby mógł zrobić dosłownie wszystko. Granica jego prawa leży w samej niemożności władzy zniszczenia wszelkich, przeciwnych[2] jej sił; kruche to zastrzeżenie, zanim bowiem władca dotrze do tej granicy niemożliwości, pozostaje mu szerokie pole do ucisku, upokarzania i unicestwiania najświętszych praw ludzkości. Granica, którą dla władzy

[1] Arystot. *Polityka*, t. II r. 1 par. 4.

[2] Spinoza: *Traktat teologicz.-polit.* r. XVII. Należy dodać, że Spinoza czyni jeden wyjątek na rzecz wolności słowa i myśli. (Patrz wyżej str. 65). Lecz to jest sprzeczność.

zwierzchnika uznaje Hobbes jest jeszcze śmieszniejsza: jest to moment, kiedy poddany wolałby śmierć niż posłuszeństwo:[1] czyli innemi słowy, jedynem prawem, jakie poddany posiada wobec władcy, jest śmierć. Nie potrzeba było Hobbes'a, ażeby pouczyć niewolnika, iż tego smutnego prawa nikt nie może go pozbawić.

Co do Rousseau'a, to posiada on podnioślejszą ideę o prawach ludzkiej natury. Usiłuje on ratować osoby prywatne, „które są z natury rzeczy niezależne od osoby publicznej." Rozróżnia prawa odnoszące się do obywateli i do zwierzchnika i wreszcie przypomina sobie, że obywatele mają prawa naturalne, które im przysługują jako ludziom.[2]

Lecz wówczas nie jest już prawdą, że każdy członek zrzeszenia istotnie pozbawia się wszystkich swych praw, że zaczyna od zrzeczenia się wszystkiego, co posiada, ażeby sobie zabezpieczyć to posiadanie: umowa, która jest absurdem, jak to wykazał Rousseau zwalczając niewolnictwo. Teraz cofa się on w tych słowach: „Przyznajemy, że to, czego każdy zrzeka się przez umowę społeczną, ze swej władzy, swych dóbr i swej wolności, jest tylko częścią tych wartości, których potrzebuje wspólnota."[3] A więc zrzeczenie się nie jest całkowite, tylko częściowe. „Jest to pogląd fałszywy, dodaje, jakoby przez umowę społeczną jednostki naprawdę czegoś się zrzekały; sytuacja ich skutkiem umowy staje się w rzeczywistości lepszą od poprzedniej."[4] Jakże więc mógł nazwać zupełnem oddaniem swych praw tego, co nawet nie jest zrzeczeniem? Jeśli oddaje się wszystko, jakim sposobem otrzymać można więcej? Bardzo słusznem jest twierdzenie, że wskutek umowy społecznej położenie każdego członka zrzeszenia staje się lepszem: lecz dzieje się to nie dlatego, że najpierw oddał wszystko, lecz dlatego, że poświęcając część zyskał zabezpieczenie reszty.

Rousseau dodaje, że „zwierzchnik sam osądza ważność poświęceń koniecznych dla wspólnoty."[5] Tu znowu szala przechyla się na stronę zwierzchnika. Istotnie jednak zasada ta jest prawdziwą: jeśli Rousseau chce powiedzieć, że w każdem państwie musi być ostateczny autorytet, że autorytetem tym nie może być jednostka; że gdyby jednostka posiadała prawo rozstrzygania pomiędzy państwem a nią samą, państwo przestałoby istnieć; że ustawa jest zwierzchniczą i wymaga posłuchu wtedy nawet, gdy się myli, to Rousseau wyraża zasadę, która stanowi podstawę wszelkiego porządku politycznego, jakimkolwiek on jest. Zasada ta stanowi siłę państw starożytnych; niema nic piękniejszego nad to uczucie szacunku i posłuszeństwa, które posiadał starożytny obywatel dla państwa, ojczyzny i praw. Sokrates niesprawiedliwie skazany przez Areopag sądził, że obowiązkiem jego jest umrzeć, ażeby okazać posłuszeństwo prawom, a gdy przyjaciele jego usilnie nakłaniali go do ucieczki, roztaczał obrazy tych praw dobroczynnych, ożywiał je, przy-

[1] Hobbes, *De cive*, sect. 2, r. VI par. 13
[2] *Contrat social*, ks. II r. II
[3] *Contrat social*, ks. II r. IV
[4] *Ibid.*, ibid.
[5] *Contr. social* ks. II r. IV

taczając przeciw samemu sobie najwspanialsze argumenty i przypominał ich ojcowską powagę oraz zobowiązania, które na siebie przyjął, oddając się pod ich opiekę.[1]

Lecz jeśli Rousseau wyraża przekonanie, że zwierzchnik jest sędzią absolutnym i wolnym od odpowiedzialności, że wszystko, co postanowił jest nietylko obowiązujące lecz i słuszne, że między zwierzchnikiem a poddanym niema żadnego rozjemcy nawet moralnego, a wreszcie, że obywatel niema innego prawa prócz tego, którego mu zwierzchnik udzieli lub pozostawi, to jest to zasada wszystkich rządów tyrańskich. Z przytoczonego bowiem niżej ustępu zdaje się to wypływać: „Otóż zwierzchnik, który składa się tylko z jednostek, niema i nie może mieć interesów im przeciwnych; skutkiem tego władza zwierzchnika nie potrzebuje żadnej gwarancji wobec poddanych, ponieważ jest niemożliwą rzeczą, żeby ciało chciało szkodzić wszystkim swym członkom, a zobaczymy dalej, że nie może szkodzić żadnemu z nich z osobna. Zwierzchnik przez to samo, że istnieje, jest zawsze tem, czem być powinien."[2] To też na mocy tejsamej zasady Rousseau utrzymuje, że zwierzchnik do niczego nie jest zobowiązany względem samego siebie: „Sprzecznem jest z naturą ciała politycznego, ażeby zwierzchnik tworzył prawa, których sam nie mógłby przekroczyć. Ponieważ może on być rozpatrywany tylko w jednym charakterze, znalazłby się wówczas w położeniu osoby, zawierającej umowę samej z sobą; stąd wynika, że nie istnieje i nie może istnieć żadne prawo zasadnicze, obowiązujące dla całego ludu; dotyczy to również umowy społecznej."[3] Z tych rozmaitych ustępów wynika, że Rousseau oddaje zwierzchnictwo jedynie woli ludu. Lecz nie wystarcza brać pod uwagę to, czego lud chce; trzeba także liczyć się z tem, co jest jego obowiązkiem. Sprawiedliwości nie tworzy wola kontrahentów choćby nawet jednomyślna: sprawiedliwość jest zasadą, nie wynikiem układów prawnych; istnieją więc prawa zasadnicze, obowiązujące dla każdego ludu, czy on godzi się na to czy nie; i umowa społeczna, która ma swe źródło w naturalnej skłonności człowieka do tworzenia społeczeństwa, należy do ich liczby.

Słuszność tych uwag ogólnych można sprawdzić na jednym zwłaszcza punkcie: chcę tu mówić o teorji własności.[4]

Własność. Podług Rousseau'a, istnieje posiadanie pierwotne, które opiera się na prawie pierwszego, kto daną rzecz zajmuje; żeby jednak to posiadanie stało się prawowitem, musi być uznane i zastrzeżone przez państwo, a to odbywa się w taki sposób: każdy członek zrzeszenia zrzeka się wszystkiego, co posiadał przed umową społeczną a społeczeństwo stawszy się odtąd panem jego mienia zwraca każdemu jego część poręczając mu jej posiadanie: skąd wynika, że bezpieczeństwo własności okupione jest jej niezawisłością; każdy

[1] Patrz w *Krytonie* Platona niezrównaną obronę praw.
[2] *Um. społ.* ks. I, r. VII.
[3] *Ibid.*, ibid.
[4] *Ibid.* ks. I r. IX.

obywatel podług wyrażenia samego Rousseau'a jest tylko depozytarjuszem dobra publicznego. Przypatrzywszy się temu bliżej widzimy, że jest to umowa podobna do tej, którą zawierali pod koniec istnienia państwa rzymskiego, drobni właściciele z wielkimi: ażeby okupić spokój, poświęcali wolność; oddawali im na własność swoje dobra, które otrzymywali potem z powrotem w charakterze dzierżawców lub osadników: umowa, która zwolna doprowadziła do poddaństwa w okresie średniowiecza. Oto ustępy, które stwierdzają ponad wszelką wątpliwość teorję przypisywaną tu przez nas autorowi *Umowy Społecznej:* „Państwo, mówi on, w stosunku do swych członków, jest panem *wszystkich ich dóbr* na mocy umowy społecznej, która tworzy w państwie podstawę wszelkich praw.... Szczególną w tem *zaprzedaniu* się jest okoliczność, że wspólnota, przyjmując dobra jednostek, daleka jest od pozbawiania ich tych dóbr a tylko zapewnia im ich prawowite posiadanie i zmienia *uzurpację* w prawdziwe prawo i używanie własności."[1]

Cała ta teorja jest najzupełniej fałszywa. Państwo nie stwarza własności tylko ją zabezpiecza. Godzę się z tem, że prawo pierwszego, kto zajmuje dany przedmiot nie wystarcza, by dać początek prawowitej własności. Albowiem, jak to bardzo trafnie zauważył Rousseau, „czy wystarcza postawić stopę na wspólnej ziemi, żeby natychmiast rościć sobie pretensje do władania nią? Czy wystarcza posiadać siłę do usunięcia na chwilę innych ludzi, ażeby pozbawić ich prawa powrotu kiedykolwiek?"[2] Lecz dodajmy tu warunek, że obejmuje się ją w posiadanie „nie przez ceremonjał bez znaczenia, lecz przez pracę i kulturę." Czy wtedy słusznem będzie nazywać uzurpacją własność opartą na takich zasadach i czy potrzebną jest interwencja państwa, ażeby umocnić moje prawo? Skądże ono weźmię to prawo i czy przeciwnie ze strony państwa, nie będzie prawdziwą uzurpacją przywłaszczanie sobie tego, co pierwszy zająłem i uczyniłem swojem przez swój znój? Pocóż mam otrzymywać później z jego woli to, co pierwej już uzyskałem dzięki samemu sobie? Przypuśćmy, że zamierzam objąć jedno z tych obszernych terytorjów niezajętych, które istnieją jeszcze na kontynencie amerykańskim, że rozbijam tam namiot, zasiewam pole i wnoszę życie na ten bezwładny kawał ziemi; jestem sam, niema tu państwa, któreby sankcjonowało moje prawo właściciela; czyż więc prawo to, które posiadam jest przez to mniej prawdziwe i czy nowy osadnik nie będzie miał prawa przeciwnego mojemu? Lecz oto zjawia się drugi obok mnie i idzie za moim przykładem; potem przychodzi trzeci i jeszcze inni i tworzy się szereg domów, pól, posiadłości, wsi, miast, grodów; jakiś porządek staje się konieczny; zostają wybrani naczelnicy, ustanowione prawa, powstaje rząd i oto zjawia się nowe państwo na świecie. Jakto! czyż to prawo jasne jak słońce, które dopiero co miałem do mojego mienia miałbym stracić dlatego, że posiadam teraz sąsiadów i czyż ci nowi przybysze mogą coś dodać lub ująć moim prawom dawniejszym? Czy państwo,

[1] *Um. społ.* ks. I r. II
[2] *Ibid.*, ibid.

które jest tylko regułą ma jakiekolwiek prawo do tej ziemi, którą do pewnego stopnia stworzyłem przez moją zapobiegliwość, kiedy ono nie istniało jeszcze? I czyż miałbym zostać ogłoszonym za przywłaszczyciela aż do chwili, kiedy zgodzę się stać się jego lennikiem? Umowa społeczna dodaje tylko jedną rzecz do prawa własności — wspólne bezpieczeństwo; a konieczność zobowiązań państwowych niema swego źródła w nieobecności wcześniejszego prawa, lecz w niemożliwości obrony tego prawa z braku sankcji. Poza tą doktryną, własność niema zabezpieczenia: jeśli bowiem prawdą jest, co mówi Rousseau, że „prawo, jakie każda jednostka posiada do swego mienia, jest podporządkowane prawu wspólnoty do mienia ogółu“[1] to przyznaję, że na podstawie tej teorji moja własność może być zagwarantowana przez państwo przeciw moim sąsiadom, lecz nie przeciw państwu samemu.[2]

Wola powszechna. Jeśli zaprzeczam teorji zupełnego oddania jednostki społeczeństwu, to nie dlatego, ażebym odrzucał podstawową zasadę Rousseau'a, mianowicie, że zwierzchnictwo leży w woli powszechnej. Przeciwnie, sądzę, że należy oddzielić obie te zasady i zupełnie nie obalać drugiej z powodu pierwszej. Istotnie, zagadnienie dotyczące praw i granic władzy zwierzchnika nie jest identyczne z zagadnieniem zasady zwierzchnictwa. Jakikolwiek będzie prawdziwy zwierzchnik społeczeństwa, król, duchowieństwo, szlachta czy lud, zawsze będzie można zapytać, czy zwierzchnikowi wszystko wolno czy nie. I naodwrót, po stwierdzeniu, że zwierzchnikowi nie jest wszystko wolno, pozostaje jeszcze ustalić, jakim jest zwierzchnik. Otóż prawdziwym zwierzchnikiem jest wola powszechna.

Twierdzić, że zwierzchnictwo leży w woli powszechnej znaczy twierdzić, że społeczeństwo należy do siebie, że ono samo ma w swych rękach kierunek i odpowiedzialność za swe losy, że nie należy na wieki i z mocy prawa bożego do jednej osoby, do jednej rodziny, do korporacji świeckiej lub duchownej. A więc należy mu przyznać prawo czynienia wszystkiego? Oczywiście, że nie. Nie, ponieważ i jednostce nie przyznaje się prawa czynienia wszystkiego przez przyznanie jej wolnej woli. W społeczeństwie wola powszechna jest temsamem, czem u jednostki wolna wola. Czy w pewnem znaczeniu wolna wola nie jest zwierzchniczą? Jest zwierzchniczą w temsamem znaczeniu, co i wola powszechna. Jedna i druga, coprawda, mają nad sobą władztwo rozumu. Lecz rozum jest tylko regułą i światłem, nie jest on zasadą życia i ruchu.

Jeśli wola powszechna nie jest zwierzchniczą musi nią być jakaś wola jednostkowa. Lecz z jakiego tytułu wola jednostkowa miałaby korzystać z przywileju, którego odmawia się woli powszechnej? Dlaczegoż ten człowiek

[1] *Umowa społ.* ks. I r. II

[2] Zasada umowy społecznej wzięta sama w sobie daleka jest od sprzyjania socjalizmowi; jeśli bowiem społeczeństwo polityczne jest wynikiem umowy, wówczas może być ono tylko poręczycielem poprzednich praw obywateli. Socjalizm zaś przeciwnie, przypuszcza raczej rodzaj preegzystencji społeczeństwa w stosunku do obywateli i wcześniejsze prawo społeczeństwa i państwa. Lecz wtedy państwo nie byłoby wynikiem umowy.

a nie inny, ta rodzina raczej niż druga lub korporacja taka a nie inna? Na mocy jakiej zasady ta wola jednego lub kilku ludzi miałaby rościć sobie prawo posiadania władzy nad wszystkimi? Widzę tu tylko przemoc, boskie prawo, lub prawo ojcowskie. Nie jest tu miejsce odpowiednie, żeby zapuszczać się w dyskusję nad każdą z tych zasad. Lecz krótko mówiąc, siła nigdy nie może być zasadą prawa; prawo boskie nie posiada żadnego znaku, po którym możnaby je poznać wśród niezliczonych rewolucyj, które wstrząsały państwami od początku świata; co się tyczy prawa ojcowskiego, to miałoby ono za skutek co najwyżej zwierzchnictwo naczelników rodów, co już byłoby bardzo bliskie zwierzchnictwa wszystkich; a zresztą, ponieważ prawo cywilne wyzwala dzieci z chwilą dojścia ich do pełnoletności i pozostawia im swobodne rozporządzanie swą osobą i majątkiem, nie można zrozumieć, dlaczego prawo polityczne miałoby utrzymywać je w zależności. Wreszcie w każdem społeczeństwie, gdzie większa ilość osób łączy swe interesy nie mieszając ich z sobą, władza zwierzchnicza należy całkiem widocznie do całości członków i społeczeństwo zawsze ma prawo kazać sobie zdawać sprawę z ich rządów. To, co jest prawdą dla poszczególnych stowarzyszeń jest prawdą również dla największego stowarzyszenia t. j. dla państwa.[1]

Rozróżniam dwa rodzaje zwierzchnictwa, dwa rodzaje władzy, władzę rozumu i władzę woli. Weźmy jako przykład człowieka, jednostkę. Rozum nakazuje mu jakiś czyn; czy to mu wystarcza? O ile rozum sam mówi, nic nie jest zrobione ani rozpoczęte; ja sam do pewnego stopnia nic tu nie znaczę; ponieważ mój rozum nie jest mną i prawda, którą mi ukazuje leży poza mną, jest odemnie niezależna. Niewątpliwie rozum jest zwierzchnikiem, lecz jest to zwierzchnik bez władzy; cokolwiek bowiem on mówi, ja mogę robić to, co chcę. Stąd drugie moje zwierzchnictwo, mianowicie mojej woli; jedynie tylko wola może wywołać czyn; ona to ponosi odpowiedzialność, jest panią moich losów, albo raczej przez nią tylko jestem panem siebie, rozkazuję sam sobie i sobą władam.

Tak samo rzecz się ma w państwie. Państwo tak, jak jednostka, musi słuchać rozumu i w tem znaczeniu jest on władcą. Lecz sam rozum nie wystarcza, potrzeba jeszcze woli, żeby go słuchać: wolą tą może być tylko wola państwa, a że państwo to jest ogół, więc będzie to wola ogółu. W tem to znaczeniu wola powszechna jest władcą.

Rousseau sam znakomicie wyjaśnił różnicę, na którą tu chcemy wskazać; i dlatego jego teorja ustawodawstwa posiada trwałość, którą niezawsze mają inne części *Umowy społecznej*.[2] Nikt nie przedstawił z większą ścisłością władzy rozumu, zaznaczając równocześnie jego niedostateczność: „Co jest dobrem i zgodnem z porządkiem, to wynika z natury rzeczy i niezależnie od ludzkich układów. *Wszelka sprawiedliwość pochodzi od Boga, on sam jest*

[1] „Ustawy są właściwie warunkami zrzeszenia społecznego. Do tych, co się zrzeszają należy wyłącznie uregulowanie warunków społeczeństwa.“ *Um. społ.* ks. II r. VI.

[2] *Umowa społecz.* ks. II r. IV.

jej źródłem; ale gdybyśmy potrafili przyjmować ją z takiej wyżyny, nie potrzebowalibyśmy rządu ani ustaw. Niewątpliwie *istnieje sprawiedliwość powszechna, wypływająca z samego rozumu;* ale sprawiedliwość ta winna być wzajemna, jeżeli ma być stosowana między nami. Biorąc rzeczy po ludzku, prawa sprawiedliwości w braku sankcji naturalnej, bezsilne są wśród ludzi; powodują one korzyść człowieka złego a niekorzyść sprawiedliwego, jeżeli ten zachowuje je wobec ogółu a nikt nie zachowuje ich wobec niego. *Potrzeba więc układów i umów, ażeby połączyć prawa z obowiązkami* i sprowadzić sprawiedliwość do jej przedmiotu." Trudno o rzecz lepiej powiedzianą i lepiej pomyślaną. Zasada wyższości rozumu jest zasadą etyki nie polityki: jest to reguła narzucona polityce przez etykę. Lecz nie wystarczy stwierdzić, że istnieje odwieczne, boskie prawo, którego nie mogą łamać równie dobrze ludy, jak i królowie; należy jeszcze wyjaśnić, skąd pochodzi prawo społeczne i jaki jest jego początek. „Gdy powiemy, co to jest prawo natury, nie będziemy jeszcze wiedzieć, co to jest prawo państwa." Definicji Rousseau'a przeciwstawiają definicję Monteskjusza. „Prawa są koniecznemi stosunkami, wypływającemi z natury rzeczy." Definicja ta, mówią, wyklucza wszelką dowolność. Cudownie. Ale najpierw, czy prawa społeczne są koniecznemi stosunkami? Czy nie są one po największej części stosunkami zmiennemi i przypadkowemi i układami zależnemi od tysiąca interesów, również zmiennych? Powtóre, pomiędzy prawem pierwotnem, które tkwi w odwiecznym rozumie i prawie społecznem, które jest tylko bardzo odległą jego emanacją musi być jakiś czynnik pośredni, wola, która daje początek prawu pisanemu, nie istniejącemu samo przez się. Jakaż to będzie wola? Dlaczego ta właśnie a nie inna? Musi to być wola powszechna; niema bowiem *a priori* żadnego powodu wykluczania kogokolwiek.

Pozostaje jeszcze zarzut, który wypływa z praktyki. Lecz tu zupełnie o praktykę nie chodzi. Bada się tylko jaka jest, podług prawa, prawdziwa zasada zwierzchnictwa w państwie, a nie jaka powinna być forma państwa w rzeczywistości. Oczywiście, że przez samo postawienie jakiejś zasady dąży się widocznie do zastosowania jej w rzeczywistości; jednakże niema przymusu, żeby stosować ją natychmiast i to w ten a nie w inny sposób. Pozostaje więc kwestja całkiem otwarta dla stronników różnych form politycznych. Jedyna rzecz stwierdzona jest ta, że formy te są tylko formami a nie zasadami. Lecz jakakolwiek byłaby forma państwa, ustawa nie może być niczem innem, jak tylko rzeczywistym lub domniemanym wyrazem woli powszechnej. Jeśli komu autorytet Rousseau'a nie wystarcza, łatwo będzie poprzeć go autorytetem bardziej majestatycznym, mianowicie św. Tomasza z Akwinu. Do kogoż należy tworzenie ustaw? „Do całej gromady, odpowiada on, albo do tego, kto jest jej przedstawicielem: *Vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem.*" [1]

Gdyśmy raz dobrze zrozumieli poprzednie zastrzeżenia, streśćmy teraz teorję Rousseau'a o zwierzchnictwie. 1° Zwierzchnictwo to jest niepozbywalne,[2]

[1] Patrz wyżej t. I str. 139.
[2] *Um. społ.* ks. II r. I.

„ponieważ będąc tylko sprawowaniem woli powszechnej, nigdy pozbytem być nie może.... władza może być przeniesiona, ale nie wola.“ Lud, który przyrzekałby bezwzględne posłuszeństwo i poddawał się bez zastrzeżeń władzy absolutnej, przestałby istnieć sam przez się; straciłby swą właściwość ludu i zwierzchnika. 2° Zwierzchnictwo jest niepodzielne; „wola bowiem jest powszechną albo nią nie jest; jest wolą całości ludu albo tylko jednej części. Tylko w pierwszym wypadku jest ona zwierzchnictwem. Lecz kto mówi wola powszechna, niekoniecznie rozumie przez to wolę jednomyślną; nie jest koniecznem, by wszystkie głosy były zgodne, wystarczy, by wszystkie były policzone. 3° Wola ta nie może błądzić: „Wola powszechna jest zawsze słuszną i zmierza zawsze ku korzyści ogólnej.“ Trzeba tylko bardzo strzedz się pomieszania *woli powszechnej* z *wolą wszystkich*. „Pierwsza ma na oku tylko interes wspólny; druga (wola zbiorowa) interes prywatny i jest tylko sumą woli prywatnych; lecz odejmijmy od tych woli plusy i minusy, które się nawzajem znoszą a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna.“ Żeby jednak w państwie wytworzyła się wola naprawdę powszechna, nie mogą istnieć korporacje i zrzeszenia prywatne; wtedy bowiem, w każdem z tych zrzeszeń tworzy się wola, która jest powszechną w stosunku do niego, lecz jest ona prywatną w stosunku do państwa. Stąd różnice stają się mniej liczne i dają wynik mniej powszechny.[1]

Wniosek tej znamiennej teorji jest taki, że o upowszechnieniu woli stanowi nie liczba głosów, lecz wspólny interes, który je łączy; że „powszechna wartość powinna być taką samą co do swego przedmiotu,[2] jak i co do swej istoty;“ że „materja o której się decyduje powinna być powszechną jak wola, która decyduje. Taki akt właśnie nazywam *ustawą*.[3]“

Rząd. — Od zwierzchnika należy przejść do rządu.[4] Rousseau był pierwszym, który przeciwstawił te dwa pojęcia, zawsze dotąd mniej lub więcej mieszane ze sobą. Porównuje on zwierzchnika do woli, która określa w człowieku wolne działanie a rząd do siły, która je wykonuje. Zwierzchnik może mieć tylko wole powszechne: potrzebuje jednak czynnika, któryby wykonywał lub kazał wykonywać jego wolę: czynnikiem tym jest rząd. Rząd jest tylko mandatarjuszem zwierzchnika; jest on pośrednikiem między zwierzchnikiem a poddanymi. W ten sposób ciało polityczne składa się z trzech wyrazów, które tworzą między sobą proporcję: zwierzchnik wydaje rozkazy, rząd wykonuje, poddany słucha. Rousseau usiłuje dać nam pojęcie o tych rozmaitych stosunkach zapomocą genjalnych wyjaśnień matematycznych, bardziej jednak zawiłych i o wiele mniej jasnych niż sama rzecz, którą przedstawia.

Słusznie powiedziano, że Rousseau jest pierwszym, który ściśle określił pojęcie rządu przeciwstawiając go zwierzchnikowi. Lecz czyż podstawa tego

[1] *Ibid.* roz. III.
[2] *Ibid.* r. IV.
[3] *Umowa społ.* ks. II. r. VI.
[4] *Ibid.* ks. III, r. I.

rozróżnienia nie znajduje się już u Monteskjusza? Kiedy naprzykład mówi: „Ponieważ w państwie wolnem, każdy człowiek, któremu przypisuje się wolną duszę, powinien rządzić sam sobą, przeto lud jako całość powinien posiadać władzę prawodawczą;“ albo gdy mówi o tych rządach, gdzie tosamo ciało urzędnicze „posiadające jako wykonawca ustaw, całą władzę, którą zagarnęło dla siebie jako prawodawca..... może państwo spustoszyć przez swoje wole powszechne a każdego obywatela zniszczyć przez swe wole prywatne,“ czyż nie są to myśli a nawet język J. J. Rousseau'a? Jedyną rzeczą, która należy do tego ostatniego, jest ograniczenie znaczenia słowa rząd do władzy wykonawczej: jest to znaczenie, które zostało ogólnie przyjęte w państwach konstytucyjnych.

Lecz jeśli jest zasługą J. J. Rousseau ścisłe określenie tak ważnego wyrazu w języku politycznym, to znowu stwarza on przez to samo szczególne trudności w swej teorji podziału rządów.[1] Rzeczywiście, gdy się mówi o rozmaitych rodzajach rządów, bierze się je nie w ciasnem znaczeniu władzy wykonawczej, lecz rozróżnia się rozmaite ustroje polityczne: ustroje zaś regulują nietylko formę władzy wykonawczej lecz także prawodawczej i chociaż w zasadzie ta ostatnia władza ma być atrybutem ludu, w praktyce może się zdarzyć, że należy ona bądź do króla, bądź do zgromadzenia szlachty, bądź do części tylko ludu i z tych różnic przy podziale rządów należy zdawać sobie sprawę. Lecz Rousseau, ażeby ani na chwilę nie sprzeniewierzyć się swej definicji, rozróżnia rządy pomiędzy sobą wyłącznie podług ustroju władzy wykonawczej; i to doprowadza go do definicyj dowolnych i sprzecznych z wszelkiemi zwyczajami nauki i języka. Gdyby naprzykład posługiwać się jego definicją, to rząd Stanów Zjednoczonych byłby monarchją ponieważ władza wykonawcza należy tam tylko do jednego człowieka; arystokracji podług jego zasad wcale nie znam: nie widzę bowiem państwa, gdzieby lud posiadał władzę prawodawczą, a tylko senat obarczony był władzą wykonawczą; w Rzymie, władzę prawodawczą senat dzielił wraz z ludem. Co się tyczy demokrącji takiej, jak Rousseau ją określa, to znaczy rządu, w którym cały lud jest prawodawcą i wykonawcą, to dziś byłoby rzeczą niemożliwą znaleźć choćby jeden jej przykład na świecie; a w starożytności jedyne Ateny były republiką, która odpowiadała i to bardzo niedokładnie tej definicji.

Skoro rząd określiliśmy jako władzę wykonawczą, zbadajmy, w jaki sposób powstaje i jakiej natury jest akt, powołujący go do życia? Podług niektórych publicystów, naprzykład Hobbes'a i Locke'a utworzenie rządu jest umową. Pojęcie takiej umowy jest podług Rousseau'a sprzecznością. Zwierzchnik nie może dać sobie pana; nie może dopuścić do narzucenia sobie żadnych warunków; wola jego pozostaje pełna i cała przed i po utworzeniu rządu; nie jest to więc żadna umowa, ponieważ przez umowę zobowiązują się dwie strony: „Stąd wynika, że akt ustanawiający rząd, nie jest bynajmniej umową tylko ustawą; że depozytarjusze władzy wykonawczej nie są bynajmniej

[1] *Umowa społ.* ks. III roz. III.

panami ludu, tylko jego funkcjonarjuszami; że może ich ustanowić lub oddalić kiedy zechce; że nie jest ich rzeczą umawiać się lecz słuchać."[1]

Słusznem jest twierdzenie, że zwierzchnik nie może układać się z rządem, jak równy z równym i że zawsze posiada nad nim wyższość. Lecz, czy nie posuwamy się zbyt daleko twierdząc, że lud niema żadnych zobowiązań względem rządu? Niewątpliwie, zwierzchnik może uczynić wszystko, co mu się podoba; lecz skoro ustanawia pewien rząd, czyż nie zobowiązuje się przez to samo podtrzymywać go o tyle, o ile rząd ze swej strony dotrzymuje wiernie przepisanych mu warunków. Prócz tego, jeśli zwierzchnik w swym charakterze zwierzchnika nie pozbywa się nigdy swej woli i nie może poddać się swym funkcjonarjuszom, to czyż jako lud nie powinien zobowiązać się do posłuszeństwa wobec kierowników, których ustanawia? Jeśli rząd jest pośredniem ogniwem pomiędzy zwierzchnikiem a poddanymi, więc rząd może zobowiązywać się względem zwierzchnika tylko pod warunkiem, że poddani zobowiążą się względem niego. Bez tego drugiego zobowiązania porządek republiki jest narażony na niebezpieczeństwo: poddani nadużyją swego charakteru jako zwierzchnika, ażeby pominąć autorytet rządu i przywłaszczą sobie sami ten autorytet a umowa społeczna zostanie rozwiązana.

Zapytajmy teraz autora *Umowy społecznej* o jego zdanie co do najlepszej formy rządu? Na tym punkcie często popełnia się niesprawiedliwość względem J. J. Rousseau. Często uważa go się za nieubłaganego logika, wroga rzeczy możliwych, nieznającego faktów, upartego i zaślepionego stronnika pewnej, szczególnej formy rządu, czystej demokracji, usiłującego narzucić formę rządu Genewy wszystkim państwom, wielkim czy małym, starożytnym czy nowożytnym, bez względu na ich zwyczaje i potrzeby. Poważna lektura *Umowy społecznej* obala te zarzuty. Autor dobrze wie, jaką rolę w urządzeniach politycznych powinno przyznać się doświadczeniu i wie, że rządy powinny być dobre nietylko same w sobie, lecz dobre stosownie do okoliczności. Oto kilka ustępów zasadniczych: „We wszystkich czasach spierano się wiele o najlepszą formę rządu, nie bacząc na to, że każda z nich jest w pewnych wypadkach najlepszą, w innych zaś najgorszą[2]..... Ogólnie biorąc.... rząd demokratyczny jest odpowiedni dla państw małych, arystokratyczny dla średnich, monarchiczny dla wielkich. Lecz jak policzyć mnóstwo okoliczności, mogących dostarczyć wyjątków?[3].... Jaki rząd wart więcej, prosty czy złożony? Kwestja bardzo sporna wśród polityków, na którą dać wypada takąż odpowiedź, jaką dałem poprzednio co do każdej formy rządu[4].... Gdy ktoś pyta, jaki rząd jest najlepszy, stawia pytanie nierozwiązalne oraz nieokreślone; albo, jeśli kto woli, istnieje tyle dobrych odpowiedzi, ile kombinacyj możliwych w bezwzględnem i względnem położeniu ludów."[5] Czyż to są słowa, tych

[1] *Umowa społ.* ks. III r. XVIII.
[2] *Umowa społ.* ks. III. r. III.
[3] *Ibid.;* ibid.
[4] *Ibid.* ks. III r. VII.
[5] *Ibid.* ks. III r. XI.

krótkowzrocznych polityków, którzy, dlatego, że istnieje jedna tylko prawda abstrakcyjna, nie rozumieją, że może ona mieć tysiące zastosowań, zależnie od nieskończonej różnorodności rzeczy i ludzi? Sam Rousseau, gdy mu wypadło wyrazić swój pogląd na rząd Polski, wystrzegał się pilnie zbyt bezwzględnego stosowania zasad *Umowy społecznej* do tego nieszczęśliwego kraju; lecz szukał o ile możności w okolicznościach, zwyczajach i tradycjach, genjalnych lecz bezsilnych środków dla beznadziejnego położenia.[1]

Lecz jak z jednej strony trudno jest Rousseau'wi trzymać się ściśle raz obranej prawdy bez popadania w sprzeczność lub przesadę, tak z drugiej strony, ukazuje się w nim zaślepiony uczeń prawodawców starożytności, spóźnionego obywatela Sparty, Aten lub Rzymu; Rousseau nie może zrozumieć tego, co my nazywamy *rządem reprezentacyjnym*. Mówi najpierw, co zresztą jest prawdą, że ponieważ władza prawodawcza jest sercem państwa, muszą być zgromadzenia regularne i stale się powtarzające, ażeby autorytet zwierzchnika nie zatarł się przez milczenie; lecz dodaje: „Z chwilą, gdy lud legalnie zgromadził się jako ciało zwierzchnicze, ustaje wszelka jurysdykcja rządu, władza wykonawcza ulega zawieszeniu i osoba ostatniego obywatela jest równie świętą i nietykalną, jak osoba pierwszego urzędnika, bo niema już reprezentanta tam, gdzie się znajduje osoba reprezentowana.[2] Voltaire, który cytuje ten ustęp, mówi bardzo dobrze: „Twierdzenie to byłoby bardzo niebezpieczne, gdyby nie oczywisty jego fałsz i niedorzeczność. Gdy w Anglji zbiera się parlament, żadna jurysdykcja nie jest zawieszona; i w najmniejszych państwach, jeśli w czasie zgromadzenia ludowego zostanie popełnione morderstwo czy kradzież, zbrodniarz jest i musi być wydany sprawiedliwości. W przeciwnym razie zgromadzenie ludowe byłoby uroczystem wezwaniem do zbrodni.[3]“ Zasada ta jest nietylko sprzeczna z prawdą, ponieważ żaden porządek publiczny nie jest przy niej możliwy, lecz jeszcze niewiadomo wcale, w jaki sposób godzi się ona z zasadami *Umowy społecznej*. Istotnie, ponieważ funkcja rządu jest odrębna od funkcji zwierzchnika, w jaki sposób zwołanie zwierzchnika miałoby zawieszać akcję rządu, chyba, że sam zwierzchnik ujął rząd w swe ręce, co znowu sprzeczne jest z doktryną? Jeśli każdy obywatel jest nietykalny jako członek zwierzchnika, to nie jest nim jako jednostka. Rząd jest w zupełności podporządkowany zwierzchnikowi; lecz jest wyższy od każdego poddanego z osobna.

To jeszcze nie wszystko: gdy Rousseau mówi o ludzie zgromadzonym, rozumie to dosłownie i nie wyobraża sobie innych zgromadzeń ludowych jak tylko odbywające się w starożytnych republikach, gdzie głosowano na

[1] Grimm nie uważa rad Rousseau'a za zbyt praktyczne i mówi o nich z ironją: „Nie mogę, mówi, uważać jego pracy za nic innego, jak tylko za dzieło człowieka o niezwykłym umyśle, który wolnych chwil używa na kreślenie ustaw i form rządu dla jakiejś utopji. Zapatrując się nań w ten sposób, można go czytać z przyjemnością a nawet z korzyścią i znaleźć wiele mądrych poglądów obok urojeń.“ *Korespondencje*, styczeń 1773.

[2] *Umowa społecz.* t. III r. XIV.

[3] Voltaire; *Politique et législation, Idées républicaines* XXXII.

ulicach i na placach publicznych i mówi naiwnie: „O tem, jakie zamieszanie sprawiał nieraz tłum, można sądzić, pamiętając, jak to za czasów Grakchów część obywateli głosowała z dachów."[1] Nie widać, o ile takie zamieszanie miałoby się przyczyniać do podniesienia godności i jasności myśli w naradach zwierzchnika. Lecz Rousseau wszystkiemi siłami odrzuca jedyny środek, którym ludy nowożytne mogłyby rozporządzać przy wykonywaniu swej władzy zwierzchniczej; mam na myśli system reprezentacyjny. Wychodzi on z zasady, że zwierzchnictwo nie może być reprezentowane, ponieważ nie może być pozbywalne: „polega ono (zwierzchnictwo) z istoty swej na woli powszechnej a woli się nie reprezentuje: ona jest tąsamą lub inną, niema tu nic pośredniego."[2] I oto tu są abstrakcje.[3] Wola sama w sobie nie da się przenieść, to jest prawda; lecz dlaczego nie mogłaby mieć tłumacza? Rousseau mówi: „Nie jest bynajmniej rzeczą niemożliwą, żeby wola prywatna nie zgadzała się pod pewnemi względami z wolą powszechną; jest jednak niemożliwe, by zgoda ta była trwałą i stałą." Prawda, że w sprawach ludzkich niema nic bezwzględnego; lecz w polityce trzeba poprzestawać na przybliżeniu. A więc będzie wystarczająca zgoda pomiędzy osobą reprezentowaną a reprezentantem, jeśli reprezentację często się odnawia przez odnawiające się perjodycznie wybory. Rousseau utrzymuje, że system reprezentacyjny pochodzi od rządu feodalnego. Tak nie jest: przedstawicielstwo ma swoje źródło w naturze społeczeństw nowożytnych, zasadniczo pracowitych i we wielkości państw. Państwa starożytne bardzo małe, złożone z ludzi mających czas wolny, nie potrzebowały reprezentantów; Rousseau sam to uznaje: „U Greków, wszystko, co lud miał czynić, czynił sam; był nieustannie zgromadzony na placu. Znajdował się w klimacie łagodnym, nie był wcale chciwy, niewolnicy spełniali za niego prace; a jego wielką sprawą była wolność."[4] Rousseau, gdy mówi o republikach starożytnych, jest najwidoczniej pod ich urokiem. Zachwyca się państwami, gdzie wolność mniejszości opierała się na niewolnictwie większości i żeby pozostać wiernym swej

[1] *Umowa społecz.* ks. III r. XV.

[2] *Umow. społ.* ks. III r. XV.

[3] Pogląd Rousseau'a na tę sprawę, nie jest, jak to widzieliśmy wyżej (str. 423) oparty wyłącznie na zasadach abstrakcyjnych. Uprzedzenia Rousseau'a przeciw rządowi reprezentacyjnemu tłumaczą się niedomaganiami, które, zdaniem jego, były w rządzie Genewy i które istotnie mogły się tam zakraść. Widzi się to w *Lettres de la montagne* (cz. II list III). Zwierzchnictwo albo raczej władza prawodawcza należała w Genewie do *rady powszechnej* to znaczy do zgromadzenia *obywateli i mieszczan*. Rada ta daleką była od ludu, jako całości: ponieważ poza nią były jeszcze trzy klasy osób: *mieszkańcy*, *krajowcy* i *poddani*. Co się tyczy władzy wykonawczej to była ona rozdzielona w sposób niezmiernie skomplikowany pomiędzy kilka ciał: *małą radę*, *radę dwustu* i *radę sześćdziesięciu*. Zdarzyło się podług Rousseau'a (i niema w tem nic nieprawdopodobnego) że te rozmaite rady pochwyciły wkońcu zwierzchnictwo z rąk rady powszechnej i zwierzchnictwo jej stało się wyłącznie nominalne. Ten sam fakt zaszedł w Wenecji, której konstytucja jest od genewskiej mniej różną, niż to jesteśmy skłonni przypuszczać. Rousseau zrażony wchłonięciem władzy prawodawczej przez wykonawczą w małej republice doszedł do przesadnego uprzedzenia przeciw ustrojowi reprezentacyjnemu wogóle.

[4] *Um. społ. ks. III* r. XV.

teorji abstrakcyjnej o woli nie dającej się przenosić naraża na niebezpieczeństwo, zasadę o wiele ważniejszą a mianowicie zasadę wolności osobistej: „Jakto, mówi, czyżby wolność musiała wspierać się na niewolnictwie? Być może. Te dwie ostateczności się stykają. Wszystko, co jest poza naturą ma swe braki, a społeczeństwo ma ich najwięcej. Bywają takie nieszczęsne sytuacje, kiedy nie można inaczej zachować swej wolności, jak tylko kosztem wolności cudzej i kiedy obywatel nie może być prawdziwie wolnym bez pogrążenia niewolnika w zupełnej niewoli. Takiem było położenie Sparty. Wy, ludy nowożytne, nie macie wcale niewolników, bo jesteście nimi sami; za ich swobodę płacicie swą wolnością. Możecie chełpić się tą przewagą, ja znajduję w niej więcej podłości niż ludzkości.“ Ustęp ten jest wzorem fałszywej deklamacji i nierozumnego fanatyzmu. Rousseau zupełnie nie rozumie ducha nowożytnych społeczeństw; widzi tylko obywateli zgromadzonych na placu, oddanych wyłącznie sprawie wolności. Lecz wolność sama przez się jest niczem; jest ona tylko poręczycielką innych praw; jest ona tylko zapewnieniem, że będzie można wypełniać bez obawy funkcje, właściwe człowiekowi. Jedną z nich jest praca; prawdziwe społeczeństwo jest społeczeństwem, które pracuje. Społeczeństwo starożytne, w którem mniejszość używała w spokoju wypoczynku dzięki pracy większości, było społeczeństwem w okresie dzieciństwa. Lecz jeśli każdy pracuje, w jakiż sposób może równocześnie załatwiać własne sprawy i sprawy państwowe? Rousseau zresztą sam sobie odpowiada: „Nie można sobie wyobrazić, mówi na innem miejscu, by lud był ustawicznie zgromadzony dla załatwiania spraw publicznych.“[1] Więc muszą być reprezentanci. Muszą być z tej jeszcze przyczyny, że sprawy ludów nowożytnych są bardzo zawiłe i wydawać dla nich ustawy jest bardzo trudno; wymagają one w konsekwencji pewnego przygotowania; lecz ten nowy punkt widzenia zaprowadziłby nas zbyt daleko.

Religja społeczna. Pozostaje jeszcze ostatnia kwestja, której żaden polityk uniknąć nie może: kwestja stosunku religji do państwa.[2] Rousseau zdaje się skłaniać do zasad Hobbes'a i pozostawiać Voltaire'owi piękną rolę obrońcy wolności religijnej i swobody przekonań.

Żeby jednak dobrze zrozumieć myśl Rousseau'a, trzeba zaznaczyć, że w tym samym rozdziale *Umowy społecznej* rozróżnia on cztery formy religji, skąd wypływają cztery rodzaje stosunków między religją a państwem: 1^0 religja naturalna albo deizm; 2^0 religje narodowe, jak u starożytnych, gdzie religja jest częścią dopełniającą konstytucji; te rodzaje religji, mówi Rousseau, są pożyteczne dla państwa, lecz szkodliwe dla rodzaju ludzkiego; 3^0 chrystjanizm rzymski albo religja kapłanów, która daje człowiekowi dwie ojczyzny, dwóch zwierzchników i przeszkadza mu być równocześnie pobożnym i obywatelem; 4^0 wreszcie prawdziwy chrystjanizm, taki, jak go pojmuje Rousseau, to znaczy chrystjanizm Ewangelji, który wszystkich ludzi uznaje za braci; religja święta,

[1] *Umow. społ.* ks. III r. IV.

[2] *Umowa społ.* ks. IV r. VIII. Patrz również Lettres écrites de la montagne cz I. r. I.

wzniosła, prawdziwa, która jednak daleka jest od przywiązywania serc obywateli do państwa, oddala je od niego, jak i od wszystkich spraw ziemskich. Rozróżniwszy te wszystkie formy religji Rousseau stwierdza, że „nauka o zbawieniu i nauka o rządzie to są dwie rzeczy różne."[1] Proponuje nawet coś podobnego do tego, co mybyśmy dziś nazwali rozdziałem Kościoła od państwa. Proponuje „pozostawić chrystjanizm wolnym od wszelkich ziemskich więzów, bez innych zobowiązań, prócz obowiązków sumienia... Religja chrześcijańska jest, dzięki swej czystości moralnej, zawsze w państwie dobra i święta, byle nie uczyniono z niej części konstytucji, byle przyjęta została powszechnie jako religja, uczucie, przekonanie, sposób wierzenia; lecz jako ustawa polityczna, chrystjanizm dogmatyczny jest złem urządzeniem."[2] Jeśli Rousseau nie przyjmuje jako religji państwowej nawet chrystjanizmu Ewangelji, to tembardziej nie przyjmie chrystjanizmu rzymskiego. Co do zabobonnych religij starożytności, to nie może być o nich mowy. Jednak nie wierzy on „żeby państwo mogło istnieć bez religji", z tej przyczyny, że religja, przynajmniej naturalna, jest nierozłączna z etyką i że etyka jest podwaliną państwa. Należy więc religję sprowadzić do dogmatów zasadniczych, do takich, które są naprawdę pożyteczne dla każdego społeczeństwa, pomijając te wszystkie, które odnoszą się wyłącznie tylko do wiary a „nie do dóbr ziemskich, jedynego przedmiotu prawodawstwa." I to właśnie nazywa on religją społeczną. Oczywiście, że złudzeniem byłoby wierzyć, że państwo, uwolniwszy sumienia od jarzma religij pozytywnych, mogłoby im narzucić religję wyłącznie naturalną. Jest to źle ukrytą sprzecznością, podstawianiem nietolerancji ateistycznej na miejsce nietolerancji katolickiej lub protestanckiej. Niemniej jednak zdanie Rousseau'a jest niezaprzeczonem dążeniem do liberalniejszych rządów w dziedzinie religji. Idei absolutnej wolności nie spotyka się u żadnego pisarza tego wieku. Większość zadowala się tolerancją. Być może, że było już postępem oddzielenie państwa od religji chrześcijańskiej, choć wiązano je jeszcze z religją naturalną. Niemniej jest widoczną i wielką przesadą oraz godną potępienia emfazą stylistyczną takie powiedzenie: „Jeśli ktoś, uznawszy publicznie tesame dogmaty, zachowuje się tak, jakby w nie nie wierzył, powinien być ukarany śmiercią; popełnił bowiem najcięższą ze zbrodni: skłamał wobec praw." Są to zasady Inkwizycji.

Streszczenie. Takie są główne teorje *Umowy społecznej*, dzieła bardziej subtelnego niż ścisłego. Autor jego waha się wciąż między dwoma systemami: jednym, który wszystko oddaje państwu, ludzi i mienie, a drugim, który stawia poza wspólnotą prawa naturalne i ludzi. I naprawdę do pierwszego z tych systemów zmierzają zasady Rousseau'a. Lecz byłoby niesprawiedliwością czynić jego wyłącznie, jak się to często zdarza, odpowiedzialnym za tę doktrynę. Absolutna supremacja państwa była dogmatem wspólnym prawie wszystkim politykom przed J. J. Rousseau. Nie mówię już o starożytności, gdzie

[1] *Lettres de la montagne* cz. I r. I.
[2] *Um. społ.* ks. IV r. VIII.

autorytet państwa był tak znaczny.[1] Czy sądzi kto, że w czasach nowożytnych, publicyści uznali odrazu i przyjęli tę tak dziś powszechną zasadę prawa indywidualnego i osobistego, jako przeciwstawienia absolutnej woli państwa? W systemie Hobbes'a istnieje jedynie tylko wolność, którą daje władca; i tę to wolność, nazywa on niewinną. Spinoza nie waha się również i przyznaje władcy władzę bez ograniczeń. Co do Bossuet'a, to wiadomo, że przedmiotem, całej jego książki o polityce Pisma Św. jest ustalenie władzy absolutnej a nawet władzy absolutnej monarchy; Bossuet uważał niewolnictwo, za sprawiedliwe i zgodne z rozumem a nie uznawał naturalnego prawa, własności. Usiłowano znaleść rzekomo w *Umowie społecznej* nawet teorję komunizmu. A cóż powiemy o takim ustępie u Bossuet'a: „Usuńcie rząd a ziemia i wszelkie dobra będą ludziom tak wspólne jak powietrze i światło... Podług tego pierwotnego prawa natury, nikt niema szczególnego prawa do niczego i wszystko jest łupem wszystkich... Z rządu powstało prawo własności i wogóle *wszelkie prawo pochodzi od władzy publicznej.*" Jest to właśnie teorja *Umowy społecznej.*

W rzeczywistości Rousseau w swej *Umowie społecznej*[2] nie jest bardziej komunistą, jak Bossuet w swej *Polityce.* Przypisując państwu początek prawa własności i wszystkich praw, żaden z nich nie chciał tych praw zaprzeczać w żadnej formie, sądzili tylko, że dają dostateczne i prawowite ich wytłumaczenie. Niesłusznie byłoby sądzić pewne pisma na podstawie wniosków nieznanych autorowi a wyprowadzonych z nich zapomocą zręcznej logiki. My dzisiaj wiemy co może mieścić w sobie teza o absolutnym zwierzchnictwie państwa. Lecz w XVIII w. o tem nie wiedziano. Rousseau nawet jest jednym z pierwszych, który miał przeczucie niebezpieczeństw tej tezy: widzieliśmy wszystkie zwroty jego myśli i mimowolne sztuki, zapomocą których usiłuje ograniczyć absolutną doktrynę, pierwotnie wypowiedzianą; widzieliśmy, jak zwalcza Hobbes'a i Grotiusa na zasadzie, która właśnie jest zaprzeczeniem komunizmu, mianowicie na zasadzie niepozbywalnego prawa wolności. Zaszczyt obrony albo wyprowadzenia na światło, może nawet zbytecznie, zasady prawa indywidualnego przypada w udziale szkole politycznej i ekonomicznej, która wyszła z rewolucji angielskiej to jest Locke'owi i Adamowi Smith'owi.

Nie godzę się również na mieszanie systemu Rousseau'a i Hobbes'a pod pozorem, że jeden i drugi przyjmuje stan natury i uzależnia jego ustanie od dobrowolnego zrzeczenia się prywatnej jednostki na rzecz państwa i władcy.

---

[1] Nie potrzeba dowodzić, że w polityce Platona państwo jest wszystkiem a jednostka niczem. Dostatecznie jest wiadomem, że jest to system *Rzeczypospolitej.* Lecz Arystoteles, który w rzeczywistości przyznaje jednostce o wiele szersze uprawnienia, nie umniejsza w zasadzie w niczem praw państwa: „Byłoby wielkim błędem mówi on, mniemać, że każdy obywatel może sam sobą rozporządzać."

[2] Nie można jednak zaprzeczyć, żeby nierozważne a namiętne ataki przeciw własności zawarte w *Rozprawie o nierówności* nie miały w następstwie wielkiego wpływu na sekty komunistyczne. Ażeby Rousseau'owi jednak oddać sprawiedliwość należy zauważyć, że *Umowa społeczna* jest późniejsza od wyżej wymienionej pracy i jest o wiele dojrzalsza.

Cóż bowiem obiecuje nam filozof angielski w zamian za to zrzeczenie? Pokój i nic więcej; o prawach się nie wspomina, a co się tyczy mienia, to niema, podług Hobbes'a, bardziej podburzającej doktryny jak doktryna o posiadaniu przez poddanego dóbr na własność.[1] Przeciwnie, gdy Rousseau żąda od każdego absolutnego zrzeczenia się swych praw, jest rzeczą widoczną, że w jego oczach to zrzeczenie się jest tylko prowizoryczne i że w jego pojęciu państwo przywróci każdemu tesame prawa, wzmocnione przez gwarancję publiczną. Żądana przez niego zamiana prawa naturalnego na prawo społeczne nie leży więc zupełnie w interesie despotyzmu państwowego, lecz w interesie wolności. Sądził, że im więcej ujmie pierwotnej niezależności, tem lepiej zabezpieczy wolność każdego obywatela. Wykazaliśmy, ile taki system może zawierać złudzeń; lecz nie należy mieszać wszystkich doktryn dla pewnych analogij.

Pozostaje na koniec z *Umowy społecznej* wielka prawda, przyjmowana przez coraz szerszą opinję: że każdy lud jest osobą, która należy do siebie samej, która posiada rząd wynikający z jej przeznaczeń i która troskę o swe kierownictwo przenosi na kogo jej się podoba i w formie, jaka jej się podoba. Jest to zasada zwierzchnictwa ludu, której niesłusznie przeciwstawiają zwierzchnictwo rozumu, albowiem te dwie zasady doskonale mogą się ze sobą godzić. Wolność nie ujmuje niczego odpowiedzialności ani prawo obowiązkowi. Prawdę mówiąc, lud może uczynić wszystko, co zechce; lecz nie powinien chcieć wszystkiego; a jeśli działać podług swej fantazji jest jego prawem, to obowiązkiem jego jest być rozumnym. Na tem polega prawdziwe znaczenie zwierzchnictwa rozumu. Lecz jeśli przez to rozumie się zwierzchnictwo najrozumniejszych, żądam, ażeby określono kryterjum dla najrozumniejszych; nie można zaś tego uczynić bez samowolnego wykluczenia pewnej liczby ludzi od udziału rozumu: a to jest właśnie zasada, na której Arystoteles oparł niewolnictwo. Nie chcę zresztą przez to powiedzieć, że w praktyce nie należy brać pod uwagę uzdolnienia ludzi. Istnieją dwa rodzaje polityki jak i dwa rodzaje geometrji: jedna teoretyczna, druga stosowana: pierwsza, dąży wyłącznie do prawdy, druga dorzuca do niej drobną lecz niezbędną rzecz: możliwość. Stąd, że zasada jakaś jest prawdziwa, nie należy wnioskować, że da się zastosować; lecz z tego, że zastosować się nie da, nie należy wnosić, że nie jest prawdziwą. Jakaś reguła mechaniki nie przestaje bowiem być prawdziwa dlatego, że tarcie maszyn uniemożliwia jej ścisłe zastosowanie.

Nie oszczędzaliśmy, jak z tego widać ani zarzutów ani krytyki teorji J. J. Rousseau'a; lecz staraliśmy się usilnie uwolnić się od pewnych oskarżeń, wynikających raczej z przesądów, niż z badania. Wśród oskarżeń tych istnieje jedno, co do którego prosimy, by było nam wolno zatrzymać się chwilę: jest to odpowiedzialność, którą zrzuca się na J. J. Rousseau za nieszczęścia i wybryki rewolucji francuskiej.

Rousseau i Rewolucja. — Oto jaki istnieje rozpowszechniony na tę sprawę pogląd. W rewolucji, mówią, — istnieją dwie części, dobra i zła.

[1] Hobbes, *De civ.*, sect. 2 r. XII par. 7.

W pierwszej dobrej istnieje wpływ Monteskjusza, który jest wszechwładny; w drugiej złej jest wpływ Rousseau'a, który rządzi niepodzielnie. Montesquieu to Konstytuanta, Rousseau to Konwent. Podług mnie, niema nic niesłuszniejszego i mniej ścisłego, niż podobny podział.

Daleki jestem od zaprzeczania dobroczynnego wpływu Monteskjusza na rewolucję; lecz wpływ ten był tylko pośredni i nie działający wprost. *Duch praw* ukazał się 1748. Zdobył wielkie powodzenie i rozpowszechnił wśród społeczeństwa niezwalczoną potrzebę zmian politycznych i reform społecznych. W 1768 ukazuje się *Umowa społeczna* i panowanie jej następuje po panowaniu *Ducha praw*, który ją przygotował. Od 1768 r. do 1789, *Umowa społeczna* rozpościera z każdym dniem swój wpływ i bez przesady można powiedzieć, że ona wywołała rewolucję.

Czytajcie dyskusje i rozprawy Konstytuanty; jest to o wiele więcej język Rousseau'a niż Monteskjusza. Prócz kilku rozpraw Monnier'a i Mirabeau, gdzie można rozpoznać ślady *Ducha praw*, znajdzie się na każdym kroku cała masa, obfitująca w myśli, słowa, formuły J. J. Rousseau. Wiele z pomiędzy nich to nic innego, jak tylko luźne rozdziały *Umowy społecznej*.

Czy żąda kto dowodów bardziej przekonywających? Jakież są pierwsze, zasadnicze, nieodwołalne czyny rewolucji francuskiej, czyny, które bezpowrotnie rozdzieliły stary rząd od nowego? Jest to przysięga w sali Gry w Piłkę, noc 4-go sierpnia i Deklaracja praw. Otóż w każdym z tych uroczystych aktów jest wpływ Rousseau'a, który rzuca się w oczy, a nie wpływ Monteskjusza. Czemże jest przysięga w sali Gry w Piłkę? Jest to objęcie zwierzchnictwa przez stan trzeci. On sam dla siebie tworzy całą rewolucję. Otóż pytam, czy Montesquieu uważałby za uprawnioną taką rewindykację? Czyż zgodziłby się na to, ażeby szlachta i duchowieństwo zostały wchłonięte przez stan trzeci? Czyż byłby on poświęcił głosowanie podług stanów dla głosowania osobistego, z których pierwsze podtrzymywało nienaruszoną odrębność klas a drugie wprowadzało demokrację? Montesquieu uważał szlachtę jako zasadniczy składnik monarchji umiarkowanej i wolnej, jako konieczny czynnik umiarkowania i pośrednie ogniwo między królem a ludem. Od pierwszych aktów rewolucji równowaga ta zostaje zerwana. Któż miał największy wpływ na tych pierwszych posiedzeniach Konstytuanty, w czasie wielkich i uroczystych dyskusyj, gdzie arystokracja i demokracja walczyły z sobą w obliczu bezsilnego majestatu królewskiego? Czyż nie był to abbé Siéyès, ten, który orzekł, że *stan trzeci jest wszystkiem?* Czemże innem jest to hasło, jeśli nie istotną zasadą *Umowy społecznej?* A wreszcie, jeśli kto chce teorji osobistego głosowania wyrażonej i sformułowanej naprzód w możliwie ścisłych słowach: „Ażeby dobrze wyrazić wolę powszechną, nie może być w państwie społeczeństwo częściowe i *każdy obywatel powinien wyrażać przekonanie tylko podług siebie.*“ To jest J. J. Rousseau, który mówi. A przeciwnie, co mówi Montesquieu: „W państwie jest zawsze pewna ilość ludzi, odznaczających się urodzeniem, bogactwami i zaszczytami. Lecz gdyby zmieszali się z tłumem i *gdyby jedne głosy były takie*

same jak drugie, wspólna wolność byłaby dla nich niewolą i w bronieniu jej nie mieliby żadnego interesu, ponieważ większość postanowień byłaby skierowana przeciw nim."

Noc 4 Sierpnia była zniszczeniem ostatnich śladów porządku feodalnego. Lecz w rzeczywistości, cóż wtedy pozostawało z tego porządku? Żadna władza polityczna, ponieważ władza królewska została wchłonięta: pozostały tylko przywileje i prerogatywy. Oto było to, co obaliła na zawsze noc 4-go Sierpnia. Czy byłby aprobował tę rewolucję Montesquieu, on, który mówił: „Usuńcie w monarchji prerogatywy pana feodalnego, kleru, szlachty i miast a będziecie mieli wkrótce państwo ludowe lub despotyczne."[1] Czy Konstytuanta zamierzała utworzyć państwo despotyczne? Nie. Pracowała więc, podług Monteskjusza, nad utworzeniem państwa ludowego. Czy więc to jest celem jego życzeń i pragnień? Jeszcze raz nie, albowiem w przedstawieniu rewolucji angielskiej, która niewątpliwie była jego ideałem, mówił: „Szlachta powinna być dziedziczna..... Musi ona mieć wielki interes w zachowaniu swych prerogatyw, nienawistnych samych przez się i które w wolnem państwie powinny być zawsze w niebezpieczeństwie." Montesquieu nie przypuszczał więc usunięcia tych prerogatyw w wolnem państwie, ponieważ wskazywał środki zachowania ich. A jednak ustrój taki nazywał *nadzwyczajną wolnością polityczną.* W pojęciu swojem rozdzielał więc zupełnie pojęcie wolności od pojęcia równości. Konstytuanta przyjęła doktrynę zupełnie przeciwną. Jest to doktryna Rousseau'a: „Jeśli zbadamy, na czem mianowicie polega największe dobro wszystkich..... zobaczymy, że sprowadza się ono do dwóch rzeczy głównych: wolności i równości; wolności, ponieważ wszelka zależność prywatna odejmuje tyleż siły organizmowi państwowemu; *równości, ponieważ bez niej nie może istnieć wolność.*"[2]

Przychodzi nakoniec Deklaracja praw człowieka i obywatela. Czy potrzeba dowodzić, że akt taki nie pochodzi bynajmniej od Monteskjusza tylko od J. J. Rousseau? Cóż sprzeczniejszego z zasadami i nawyknieniami umysłowemi autora *Ducha praw* jak ta teorja abstrakcyjna, *a priori,* praw absolutnych, niepozbywalnych, nieprzedawnionych? I przeciwnie co nad nią może być zgodniejszego z polityką *Umowy społecznej?* Zapewne, Rousseau sam nie układał tablicy naturalnych praw człowieka; i tablicę tę sformułowali deputowani konstytuanty w tej samej mierze z idei Voltaire'a i Monteskjusza, co i J. J. Rousseau. Lecz czy sam akt deklaracji nie jest właśnie umową zawartą między wszystkiemi członkami wspólnoty zgodnie z ideami Rousseau'a? Czy nie jest on wyliczeniem klauzul i warunków tej umowy?

A zatem wpływ J. J. Rousseau był wszechwładny na zasadnicze i podstawowe akty rewolucji. Nie należy więc mówić, że on ją sprowadził na manowce, a tembardziej utrzymywać, że od pierwszego dnia zeszła ona na manowce, że nie była niczem innem, tylko jednym, wielkim obłędem. Lecz

[1] Ks. II r. IV.
[2] *Umowa społ.* ks. II r. XI.

ja nie dyskutuję w tej chwili z tymi, którzy tak mówią; zwracam się do tych, którzy rewolucję dzielą, aprobując jej połowę pierwszą, nienawidząc drugiej. Oni to nie mieliby słuszności, zrzucając cały błąd na barki Rousseau'a a oddając wszystek zaszczyt Monteskjuszowi.

Lecz, czy jest prawdą, że Rousseau miał jakieś znaczenie dla drugiej części rewolucji i że zasady jego czyniły go odpowiedzialnym za to, co zwano rewolucyjnym rządem?

Przedewszystkiem u Rousseau'a niczego nie można znaleźć, co mniej lub więcej usprawiedliwiałoby rządy terroru. Znajduję nawet z góry wyrażone i uderzające potępienie w następującym ustępie: „Gdyby nam kto powiedział, że dobrą jest rzeczą, ażeby jeden zginął za wszystkich, to podziwiałbym to zdanie w ustach prawego i cnotliwego patrjoty, który dla ocalenia swego kraju dobrowolnie i z poczucia obowiązku poświęca się na śmierć; lecz jeśli kto sądzi, że rządowi wolno jest poświęcić ocaleniu wszystkich jednego niewinnego, to zasadę taką uważam za jedną z najohydniejszych, jakie wymyśliła tyranja.... Daleki od tego, by twierdzić, że jednostka powinna ginąć za wszystkich, utrzymuję, że wszyscy dają w zakład swe życie i mienie dla obrony każdego z nich, ażeby słabość jednostki znajdowała zawsze obronę w sile zrzeszenia a każdy członek w całości państwa. Przypuśćmy, że oddzieliliśmy od ludu jedną jednostkę po drugiej, zmuśmy teraz zwolenników tej maksymy do lepszego wytłumaczenia tego, co rozumieją przez państwo a zobaczymy, że sprowadzą je w końcu do małej liczby ludzi, którzy nie są ludem, lecz funkcjonarjuszami ludu."[1] Czy nie wydaje się, jakby ten ustęp był napisany po ohydnych i bratobójczych walkach 93 r.?

Lecz zapomnijmy o czynach a badajmy zasady; czy można twierdzić, że rząd 93-go r. pochodzi od *Umowy społecznej?* Twierdzeniu temu stawiam jeden zarzut, lecz jak mi się zdaje, decydujący. Rząd rewolucyjny, daleki od ścisłego zastosowania doktryny o zwierzchnictwie ludu, był jej pogwałceniem. W rzeczywistości wyszedł z opozycji przeciw zgromadzeniu Narodowemu; był oligarchją ludową, uzurpacją od dołu, ciemiężycielską dyktaturą, ozdobioną nazwą ocalenia publicznego. Zasadą jego w rzeczywistości nie było nic innego, jak machjawelska zasada racji stanu, wprzężona w służbę szału ludowego. Gdyby ten rząd był energiczny i przyczynił się do zbawienia ojczyzny przez nadmierne skupienie władzy, w tym samym czasie, kiedy ją hańbił przez niedorzeczne okrucieństwa, zgodzilibyśmy się nań chętnie; tyranji bowiem nie zbywało nigdy na energji; lecz między tym rządem a zasadą zwierzchnictwa ludu nie widzimy nic wspólnego. Przeciwnie, wystarczyło każdej jednostce powiedzieć jak Ludwik XIV: lud to ja, ażeby przywłaszczyć sobie prawo czynienia wszystkiego.

Obawiam się zatrzymywać zbyt długo nad ciekawem zagadnieniem wpływu Rousseau'a na rewolucję francuską. Lecz nie mogę powstrzymać się od

---

[1] O ekonomji politycznej (art. *Encyklopedji).*

przytoczenia na końcu następującej karty, która świadczy o politycznej przenikliwości J. J. Rousseau i głębi jego poglądów. Chodzi tu o projekt abbé de Saint Pierre, który polegał na utworzeniu przy monarszę pewnej rady, wybieranej na podstawie głosowania. „Należałoby zacząć, mówi Rousseau, od zniszczenia wszystkiego, co istnieje, ażeby rządowi dać formę, wymarzoną przez ks. de Saint Pierre; każdy wie dobrze, jak niebezpieczną jest rzeczą moment anarchji w dużem państwie i przesilenie, które z konieczności poprzedza wprowadzenie nowych urządzeń. Samo tylko wprowadzenie głosowania musiałoby wywołać straszliwy przewrót i raczej wszystkie części wprawić w ustawiczny ruch konwulsyjny niż dać organizmowi nowe siły. *Trzeba osądzić niebezpieczeństwo poruszenia olbrzymich mas, z których się składa monarchja francuska. Kto zdołałby powstrzymać wywołane wstrząśnienie lub przewidzieć wszystkie skutki, które ono mogłoby spowodować?* Gdyby wszystkie dodatnie strony nowego planu były niezaprzeczone, któryż człowiek rozumny śmiałby podjąć się obalenia starych zwyczajów, zmiany starych zasad i dania państwu innej formy niż ta, do której doprowadziło je stopniowo trzynastowiekowe trwanie. Czy rząd obecny jest jeszcze rządem dawnym, czy w ciągu wieków zmienił nieznacznie swą naturę, w każdym razie naruszanie w nim czegoś jest nierozwagą.“ Dalszy ciąg tego ustępu mniej zaszczytu przynosi genjuszowi proroczemu J. J. Rousseau.[1] Czyż jednak w końcu nie należy wnioskować na podstawie tego ustępu, że jeśli i przygotował rewolucję, to bez swojej wiedzy i do pewnego stopnia mimowoli?

Inne pisma polityczne. Uwagę naszą skupiliśmy na *Umowie społecznej*, głównem dziele J. J. Rousseau'a. Musimy jednak zaznaczyć kilka innych pism politycznych godnych uwagi i zasługujących na przejrzenie: na pierwszem miejscu stawiamy *Considération sur le gouvernement de Pologne.* Jest to jedno z najlepszych pism, jakie wyszły z pod pióra Rousseau'a. Widział on doskonale wady polskiej konstytucji; widział także, że nie można w niej przeprowadzać gwałtownych reform ani zmieniać ich z gruntu;[2] a wysiłek, jaki czyni, ażeby nowe zasady pogodzić ze staremi, jest pracą genjalną, wartą zbadania. Jest sporo fantazji w tem dziele i Rousseau zbyt jest przejęty wspomnieniem Sparty, lecz uczucie jego jest wzniosłe i szlachetne a styl znakomity. *Lettres à M. Butta-Foco* o ustroju Korsyki wzbudzają tensam rodzaj zainteresowania. Mogą one służyć jako dowód, że J. J. Rousseau nie myślał nigdy o gwałtownem stosowaniu swych teoryj do jakiegokolwiek państwa. Z informacyj, których żąda,[3] wynika, że ma zawsze w umyśle przytomną maxymę Monteskjusza a mianowicie, że „rządem najbardziej zgodnym z naturą jest ten, którego specyficzny charakter godzi się najlepiej z charakterem

[1] „Jeśli naród nie umie zająć się niczem innem tylko błazeństwami, jakąż uwagę poświęcić może wielkim sprawom? a w kraju, gdzie muzyka jest sprawą państwową, czemże będą sprawy państwowe jeśli nie piosnkami? etc.“ *(Jugement sur la Polysynodie).*

[2] W dziele tem mówi do Polaków: „Naprawcie, jeśli to możliwe, nadużycia waszej konstytucji; lecz nie pogardzajcie tą, która uczyniła was tem, czem jesteście.“ (Roz. I).

[3] Patrz List II.

ludu, dla którego został ustanowiony."[1] Dowiadujemy się także, że Rousseau w praktyce nie był o wiele więcej rewolucyjnie usposobiony niż Montesquieu. „Miałem i będę miał zawsze, mówi, jako niewzruszoną zasadę odnoszenie się z najgłębszym szacunkiem do rządu, pod którym żyję, nie pragnąc go nigdy oceniać i krytykować lub reformować w jakikolwiek sposób."[2] *Discours sur l'Economie politique* jest artykułem napisanym przez J. J. Rousseau dla Encyklopedji; jest to utwór dość średni, w którym usiłuje on przeprowadzić niektóre ze swych idei, nie wyjaśniając zresztą żadnej. Najbardziej interesującą jest przytoczona przez nas karta o rządzie terroru. Podkreślę jeszcze dwa znakomite pisma, bardzo krótkie obydwa, lecz świetnie napisane: są to dwie prace o ks. de Saint Pierre i dwa jego główne projekty *Traktat o wiecznym pokoju* i *Polysynodja* albo o wielości rad. Rousseau daje najpierw analizę tych dwóch projektów; i te dwie analizy, zwięzłe i ścisłe, przedstawiają z wielką siłą i bez żadnych zmian ideje ks. de Saint Pierre. Po obu tych analizach następują dwie oceny, zarówno solidne jak przenikliwe. Rousseau odkrywa z wielką subtelnością i zaznacza gruntownie słaby punkt tych dwóch projektów. O projekcie wiecznego pokoju tak mówi: „Jakkolwiek mądrym byłby ten projekt, to wskazane środki wykonania nacechowane były naiwnością autora. Wyobrażał on sobie poczciwie, że wystarczyłoby zwołać kongres, przedstawić artykuły, podpisać je i sprawa byłaby załatwiona. Przyznajmy, że ten zacny człowiek we wszystkich projektach widział dość trafnie rezultat rzeczy, gdyby zostały ustanowione, lecz o sposobach ich wprowadzenia myślał, jak dziecko." Co się tyczy *Polysynodji*, to Rousseau i tu wykazuje jej następstwa. „Czyż nie widział on, że albo przedłożenia rad staną się wkrótce z konieczności próżną formułą, albo że autorytet królewski zostanie przez nie zachwiany? I czy on sam nie przyznawał, że byłoby to wprowadzeniem rządu mieszanego, gdzie forma republikańska łączyłaby się z monarchiczną? I albo rady musiałyby wkońcu stać się godne pogardy, śmieszne i zgoła nieużyteczne albo królowie musieliby utracić swą władzę." Wreszcie ciekawe dla studjów są *Lettres de la montagne*, ażeby zdać sobie sprawę z ustroju Genewy w XVIII w., z błędów jakie zdaniem Rousseau'a zawierał, z reform, które doń wprowadzono i które należało jeszcze wprowadzić. Są one ciekawym komentarzem zasad *Umowy społecznej*.

Oprócz pism, któreśmy zaznaczyli, wiemy, że J. J. Rousseau rozpoczął pismo polityczne, w którem pragnął rozwiązać problem nadzwyczajnie dziś interesujący a mianowicie „w jaki sposób małe państwa samodzielne mogą istnieć obok wielkich mocarstw, tworząc konfederacje."[3] Dzieło to zostało przez niego powierzone hrabiemu d'Antraigues, który w tym przedmiocie daje nam następujące szczegóły: „Nie skończył on tego dzieła, mówi nam hrabia

[1] *Esprit des lois*, ks. I. r. III.
[2] List III.
[3] Broszura hr. d'Antraigues zatytułowana: „Quelle est la situation de l'Assemblée nationale?" Lozanna 1790. Nota, na końcu broszury, przytoczona z wydań Rousseau'a, z powodu *Umowy społecznej*.

d'Antraigues; lecz nakreślił jego plan, dał podstawy i na marginesie szesnastu rozdziałów tego pisma umieścił kilka myśli, które zamierzał rozwinąć w ciągu pracy. Rękopis ten obejmujący 32 stron, pisany w całości jego ręką, sam mi wręczył i upoważnił mnie, bym nim rozporządził w czasie mego życia w sposób, jaki uznam za pożyteczny." Hrabia d'Antraigues, który uwiadamia nas o istnieniu tego pisma, uwiadamia nas także, że jest ono dla nas stracone. „Pismo to, które mądrość drugiego mnie powierzyła do ogłoszenia, *nigdy ogłoszonem nie będzie.* Zbyt dobrze i zbyt blisko widziałem niebezpieczeństwo, któreby zeń wynikło dla mojej ojczyzny. Po zapoznaniu z nim jednego z najprawdziwszych przyjaciół J. J. Rousseau, który mieszkał blisko miejscowości, gdzie ja się znajduję, *przestanie ono istnieć inaczej, jak tylko w naszych wspomnieniach.*" Co należy rozumieć przez te słowa? Czy d'Antraigues myślał, iż prawo ogłoszenia pisma Rousseau'a, gdy uzna to za użyteczne, posuwało się aż do prawa zniszczenia go? Czy wskutek zaślepienia namiętnością mógł sądzić, iż 32 stron J. J. Rousseau mogłyby stać się tak groźne, że należało zniszczyć je na zawsze? Zaiste jest to szczególna interpretacja prawa depozytu. Jakkolwiek rzecz się przedstawia, trzeba żałować, że tych kilka stron zaginęło. Kwestja federacji jest zupełnie nowa w dziedzinie nauk politycznych; a światło, które J. J. Rousseau mógł rzucić na to trudne zagadnienie, byłoby dziś dla nas bardzo cenne, nie przedstawiając żadnego niebezpieczeństwa.

Niema, ściśle mówiąc, szkoły J. J. Rousseau. Szkołą tą jest cała rewolucja. Ściślej łączą z nim księdza de Raynal i Mably'ego. Lecz pierwszy, mimo swych deklamacyj zdeklarował się w polityce, jako stronnik rządu angielskiego;[1] drugi odegrał specjalną i ważną rolę, która zasługuje na osobne traktowanie. Do tego samego wpływu odnieść należy namiętne i wymowne pismo Alfieri'ego *O tyranji*[2] i wogóle wszystko, co w końcu XVIII w. zostało napisane przeciw despotyzmowi.[3]

[1] *Histoire philosophique du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770.

[2] Tłum. franc. z 1802.

[3] Nieco odmienne oświetlenie doktryny politycznej Rousseau'a znajdzie czytelnik w książce prof. Peretiatkowicza „Filozofja społeczna J. J. Rousseau'a", drugie wydanie, 1921, Poznań, Fiszer i Majewski (Dopisek).

XIX. Kant.

Filozofja moralna w XVIII w.: Rola Kanta. — Podstawy filozoficzne jego etyki. Analiza podstawy etyki. Dobra wola. *Kategoryczny imperatyw.* Autonomja woli. Ludzkość *celem sama w sobie.* — Teorja *panowania celów.* Analogje między Kantem a Rousseau'em. — Ogólne znaczenie formuł Kanta.

Etyka praktyczna. Prawo naturalne i polityczne. — Teorja cnoty. — Obowiązki człowieka względem samego siebie. — Rozróżnienie etyki i prawa. — Teorja prawa. Formuła prawa. Podstawa prawa. — Teorja prawa własności. Krytyka tej teorji. — Stosunek etyki do polityki. Teorje polityczne. Umowa społeczna. Podział władz. — Polemika przeciw prawu insurekcji. Rozbiór tej polemiki. — Prawo ludów. Zasada autonomji państw. Projekt wiecznego pokoju. Rola filozofji w państwie. — Neokantyzm w filozofji prawa (Stammler).

Filozofja XVIII wieku wykazuje jeden brak: jest nim teorja obowiązku i prawa. Niewątpliwie, filozofowie tej epoki wielcy i mali bronią sprawy równości, wolności, tolerancji, ludzkości, jednem słowem bronią praw człowieka a nawet obywatela. Ale w zapale tego przedsięwzięcia, nie pytają o naturę tej rzeczy świętej, t. j. *prawa*, które rozpłomienia ich entuzjazm. Lecz nie mogą oni troszczyć się zbytnio o zasady spekulatywne w chwili walki, w chwili ataku przeciw przesądom, nadużyciom, ciemiężycielskim instytucjom średniowiecza wciąż jeszcze będącym w mocy. Nawet Montesquieu i Rousseau, jedyni, których dzieła posiadają wartość naukową, szukali raczej uzasadnienia instytucyj politycznych niż podstaw prawa naturalnego.

Lecz przy końcu tego stulecia, w pełnym ogniu walki, w czasie, gdy filozofja usposobiona coraz bardziej zaczepnie i wojowniczo, porzucała księgi dla trybuny, zstępowała z gabinetów na place publiczne i zasady swe tłumaczyła na ustawy, samotny myśliciel, nieznany jeszcze w Europie, zagrzebany na cichym uniwersytecie północnym, badał prąd myśli XVIII w., prąd, który Rewolucja francuska pchnęła do jego ostatecznych konsekwencyj i szukał w rozumie, tej władzy tak sławionej a tak mało zbadanej przez dawnych filozofów, podstaw metafizyki, etyki i polityki. Tak więc, gdy filozofowie francuscy używali rozumu dla krytyki społeczeństwa i religji, Kant, śmielszy od nich wszystkich, krytykował sam rozum; godne podziwu przedsięwzięcie, które doprowadził do końca, nie bez błędów i chwiejności, lecz z siłą myśli i podniosłością ducha, jakie rzadko się spotyka u jednego i tego samego myśliciela.

Charakterystyczną cechą filozofji Kanta jest połączenie polityki z prawem, prawa z etyką. Historja ta skończy się tak, jak się zaczęła przez filozofa, który sprawiedliwość stawia ponad państwem i prawo państwowe opiera na prawie ludzkiem. Od Sokratesa do Kanta, ileż to przeszło rewolucyj filo-

zoficznych, religijnych, politycznych! Jest to jednak idea złożona w zarodku w życiu i śmierci Sokratesa, idea, która pogłębiana coraz więcej przez naukę, religję i doświadczenie, wyłania się na końcu w filozofji ostatniego wieku i w rewolucji, która go kończy!

Etyka Kanta. — Filozofja moralna dzieli się w XVIII[1] w. na trzy główne szkoły, które z kolei dzielą się pomiędzy główne kraje Europy: Francję, Wielką Brytanję i Niemcy. We Francji doktryna przyjemności i dobrze zrozumianego interesu panuje w filozofji Condillac'a, Helwecjusza, Diderot'a, Saint Lambert'a i ich uczniów; w Anglji a raczej w Szkocji doktrynę uczucia głosi się w Glasgowie i Edynburgu; a Hutcheson, Smith i Ferguson rozpowszechniają ją ze swych katedr i w swych pismach. W Niemczech nakoniec uczony i sumienny uczeń Leibniza, Wolf podtrzymuje zaszczytnie i sprowadza do formy dydaktycznej doktrynę dobra moralnego, którego poznanie i autorytet wyższy przypisuje, podobnie jak Malebranche, Clarke, Cudworth a wreszcie Platon czystej władzy poznawczej t. j. rozumowi.

Przeciw tym trzem szkołom Kant próbuje postawić swoją doktrynę etyczną. Przedewszystkiem jednak jest on przeciwnikiem Helwecjusza i Hutchesona to znaczy doktryny interesu i uczucia. Od Wolfa różni się jedynie pewnym rysem spekulatywnym, małej zresztą doniosłości, nie jako taki, lecz w stosunku do przedmiotu, który zamierzyliśmy przedstawić w tem studjum.

Ze wszystkich problemów etycznych traktowanych przez Kanta głównym problemem, który omawia z największą głębią, jest następujący: Jakie jest znaczenie, doniosłość i formuła najwyższej zasady moralności?

Za punkt wyjścia przyjąć trzeba rozum zwyczajny, poznanie pospolite; jeśli bowiem istnieje jakieś prawo moralne, to musi ono być dostępne dla wszystkich. Oto badając rozum zwyczajny, odkrywamy w nim pojęcie, które badane samo w sobie i we wszystkich swych konsekwencjach doprowadzi nas do zasady, której definicji poszukujemy: jest to pojęcie *dobrej woli*.[2] „Ze wszystkich rzeczy, które pojąć można, tylko jedną można uważać za dobrą bez zastrzeżeń: jest to dobra wola..... Dary umysłu, dobra materjalne, nawet zalety charakteru mają wartość tylko dla użytku, jaki się z nich czyni. Jedynie tylko dobra wola ma wartość sama przez się, a nie przez rezultaty, jakie osiąga.... Użyteczność czy nieużyteczność nie może niczego dodać ani ująć tej wartości. Użyteczność jest tylko jakby ramą, która może ułatwić sprzedaż obrazu lub ściągnąć nań uwagę tych, którzy nie są znawcami, lecz nie zaleca go prawdziwym amatorom ani nie oznacza jego ceny.[3]

---

[1] Patrz Victor Cousin: *„Philosophie sensualiste du XVIII siècle" i Philosophie ecossaise"*, Oeuvres complètes 1 serie, t. III i IV (wyd. Didier'a) i Théod. Jouffroy: *Cours de droit naturel.*

[2] Widzimy, że Kant w etyce bierze za punkt wyjścia zwyczajny rozum taksamo, jak szkoła szkocka i inaczej postąpić jest rzeczą niemożliwą. A teraz dlaczego wybiera pojęcie dobrej woli raczej niż jakiekolwiek inne? Właśnie tu leży znaczenie inwencji filozoficznej, która polega na wyborze prawdziwie płodnego pojęcia, tak, jak w naukach fizycznych genjusz uczonego polega na wyborze płodnego doświadczenia zamiast błądzenia wśród drobnych faktów bez znaczenia.

[3] *Podstawy metafizyki obyczajów, I cz.*

Z analizy pojęcia dobrej woli Kant wyprowadza następujące reguły:

1. Czyn powinien być nietylko *zgodny z obowiązkiem* lecz ponadto *wykonany z obowiązku.*[1] Przypuśćmy istotnie, że wystarcza, ażeby jakiś czyn był rzeczywiście zgodny z obowiązkiem, ażeby ocenić go jako wypływ dobrej woli, wówczas obojętnym jest motyw, który go spowodował. Kupiec, który płaci swe długi dla ocalenia swego kredytu, stoi na tymsamym poziomie jak ten, który płaci, ażeby uczynić zadość wymogom swego sumienia. Otóż właśnie w odróżnieniu tych dwóch faktów tkwi węzeł moralnego problemu. Czyn jest rzeczywiście tensam w obu wypadkach; lecz wartość czynu nie jest tasama. Cóż znaczy, mówią moraliści empiryczni, motyw dla którego się działa, byle działało się dobrze? Otóż znaczy bardzo wiele i tensam czyn zależnie od okoliczności może mieć charakter bardzo różny. Każdy człowiek naprzykład naturalnie kocha życie i dąży do jego zachowania. Jest to działalność niewątpliwie zgodna z obowiązkiem lecz nie zasługująca na zbytni szacunek, ponieważ popycha nas do niej naturalna skłonność. Lecz człowiek, któremu liczne nieszczęścia i beznadziejne zgryzoty odjęły ochotę do życia, a on mimo to zachowuje je nie kochając go i życząc sobie śmierci, człowiek taki spełnia obowiązek i czyn jego posiada charakter moralny. Taksamo człowiek, który bliźnim swym czyni dobrze, ponieważ skłania go do tego naturalne usposobienie, czyni bezwątpienia dobrze; lecz działalność jego, jakkolwiek byłaby sympatyczna, pozbawiona jest jeszcze prawdziwie moralnego charakteru. Lecz jeśli przybity troskami lub mało uczuciowy posiada dość odwagi i siły, żeby myśleć o drugich więcej niż o sobie, wtedy zasługuje na szacunek, a moralność jaśnieje w nim w całym swym blasku.

II. Z tego pierwszego twierdzenia Kant wyprowadza drugie: działalność moralna bierze swą wartość nie z celu, który sobie stawia, lecz z zasady, która nią kieruje; innemi słowy, zasada moralna działa na wolę przez swą *formę*, nie przez swą *materję*.[2]

Przypuśćmy, że zasada kierująca tkwi w celu lub przedmiocie działania, co na jedno wychodzi, wtedy widoczną jest rzeczą, podług Kanta, że ten *cel*, ten *przedmiot*, ta *materja*, żeby użyć wyrażenia Kanta, nie może inaczej kierować działaniem tylko przez swój stosunek do władzy pożądania to jest przez *przyjemność*. I to jest naprawdę twierdzenie, które Kant często powtarza, nie dając nań nigdy dowodu; lecz jest ono główne w jego teorji. A więc przyjemność jest, tak rozumieć trzeba, jedynym warunkiem, który umożliwia zrozumienie takiego postanowienia. Ale niemożliwą jest rzeczą rozstrzygnąć a priori, czy jakiś przedmiot sprawia przyjemność, czy przykrość czy też będzie obojętny. Tylko doświadczenie może o tem rozstrzygać, a zasada która wypływa z tego stosunku przyjemności do przedmiotu jest empirycza. Nie będzie miała żadnego charakteru konieczności ani powszechności, w konsekwencji więc nie może być zasadą moralną. Albowiem opierając się na szczególniejszym

[1] *Ibid.* ibid.

[2] *Podstawy metaf. ibid. ibid., Krytyka rozumu praktycznego,* ks. I r. I par. 4.

ustroju podmiotu, który mógłby być całkiem inny, może stanowi dla niego mniej lub więcej dowolną regułę, lecz nie prawo. Jeśli naprzykład celem mojej działalności jest zdobycie pieniędzy, reguła, którą stąd wysnuwam, każe przypuszczać zawsze warunek, że pieniądze sprawiają mi przyjemność. A ponieważ nie jest koniecznem *a priori*, by człowiek kochał bogactwo bardziej, niż cokolwiek innego, niema tu więc podstawy prawa. Inaczej rzecz się przedstawia, gdy pytam: Czy mam dotrzymać obietnicy? W tym bowiem wypadku, czy mi się to podoba czy nie, mam świadomość podlegania temu prawu. Jeśli więc każdy przedmiot działać może na wolę jedynie tylko za pośrednictwem przyjemności, a przyjemność dać może tylko regułę empiryczną i bez charakteru moralnego, widoczną jest rzeczą, że wartość moralna jakiegoś działania nie zależy od przedmiotu lecz od zasady, nie od *materji*, lecz od *formy*. A więc, jeśli przy jakiemś prawie abstrahujemy od materji jego, cóż pozostanie jeśli nie *powszechność* prawa?

Z tych dwóch twierdzeń Kant wyprowadza definicję obowiązku. „Obowiązek, mówi on, jest koniecznością wykonania pewnego działania *przez szacunek dla prawa*.“ Definicja ta doprowadzi nas do formuły zasady moralności. Tą formułą jest tak przez niego nazwany *kategoryczny imperatyw*.[1]

Imperatywem jest przymus wywarty przez rozum na wolę. Przymus taki przypuszcza się tylko w stosunku do woli, która nie słucha prawa natychmiast, bądź przez niedokładną jego znajomość, bądź dlatego, że znając je dobrze, dąży w przeciwnym kierunku, podniecana przez czynniki subjektywne. Tylko więc wola rozumna i równocześnie przejęta uczuciowością może być podmiotem imperatywu. Wola bezwzględnie rozumna dobrowolnie słucha prawa i nie potrzebuje nakazu. Co się tyczy woli bez rozumu, to jest to wyrażenie sprzeczne; a w następstwie tam, gdzie istnieją tylko skłonności, imperatyw jest zupełnie nieużyteczny. Imperatyw jest więc rodzajem pośredniego ogniwa między prawem woli czystej, a prawem nieprzezwyciężonej skłonności. Połączmy te dwa prawa w istocie obdarzonej wolą a wynikiem będzie *imperatyw*.

Kant rozróżnia dwa rodzaje imperatywów: *imperatywy hypotetyczne* i *imperatyw kategoryczny*. Do pierwszych należą te, które doradzają pewne działanie jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu, odrębnego od działania samego. Drugi rodzaj przedstawia nam działanie jako dobre samo w sobie. W pierwszym wypadku nie chodzi o to, żeby wiedzieć, czy cel jest dobry czy zły, lecz jedynie, co czynić należy, żeby go osiągnąć. „Przepisy, które stosuje lekarz, ażeby wyleczyć swego pacjenta i przepisy które stosuje truciciel dla tem pewniejszego zabicia swej ofiary posiadają jednakową wartość w tem znaczeniu, że w obu wypadkach służą równie dobrze do osiągnięcia ich celu“.

Lecz *imperatyw kategoryczny* poleca nam natychmiastowo pewne postępowanie, nie traktując jako warunku celu, dla którego to postępowanie

[1] *Podstawy metaf.* sekc. II.

byłoby tylko środkiem. Otóż ten rodzaj imperatywu jest jedyny, który może być uważany jako prawo. Inaczej ma się sprawa z imperatywami hypotetycznemi: rzeczywiście, to, co jest konieczne do zrobienia, jedynie dla osiągnięcia dowolnego celu można uważać za przypadkowe i zawsze możemy wyzwolić się z pod pewnego przepisu zrzekając się celu, gdy tymczasem imperatyw bezwarunkowy nie pozostawia woli swobodnego wyboru przeciwnej decyzji, a w następstwie zawiera sam tę konieczność, którą chcemy znaleźć w prawie. Jest więc on z konieczności powszechny; i wszelka reguła, która nie może przyjąć formy prawa powszechnego, nie może stać się zasadą obowiązku; może mieć wartość względną, być prawidłem, ale nie prawem.

Stąd formuła: „Postępuj tak, żeby reguła twego postępowania mogła wznieść się przez twą wolę do mocy prawa powszechnego".[1]

Dla poparcia tej zasady, Kant bardzo zręcznie powołuje się na osobiste doświadczenie każdego; i wykazuje talent obserwatorski równy jego rzadkiemu genjuszowi krytycznemu i dialektycznemu. „Cóż się dzieje, mówi on, w większości wypadków, gdy gwałcimy prawo moralne? Czy rzeczywiście pragniemy przekształcić w regułę i prawo powszechne nasze prywatne postępowanie? Daleko do tego; my właśnie pragniemy, ażeby przeciwieństwo naszego działania pozostało prawem powszechnem. Jedynie ośmielamy się zrobić raz wyjątek na naszą korzyść albo raczej na korzyść naszych popędów i tylko na ten jeden raz..... Jakkolwiek sąd nasz, gdy jest bezstronny, nie może usprawiedliwić tego rodzaju kompromisu, niemniej służy on za dowód, że rzeczywiście znamy moc kategorycznego imperatywu i że nie przestając go szanować, pozwalamy sobie niestety na pewne wyjątki, które wydają nam się mało ważne".

Zarzucano Kantowi, że zasada jego była jedynie tylko nową formułą zasady moralności, lecz nie nową zasadą. „Lecz ten, odpowiada on słusznie, który wie, co znaczy dla matematyka formuła, określająca w sposób ścisły i pewny rodzaj postępowania przy traktowaniu jakiegoś problemu, nie będzie uważał za rzecz małoznaczną i nieużyteczną formułę, która to samo zrobi dla każdego obowiązku wogóle".[2] Istotnie, czyż znalezienie zasady, która rozstrzygałaby *a priori* i we wszystkich wypadkach, co jest sprawiedliwe a co nie, co jest dobre a co złe, nie jest kamieniem filozoficznym moralności? Czy jednak zasada Kanta posiada tę doniosłość? O tem można wątpić.[3]

Zasada *kategorycznego imperatywu* prowadzi Kanta do dwóch innych zasad nadzwyczajnej doniosłości, zasad, które służą mu za podstawy. Pierwsza jest to zasada *ludzkości, pojętej jako cel sam w sobie* (Selbstzweck); druga to zasada *autonomji woli.*

Ażeby *imperatyw kategoryczny* był możliwy, to znaczy, ażeby istniało w nas prawo, które wydawałoby nakazy *bezwarunkowo,* musi być w naturze

[1] *Krytyka praktycznego rozumu,* ks. I r. I § 7.
[2] *Krytyka prakt. rozumu*; przedm. nota.
[3] Moralista niemiecki Garve podniósł bardzo poważne zarzuty przeciw kryterjum Kanta. *Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre,* Breslau, 1798.

jakaś istota, która posiadałaby wartość bezwzględną, to znaczy, która nie mogłaby być użyta jako *środek* dla innej rzeczy, lecz która byłaby *celem* sama w sobie.

Charakter taki w naturze nie jest właściwy rzeczom materjalnym, lecz jedynie tylko istocie rozumnej, a w szczególności jedynej istocie rozumnej, jaką znamy, to znaczy człowiekowi: „Człowiek, mówi Kant, i wogóle wszelkie rozumne stworzenie, istnieje *jako cel sam w sobie, a nie poprostu jako środek* dla dowolnego rozporządzenia tej lub innej woli".[1] Przedmioty naszych pragnień mają tylko wartość warunkową i względną, wartość *środków;* dlatego nazywamy je *rzeczami;* przeciwnie zaś nazwę *osób* dajemy istotom rozumnym, których nie można użyć, jako *środka* i które w następstwie ograniczają wolność i stanowią dla niego przedmiot *szacunku.* Jednem słowem, osoba jest jedyną wartością absolutną; stąd wynika, że powinny szanować się wzajemnie i szanować siebie same.

Stąd druga zasada, która, podług Kanta, jest tylko nową formułą kategorycznego imperatywu: „Postępuj w taki sposób, ażebyś traktował zawsze ludzkość bądź w twej własnej osobie, bądź w osobie bliźniego, jako cel, a nigdy jako środek tylko".

Ta teorja ludzkości, pojętej jako *cel sam w sobie,* to znaczy, posiadającej jako istota rozumna wartość bezwzględną, jest jedną z najpiękniejszych idei moralnych Kanta. Wielka szkoda, że została wyraźnie przedstawiona jedynie tylko w *Podstawach metafizyki moralności* i zaledwie przelotnie ukazuje się w *Krytyce praktycznego rozumu*[2] a nawet wzmianki o niej niema w *Nauce prawa.*

A jednak tu właśnie jest prawdziwa podstawa prawa; w tej zasadzie leży uzasadnienie i racja bytu filozofji XVIII w. Przyznajemy jednak, że w *Nauce o cnocie* Kant zrobił wielki użytek z tej zasady.

Teorja o naturze rozumnej, jako celu samym w sobie, prowadzi nas do teorji *autonomji woli,* która ma nam dać prawdziwe i ostateczne podstawy *kategorycznego imperatywu.*

Podług Kanta wola nie jest tylko podległa prawu, lecz *sama sobie daje prawo;* jest ona *prawodawczynią.*

Przypuśćmy rzeczywiście wolę, poddaną pewnemu prawu; może się zdarzyć, że z tem prawem jest ona związana tylko pewnym interesem. Lecz wola, która prawo nadaje sama sobie, nie potrzebuje już żadnego interesu, ażeby mu się poddać. Charakter woli autonomicznej jest więc doskonałym odpowiednikiem kategorycznego imperatywu. Jeśli bowiem z jednej strony istnieje wola autonomiczna, nadająca sobie samej prawa, to z konieczności

---

[1] *Podstawy metyfizyki moralności* sekc. II str. 69 i nast.

[2] W *Krytyce praktycznego rozumu* doktryna ludzkości, *jako celu samego w sobie,* nie zalicza się więcej do liczby zasad; Kant zdaje się w tem dziele chciał podnieść jeszcze formalizm swego pierwszego pisma. Więc tylko w rozdziale o poczuciu moralnem i w swej analizie uczucia szacunku (ks. I r. III) powołuje się i przypomina omawianą doktrynę.

wynika, że to prawo jest powszechne, to znaczy, zastosowane do wszelkiej woli rozumnej; będąc zaś powszechnem jest równocześnie bezwarunkowem, ponieważ żaden interes nie wiąże się z wykonaniem tego prawa. Z drugiej strony imperatyw może być kategoryczny tylko wtedy, jeśli wypływa z woli nadającej prawa samej sobie, jest to bowiem jedyny wypadek, kiedy wyobrażać sobie można prawo absolutnie bezinteresowne.

Kant zatrzymuje się tutaj, ażeby powinszować sobie swego odkrycia i zwrócić uwagę na błędy wszystkich systemów moralnych, które go poprzédziły. Błąd zasadniczy, τὸ πρῶτον ψεῦδος, wszystkich tych systemów polegał na tem, że pojmowały człowieka jedynie, jako podległego prawom zewnętrznie. I to właśnie Kant nazywa *heteronomją*. Lecz wtedy zawsze jakiś interes musi wiązać się z wykonaniem tych praw, ażeby na wolę wywrzeć nacisk, podczas gdy z naszą wolą autonomiczną rzecz ma się inaczej.

Lecz czy wola, można odpowiedzieć Kantowi, która sama sobie dyktuje prawa, nie jest samowolną, czy nie jest kaprysem a nawet brakiem wszelkiego prawa? Tak, jeśli przyjmuje się wolę taką jak nasza, to znaczy połączoną z uczuciowością; jeśli przeciwnie, przypuścimy wolę istoty rozumnej, to wola ta, sama przez się, nie może chcieć niczego innego, jak rzeczy zgodnej z jej interesem to znaczy z naturą istoty rozumnej. Będzie więc pragnęła praw rozumnych.

Pojęcie woli autonomicznej skombinowane z pojęciem ludzkości jako celu samego w sobie, prowadzi Kanta do nowego pojęcia a mianowicie *państwa celów*.

Kant nazywa państwem (Reich) *„systematyczny związek istot rozumnych, połączonych wspólnemi prawami."* Wspólne prawo wszystkich istot rozumnych (podług drugiej maxymy) jest to wzajemne traktowanie siebie jako celów, nie jako środków. Stąd *państwo celów*, które naprawdę jest tylko ideałem, lecz jest ideałem kategorycznego imperatywu.

W państwie tem lub królestwie można być *członkiem* (Glied) lub *naczelnikiem* (Oberhaupt): członkiem, o ile podlega się prawom; naczelnikiem, o ile prawa się nadaje.

W pierwszym wypadku wola uznaje prawa nie słuchając ich koniecznie; jest to wypadek ludzkiej woli, która waha się między rozumem i namiętnościami. W drugim wypadku, wola nie różni się od swych maxym, dobrowolnie słucha prawa; jest to wypadek woli *czystej*, jest to *świętość*.

Maxyma obowiązku przekształca się więc jeszcze raz i daje nam tę ostatnią formułę: „Postępuj w ten sposób, ażeby wola twoja mogła uważać siebie samą za wydającą prawa powszechne na podstawie swych zasad." Można to tłumaczyć w ten sposób: *Jako członek państwa celów postępuj w ten sposób, jak gdybyś miał tam być naczelnikiem;* albo jeszcze inaczej, przejdź ze stanu poddanego do stanu prawodawcy.

Ta teorja woli autonomicznej i państwa celów wydaje się nam posiadać widoczny związek z koncepcją państwa, przedstawioną przez Rousseau'a w jego *Umowie społecznej*.

W *Umowie społecznej* Rousseau wyprowadza prawo z woli *powszechnej*, którą odróżnia od woli zbiorowej czyli woli *wszystkich*. Ta ostatnia jest tylko sumą woli prywatnych. Pierwsza jest wolą, która tkwi w każdym i przez którą każdy dąży do dobra ogółu. W ten sposób każda jednostka zawiera dwie wole: jedną prywatną, przez którą pragnie swego własnego dobra; drugą ogólną, przez którą pragnie największego dobra powszechnego. Każda jednostka może być rozpatrywana, bądź jako *poddany*, bądź jako *obywatel*. Jako poddany jest on podległy prawu; jako *obywatel* tworzy je. Czyż nie jest to rozróżnienie Kanta między poddanym a prawodawcą?[1]

Cokolwiek wynikałoby z tego zbliżenia Kanta i J. J. Rousseau, to zastanawiając się nad państwem celów widzimy, że zawiera ono równocześnie *rzeczy* i *osoby*; rzeczy posiadają tam *cenę*; tylko osoby mają *godność*. To, co stanowi godność osoby ludzkiej, to jest moralność; to znaczy: 1^0 zwierzchnictwo prawodawcze; 2^0 jakość celu samego w sobie; 3^0 powszechność zasad.

Doszedłszy do tego punktu znajdujemy pojęcie, z któregośmy wyszli, mianowicie dobrą wolę.

W rzeczywistości wola absolutnie dobra jest wtedy: 1^0 gdy może uogólniać swe zasady, nie sprzeciwiając się samej sobie; gdyby bowiem jej zasady były z sobą sprzeczne, znaczy, że nie byłyby dobre dla wszystkich; a więc wola nie byłaby absolutnie dobra; 2^0 gdy jest oderwana od wszelkiego celu ziszczalnego, bo inaczej byłaby dobra tylko w zastosowaniu do tego celu. Jednakże cel jest potrzebny. Otóż cel nieziszczalny jest to cel, który istnieje sam przez się; jest to cel przeciw któremu nie należy działać. Jaki może być ten cel? Może nim być jedynie tylko przedmiot możliwy dla wszystkich celów, taki, który stawia się sam sobie za cel a mianowicie wola. Wola, która jest dobrą, jest więc tą, która siebie uważa za cel sam w sobie. 3^0 Wreszcie wola bezwzględnie dobra jest powszechną prawodawczynią, ponieważ właśnie ta właściwość sprawia, że stanowi ona cel sama w sobie.

---

[1] Hegel zwrócił już uwagę na ten stosunek. Mówiąc w swej *Historji filozofji* o zasadzie Rousseau'a, o woli, dodaje: „Dieses gibt den Übergang zur kantischen Philosophie." ed. Berlin, 1836, t. XV. str. 529. Oto zresztą kilka uderzających ustępów *Umowy społecznej*, które mogą być zbliżone nietylko co do myśli lecz także i co do sposobu wyrażenia teorji Kanta: „Każda jednostka może jako człowiek posiadać *wolę prywatną* przeciwną lub odmienną od *woli powszechnej*, którą posiada jako obywatel. (*Umowa społeczna, I, VII*) „*Wola powszechna jest zawsze słuszna* i zmierza ku korzyści ogólnej: (Ibid. II, III) „Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia ma na oku interes wspólny, tamta ma na względzie interes prywatny i jest tylko sumą woli prywatnych." (Ibid. II, III) „Pominąwszy to dobro osobiste, pragnie on dobra powszechnego dla własnej korzyści nie mniej od innych." (Ibid. IV, I) Każda jednostka układając się niejako sama z sobą, zobowiązana jest w podwójnym kierunku, mianowicie jako członek zwierzchnictwa względem jednostek i jako członek państwa względem zwierzchnika." (Ibid I, VII) „Wola powszechna, ażeby pozostać taką, *musi być powszechną zarówno co do przedmiotu, jak co do swej istoty*. Traci ona swą prawidłowość naturalną, gdy zmierza do przedmiotu indywidualnego i określonego, bo wówczas sądząc o rzeczy obcej dla nas, nie mamy żadnej prawdziwej zasady słuszności, któraby nami kierowała." (Ibid. II, IV). „Nie istnieje już pytanie, *w jaki sposób można być wolnym* i *podlegać ustawom*, bo są to tylko *przejawy naszej woli*." (Ibid. II, VI).

Z tej uczonej i mozolnej analizy wysnuwa Kant następującą definicję końcową etyki: *„Moralność* jest *stosunkiem postępowania do autonomji woli.“*

Gdy usiłujemy zdać sobie sprawę z filozoficznego znaczenia etyki Kanta, przytłoczonej nieco ciężarem tylu formuł, zdaje się nam, że pragnął on pogodzić i z jednego pnia wyprowadzić dwie zasady, które zawsze dążą do przeciwstawienia się sobie, a mianowicie *prawo i wolność*. Filozofja dawniejsza przedstawiała prawo jako *nakaz*, to jest jako przymus zewnętrzny, narzucony albo przez prawodawcę ludzkiego albo przez prawodawcę boskiego, lecz zawsze rozkazujący przez nadzieję i trwogę, przez obietnice i groźby. Byłoby niewątpliwie ogromną przesadą przypisywanie tej niskiej doktryny wszystkim moralnym teorjom przeszłości; ani bowiem platonizm, ani stoicyzm, ani chrystjanizm nie sprowadzały prawa moralnego do zewnętrznego i materjalnego prawodawstwa; i te wszystkie trzy wielkie teorje widziały w obowiązku, podobnie jak to Kant czynił, jedynie tylko prawo, zgodne z naturą istot rozumnych, prawo do którego zwraca się dobrowolnie lepsza część naszej natury, podczas gdy niższa opiera mu się i przeciw niemu buntuje. Lecz przy pedantycznem nauczaniu w szkołach lub pospolitej nauce religji prawo zawsze dąży do przybrania formy nakazu zewnętrznego i narzucania się przez trwogę lub nadzieję raczej, niż przez swą wewnętrzną wartość. Więc moralna wolność była mniej lub więcej naruszona w tym szeregu idej, gdzie zawsze należało się obawiać, żeby idea dobra nie rozpłynęła się w końcu w idei interesu.

Filozofowie XVIII w. natomiast zajęci przedewszystkiem wyzwoleniem człowieka sądzili, że wolność znajduje się poza prawem; a dążąc do wyzwolenia od wszelkiego przymusu materjalnego i wszelkiej dyscypliny zewnętrznej, odrzucili wreszcie wszelkie reguły i wszelką dyscyplinę. Zdawało im się, że znajdą prawdziwą wolność w zupełnem zdaniu się na naturę zmysłową; jedni, jak Helwecjusz i Diderot, nie uznawali innego prawa prócz rozkoszy zmysłowej; inni, jak Rousseau i Jacobi szukali w wyższym lecz niemniej zwodniczym i dowolnym, autorytecie bo w uczuciu, jakiejś reguły, zupełnie zresztą bezsilnej, dla obrony wolności przeciw złym skłonnościom. Teorja prawa, oparta na takich zasadach, musiała doprowadzić do pojęcia wolności w robieniu wszystkiego, co się komu podoba, co jest źródłem wszelkiego nieporządku, zarówno w ekonomji społecznej, jak w porządku moralnym.

Kant pragnął zwalczyć i pogodzić te dwa sprzeczne punkty widzenia. Libertynizmowi XVIII wieku przeciwstawił zasadę *kategorycznego imperatywu*; pedantycznemu serwilizmowi scholastyki, czy to teologicznej czy jurydycznej przeciwstawił zasadę *autonomji woli*. Tym, którzy przeczyli wszelkim regułom i nie uznawali innego prawa prócz przyjemności, głosił zasadę obowiązku, który rozkazuje bezwzględnie i bezwarunkowo. Tym, którzy pojmowali prawo jako nakaz, narzucony z zewnątrz woli podległej, ukazywał wolę prawodawczą i twierdził, że istota rozumna nie może być do niczego prócz prawa zmuszona, prawa, które sama ustanowiła. Nakoniec pogodził obie te doktryny w zasadzie

pośredniej, *ludzkości, jako celu samego w sobie.* Z tej bowiem zasady wynika oczywiście prawo powszechne, które narzuca się każdej jednostce, rozkazuje samo przez się i bezwarunkowo; oto twierdzenie dla zwolenników prawa. Lecz z drugiej strony, ludzkość uznając się sama jako cel sam w sobie, nie może nie pragnąć, by ją traktowano jako taką; i w ten sposób wola sama, jako czynnik rozumny, godzi się na prawa i dyktuje je; i to jest udział wolności. Prawo i wolność godzą się więc koniecznie i nie są niczem innem, tylko jedną i tąsamą zasadą rozpatrywaną z dwóch różnych punktów widzenia.

W ten sposób wolność, która tworzyła tło filozofji XVIII w. i która jest rdzeniem godności ludzkiej i prawa, związaną została równocześnie z zasadą porządku i obowiązku, bez których żadne prawo ani żadna godność nie są możliwe. Wyzwolenie istoty ludzkiej, którego Kant pragnął, jak każdy kimby on nie był w XVIII w., mogło więc dokonać się bez naruszenia jakiejkolwiek zasady moralnej; i z tej samej zasady wypływały dla Kanta równocześnie obowiązek i prawo.

Prawo naturalne i polityka. — Zasada „ludzkości jako celu samego w sobie" zajmuje poważne miejsce w Moralności praktycznej Kanta czyli Nauce o cnocie *(Tugendlehre).* Służy mu ona do rozwiązania większej części trudności etycznych. Przedewszystkiem na rzecz tej zasady przyznaje tak wielki udział obowiązkom człowieka względem siebie samego i tą drogą rozwiązuje pozorne antynomje tego rodzaju obowiązków. Istotnie podług tej hypotezy zobowiązujący i zobowiązany byliby połączeni w jeden i tensam podmiot; otóż zobowiązujący może zawsze zwolnić zobowiązanego z jego przyrzeczeń; zdaje się więc, że człowiek mógłby zawsze pozbyć się tego rodzaju obowiązków, gdyby tylko chciał. Lecz podług Kanta sprzeczność ta rozwiązuje się przez rozróżnienie w człowieku dwóch ludzi, istoty *fizycznej* lub zmysłowej *(homo phaenomenon)* i *osoby moralnej (homo noumenon).*[1] Otóż niema w tem żadnej sprzeczności, że pierwszy ma obowiązki względem drugiego, to znaczy, że człowiek jako jednostka ma obowiązki wobec ludzkości, która tkwi w jego osobie i która powinna dla niego i dla drugich być przedmiotem szacunku. Z pomocą tejże samej zasady, Kant zbija teorję samobójstwa: „Unicestwić we własnej osobie, mówi on, podmiot moralności znaczy tyle, co zniszczyć w świecie, o ile zależy od siebie, istnienie moralności samej, która przecież jest celem sama w sobie; dlatego rozporządzać sobą wyłącznie jako narzędziem dla dowolnego celu jest poniżaniem ludzkości we własnej osobie."[2] W tych samych mniej więcej słowach potępia Kant nieumiarkowanie i rozpustę. „I jeszcze posługiwanie się sobą jako środkiem do zaspokojenia brutalnych żądz jest pogardliwem odrzucaniem swej własnej osobowości; jest to czynienie z człowieka narzędzia użycia a przez to samo rzeczy przeciwnej naturze."[3] Taksamo mówi o kłamstwie: „Przez kłamstwo człowiek we własnych oczach

[1] *Nauka o cnocie*, część I ks. I wstęp.
[2] *Ibid.*, roz. I, art. 1.
[3] *Ibid.*, ibid. art. 2.

staje się godnym pogardy i obraża godność ludzką w swej osobie.... Kłamstwo jest znikczemnieniem i jakby unicestwieniem godności ludzkiej.... Człowiek jako istota moralna nie może posługiwać się sobą jako prostym środkiem (maszyną obdarzoną mową).[1] Wreszcie z powodu tej zasady Kant wprowadza a raczej odnajduje w moralności praktycznej grupę obowiązków zbyt zapomnianą przez moralistów teologicznych, a mianowicie obowiązek godności ludzkiej i nawiązuje w ten sposób do moralności stoickiej. Byłoby bezwątpienia bardzo niesłusznem przypisywanie chrystjanizmowi zapoznania poczucia godności ludzkiej. Nauka, która uważa, że człowiek zasłużył na odkupienie za cenę śmierci Boga, uzyskała przez to dla człowieka cenę o wartości nieskończonej; lecz z drugiej strony ta wartość osoby należy wyłącznie do dziedziny nadprzyrodzonej i mistycznej. Człowiek rzeczywisty, przeciwnie, powinien zawsze szukać upokorzenia, a poniżenie było nawet środkiem wywyższenia. Stąd ta dążność do unicestwienia niezależności, do zgaszenia ducha wolności, do nazywania mianem pychy wszelkiej dumy duchowej nawet uprawnionej. Zresztą, żeby uchwycić różnicę ascetycznego a prawnego punktu widzenia, wystarczy porównać reguły Kanta z wzniosłemi ale przesadzonemi zasadami Ewangelji, gdzie Mistrz poleca pokorę nawet wobec przemocy, uwieńczonej powodzeniem. Jakkolwiek rzecz się ma, zasady, które przytaczamy są o najwyższem napięciu moralnem: „Rozpatrywany jako osoba, człowiek stoi ponad wszelką ceną.... Posiada on godność (bezwzględną wartość wewnętrzną), która zmusza do szacunku dla niego wszystkie inne stworzenia rozumne i pozwala mu mierzyć się z każdą z nich i cenić się na stopie równości.... Człowiek nie powinien dążyć do swego celu, który jest obowiązkiem sam w sobie, w sposób niski i służalczy (animo servili), jak gdyby chodziło o uzyskanie łaski.“ Z zasad tych wypływają inne, godne stanąć obok zasad Epikteta: „Nie bądźcie niewolnikami ludzi. — Nie ścierpcie, ażeby wasze prawa były bezkarnie podeptane. — Jest rzeczą niegodną człowieka upokarzać się i uniżać przed drugim. — Czy ten, który robi z siebie robaka może się skarżyć, że go zdeptano?“[2]

Zasady poprzednie prowadzą nas naturalnie do Nauki prawa *(Rechtslehre)*; i zdaje się, że Kantowi wystarczyłoby do utworzenia tej nauki powołanie się na tęsamą zasadę i wyciągnięcie z niej konsekwencyj. Istotnie bowiem, czyż utrzymywać, że ludzkość i wogóle wszelkie stworzenie rozumne powinno być uważane za *cel* a nie za środek nie znaczy to samo co twierdzić, że stworzenie to posiada prawa? i czy istotą prawa nie jest właśnie władza należenia do siebie samego, władza, którą nikt nie może rozporządzać prócz niej samej? Rozumna wola lub to, co nazywamy *osobowością* jest podstawą prawa, a rozmaite rodzaje praw nie są niczem innem tylko rozmaitemi objawami ludzkiej osobowości. Prawo zachowania osobistego, prawo własności, prawo swobody ruchów, wolność pracy, wolność religijna etc., wyprowadzają się z tej

[1] *Ibid.*, r. II, art. 1.
[2] *Nauka o cnocie*, r. II, art. 3.

pierwotnej idei, że osoba ludzka powinna być zawsze traktowana jako *cel sam w sobie*, nigdy zaś nie może być zamieniona na *środek*. Zabijać, rabować, ujarzmiać w jakiejkolwiek formie znaczy zawsze tosamo, co traktować innych ludzi jako *środki* do zaspokojenia naszych własnych popędów. Kant powinien więc był ograniczyć się do tej dedukcji; a przynajmniej powinien był zaznaczyć stosunek, który ściśle łączy jego teorję prawa z jego teorją moralności. Lecz stanął on na innem stanowisku, które wprawdzie nie wyklucza poprzedniego a nawet przypuszcza jego istnienie; niemniej jednak różni się od niego.

Wola, jak powiedzieliśmy, przypuszcza zawsze jakieś prawodawstwo. Lecz prawodawstwo jest dwojakie: jedno *moralne*, drugie *prawne*, jedno *wewnętrzne*, drugie *zewnętrzne*. Z różnicy tych dwóch prawodawstw wynika różnica między moralnością a prawem.[1] Każde prawodawstwo zawiera dwa pierwiastki: 1^0 ustawę, która przedstawia *objektywnie* jako konieczną pewną działalność, która powinna być spełniona; 2^0 czynnik, który dołącza *subjektywnie* do idei ustawy zasadę, zdolną popchnąć wolę do wykonania danej działalności. Jeśli sprężyna działania nie jest niczem innem tylko samą ustawą, wtedy działanie jest moralne; jeśli to jest czynnik inny, naprzykład skłonność lub trwoga, wtedy jest *legalna*. *Moralność* jest więc zgodnością *motywu* działania z ustawą samą; *legalność* jest poprostu zgodnością *działania* z ustawą, bez względu na motyw. Ustawa naprzykład poleca dotrzymywanie swych zobowiązań. Ten, który jest posłusznym tej ustawie tylko dlatego, że ona to rozkazuje, jest człowiekiem uczciwym; ten zaś, który działa podobnie dlatego, żeby nie dostać się do więzienia lub nie narazić swego kredytu, nie jest uczciwym z moralnego punktu widzenia tylko ze stanowiska prawa. Albowiem biorąc rzecz ściśle ze strony prawnej, obojętnym jest motyw działania, byle ono zgodne było z ustawą. Można przypuścić społeczeństwo, gdzie ta ustawa będzie ściśle przestrzegana tylko dzięki skłonności lub obawie. Byłoby to społeczeństwo prawne lub legalne podług zasad prawa, ale nie etyki.

Moralność czyli etyka obejmuje równocześnie obowiązki wewnętrzne i zewnętrzne, ponieważ jedne i drugie mogą być wykonane jedynie tylko z poczucia obowiązku. Przeciwnie zaś, prawo stosuje się wyłącznie do obowiązków zewnętrznych, jedynych, które mogą być przedmiotem przymusu.[1] Jego pierwotny charakter polega na tem, „że odnosi się ono wyłącznie do zewnętrznych stosunków jednej osoby z drugą, o ile działanie jednej może pośrednio lub bezpośrednio wpływać na drugą.“ Jeśli naprzykład myślę o korzyściach, jakie przyniosłoby mi dobro drugiego, to myśl ta może być sprzeczna z przepisem moralności; ponieważ jednak niema najmniejszego wpływu na stan drugiej osoby, nie przeszkadza jej w niczem ani nie pozbawia najmniejszej cząstki jej mienia, myśl ta nie zawiera nic sprzecznego z prawem, czyli mówiąc ściślej nie zawiera niczego, co mogłoby dać początek stosunkowi prawnemu. Lecz jeśli od myśli przejdę do działania, napotykam prawo, które mnie wstrzymuje i staje mi na przeszkodzie.

[1] Kant, *Nauka prawa, Wstęp do metaf. moraln.*, III.

Drugą cechą prawa, podług Kanta, jest, że polega ono „nie na stosunku pragnienia jednego człowieka do woli drugiego, lecz na stosunku dwóch wól.“[1] Jeśli ktoś pragnie przedmiotu, który do mnie należy, czy to dla zaspokojenia swych potrzeb czy dla dogodzenia fantazji, to czy zechcę lub nie zechcę przyznać mu go, czy zrobię z mojej wolnej woli taki czy inny użytek, nie zachodzi tu żaden stosunek między mną a tym człowiekiem; jeśli się zgodzę na jego życzenie, będzie to poprostu hojność z mojej strony; jeśli odmówię, niema prawa skarżyć się, ponieważ ani jego życzenie ani potrzeba nie dają mu żadnego prawa do rzeczy, która do niego nie należy. A przeciwnie, przypuśćmy, że ktoś robi mi propozycję, na którą ja się godzę; są tu dwa fakty, z jednej strony prośba, z drugiej przyjęcie; nie są to wcale pragnienia, lecz jedno i drugie jest aktem woli. Spotkanie takie dwóch wól daje początek stosunkowi prawnemu. Stąd też wypływa prawo umowne. W tym wypadku jest równość i wzajemność między oboma wyrazami stosunku. Lecz bywają wypadki, gdzie obie wole znajdują się w stosunku nierówności, albo wskutek poprzedniego układu albo wskutek natury rzeczy; zdarza się to w stosunku męża do żony, ojca do dzieci, pana do służby; mimo to prawo istnieje nawet w takim wypadku, w stosunku woli jednego do woli drugiego; jest to prawo familijne. Są wreszcie wypadki, gdzie stosunek dwóch wól nie istnieje w teraźniejszości, lecz jest możliwy. Naprzykład zajmuję jakiś teren na mocy aktu mojej woli, w nieobecności jakiegokolwiek współzawodnika. Aż do tej chwili był tylko indywidualny akt mojej wolnej woli; to też aż do tej chwili prawo własności istnieje wyłącznie in potentia. W rzeczywistości jest to tylko fakt przywłaszczenia niezaprzeczony, niezaprzeczalny i zastosowanie pojęcia prawa niema tu miejsca. Zjawia się ono dopiero w chwili, gdy kilka osób spotyka się i przyznaje wzajemnie legalne posiadanie pewnych terenów. A także stosunek dwóch lub kilku wól, o ile godzą się lub nie godzą na wzajemne uznanie siebie właścicielami ziemi, daje sposobność do rozpatrywania kwestji prawa.[2]

Pozostaje jeszcze określenie natury tego stosunku jednej woli do drugiej, który podług Kanta daje początek pojęciu prawa. Nie należy rozpatrywać *materji* woli tylko jej *formę*.[3] Materją woli jest cel, który ona sobie stawia: otóż obojętną jest rzeczą, czy przedmiotem mojej wolnej woli jest nabycie pola, domu czy pewnej sumy pieniężnej; również jest obojętne, czy czynnikiem który pobudza mnie do działania jest mój interes osobisty, miłość czy trwoga. To, co stanowi podstawę prawa, to jest powszechny warunek, który powinien odpowiadać obu wolom; tym warunkiem jest wolność. A więc jakiekolwiek są czynniki umowy i zamiary stron, istnieje jedna rzecz istotna w umowie,

[1] Kant, *Wstęp do nauki prawa*, B.

[2] Muszę dodać, że zastosowanie formuły Kanta do tych rozmaitych wypadków nie jest dosłownem odtworzeniem jego myśli, lecz komentarzem, który, jak sądzę, nie zawiera nic niezgodnego z jego myślą.

[3] Kant, Wstęp do *Nauki prawa*, B.

jest nią wolność obu zawierających umowę wól, które przyjmują wzajemnie korzyści i ryzyko swych układów. Taksamo rzecz się ma z prawem familijnem. Pod jakim bowiem warunkiem mąż, ojciec, pan domu posiada prawa nad swymi podwładnymi? Pod warunkiem, że wola pierwszego zgadza się z wolą drugich podług prawa wolności wspólnej i wzajemnej.[1] Wreszcie moje prawo do rzeczy jest również oparte wyłącznie na warunku nienaruszania wolności innych ludzi, w ten sposób, by podobnie jak ja mogli nabywać potrzebne im rzeczy w tych samych okolicznościach.

Z powyższych rozważań Kant wyprowadza następującą formułę: „Jest zgodne z prawem wszelkie działanie, które pozwala lub którego zasada pozwala każdemu uzgodnić podług prawa powszechnego jego wolną wolę z wolnością wszystkich.“ Stąd ta zasada wszystkich obowiązków prawnych: „Działaj zewnętrznie w ten sposób, ażeby swobodne używanie twej woli mogło zgodzić się z wolnością każdego człowieka podług praw powszechnych.“[2]

Władza przymusu wynika bezpośrednio z tego pojęcia w ten sposób określonego;[3] jeśli bowiem jest zasadą rozumu, że wolność jednego powinna zgadzać się z wolnością drugiego, wtedy wszelka przeszkoda, która przeciwstawia się mojej wolności jest przeciwną prawu; usuwając tę przeszkodę nie czynię nic innego, tylko bronię swej wolności. W konsekwencji, przymus użyty dla usunięcia odemnie wszelkiego aktu niesprawiedliwości jest temsamem zgodny z wolnością a więc jest sprawiedliwy.

Kant utrzymuje nawet, że prawo i władza przymusu są jednem i temsamem.[4] Z pojęcia prawa usuwa wszelki motyw wewnętrzny lub czysto moralny, naprzykład szacunek dla ustawy i twierdzi, że prawo polega wyłącznie na działaniu zewnętrznem. Wychodząc z tego założenia, prawo nie może polegać na władzy wymagania od drugich, by uznawali wewnętrznie słuszność naszych pretensyj; obojętnem jest bowiem, co oni o tem myślą; prawo jest wyłącznie władzą skłaniania ludzi do działania zgodnego z tem, co jest słuszne, bądź przez przymus, bądź przez groźbę przymusu. Żeby jednak sam przymus był legalny, musi zgadzać się z wolnością tego, który go używa i wolnością tego, przeciw komu jest zwrócony, w przeciwnym razie jest przemocą. Tak więc przymus, którego używa wierzyciel przeciw swemu dłużnikowi, jest zgodny z wolnością obu; przedewszystkiem dłużnik pożyczając sam się naraził dobrowolnie na podobny wypadek; powtóre, musi zgodzić się na przymus, którego użyć miałby sam prawo w podobnych okolicznościach. Bezwątpienia, niezależnie od przymusu istnieje przyczyna, która narzuca dłużnikowi obowiązek oddania długu; lecz to jest zasada wchodząca w zakres moralności w ścisłem znaczeniu, a prawo od niej abstrahuje; tak więc Kant dochodzi w końcu do

[1] Zdaje się, że ta formuła nie powinna stosować się do prawa ojcowskiego; lecz i tu jeszcze prawo polega na zgodności wolności ojca z przyszłą wolnością dzieci; w przeciwnym razie władza ojcowska byłaby wyłącznie despotyczną.

[2] Kant. Wstęp do *Nauki prawa*, C.

[3] *Ibid.*, D.

[4] *Ibid.* E.

tej formuły, która jest u niego ostatniem słowem o naturze prawa: „Prawo polega na możliwości zgody pomiędzy powszechnym i wzajemnym przymusem a wolnością każdego."

Ta teorja Kanta ma wybitną zaletę; wyklucza ona dwie fałszywe nauki, z których jedna i druga może prowadzić do tyranji; jedna która miesza pojęcie prawa ze siłą i druga, która znowu miesza je z cnotą: pierwszy pogląd znajdujemy u Hobbes'a i Spinozy; drugi u Platona.

Podług Hobbes'a i Spinozy każdy człowiek ma bezwzględne prawo do każdej rzeczy; lecz absolutne prawo jednego przeciwstawia się absolutnemu prawu drugiego, skąd z konieczności wynika siła, jako czynnik decydujący: w następstwie zasada znosi się sama. Podług Kanta zaś przeciwnie, prawo nie może być wrogiem prawa. Wszelki użytek z mojej wolności, który szkodzi wolności drugiego jest sprzeczny z prawem. Zatem granicą mojej wolności nie jest siła, z której mogę zrobić użytek, lecz możność, którą powinni posiadać inni w takiem użytkowaniu swej wolności, jak ja to czynię. Posiadam naprzykład prawo zachowania siebie; i nie mogę zachować siebie inaczej, jak tylko przez swobodne używanie swej wolności; mam więc prawo wziąć owoc, który nie należy do nikogo, łowić ryby w strumieniu, którego nikt jeszcze sobie nie przywłaszczył; lecz to prawo, które ja posiadam, ma również każdy inny; jego wolność jest równa mojej; nie mogę więc zabrać mu przemocą owocu, który przywłaszczył sobie przedemną ani wypędzić go z miejsca, które zajął; mogę tylko zerwać inny owoc i zająć inne miejsce. A więc prawo polega na uzgodnieniu wolności jednego z wolnością drugiego; i wszystko, co tę zgodę narusza, jest tyranją.

Z drugiej strony, do wszystkiego, co nie szkodzi wolności drugiego, mam prawo w tem znaczeniu, że nikt nie może mi w tem przeszkodzić. Tak więc rzecz jakaś, sama w sobie będąca bezprawiem, może być dozwolona, gdy chodzi o stosunek do innych ludzi: naprzykład nieumiarkowanie nie jest przeciwne prawu, o ile nikomu nie szkodzi; jednem słowem nikt niema prawa zmuszać drugiego do cnoty chyba, że posiada do tego specjalną misję bądź z natury bądź też z umowy (n. p. ojciec lub pedagog). W zasadzie nie mam żadnego prawa do wolności drugiego, chyba, że on sam użyje swojej przeciwko mnie. To, czego ja nie mogę, nie może również prawo, ponieważ prawo jest wyrazem woli powszechnej; i nie mogę pragnąć, by jakikolwiek człowiek ograniczony był w używaniu swej wolności, o ile używanie to godzi się z wolnością ogółu. Z tego wynika, że co innego jest prawo a co innego cnota. Oddzielenie tych dwóch pojęć jest równie potrzebne dla cnoty jak i dla prawa; poddać cnotę przymusowi prawnemu znaczy to odjąć jej właściwy jej charakter, który polega, jak mówi Kant, na posłuszeństwie dla nakazu moralnego przez szacunek dla nakazu, a nie przez trwogę.

Przyjmując jednak formułę Kanta, jako wskazującą z największą ścisłością prawdziwy środek między teorją Hobbes'a a Platona musimy zaznaczyć jednak, że daje nam ona raczej zewnętrzną cechę prawa, niż prawo samo. Że ta

definicja jest dobrym sprawdzianem dla rozpoznania tego, co jest prawne, chętnie godzę się na to: lecz nie dochodzi ona do istoty rzeczy i żeby użyć wyrażenia Kanta, definicja jego daje, jeśli kto chce, formę prawa, ale nie jego materję. Dobrze, że nam mówi, iż prawo jest uzgodnieniem wolności każdego z wolnością ogółu, lecz nie mówi nam, dlaczego taka zgoda powinna istnieć. Potrzeba jednak, ażeby każda wolność wzięta sama w sobie była już czemś świętem, co każe szanować w niej to, co ona powinna szanować w drugim. Muszą istnieć jakieś prawa poprzednie, ażeby każda wolność była ograniczona przez wolność drugich. Prawo jest więc wcześniejsze, niż wszelkie spotkanie i wszelkie uzgodnienie wól; więc nie wynika ono z tego uzgodnienia.

Czyż określenie prawa, jak to czyni Kant, *jako zbioru warunków*, pod któremi wolność każdego zgadza się z wolnością wszystkich, nie oznacza sprowadzania go do abstrakcji? Warunki te są same przez się nieokreślone: mogą być takie lub inne w takich okolicznościach. Uogólnijmy te okoliczności a będziemy mieli, podług Kanta, *prawo*. Lecz prawo nie jest warunkiem ani sumą warunków; jest to właściwość tkwiąca w istocie moralnej, prawdziwa moc, wcześniejsza i wyższa od warunków, w których może się rozwijać. Niewątpliwie ta moc istniejąca równocześnie u wszystkich ludzi nie może być w sprzeczności sama z sobą: stąd pochodzi, że prawo jednego powinno się zgadzać z prawem drugiego. Można później w sposób abstrakcyjny i ekstenzywny stosować nazwę prawa do reguł, które rządzą tą zgodą; lecz reguły taksamo nie są prawem, jak reguły retoryczne nie są wymową.

W określeniu idei prawa możnaby wyjść z następującej definicji Leibniza: „Prawo jest *władzą moralną* tak, jak obowiązek *koniecznością moralną*.“ Jest rzeczą znamienną, że Kant, który zaczerpnął z Leibniza drugą część tej definicji, ponieważ często określa obowiązek, jako przymus moralny, nie przyjął także części pierwszej: dałoby się to łatwo wytłumaczyć samym charakterem jego filozofji, która wszystko sprowadza do *reguł*, a zapoznaje twórczą potęgę, będącą źródłem bytu i życia. Jakkolwiek by było, słusznem jest nazywać prawo *władzą*, albowiem wszystko, co jest zdolnem do stawiania jakiegoś oporu lub przeszkodzenia jakiemuś działaniu słusznie nosi imię władzy. Otóż w tem tkwi charakter prawa. Dziecko nie jest trudniej złamać niż gałąź drzewa. Jednakże to kruche stworzenie trzyma w zawieszeniu siłę o wiele większą przez tajemniczą obronę, którą nazywamy prawem. Niema wątpliwości, że w naturze dziecka jest władza, która może przeciwstawić się złemu obchodzeniu się i przemocy; lecz jest to władza o charakterze specjalnym; łączy się z samą słabością. W taki sam sposób mamy władzę nad tym, które dał nam swe słowo wtedy nawet, gdy nie posiadamy siły, ażeby zmusić go do dotrzymania. Czasem władzy moralnej towarzyszy władza fizyczna, jak n. p. w prawie ojcowskiem. Lecz sumienie rozróżnia doskonale oba te rodzaje władzy i rozumie, że jedna nie wypływa z drugiej.

Kant mógł uniknąć poprzednich zarzutów, gdyby zachowując całą charakterystykę prawa zapomocą jego warunków zewnętrznych, wskazał był zasadę

wewnętrzną, zasadę, którą nietrudno mu było odkryć, ponieważ on sam wprowadził ją do nauki, mianowicie zasadę *ludzkości, jako celu samego w sobie* lub nienaruszalnej osobistości: *Homo res sacra homini*, mówił Seneka: jest to właśnie zasada Kanta.

Własność. Jeśli przejdziemy od zasad do zastosowania zobaczymy, że niema zagadnienia z dziedziny prawa naturalnego, którejby Kant nie dotknął i nie traktował z właściwą sobie oryginalnością. Wobec niemożliwości poruszenia każdej z nich, zatrzymajmy się przy jego ciekawej i szczególnie trudnej teorji własności. Wątpliwą jest rzeczą, czy formalizm scholastyczny, którym się Kant otacza, wiele się przyczynia do pogłębienia myśli; skoro jednak ten formalizm jest jednym z charakterystycznych rysów naszego autora, niech nam będzie wolno dać ciekawy przykład, ciekawy zwłaszcza wtedy, gdy się weźmie pod uwagę, że chodzi tu o zagadnienie dotykające tak blisko jednego z najżywotniejszych interesów ludzkości zagadnienie, nad którem Rousseau'owie i Proudhon'owie roztoczyli płomienie i truciznę swej straszliwej dialektyki.

Więc przedewszystkiem w jaki sposób daje Kant definicję własności: „Rzecz moja podług prawa, mówi on, *meum iuris* (własność) jest to rzecz, która stoi w takim do mnie stosunku, że czułbym się skrzywdzony, gdyby ktoś używał tej rzeczy bez mego pozwolenia." Później, w artykule 5-tym powtarza tęsamą definicję w innej formie: „Własność zewnętrzna, mówi, jest rzeczą leżącą poza mną a w jej używaniu swobodnem nie można mi przeszkodzić bez skrzywdzenia mnie." Obie te definicje są identyczne i wyrażają dwa punkty widzenia, pod któremi można rozpatrywać własność: jeden negatywny, drugi pozytywny; własność prawna jest tem, od czego mogę wykluczyć drugich i od czego mnie nikt wykluczyć nie może. Że ta definicja jest ścisła i że wyraża dobrze podwójny charakter własności, temu nie przeczę; ale jest to tylko definicja, to znaczy pojęcie abstrakcyjne, któremu, bardzo możliwe, że w rzeczywistości nic nie odpowiada. Istotnie ta definicja redukuje się do następującego faktu: „przyjąwszy, że istnieje przedmiot, którego nikt nie może używać bez mego pozwolenia, przedmiot ten nazywam moją własnością." Lecz czy przedmiot taki istnieje a zwłaszcza czy jest legalny? Otóż to jest kwestja.

Kant idzie o krok dalej i rozróżnia dwa rodzaje posiadania: jeden, który polega wyłącznie i jedynie na dzierżeniu przedmiotu i na fakcie posiadania go w naszej mocy w danej chwili; drugi rodzaj niezależny od warunków czasu i przestrzeni i na mocy którego mogę nazwać jakąś rzecz swoją, jakkolwiek nie mam jej w rękach w tej chwili. „A więc nie nazwę jabłka swojem dlatego, że trzymam je w ręku, lecz tylko wtedy, gdy będę mógł powiedzieć: posiadam je, chociaż położyłem je gdzieś na boku. Taksamo nie mogę powiedzieć o ziemi, na której leżę, że jest ona moją z tego powodu; tylko wtedy będę mógł ją tak nazwać, gdy zmieniwszy miejsce będę mógł twierdzić, że ten kawałek ziemi jest jeszcze w mojem posiadaniu." Rozróżnienie to jest temsamem, które przyjęli między posiadaniem a własnością wszyscy prawnicy, tylko, że Kant sprowadził je bardzo zręcznie do zasad swojej filozofji.

Pierwsze nazywa on posiadaniem *empirycznem* (fenomenon), ponieważ istnieje ono tylko w określonym punkcie czasu i przestrzeni; drugą nazywa posiadaniem *rozumowem* (noumenon) ponieważ istnieje poza wszelkiemi warunkami przestrzeni i czasu i oznacza jedynie stosunek między mną a rzeczą leżącą poza mną.

Lecz jakkolwiek to rozróżnienie jest słuszne i subtelne, nie wychodzi jednak poza definicję samą. Niewątpliwie, ażebym mógł czuć się pokrzywdzonym przez użytek, który ktoś czyni z mojej rzeczy bez mego pozwolenia, musi być samo tylko *posiadanie* czemś różnem od posiadania prawdziwego; inaczej ten, który jakiejś rzeczy używa, bez względu na sposób, w jaki do niej doszedł, stałby się jej właścicielem, ponieważ użytkowanie nie jest możliwe bez pewnego rodzaju posiadania. Stąd w definicji rzeczy mojej z prawa (własności prawnej) już jest zawarte pojęcie posiadania rozumowego albo, żeby wyrazić się lepiej, jest ona tem pojęciem samem. Nie przypisuję zresztą Kantowi tej dedukcji, ponieważ on sam przeprowadza ją w słowach następujących: „Podmiotowym warunkiem możliwości użytkowania wogóle jest posiadanie. Lecz rzeczy zewnętrznej nie mogę uważać za swoją, inaczej jak tylko wówczas, gdy mogę uważać siebie za skrzywdzonego przez użytek, jaki ktoś czyni z rzeczy, w której posiadaniu jednak się nie znajduję. Uważać rzecz jakąś za swoją jest sprzecznością, jeśli pojęcie posiadania nie zawiera dwóch różnych znaczeń, to znaczy, jeśli nie można rozróżnić posiadania *zmysłowego* od posiadania *rozumowego*, rozumiejąc przez pierwsze posiadanie *fizyczne* a przez drugie *czysto rozumowe* posiadanie tego samego przedmiotu."

Lecz to pojęcie posiadania rozumowego, jako wyprowadzone analitycznie z definicji własności prawnej, nie mówi nam nic ponadto, co zawiera sama definicja, odnośnie do możliwości i legalności takiego posiadania. I Kant także stawia kwestję następującą: W jaki sposób możliwe jest posiadanie rozumowe?

Możliwość posiadania empirycznego czyli fizycznego nie napotyka na takie trudności: Twierdzenie prawa odnoszące się do posiadania empirycznego jest analityczne:[1] albowiem nie mówi ono nic więcej niż to, co wynika z tego posiadania podług zasady sprzeczności, to znaczy, że jeśli jestem posiadaczem pewnej rzeczy, wtedy ten który przywłaszcza ją sobie bez mego pozwolenia, narusza i zmniejsza moje ja wewnętrzne (moją wolność) a stąd wypływa zasada wprost przeciwna z aksjomatem prawa. Twierdzenie, którego przedmiotem jest legalność posiadania empirycznego nie przekracza prawa pewnej osoby w stosunku do niej samej."[2]

Lecz nie mogę wnioskować w tensam sposób w drugim wypadku, chcę powiedzieć w wypadku posiadania rozumowego. Wolność moja nie pociąga sama przez się prawa do przedmiotu, który w danej chwili nie jest przedmiotem mojej władzy decydowania, ponieważ nie mam go w swem ręku;

[1] Kant nazywa twierdzeniem *analitycznem* takie, w którem nie można bez popełnienia sprzeczności zaprzeczyć orzeczenia podmiotu. W wypadku, o który chodzi, nie można zaprzeczyć posiadania bez zaprzeczania wolności: stąd wniosek, że gdy istnieje jedna druga istnieje również. Twierdzenie jest analityczne i oczywiste samo przez się.

[2] *Nauka prawa*, cz. I r. 1, par. 6.

w jaki tedy sposób prawo może rozciągać się z tej sfery wewnętrznej do sfery nieokreślonej, gdzie moje ja nie istnieje a jeśli istnieje, to tylko w sposób idealny? A w końcu, w jaki sposób możliwe jest posiadanie przedmiotu na odległość i w czasie albo raczej w abstrakcji przestrzeni i czasu? Twierdzenie to jest *syntetyczne*,[1] ponieważ dodaje do podmiotu rodzaj posiadania nie wynikający koniecznie z jego wolności.

Taki jest problem: postawiony jest śmiało i głęboko. Przypatrzmy się jego rozwiązaniu.

Podług Kanta, rozum praktyczny nie może inaczej odpowiedzieć na to zagadnienie, jak tylko przez usunięcie wszelkich warunków pojmowania zmysłowego, stanowiących podstawę posiadania empirycznego, to znaczy przez usunięcie przestrzeni i czasu; a przez sam fakt, że wyklucza te czynniki, stwarza i rozszerza pojęcie prawa poza granice wszelkich warunków empirycznych.

Lecz mogę sobie pogłębiać warunki tej próby wykluczania, mimo to absolutnie nie widzę, co mogłoby służyć za podstawę tego dziwacznego rozszerzania prawa, prawa osoby do przedmiotu istniejącego poza nią i nie będącego w jej obecnem posiadaniu. Ja nie mogę w tem dojrzeć nic innego, tylko sztuczkę logiczną, która trudność rozwiązuje własnemi jej słowami i gdzie odpowiedź jest absolutnie identyczna z zagadnieniem. Chodzi o to, żeby wiedzieć, w jaki sposób możliwe jest posiadanie inne, niż empiryczne; odpowiedź brzmi, że wystarczy dla zrozumienia tej możliwości usunąć warunki posiadania empirycznego. Mówią, że z istoty rozumu wynika możność tworzenia *ekstenzywnych* twierdzeń prawa przez samo *wyeliminowanie* warunków empirycznych. W tem właśnie tkwi problem: i jeśli rzecz jest oczywista sama przez się, nie należało stawiać jej jako problem; lecz rzecz wcale nie jest oczywista sama przez się; nie wiadomo bowiem, w jaki sposób czysto abstrakcyjny proces rozumowy a mianowicie wyeliminowanie czasu i przestrzeni, wystarcza dla rozciągnięcia mego prawa w sposób rzeczywisty poza czas i miejsce obecne. Kant miał wielką rację twierdząc, że tu leży problem; lecz nie wskazał nam żadnego sposobu rozwiązania.

Bezwątpienia, jeśli zasada posiadania rozumowego dana była sama w sobie, jako konieczna reguła wolności, byłoby bezcelowem, dla zademonstrowania jej zastosowania, dodawać do niej pojęcie przestrzeni i czasu, tak, jak się to musi uczynić dla spekulatywnego poznania przedmiotów, lecz zagadnienie właśnie polega na udowodnieniu, że ta zasada jest regułą. Aż dotąd nie jest ona niczem innem tylko definicją.

Kant tak dobrze czuł słabą stronę swej teorji, że do swej definicji, z której niepodobna nic wyciągnąć, dodał aksjomat lub postulat, który nazywa *prawniczym postulatem czystego rozumu*, a który, podług nas, nie jest bardziej płodny. Lecz trzeba przyjrzeć mu się zbliska.

[1] Kant nazywa twierdzeniem *syntetycznem* takie, w którem możnaby stwierdzić podmiot bez orzeczenia, w którem przeto orzeczenie jest *dodane* do podmiotu, a nie jest w nim zawarte ze względu na zasadę sprzeczności.

Otóż i ten postulat: „Możliwem jest, bym posiadał, jako swój, jakikolwiek przedmiot zewnętrzny, podlegający mojej woli; to znaczy że maksyma, podług której, gdyby miała ona siłę ustawy, przedmiot woli powinienby być bez pana, jest sama przez się niczem."[1] Innemi słowami, ustawa, która zakazywałaby każdemu przyswajania jakiegokolwiek przedmiotu, do którego odnosiłaby się jego wola i podług której przedmiot ten powinienby być uważany, jako nie należący do nikogo, jest sprzeczna z prawem.

A teraz przeprowadzenie dowodu. Przedmiot mojej woli jest przedmiotem, którym posługiwanie się leży fizycznie w mej mocy. Twierdzić, że przedmiot ten nie może stać się moim jest to twierdzić, że powinienem postawić poza zakresem mego użytkowania, i to poza wszelkim zakresem mego użytkowania przedmioty, mogące mi służyć, a to z jednej strony jest sprzecznością samo w sobie, z drugiej zaś stawia wolność w sprzeczności z nią samą.

Zwracam uwagę, że postulat ten może mieć dwa znaczenia: albowiem słowo *mieć* ma podług Kanta dwa znaczenia. Można *mieć* jakiś przedmiot w sposób empiryczny albo w sposób rozumowy. Pierwszy jest posiadaniem, drugi własnością. Jeśli słowo *mieć* oznacza tu posiadanie rozumowe wówczas możliwość takiego posiadania nie potrzebuje dowodu, ponieważ z góry założona jest w postulacie prawa, a wtedy tak skomplikowany dowód, który właśnie zwalczaliśmy, jest najzupełniej bezcelowy; cała teorja własności redukuje się do definicji i do aksjomatu. Lecz jeśli słowo *mieć* w postulacie pojmuje się wyłącznie w znaczeniu empirycznem, to postulat ten nie może być użyty w dowodzie posiadania rozumowego czyli własności.

Kant rozumuje w ten sposób: „Chcieć mi narzucić, jako warunek posiadania jakiegoś miejsca, konieczność stałego zajmowania go przezemnie, znaczyłoby twierdzić, że posiadanie jakiejś rzeczy zewnętrznie tytułem własności nie jest możliwe." A więc zaprzeczenie posiadania rozumowego jest zaprzeczeniem postulatu jurydycznego.

Ażeby to rozumowanie było słuszne, powinnoby znaczyć w postulacie *posiadania czegoś na własność*, właśnie posiadanie poza przestrzenią i czasem. W takim wypadku rozumowanie jest słuszne, ale jest wyłącznie tylko tautologją. Lecz jeśli słowa te znaczą poprostu posiadanie obecne jakiejś rzeczy, o ile czyni się z niej użytek, rozumowanie to nie jest przekonywające; w tym bowiem wypadku żądać dla posiadania jakiegoś miejsca, ażebym zajął je osobiście, nie znaczy koniecznie przeczyć możliwości posiadania tego miejsca przezemnie na własność, nie znaczy to przeczyć bezwzględnie własności zewnętrznej, a w następstwie iść przeciw postulatowi jurydycznemu, jeśli ten postulat nie sięga poza możliwość posiadania empirycznego.

Otóż utrzymuję teraz, że znaczenie postulatu jest i nie może być inne, jak to ostatnie i że zrozumiałem jest tylko pod tym warunkiem. Istotnie, jakiż argument podnosi Kant na poparcie postulatu jurydycznego? Przeczyć, mówi on, możliwości jakiejś mojej własności jest to chcieć, ażeby wolność sama

[1] *Nauka prawa* cz. I r. I, par. 11.

pozbawiła się używania swej woli, stawiając poza wszelki zakres możliwego używania rzeczy mogące służyć do jakiegoś użytku. Lecz byłoby to prawdą wówczas tylko, gdybym przeczył wszelkiemu posiadaniu nawet empirycznemu; albowiem, jeśli przyjmuję posiadanie empiryczne nie stawiam poza wszelkiem używaniem rzeczy użyteczne, mówię tylko, że rzeczy stają się własnością człowieka o tyle tylko, o ile czyni z nich jakiś użytek; nie przeszkadzam wolności posługiwania się rzeczami użytecznemi, lecz utrzymuję, że prawo człowieka do tych rzeczy nie rozciąga się poza zakres ich użytkowania. Problem polega właśnie na uwidocznieniu, że używanie przedmiotów pociąga za sobą koniecznie posiadanie, które sięga poza zwykłe używanie; a tego postulat nie zawiera, ponieważ postulat jest sądem analitycznym, a sąd, o który chodzi, jest syntetyczny.

Kant decyduje się nareszcie wyjść z tych abstrakcyj i szukać w doświadczeniu źródła i zasady własności; lecz nie wiedzie mu się lepiej w tem nowem przedsięwzięciu. Przyjmuje zasadę prawników, okupację sankcjonowaną przez prawo.[1] Otóż ta zasada okazuje się zupełnie niewystarczającą dla rozwiązania problemu, postawionego przez Kanta. Problem ten jest następujący: W jaki sposób z posiadania empirycznego albo chwilowego mogę przejść do posiadania rozumowego to znaczy do własności? Okupacja wyjaśnia bardzo dobrze posiadanie empiryczne. Kiedy rzecz jest niczyja, będzie tego, który ją sobie przywłaszczy i będzie się nią posługiwał; przeczyć temu, znaczyłoby, jak mówi Kant, postawić rzeczy służące do użytku poza zakres wszelkiego użytkowania. Lecz czy fakt owładnięcia jakąś rzeczą może dawać nad nią władzę, niezależną od czasu i przestrzeni? W jaki sposób, jakieś miejsce na ziemi, dlatego, że na nim leżałem, należeć ma jeszcze do mnie wtedy nawet, gdy je opuściłem? Okupacja nie daje prawa, któreby przekraczało czas samej okupacji. Przy tej kwestji często dawano na przykład teatr, gdzie najlepsze miejsca należą do tych, którzy pierwsi przybyli. Lecz miejsce, które zajmuję w teatrze, nie jest mojem nazawsze, tylko w czasie przedstawienia. Okupacja więc równie dobrze nie rozciąga się w przestrzeni jak i w czasie. Dlaczego okupacja, jakiegoś określonego miejsca ma dawać mi prawo do miejsca leżącego obok? Przypuszczając, że okupacja posiada tę własność, dokąd będzie rozciągało się jej prawo? „Czy wystarcza — mówi J. J. Rousseau — postawić stopę na jakimś kontynencie, ażeby ogłosić się jego panem i wykluczyć odeń nazawsze wszystkich innych ludzi?“ Ażeby ustalić granice tego prawa okupacji Kant mówi, że każdy może sobie przyswoić tyle, ile zdoła obronić:[2] stąd wynika, że znakiem i tytułem usprawiedliwiającym prawo jest siła. „On, filozof wolności i prawa, mówi tłumacz Kanta w swym znakomitym Wstępie, poddaje tu prawo sile i szuka w pierwiastku fizycznym i od wolności ludzkiej niezależnym granicy, która pochodzić powinna wyłącznie od wolności i sprawiedliwości. Zapomina, że moc obronienia

[1] *Nauka prawa*, cz. I, r. I, par. 14.
[2] *Nauka prawa*, par. 15.

ziemi nie stanowi o legalności, lecz przeciwnie, legalność jest tym czynnikiem, który upoważnia do obrony."[1]

Rzecz dziwna! Kant pominął jedyną zasadę, która mogła przyczynić się do rozwiązania w ten sposób postawionego przezeń problemu, mianowicie zasadę pracy. Jedynie praca jest czynnikiem, który może zmienić posiadanie empiryczne w posiadanie rozumowe. Praca pozostawiając w pewien sposób znak mojej obecności na miejscach, które były kolejno terenem mojej działalności, przedłuża okupację, a wyciskając na przedmiotach znamię mojej osobowości, pozwala jej wyzwolić się z czasu i przestrzeni. Przechodząc od miedzy do miedzy rozszerzam moją posiadłość nie tracąc nic z tego, co posiadałem poprzednio, ta bowiem miedza, dzieło mojej zapobiegliwości zatrzymuje świadectwo mej obecności i stawia w ten sposób nieprzezwyciężoną przeszkodę nowej okupacji. Kant przedstawił to głęboko, że cała tajemnica własności polega na rozszerzeniu woli w przestrzeń i czas; lecz to rozszerzanie wyjaśnił przez abstrakcyjny i zupełnie negatywny proces poznania zamiast szukać jego znaczenia w zjawisku żywej osobowości, która zdobywa przestrzeń i czas i której dzieła nie przemijają wraz z jej działaniem.

Studja nad własnością, jakkolwiek należą do prawa prywatnego, prowadzą nas jednak do prawa publicznego; podług Kanta bowiem, własność jest wyłącznie *prowizoryczną*, dopóki niema prawa publicznego lub ustaw; dopiero w państwie staje się ona *niezaprzeczoną*.[2] Pogląd ten, który jest bardzo słuszny i który przecina węzeł zarzutów podniesionych przez teorję Rousseau'a, nie może być dobrze zrozumiany bez przedstawienia zasad polityki Kanta.

Stosunek polityki do etyki. Polityka Kanta, jakkolwiek nie przedstawia nic wybitnego pod względem inwencji, może jeszcze wzbudzać wielkie zainteresowanie. Widzimy, że autor przyjmuje tu najważniejsze ideje polityczne XVIII w. i już ta przynależność jest sama dla siebie faktem interesującym; tembardziej jednak, gdy Kant, rozwijając je, wyciska na nich piętno swej indywidualności, przekształca je i wyjaśnia a pod wieloma względami wybitnie je poprawia.

Jedną z kwestyj najlepiej przez niego opracowanych a zarazem najbardziej zaniedbanych przez współczesnych mu publicystów, jest kwestja zgody między polityką a etyką.[3] Kant broni konieczności tej zgody przeciw polityce empirycznej i machjawelskiej.

„Polityka mówi: Bądźcie ostrożni jak węże. Moralność zaś dorzuca zastrzeżenie: I prości jak gołębie. Jeśli jedno i drugie wyklucza się wzajemnie w jednym i tymsamym przepisie, polityka rzeczywiście będzie w sprzeczności z etyką; lecz jeśli te dwie właściwości muszą być koniecznie połączone, idea przeciwna jest niedorzecznością i nie można nawet stawiać jako problemu kwestji: W jaki sposób można uzgodnić politykę z etyką."[4] Otóż bezwzględne

[1] Wstęp do tłum. franc. str. 156.
[2] *Nauka prawa*, par. 15.
[3] *Pokój wieczysty*, append. I i II (Barni, *Nauka prawa* str. 319).
[4] App. I. *O przeciwieństwie polityki i etyki.*

przeciwieństwo, jakie przypuszcza się między zasadami moralności i prawidłami politycznemi, może być przyjęte tylko przez tych, którzy żadnej etyki nie uznają. W takim wypadku sztuka kierowania ludźmi nie różni się wcale od sztuki kierowania zwierzętami i staje się prostym mechanizmem, co istotnie zbyt często się zdarza. Lecz widoczną jest rzeczą, że to nie jest przeciwstawianie etyki polityce, lecz poświęcanie pierwszej tej ostatniej. Otóż nie można iść aż tak daleko; jeśli bowiem nie można przyjąć tego naiwnego trochę prawidła: „Uczciwość jest najlepszą polityką“ to przyjmie się napewno następujące: „Uczciwość jest więcej warta, niż wszelka polityka.“ Ponadto można sobie łatwo wytworzyć pojęcie *polityka moralnego*, ale nie *moralisty politycznego;* istotnie myśl, że człowiek idzie w swem działaniu wyłącznie za głosem obowiązku i pozostawia skutki naturalnemu biegowi rzeczy, to znaczy myśl o polityku moralnym zawiera same pojęcia jasne i zrozumiałe; lecz myśl taka o człowieku, który moralność chce sprowadzić do mechanizmu i traktować ludzi jako środek do celu, jakkolwiek może bardziej odpowiadająca rzeczywistości, niemniej jednak jest niedorzeczna i sprzeczna.

Moralista polityczny jest przekonany, że naprawdę posiada praktykę polityczną; tymczasem ma tylko praktykę w interesach i zrozumienie dla swych własnych spraw. Łatwość, z jaką stosuje się do okoliczności daje mu złudzenie, że zdolny jest do oceny zasad, albo raczej mierzy on zasady swem doświadczeniem ciasnem i osobistem. Ponieważ zna wielką ilość ludzi pochlebia sobie, że zna człowieka i pragnie wnieść wszędzie ducha mechanicznego postępowania i służalczego przymusu. A wreszcie nie widzi on innej miary prawa absolutnego prócz kodeksów i ustrojów. Działa wyłącznie podług zasad sofistycznych w rodzaju następujących: 1° *Fac et excusa;* Rozpoczynaj przez działanie a potem się usprawiedliwisz; 2° *Si fecisti, nega*: Przecz wszystkiemu, co uczyniłeś; 3° *Divide et impera:* Dziel i rządź.

Takie są zasady, sądy i praktyki fałszywej polityki. Przeciwnie zaś, polityka moralna wychodzi z idei prawa. Wszędzie, gdzie dostrzeże błędy w państwie, to jest rzeczy przeciwne prawu i rozumowi, będzie usiłowała poprawiać je zwolna i poddanych przekształcać z niewolników w ludzi. Nie powinna naśladować *moralistów despotycznych*, którzy idą wbrew doświadczeniu, warunkom czasu i możliwości; polityk moralny idzie zawsze wolno i obawia się zawsze zrobić więcej szkody niewczesnemi reformami, niż rozumną zwłoką.

Polityka zwyczajna szuka najpierw osiągnięcia celu; lecz szukając go, właśnie chybia; w jaki sposób bowiem można tak dokładnie poznać mechanizm natury, ażeby upewnić się o stałem powodzeniu środków nawet pozornie najzręczniejszych? Polityk moralny natomiast stawia taką zasadę: „Dążcie najpierw do panowania czystego rozumu praktycznego i sprawiedliwości a cel wasz będzie wam dodany.“ Albowiem etyka i prawo nie są sprzeczne z dobrem a nawet z dobrobytem ludzi. Jest ona nawet najpewniejszym środkiem ich zabezpieczenia. „Sentencja trochę rycerska, lecz prawdziwa: *Fiat justitia, pereat mundus!* to znaczy: niech sprawiedliwości stanie się zadość,

choćby zginąć mieli wszyscy zbrodniarze świata! to zdanie, które przeszło w przysłowie jest bardzo energiczną zasadą prawa, rozcinającą odważnie sieć intryg lub gwałtów."

Trzeba więc zbadać związek polityki i etyki i zależność jednej od drugiej. W zasadzie porządek woli jest pierwszy, a porządek natury przychodzi dopiero później. Poszukiwać wyłącznie drugiego znaczy uchybić obydwom; szukać pierwszego jest pewnym środkim znalezienia drugiego. A więc, choć w praktyce związek etyki z polityką napotyka na wieczne przeszkody w namiętnościach każdego człowieka i złej woli rządów, to: „prawdziwa polityka nie może zrobić kroku nie oddawszy pierwej hołdu etyce..... Prawa człowieka powinny uchodzić za święte, choćby miało to kosztować władzę rządzącą nie wiedzieć jakie poświęcenia..... Wszelka polityka musi skłonić się przed prawem i tylko w ten sposób będzie mogła dojść, aczkolwiek zwolna, do stopnia, z którego będzie lśniła trwałym blaskiem."

Kant nawet mniema, że daje formułę, podług której można ocenić, czy polityka jest zgodna z etyką czy nie. Oto ta formuła: „Wszelkie działanie odnoszące się do praw drugiego działania, *którego prawidła nie dopuszczają jawności,* jest niesprawiedliwe." *Jawność* zatem staje się *sprawdzianem* moralności rządów. Istotnie, zasada, której nie można wypowiedzieć całkiem głośno, którą trzeba trzymać bezwzględnie w tajemnicy pod grozą niepowodzenia i której nie można podać do publicznej wiadomości bez wzniecenia opozycji, taka zasada zawdzięcza tylko niesprawiedliwości, którą grozi każdemu, ten powszechny opór. Polityce prawdziwej, która może otwarcie głosić swe zasady przeciwstawia się *kazuistyka* polityczna, która w niczem nie ustępuje najlepszej kazuistyce jezuickiej. Reguły tej kazuistyki są następujące: *restrykcja myślowa,* z której czyni się użytek przy redagowaniu traktatów publicznych, gdzie używa się wyrażeń, dających się interpretować, zależnie od okoliczności, na jej korzyść; *probabilizm,* który polega na przypisywaniu drugim rzekomo złych zamiarów lub na szukaniu w pozorach możliwej wyższości motywu uprawniającego rujnowanie państw pokojowych; wreszcie *grzech filozoficzny,* który polega na uznawaniu za drobny grzeszek łatwo przebaczalny pochłonięcie małego państwa przez większe. Wszystkie te kłamstwa fałszywej dyplomacji spotyka się nietylko we wzajemnych stosunkach rządów między sobą, lecz także w stosunkach rządów do własnych poddanych.

Przystąpmy teraz do polityki w ścisłem znaczeniu. Zatrzymam się tylko przy trzech głównych punktach: 1^0 teorji umowy społecznej; 2^0 rozdziale władz; 3^0 wreszcie przy prawie powstania (insurekcji).

Umowa społeczna. Kant, jak powiedzieliśmy, przyjmuje w całości idee XVIII w. Od Rousseau'a zapożycza teorję *umowy pierwotnej (pactum originale)* a od Monteskjusza zasadę rozdziału władz. Oryginalną jego własnością jest znamienna polemika przeciw prawu powstania.

A więc najpierw teorja *umowy społecznej,* powtórzona za Rousseau'em w tych samych słowach, z nieznaczną odmianą, którą łatwo zauważyć: „Akt,

na podstawie którego lud sam organizuje się w państwo albo raczej prosta idea tego aktu, która jedynie pozwala zrozumieć jego legalność, jest umową pierwotną, na mocy której wszyscy należący do ludu (omnes et singuli) składają swą wolność zewnętrzną, ażeby natychmiast odebrać ją z powrotem jako członkowie republiki to znaczy ludu zorganizowanego jako państwo *(universi)*."[1]

Kant przyjmuje więc zasadę *umowy społecznej* w jej własnych słowach. Lecz równocześnie rozwija ją, precyzuje i prostuje w kilku ważnych punktach.

A więc najpierw twierdzi, że umowa społeczna nie jest w jego oczach faktem historycznym, tylko czystą ideą. „Jest to czysta idea rozumu, lecz idea, która posiada niezaprzeczoną rzeczywistość praktyczną w tem znaczeniu, że zmusza każdego prawodawcę do dyktowania swych praw w taki sposób, iż mogłyby wypływać z woli zbiorowej całego ludu, zmusza też każdego poddanego, o ile pragnie być obywatelem, uważać się za współdziałającego w tworzeniu woli tego rodzaju."[2] Jednem słowem umowa społeczna jest do pewnego stopnia formą *aprioryczną* bez której nie może powstać myśl o państwie, bez względu na to, jaki byłby zresztą jego empiryczny początek.

Powtóre, umowa społeczna nie daje podstawy pojęciu *twego i mego* to znaczy sprawiedliwości, tylko ją zabezpiecza: „Jeśli się nie uzna, mówi, nawet prowizorycznie za legalny, żadnego nabytku poprzedzającego utworzenie stanu społecznego, sam ten stan społeczny jest niemożliwy. Istotnie jeśli chodzi o formę praw, które w stanie natury określają pojęcie twego i mego to nie zawierają one nic więcej ponadto, co przepisują prawa w stanie społecznym, o ile ten ostatni pojmuje się podług idei rozumowych; cała różnica polega na tem, że stan społeczny określa warunki, które zapewniają wykonanie praw stanu naturalnego."[3] Jedyna różnica, która istnieje między *stanem natury* a *stanem społecznym* leży w tem, że w pierwszym niema wcale *sprawiedliwości rozdzielającej*.[4] Stan *społeczny* czyli *prawny* nie zawiera nic więcej nadto, co zawiera stan natury odnośnie do materji; znaczy to, że obowiązki ludzi względem siebie w obu wypadkach pozostają tesame. Stan społeczny różni się tylko od stanu natury pod względem formy, to znaczy warunków powszechnych i publicznych, które pozwalają każdemu korzystać ze swych praw.

Po trzecie wreszcie jest obowiązkiem człowieka przejść ze stanu natury do stanu społecznego: „Jest twoim obowiązkiem z powodu stosunku współistnienia, który się nieuchronnie wytworzył pomiędzy tobą a innymi ludźmi, wyjść ze stanu natury, ażeby przejść w stan prawny to znaczy w stan sprawiedliwości rozdzielającej."[5] Istotnie, jeśli moje i twoje nie jest zabezpieczone, nikt nie jest zobowiązany do szanowania praw drugiego, nie będąc pewnym, czy jego prawa będą szanowane; i jeśli prawdziwem jest

[1] *Nauka prawa*, par. 46.
[2] Kant, *Stosunek teorji do praktyki* (patrz tłumacz. franc. *Elementów metafizycznych prawa* przez J. Barni str. 362).
[3] *Nauka prawa*, par. 65.
[4] Ibid. par. 41.
[5] *Nauka prawa*, par. 42.

mniemanie, że postępując w ten sposób, nie czyni się nikomu krzywdy, to również jest prawdą, że jest wielką niesprawiedliwością chęć pozostawania w stanie, w którym nikt nie jest zabezpieczony przed gwałtem. Dla ustalenia tej zasady, udowadniać nie potrzeba koniecznie, zapomocą doświadczenia, jak to czyni Hobbes, że przed zaprowadzeniem stanu społecznego ludzie muszą być wzajemnie wrogami. Albowiem wtedy nawet, gdyby ten stan nie był ściśle biorąc niesprawiedliwym, byłby on conajmniej pozbawionym wszelkiej gwarancji prawnej *(status vacuus justitia)* gdzie prawo byłoby zaprzeczone, a wskutek tego wszelkie nabytki byłyby jedynie tylko *tymczasowe.*

Rozdział władz. — Przez te trzy zasady Kant rozwiązuje trudności podnoszone przeciw doktrynie J. J. Rousseau. Przejdźmy teraz do teorji rozdziału władz.

„Wszelkie państwo, mówi Kant, zawiera w sobie trzy władze to znaczy, że jedność woli powszechnej rozkłada się na trzy osoby (trias politica): *władzę naczelną,* która spoczywa w osobie prawodawcy; *władzę wykonawczą* w osobie rządzącej; i *władzę sądową* w osobie sędziego. Są to jakby trzy człony syllogizmu praktycznego: przesłanka większa, która zawiera *prawo* pewnej woli; przesłanka mniejsza, to *nakaz* postępowania podług prawa; wreszcie wniosek *(la sentence),* który rozstrzyga o tem, co jest prawem w danym wypadku."[1]

Rozdział tych trzech władz w rozmaitych państwach jest tem, co Kant nazywa *formą rządu (forma regiminis).* Należy ją odróżnić od *formy zwierzchnictwa (forma imperii),* która ma związek z ilością osób, korzystających ze zwierzchnictwa. Podług tej drugiej zasady podziału *(forma imperii)* państwo jest *monarchiczne, arystokratyczne* lub *demokratyczne.* Podług pierwszej zasady państwo jest *republikańskie* lub *despotyczne.*[2]

Państwo *republikańskie* jest to państwo, w którem władza prawodawcza jest oddzielona od władzy wykonawczej. Państwo *despotyczne* zaś jest to, w którem obie te władze są pomieszane. Otóż wszelka forma rządu, który nie jest *reprezentacyjny* to znaczy, gdzie władza prawodawcza nie jest oddzielona od wykonawczej, nie jest jednolita: „albowiem prawodawca nie może być w jednej i tejsamej osobie wykonawcą swej woli (tak, jak w syllogizmie powszechność przesłanki większej nie może być równocześnie w przesłance mniejszej podporządkowaniem pojęcia szczegółowego pojęciu ogólnemu)." Oceniając podług tych zasad trzy główne formy zwierzchnictwa Kant uważa, że demokracja musi koniecznie być despotyczna, ponieważ wszyscy mają tam równocześnie władzę prawodawczą i wykonawczą; że w arystokracji łatwiej dojść do konstytucji reprezentatywnej; i wreszcie że monarchja nadaje się do tego najlepiej. Teorja ta jest bardzo prawdziwa, jeśli przy klasyfikacji rządów bierze się za podstawę podziału władzę wykonawczą, jak to uczynił Rousseau; jeśli istotnie demokracja jest rządem, w którym wszyscy równocześnie mają władzę wykonawczą, więc muszą mieć równocześnie władzę prawodawczą;

[1] *Ibid.,* par. 65.
[2] *Projekt wieczystego pokoju,* sect. II.

przeciwnie zaś w monarchji, z tego, że monarcha ma władzę wykonawczą wcale nie wynika, żeby miał i prawodawczą. Jeśli przeciwnie, klasyfikuje się rządy, biorąc za podstawę podziału władzę prawodawczą, dojdzie się do wyników zupełnie różnych. Z tego bowiem, że lud jest prawodawcą, wcale nie wynika, by był urzędnikiem i wykonanie może powierzyć jakiemuś naczelnikowi lub odpowiedzialnemu dyrektorjatowi. Natomiast, jeśli monarchja jest rządem, w którym jednostka jest prawodawcą, niemożliwem jest, by nie miał on równocześnie władzy wykonawczej; i wtedy jest to forma rządu, która najmniej nadaje się do tego rozdziału. Są tu więc w myśli Kanta pewne niejasności, które niezawodnie pochodzą z niedostatecznie ścisłego określenia pojęć. Lecz to, co jasno wynika z tej teorji to fakt, że Kant jest zwolennikiem monarchji reprezentacyjnej, to znaczy systemu rządu, gdzie jednostka ma władzę wykonawczą a lud wydaje prawa za pośrednictwem swych przedstawicieli.

Jednak kwestją, którą Kant traktuje z największą starannością, siłą i oryginalnością jest kwestja prawa oporu przeciw władzy państwowej i żeby rzecz nazwać po imieniu, prawa powstania.

Prawo powstania. Zanim przedstawimy ideje Kanta odnośnie do tego zagadnienia, zbierzmy pokrótce jego poprzednią historję. Starożytni publicyści nie zajmowali się tą kwestją. Plato zajęty kreśleniem obrazu rządu najdoskonalszego lub możliwie najmniej niedoskonałego, nie zastanawiał się nad tem, co wolno czynić, by zmienić rząd istniejący. Był zresztą zbyt wielkim wrogiem demokracji i państwa ludowego, byśmy mogli przypuszczać, że przyznałby ludowi prawo zbrojnego oporu, gdyby mu nawet przyszło na myśl prawo takie roztrząsać. Z powodów najzupełniej przeciwnych Arystoteles nie wypowiada się jaśniej o tym przedmiocie: jako polityk praktyczny zbiera fakty, nie pytając o prawa; konstruuje teorję rewolucji, nie badając, czy rewolucja jest legalną i pod jakiemi warunkami może nią być, jaka jest podstawa prawa, które może pozwolić ludowi w danym wypadku użyć siły dla zdobycia wolności lub zapewnienia swego szczęścia. Cicero przyjmuje implicite podobne prawo, skoro łączy wygnanie Tarkwinjuszów z początkiem wielkości Rzymu; teorji jego jednak nie daje. Niewątpliwie z samego milczenia starożytnych polityków można wnosić, że dla większości z nich prawo zbrojnego oporu nie stanowiło żadnej kwestji; a podziw, jaki wyrażają dla tych, których nazywają *zbawcami* swej ojczyzny świadczy o tem najwidoczniej. Ale czy ich przekonanie w tej sprawie nie pochodziło raczej z bezgranicznego uwielbienia dla siły, niż z jasnego i dokładnego pojęcia prawa? Bezwątpienia, nienawidzili *tyranów;* i ta szlachetna nienawiść przynosi zaszczyt polityce starożytnej; lecz czy dając upoważnienie do prawa zamordowania tyrana, nie wzywali ślepej siły, jako środka przeciw sile ciemiężycielskiej? Prawo podboju bez granic, przewaga klasy wojowników, niewolnictwo, wszystkie fakty świadczą, że panowanie siły było społeczną i polityczną zasadą starożytności. Prawo oporu było tylko jednem z zastosowań prawa silniejszego, władającego wszystkiem. Gdy zjawiło się chrześcijaństwo, dla ludzi nadzwyczajną nowością

była nauka, że ucisk należy znosić bez oporu a władzę tyrańską należy rozbrajać przez łagodność i potęgę prawdy. Była to, trzeba przyznać, wspaniała teorja; a jeśli jej królestwo nie jest z tego świata, jeśli prawo niezawsze może obejść się bez pomocy siły, niemniej jednak pozostaje ona ideałem, do którego ludzie powinni dążyć ze wszystkich sił, ażeby przygotować, o ile tylko zdołają, królestwo miłości i spokoju. Lecz żadna doktryna chrześcijańska nie dała się zastosować w zupełnej swej czystości i całości. I tak w wiekach średnich widzimy odrodzenie prawa oporu i to spowodowane przez sam Kościół chrześcijański i do pewnego stopnia pod jego patronatem. Opór dozwolony był ludowi, lecz pod warunkiem usunięcia władcy na mocy autorytetu Kościoła; na podstawie tego aktu, poddani byli wolni od przysięgi wierności i mogli wybrać sobie nowego władcę lub przyjąć go z rąk Kościoła. I cóż się stało? Oto w XVI w., gdy część wiernych odpadła od Kościoła, zatrzymała jednak prawo oporu, którego nauczyła się pod jego opieką; a nie mając nikogo, ktoby zwolnił ją od przysięgi, zwolniła się od niej sama: i ten sposób pojawiło się w czasach nowożytnych prawo powstania. I wtedy także zjawiła się ponownie filozofja polityczna, która była prawie pogrzebana w zaroślach filozofji średniowiecznej. Cóż myślą nowożytni publicyści o tem ostatecznem i tajemniczem prawie, które wydaje się ostatnią gwarancją ludów? Dla Machiavellego kwestja ta nie istnieje; w jego oczach wszystko, co się udaje, jest legalne, powstanie, jak i wszystko inne. Dopiero pisarze protestanccy i pisarze Ligi byli pierwszymi, którzy postawili śmiało i ściśle określili to zagadnienie; oni byli tymi, którzy wprowadzili do polityki nowożytnej prawo powstania. Twierdzą oni, że lud stoi ponad królami; że on ich ustanawia i że może ich usunąć; że władza powstaje z umowy między królem a ludem; że, jeśli król złamie tę umowę, lud nie jest obowiązany do dotrzymywania jej warunków: takie jest prawdziwe źródło polityki, którą nazwano później rewolucyjną. W XVII w. bezwzględny absolutyzm Hobbes'a i Bossuet'a i umiarkowany Fénelon'a wykluczają zupełnie prawo zbrojnego oporu. Lecz Locke, rzecznik pomyślnej rewolucji, podnosi ten sztandar i żąda dla ludu prawa odwołania się do nieba, gdy mu już zabraknie innych środków. Polityka XVIII wieku nie porusza tej kwestji. Montesquieu jej nie dotyka; a co ciekawsze to, że Rousseau nie mówi o niej ani słowa; a jeśliby kto utrzymywał, że prawo powstania jest samo przez się zawarte w *Umowie społecznej*, to można odpowiedzieć, że to nie jest dowiedzione. Kant istotnie przyjmuje w całości zasady Rousseau'a i przeczy bardzo energicznie prawu powstania.

Doszliśmy więc do naszego autora, którego doktryna przedstawia się w ten sposób.[1]

Jeśli jest obowiązkiem ludzi przejść do społeczeństwa prawnego, to znaczy społeczeństwa, w którem rządzą prawa, to jest ich obowiązkiem i to obowiązkiem bezwzględnym słuchać tego, który jest w posiadaniu najwyższej

[1] Patrz *Nauka prawa* par. 49, A., *ibid.* Append. Wnioski i stosunek teorji do praktyki, II corollarium.

władzy i władzy prawodawczej i jest rzeczą karygodną badać publicznie i podawać w wątpliwość prawo jej nabycia, ażeby stawiać opór w razie, gdyby prawa tego zabrakło. A wreszcie nakaz: *Bądźcie posłuszni władzy, która wami rządzi*, jest kategorycznym imperatywem. Istotnie idea zwierzchnictwa to znaczy idea woli zbiorowej, przypisującej sobie samej prawa, jest rzeczą świętą. Otóż, choć ta idea jest tylko koncepcją czystego rozumu, jest ona urzeczywistniona, niewątpliwie w sposób niedoskonały, lecz zawsze w pewnej mierze, przez lud, skupiony zapomocą praw pod pewną najwyższą władzą, jakąkolwiek by ona była. To przedstawicielstwo ustroju prawnego, nawet niedoskonałe, jest święte, jak i ten sam ustrój; ponieważ jednak wszelki przedmiot doświadczenia jest nieskończenie niższy od czystej idei, która jest formą, każda konstytucja istniejąca wśród ludzi, mogłaby być obalona jako niedoskonała, gdyby jej nie bronił przywilej nietykalności. Nie znaczy to, by ustrój nie mógł się udoskonalać; lecz stać się to może tylko zapomocą *reform* a nie *rewolucji*. Jeśli przeciwnie lud odwołuje się do siły, niszczy przez to samo wszelki ustrój prawny i stan społeczny zastępuje przez stan natury. A zresztą, kto rozstrzygnie między naczelnikiem a ludem, gdy każdy jest sędzią w swej sprawie? Musiałby ponad władcą stać inny władca, któryby rozstrzygał między nim a ludem, co znów jest sprzecznością.

Lud nietylko nie może uwalniać się od władzy przez gwałt i przemoc zbrojną i narzucać swoich warunków, ale nie może nawet wprowadzać do konstytucji artykułu, któryby pozwalał pewnej władzy w państwie sprzeciwiać się najwyższemu zwierzchnikowi w razie, gdyby ten pogwałcił prawo konstytucyjne. Albowiem, żeby ta władza mogła ograniczyć władzę tego najwyższego zwierzchnika, musiałaby ona sama posiadać jej więcej lub przynajmniej tyle, co ten, którego ona ogranicza; lecz w takim wypadku ona byłaby tym najwyższym zwierzchnikiem, nie on; a to jest sprzecznością. Ażeby lud był uprawniony do oporu, musiałoby poprzednio istnieć prawo publiczne, któreby na to pozwalało, to znaczy, że najwyższe prawodawstwo musiałoby zawierać rozporządzenie, podług którego nie byłoby już ono najwyższem. Nie pociąga to za sobą zresztą konieczności, żeby w ustroju, w którym lud jest reprezentowany przez parlament, ten ostatni nie mógł stawić władzy biernego oporu, to jest *odmówić* współdziałania; lecz opór ten nie może stać się czynnym bez usunięcia przez to samo władzy najwyższej. Widzimy to naprzykład w konstytucji angielskiej, która uchodzi w świecie za wzór. Pomija ona zupełnem milczeniem wypadek, kiedy monarcha przekroczyłby umowę z 1688. I zupełnie słusznie; żeby bowiem jakiś ustrój zastrzegał wypadek oporu przeciw władzy wykonawczej, musiałby zawierać pewną przeciwwładzę publicznie ustanowioną a w następstwie musiałby być drugi naczelnik państwa, który broniłby praw ludu przeciw pierwszemu a potem trzeci, który rozstrzygałby między obu tamtymi. Twierdzenie, że to jest domniemana klauzula roztropności, nie da się utrzymać; w państwie nie można domniewywać się żadnego prawa, wszystkie bowiem prawa powinny być pojęte, jako wypływ woli ogółu.

Jako przeciwwagę tej twardej doktryny prawa oporu Kant przyjmuje *wolność pisania* pod warunkiem zachowania szacunku i miłości dla konstytucji. „Wolność pisania — mówi — oto jedyne palladium praw ludu". Należy przypuszczać, że władca *chce* być poinformowany o życzeniach swoich poddanych, ażeby sam mógł naprawić to, co jest dla nich zbytnim ciężarem. Tak więc podstawą ustroju społecznego jest posłuszeństwo, choć powinien łączyć się z nim *duch wolności*. Posłuszeństwo bez wolności rodzi tajemne stowarzyszenia, które same przez się upadłyby, gdyby ta wolność znalazła sprzyjające warunki.

W ten sposób więc przedstawia się zdanie Kanta o prawie oporu ludu; i jakkolwiek zdanie jego można w dużej mierze przypisać po części jego roztropności, żył bowiem w państwie absolutnem, po części wstrętowi do wybryków Rewolucji francuskiej, to przecież nie można zaprzeczyć, że na ukształtowanie tego przekonania wpłynęły argumenty wynikające z jego zasady. Naszem zdaniem doktryna Kanta zawiera w sobie i fałsz i prawdę, lecz przeprowadzić to rozróżnienie nie jest rzeczą łatwą. Podejmując się tej próby, mam nadzieję, że, by użyć tu słów samego Kanta „oszczędzą mi zarzutu, iż zbyt pochlebiam monarchom lub zanadto sprzyjam ludowi."

Doktryna Kanta zawiera dwa punkty: 1° Czy można do konstytucji wprowadzać władzę, która byłaby obowiązana stawić opór najwyższemu zwierzchnikowi w razie, gdyby ten konstytucję pogwałcił? 2° Czy lud wogóle ma prawo bronić się sam zapomocą oręża?

Co do pierwszego punktu zdaje mi się, że argumentacja Kanta jest zupełnie rozstrzygającą. I rzeczywiście, albo ta władza oporu nie rozporządza żadną siłą a funkcja, którą jej przypisują, jest całkiem illuzoryczna, albo posiada siłę i może istotnie zmusić naczelnika państwa do przestrzegania prawa; lecz wtedy ona sama jest najwyższym zwierzchnikiem i przeciw niej potrzebne są gwarancje. Bardzo dobrze rozumiem, że przy pewnym systemie rządów, władza wykonawcza może być uzależniona od władzy prawodawczej do tego stopnia, iż nie istnieje dla niej możliwość pogwałcenia konstytucji albo, jeśli ją pogwałci, upadnie pod ciosami prawa. Lecz, żeby tak było, ciało prawodawcze musi być potężniejsze, niż ciało wykonawcze, a w konsekwencji ono właśnie będzie najwyższym zwierzchnikiem państwa, przeciw któremu należy szukać gwarancji. A jeśli ciało prawodawcze pogwałci konstytucję, kto będzie je sądził? Czy to będzie trzeci zwierzchnik? Tensam zarzut i przeciw niemu będzie się zwracał. *Non fas est procedere in infinitum* i jak mówi Arystoteles *potrzeba się zatrzymać* ἀνάγκη στῆναι. Więc najwyższa władza, jakąkolwiek jest ona, musi być nieodpowiedzialna i nietykalna przynajmniej pod względem prawnym.

Czy jednak bez ustanawiania władzy legalnej, która mogłaby w danym wypadku powstrzymać lub zmusić władzę najwyższą, nie możnaby wprowadzić do samej konstytucji klauzuli, która upoważniałaby lud do własnej obrony, gdyby przypuszczalnie naczelnik państwa złamał swą umowę? Lecz wpro-

wadzenie podobnego artykułu do konstytucji równa się daniu ludowi legalnego prawa obalenia konstytucji zawsze, kiedy mu się będzie podobało; zawsze bowiem można utrzymywać, że zwierzchnik państwa pogwałcił umowę. W polityce więc niema nic niedorzeczniejszego jak taki artykuł w konstytucji z 93-go roku, iż „powstanie jest najświętszym obowiązkiem." Jeśli artykuł 14 w konstytucji z 1830 roku taki, jak Karol X chciał, by go pojmowano, był zaprzeczeniem samej konstytucji, to rodzaj takiego artykułu 14-go o powstaniu, gdyby go chciano wprowadzić do jakiejś konstytucji, prócz tego, że byłby zupełnie niepożyteczny, byłby zaprzeczeniem wszelkiego ustroju społecznego. W starożytności istniało państwo, gdzie ta zasada była zastosowana. Na Krecie, mówi Arystoteles, powstanie było prawną gwarancją obywateli wobec urzędników; a ustrój Krety był jednym z najbardziej podziwianych w starożytności. Dowodzi to jedynie, do jakiego stopnia ustroje starożytne były jeszcze bliskie barbarzyństwa. Uprawnione powstanię nie jest niczem innem, jak tylko stanem natury w permanencji. Twierdzenie, że jest to klauzula tajemna i milcząco przyjęta, równa się twierdzeniu, że niema żadnej klauzuli i że lud sam, na mocy prawa pierwotniejszego i wyższego od wszelkiej ustawy, podejmuje się zmiany prawnego porządku. A wreszcie, powie ktoś, czy władza prawodawcza nie może z tytułu swego jako władzy zwierzchniczej, dać przykład oporu i wezwać lud do powstania w imieniu samej konstytucji? Może, lecz wtedy działa już nie w charakterze władzy prawodawczej, lecz władzy powstańczej albo rewolucyjnej. Przez to, niewątpliwie, daje rewolucji powagę moralną, lecz nie powagę prawną, a jeśli nawet, to chyba tylko fikcyjnie i jakby w roli ogniwa łączącego nowy rząd z dawnym; społeczeństwo bowiem nie może ani chwili być pozbawionem formy prawnej, przynajmniej pozornie.[1]

Jest rzeczą niemożliwą znalezienie takiej kombinacji, któraby nawet w imię konstytucji pozwalała na użycie siły w stosunku do tego, kogo ona sama oznaczyła jako najwyższego zwierzchnika. Problem ten zawiera sprzeczność w samem określeniu, ponieważ zwierzchnika nie może zmusić nikt, chyba ktoś silniejszy od niego, a wtedy zwierzchnikiem będzie ten ostatni nie on.

Mamy teraz oto drugie zagadnienie. Jeśli pominiemy wszelką fikcję legalnego oporu i przymusu wywartego na zwierzchnika przez władzę konstytucyjną, czy w takim wypadku bezwzględnie się musi zaprzeczyć prawa ludu do zabezpieczenia się przed próbami tyranji? Czy trzeba przyjąć z Hobbes'em, że lud przestaje istnieć jako lud z chwilą, gdy został utworzony rząd i że niema on już więcej prawa odbierania zwierzchnictwa, którego się zrzekł? Czy musimy zgodzić się, że nigdy niewolno badać i dyskutować praw rządu i że w dziedzinie zwierzchnictwa posiadanie służy za tytuł?

[1] Izba deputowanych, która w 1830 utworzyła nowy rząd i nową konstytucję, nie działała oczywiście jako władza prawodawcza; z tego tytułu bowiem nie miała żadnego prawa tworzenia rządu i nie została w tym celu mianowaną. Działała więc, jako władza rewolucyjna i dyktatorska, która odpowiednio do okoliczności i potrzeby wybiera lub przyjmuje to, co wydaje się jej najlepsze.

Doktryna taka ściśle biorąc, sama jest niedorzeczna i sprzeczna. Istotnie, przypuśćmy, że posiadam władzę zwierzchniczą; mój tytuł do niej jest podług Kanta niewzruszalny i niezaprzeczony. Jeśli ktoś atakuje moją władzę, mam oczywiście prawo bronienia się przeciw niemu: ponieważ jestem władcą a on buntownikiem. Jeśli jestem silniejszy, stosunek ten zupełnie zostaje niezmieniony; lecz, czy zmieni się, jeśli ja jestem słabszy? Jeśli mojemu przeciwnikowi uda się uchwycić ster rządów, czy przez to on stanie się władcą a ja buntownikiem? Czyż takie rozumowanie nie jest wydawaniem społeczeństwa ludzkiego na łaskę przypadkowej gry sił? Czy dla przekazania prawa zwierzchnictwa nie należy przyjąć raczej jakiejś innej zasady niż proste objęcie w posiadanie? Czy mógłby ktoś utrzymywać, że decemwirowie rzymscy ogłaszając się królami ze zwykłych prawodawców jakimi byli, stali się prawowitymi władcami i że należało ich słuchać i bez żadnych zastrzeżeń powierzyć im cześć i życie obywateli? Niemożna więc twierdzić bezwzględnie, że jeśli chodzi o zwierzchnictwo posiadanie ma wartość uzasadnienia, i dlatego trzeba szukać innej zasady. Czy tą zasadą będzie dziedziczność, czy zgoda ludu, to już jest rzecz obojętna; niemniej jest prawdą, że żaden rząd nie staje się prawowitym przez sam fakt swego istnienia i że można mieć prawo żądania od niego jego tytułów do władzy.

Lecz czy dla zabezpieczenia się przeciw wszelkiemu oporowi i wszelkiej dyskusji wystarczy rządowi posiadanie prawowitego tytułu do władzy? Scholastycy rozróżniali dwa rodzaje tyranów: tyrana *ex defectu tituli* i tyrana *ab exercitio* a więc takiego, który posiada władzę, nie mając do niej tytułu i takiego, który jej nadużywa. Otóż władca może nadużyć władzy w dwojaki sposób: przez uchybienie pewnym, dawniejszym umowom z ludem, *kartom, konstytucjom* etc.; albo też, gdy niema żadnej konstytucji prawnej, przez pogwałcenie prawa naturalnego, to znaczy przez krzywdzenie obywateli na ich mieniu i czci i zagrażanie ich życiu. Czyż trzeba dodawać, że w tych obu wypadkach wszelkie prawo jest po stronie władcy, żadne zaś po stronie ludu? Lud, powiadają, nie może sam wymierzać sobie sprawiedliwości. A czyż władca, który przekracza prawo naturalne i nadane przez prawodawcę i broni siłą swych uroszczeń, nie czyni się sędzią we własnej sprawie? Lud, mówią, powstając przeciw prawowitemu władcy, przywraca stan natury; lecz władca sam pierwszy czyni to, gdy uchybia prawu naturalnemu lub umowie, którą sam zawarł. Odwoływanie się od konstytucji do siły, jest, mówią, podważaniem tejże konstytucji u samych podstaw. To jest prawdą; i właśnie dlatego każdy władca, który nadużywa siły przeciw prawu, niszczy w zasadzie wszelki ustrój społeczny. I niezupełnie prawdziwem jest twierdzenie, że lud poza rządem jest tylko ciemną masą, bez wszelkiego węzła prawnego. Lud bez rządu jest jeszcze społeczeństwem, *osobą*. Jest on zjednoczony przez prawa, zwyczaje, obyczaje, uczucia patrjotyczne, tradycje narodowe, jedność języka, nawyknienie do porządku społecznego. A więc walka jakiegoś ludu przeciw jego rządowi nie jest, ściśle mówiąc, powrotem do stanu natury.

Bez wątpienia rząd jest kluczem sklepienia porządku społecznego; jest jego gwarancją i uświęceniem, lecz nie jest jego podstawą.

Z tych rozważań wynika, że jest niemożliwą rzeczą uważać za bezwzględną niesprawiedliwość w każdym wypadku wszelki opór stawiany przez lud jego kierownikom. Największe rządy w historji zawdzięczały swoje powstanie ruchom tego rodzaju; i trudno byłoby dziś spotkać poważny umysł, który chciałby potępić wygnanie Tarkwinjuszów, upadek decemwirów, wyzwolenie Szwajcarji i Holandji, rewolucję angielską i amerykańską. „Gdyby to wielkie prawo społeczne, mówi Guizot, nie ciążyło na głowach tychsamych władz, które mu przeczą, ród ludzki oddawna utraciłby wszelką godność, zarówno jak i wszelki honor."[1]

Jednak uznając w zupełności to, co może być wolno ludowi w pewnych rzadkich i niezwykłych okolicznościach, przyznaję, że bardzo wahałbym się nazwać mianem *prawa* to odwoływanie się do ślepej i nieświadomej siły. Odwołanie takie nie jest, podług mnie, niczem innem, jak tylko *wyjątkiem* z reguły, ale nie prawem. W porządku społecznym regułą jest posłuszeństwo władcy; że są wypadki, w których reguła ta dopuszcza pewne wyjątki, jest to fakt, któremu niemożna zaprzeczyć chyba, że wszystko przyzna się przemocy w odwrotnem znaczeniu; a to byłoby wpadnięciem w Scyllę z Charybdy. Lecz przyznajmy, że powstanie jest prawem a natychmiast stanie się ono jedynem prawem. Istotnie, ponieważ do niego należałaby przypuszczalnie obrona wszelkich praw przeciwko rządowi, a rząd broni wzajemnych praw obywateli, więc stąd by wynikało, że wszystko pochodzi z powstania, że ono jest prawem najwyższem i że ono jest najwyższym władcą. Dodajmy, że wszelkie prawo musi posiadać gwarancję. A więc prawo powstania musi być zagwarantowane. W jakiż sposób nim będzie, jeśli powstanie z góry nie jest uzbrojone i nie posiada w konsekwencji władzy wykonawczej? Ten bowiem, kto posiada siłę, posiada i wykonanie. Co więcej, nie istnieje zupełnie prawo przeciwko prawu. Stąd wniosek, że żaden rząd nic nie może zrobić przeciw nieustającemu powstaniu, które go kontroluje i sądzi. Więc nie może go z góry rozbroić nie gwałcąc jakiegoś prawa. Lecz przedsięwziąć jakiekolwiek środki ostrożności przeciw buntom znaczy rozbroić powstanie; to bowiem, co umożliwia bunty niesprawiedliwe, może służyć i słusznym buntom. Wszelka próba władzy przeniesienia siły na swoją stronę jest więc naruszeniem prawa. Jednakże niema ani jednego aktu władzy, który nie zmierzałby do przeniesienia siły na swoją stronę i już samo jej ustanowienie jest wyzwaniem buntu. Stąd wynika, że wszelki akt władzy jest naruszeniem praw ludu, a w konsekwencji, jeśli powstanie jest prawem, to żaden rząd nie jest prawowity i rząd każdy sam w sobie i w zasadzie jest tyranją. Dodajmy, że powinna być możność określenia każdego prawa; trzeba módz powiedzieć przez kogo i przeciw komu może ono być zastosowane. Mówią, że prawo powstania może być zastosowane przez lud przeciw despotyzmowi. Lecz co to jest

[1] *Washington* str. 18.

despotyzm? gdzie się zaczyna i gdzie się kończy? To, co jest despotyzmem dla mnie, nie jest nim dla mojego sąsiada i naodwrót. Każdy rząd jest despotyczny w stosunku do partyj, które mu się nie podobają; przy jakiej granicy despotyzmu zaczyna się prawo powstania? Trudność nie maleje, gdy się zastanawiamy, przez kogo prawo to będzie stosowane. Przez lud, powiadają; lecz gdzie jest lud? Zawsze znajdzie się tylko garstka, która chwyta za broń, inni oczekują wyników, ażeby powziąć jakąś decyzję. Zdarzają się niewątpliwie wielkie powstania narodowe; ale to rzadko się zdarza. Prawowite powstanie jest wybuchem uczucia ludu; jest to pewnego rodzaju *natchnienie*, ale nie prawo.

Mówią, że powstania nie należy osądzać podług wyników i wypadków. Tak, to jest prawda, ale nie bezwzględna. Powodzenie nie jest dowodem sprawiedliwości jakiejś sprawy, lecz może być świadectwem uczuć ludzi, którzy się jej podjęli. Jeśli lud jakiś, obalając znienawidzony rząd, obiera na jego miejsce rząd rozumny, kierujący się poczuciem słuszności i prawy i na tem poprzestaje, to daje przez to wyraźny dowód, że kierowało nim nie zamiłowanie do zamętu, lecz istotna potrzeba sprawiedliwości i porządku. A przeciwnie, lud, który umie tylko obalać rządy nie umiejąc stworzyć innego, daje przykład potępienia godnej zmienności, niebezpiecznej zarówno dla wolności, jak i dla porządku. Dopuszcza się i uznaje czasem wybuch szlachetnego gniewu u prawego człowieka, lecz nawyknienie do gniewu jest namiętnością brutalną i niedorzeczną. Człowiek honorowy może raz w życiu się pojedynkować, lecz wszystkich swych sporów nie powierza ostrzu swej szpady.

Zresztą rozumie się samo przez się, że im więcej jest w jakimś kraju wolności legalnej, tem bardziej niesłusznem i niesumiennem jest odwoływanie się do oręża. Jest więc obowiązkiem rządu rozbrajać moralnie brutalne siły, przez zadośćuczynienie prawu kontroli i dyskusji, które jest prawdziwem prawem obrony cywilizowanych społeczeństw. „Istnieją, mówi Cicero, dwa sposoby dochodzenia swych praw, dyskusja i siła. Pierwszy jest właściwy ludziom, drugi zwierzętom.“ Jeśli nie chce się dopuścić, żeby ludzie posługiwali się bronią zwierząt, należy traktować ich jak ludzi.

Bez względu na przekonania Kanta odnośnie do prawa powstania, przyznać trzeba, że jest on publicystą głęboko liberalnym. Nietylko nakłada na państwa obowiązek traktowania jednostki jako osoby i szanowania w niej wolności, ale żąda, żeby państwa traktowały się wzajemnie jako osoby wolne i niezawisłe. Państwo jest podług niego osobą, która nie może być ujarzmioną przez inne państwo.[1] Każde państwo posiada prawo reformowania swego ustroju i rządzenia się podług swej woli, bez mieszania któregokolwiek sąsiada w jego sprawy; byłoby to bowiem, podług ulubionego wyrażenia Kanta, obaleniem autonomji wszystkich państw.

Na tej to zasadzie szacunku należnego osobowości ludów, jak i osobowości jednostek, opiera Kant swój projekt wieczystego pokoju; albowiem

[1] *O wieczystym pokoju*, sect. II.

państwa, będąc zobowiązane względem siebie do takiego samego szacunku jak ludzie pomiędzy sobą, będą musiały z tejsamej przyczyny łączyć się w powszechne związki, które będą czemś w rodzaju kosmopolitycznej konstytucji i państwem powszechnego prawodawstwa. Istotnie bowiem, ludy o tyle nie wyszły ze stanu natury, o ile stan ten panuje jeszcze pomiędzy państwami: otóż stan wojenny jest stanem natury. Jeśli etyka jest naczelną regułą polityki, jeśli przedmiotem polityki jest zastosowanie prawa, to powinna ona stosować je nietylko w państwie każdem z osobna, lecz także pomiędzy samemi państwami; a ponieważ postęp idei prawa jest z każdym dniem widoczniejszy, można marzyć o ideale, kiedy zatargi pomiędzy narodami będą załatwiane, podobnie jak zatargi jednostek na podstawie praw ustanowionych i przyjętych przez wszystkich. Co się tyczy sposobów urzeczywistnienia tych pięknych nadziei, to Kant przedstawia je z pewną ironiczną naiwnością, która nie pozwala przypuszczać, żeby naprawdę spodziewał się uzyskać sukces, którego odległy i wzniosły obraz nam przedstawia.

Kant jest więc podobnie jak Plato politykiem spekulatywnym, który na społeczeństwa ludzkie patrzy z wyżyn i pragnie nagiąć je do swych zasad, daleki od naginania zasad do przesądów społeczeństw; nie posuwa się jednak jak Platon aż do żądania, by rządy sprawowali filozofowie; nie należy bowiem do tych despotycznych moralistów, którzy wszystko chcą poświęcić swym zasadom; zadowala się żądaniem wolności dla filozofji, tej służebnicy teologji, która niesie pochodnię przed swą panią. „Ażeby królowie stali się filozofami lub filozofowie królami, mówi Kant, nie można tego oczekiwać i nie należy nawet życzyć sobie tego, ponieważ posiadanie władzy nieuchronnie prowadzi do zepsucia swobodnego sądu rozumu. Niech tylko królowie i ludy nie dopuszczą, ażeby klasa filozofów znikła lub została zmuszona do milczenia i niech pozwolą jej mówić głośno, co jest niezbędne dla poznania własnych spraw. Klasa ta jest zresztą z natury swej niezdolna do tworzenia zgromadzeń i klubów a przez to samo usuwa się z pod podejrzenia o ducha *propagandy*.[1]

[1] Kant, *O wieczystym pokoju*, drugie uzupełnienie (tłum. franc. J. Barni str. 318).

Uwaga. Wpływ filozofji Kanta w końcu XIX i początku XX wieku przejawił się między innemi w kierunku zwanym *neokantyzmem w filozofji prawa*, reprezentowanym głównie przez prawnika niemieckiego Rudolfa *Stammlera* (Die Lehre von dem richtigen Rechte, 1902; Theorie der Rechtswissenschaft, 1911; Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1922).

Stammler usiłuje zastosować metodę Kanta do zagadnień prawnych i stworzyć krytyczną teorję prawa. Za podstawowe zadanie swoje uważa on analizę krytyczną treści myślowej prawa ze względu na oddzielenie elementów *formalnych* od *materjalnych*. Przytem Stammler zaznacza stale, że stosunek formy do materji jest stosunkiem warunkujących myśli do myśli przez nie uwarunkowanych. Istnieją czyste formy myślenia prawnego, które są zasadami porządkującemi dowolnej materji prawnej i które są bezwarunkowo niezbędne, jeżeli pewna kwestja prawna ma być ujęta naukowo i jeżeli ma istnieć jednolitość myśli prawnych. Badania prawne będą posiadały charakter nauki, jeżeli się da wykazać, że właściwość świadomości prawnej mieści się wogóle z niezbędną konsekwencją w powszechnie obowiązującym planie uporządkowania naszej świadomości.

Pojęcie prawa w stosunku do dalszych, nadrzędnych pojęć nie ma w sobie wcale właściwości zmiennej materji. Myśl prawna mieści się z koniecznością w ostatnich kierunkach naszej świadomości. Prawo jest przeto pojęciem bezwarunkowo obowiązującem. Najwyższe rozróżnienie, które winno leżeć u podstawy rozważań, stanowi różnica pomiędzy spostrzeganiem i wolą. Prawo jest jednym z rodzajów woli. Nie jest ono produktem woli, ale samą wolą specjalnego rodzaju. Prawo jest rodzajem woli „wiążącej" (verbindendes Wollen). Przy wyobrażaniu prawa mamy na myśli uporządkowanie we wspólny sposób. Jakkolwiek poglądy w tej mierze różnią się znacznie, to jednak punkt widzenia współdziałania jest w nich zawsze zawarty. Właściwość woli prawnej polega na tem, iż jest to wola wiążąca samowładnie (selbstherrlich), nie zaś tylko zapraszająco. Wola samowładna polega na stałem określaniu treści woli, podporządkowanych jako środek i nie rozstrzygających dowolnie o swem włączeniu do szeregu. Wola samowładna może być samowolna (willkürlich) albo nienaruszalna (unverletzbar), odpowiednio do tego, czy wola będzie ustalona od wypadku do wypadku, czy też w stały sposób. Tylko to ostatnie należy do pojęcia prawa. *Prawo* zatem jest to *nienaruszalna, samowładna, wiążąca wola.*

Moc obowiązująca (Das Gelten) prawa jest pojmowana przez Stammlera również w sposób formalny. Prawo ustanowione czyli pozytywne jest pojęciem rodzajowem, które dzieli się na gatunki. Z jednej strony na prawo obowiązujące i nieobowiązujące, z drugiej na słuszne i niesłuszne prawo. Wyobrażenie prawnej mocy obowiązującej oznacza zależność prawnej woli od możliwości jej przeprowadzenia. Ale kwestja ta nie jest bynajmniej rozwiązana przez użycie słowa „siły". Bo siła w rzeczach społecznych jest jedynie skutkiem określonego prawa, które znalazło możliwość swego przeprowadzenia, czyli właśnie obowiązuje. Możliwość przeprowadzenia pewnej prawnej woli wymaga połączenia jej z określonymi ludźmi. Przytem nie chodzi tu o pewne osoby, jako ustalone wielkości, ale o sposób połączenia o charakterze powszechnie obowiązującym. Moc obowiązująca prawa może w poszczególnym wypadku być stwierdzona na podstawie ustalenia, czy w pewnych ludziach istnieje przekonanie, że został urzeczywistniony „prawny" stan dla ich związania. Przez włączenie władcy do żądanego związania powstaje możliwość „nienaruszalności", jako ostatni element warunkujący pojęcie prawa. Jednak możliwość przeprowadzenia, w znaczeniu prawnej mocy obowiązującej, zostaje dopiero wówczas dokonana, jeżeli u poddanych istnieje wyobrażenie, że się stoi wobec nienaruszalnego uregulowania i dlatego jest się przekonanym, iż się podlegać powinno.

Słusznem prawem (richtiges Recht) nazywa Stammler prawo, które w poszczególnej sytuacji zgodne jest wogóle z zasadniczą ideą prawa. Idea prawa oznacza myśl o bezwarunkowo obowiązującem postępowaniu w celu jednolitego skierowania treści wszelkich możliwych celów i środków. W ten sposób oznacza idea prawa jedność, którą charakteryzuje myśl o kompletności wszystkich możliwych wyobrażeń prawnych. *Ideał społeczny* polega na linji kierowniczej wspólności swobodnie chcących ludzi (Gemeinschaft frei wollender Menschen). Jest to definicja pojęcia słuszności treści prawnej, określenie pojęciowe społecznej prawidłowości.

Zasady słusznego prawa formułuje Stammler w sposób następujący: 1. Zasady szacunku: a) treść pewnej woli nie powinna zależeć od samowoli innej, b) wszelkie prawne żądanie może mieć miejsce tylko w tem znaczeniu, iżby zobowiązany mógł być jeszcze najbliższym, 2. Zasady udziału: a) prawnie zobowiązany nie może być samowolnie wykluczony ze społeczności, b) wszelka prawnie udzielona moc rozporządzania może być wyłączająca tylko w tem znaczeniu, iżby wyłączany był jeszcze najbliższym.

Poglądy neokantystów w filozofji prawa są dalej rozwijane w wydawanem przez Stammlera od 1914 roku czasopiśmie „Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis." *(Przypisek Prof. Peretiatkowicza).*

XX. Fichte.

Les Considérations sur la Révolution française.

Po Kancie uczeń jego Fichte doprowadza do ostatecznych konsekwencyj zasadę przez niego postawioną, a mianowicie zasadę woli. Z jaźni czyni zasadę i cel porządku moralnego i politycznego. Zbyt daleko wykroczylibyśmy poza granice przez nas postawione, gdybyśmy chcieli rozszerzać się nad moralną i polityczną filozofją Fichtego. Poprzestańmy na przedstawieniu kilku idei, wykraczając tylko lekko poza te granice i streszczając pierwsze dzieło Fichtego, które odnosi się ściśle do polityki i do największego zdarzenia jego epoki, do Rewolucji francuskiej. Będziemy mogli przy tej sposobności powiedzieć kilka słów o filozoficznem znaczeniu tego zdarzenia.[1]

Podczas gdy w Anglji namiętny publicysta, Edm. Burke zwalczał Rewolucję, stając na stanowisku wyłącznie historycznem i tradycyjnem,[2] Fichte wówczas zupełnie młody, po skończonym dopieroco uniwersytecie, pełen tego upojenia ideologicznego i spekulatywnego, z którego Niemcy dawno i gruntownie już się wyleczyły, rozwinął filozoficzny punkt widzenia z nieustraszoną naiwnością i przeobfitą frazeologją abstrakcyjną, która w XVIII wieku przynajmniej nie należała do przywar naszych filozofów. Fichte nam głosi, że „dla oceny prawowitości jakiejś rewolucji „trzeba cofnąć się do pierwotnej formy naszego umysłu „i że sąd ten wyprowadzić należy“ nie z naszej jaźni ukształtowanej przez doświadczenie, ale z jaźni czystej pozostającej poza wszelkiem doświadczeniem.“[3] Widzimy więc do jakich wyżyn abstrakcji trzeba się wznieść, ażeby módz wypowiedzieć swe zdanie o Rewolucji francuskiej.

Rzeczywiście, Fichte czyni tu ważne rozróżnienie; podług niego dwie rzeczy należy rozróżnić w każdej rewolucji: prawowitość i mądrość (str. 58). Prawowitość ocenić można jedynie na podstawie zasad *a priori* zaczerpniętych w istocie jaźni. Co się tyczy mądrości, to trzeba oprzeć się na doświadczeniu. Ktoś może przypuszcza, że autor chce tu zrobić jakieś ustępstwo dla szkoły

---

[1] Patrz naszą pracę *Philosophie de la Révolution française*, z której bierzemy tych kilka kart o Fichtem, str. 20.

[2] Reflections of the „Révolution en France,“ 1790 (Dzieła Burke'go, Londyn, 1823, tom V). Patrz naszą Philosophie de la Révolution française, str. 6.

[3] Wstęp (Tłum. franc. Juljusza Barni) str. 71.

historycznej. W żaden sposób. Doświadczenie nie jest dla niego doświadczeniem historycznem; albowiem „na co nam się przyda wiedzieć, ile było wielkich monarchij albo którego dnia odbyła się bitwa pod Filippi?“ Nie, prawdziwem doświadczeniem jest doświadczenie psychologiczne; jest to „eksperymentalne poznanie człowieka (str. 177).“ To jest, podług niego najpewniejszy i najmniej podległy błędom sposób sądzenia: „Zwykła historja niema tu nic do powiedzenia.“

W rezultacie prawowitość rewolucji sądzić należy zapomocą moralności, a z pomocą psychologji jej mądrość. Pierwszej z tych dwu zasad niemożna zaprzeczyć; lecz druga z nich jest bardzo zawiła, chwiejna i dająca się z trudem zastosować.

W ten sposób historja, która dla Burke'go jest wszystkiem, jest absolutnie niczem dla Fichtego; pierwszy nie widzi niczego poza dziedzictwem i tradycjami historycznemi; drugi odwraca się z pogardą od wszystkich faktów politycznych i społecznych; zamyka się w swej czystej jaźni, a gdy raczy zniżyć się aż do doświadczenia, to jeszcze powoła się na doświadczenie abstrakcyjne odnoszące się do człowieka wogóle, nie na żywe i konkretne doświadczenie historyka. Zresztą z dwóch zagadnień przez siebie postawionych, prawowitości i mądrości rewolucji, Fichte omawia właściwie tylko pierwsze i to nie wychodzi poza ogólniki najbardziej abstrakcyjne. Podług niego, zagadnienie, czy rewolucja jest prawowita, nie sprowadza się do zagadnienia: czy wolno ludowi zmienić jego ustrój polityczny? Dla udowodnienia tego prawa Fichte opiera się na zasadzie Rousseau'a, to znaczy na idei umowy społecznej.[1] Kto widział tę umowę, pyta, gdzie są jej tytuły? W jakim czasie, w jakim miejscu się dokonała? Fichte odpowiada, że umowy społecznej nie należy pojmować w sensie historycznym, że Rousseau sam nigdy nie pojmował jej w ten sposób, że umowa ta jest tylko „ideą“ lecz, że podług tej idei pojętej jako typ i reguła, ludy powinny postępować! Społeczeństwa opierają się na tej umowie nie na mocy faktu, lecz na mocy prawa (str. 100). Z zasady tej wynika, że ludy zawsze mają prawo zmienienia swego ustroju; kontrahenci bowiem zawsze mogą zmieniać punkty umowy. Czy jednak nie może być tak, że istota umowy społecznej polega właśnie na wiecznem i nieodwołalnem jej trwaniu? Nie, ponieważ taka niezmienność jest sprzeczna z przeznaczeniem ludzkości. Przeznaczeniem tem, podług Fichtego, jest „kultura“ (str. 107), to znaczy ćwiczenie wszystkich naszych zdolności dla osiągnięcia absolutnej wolności, absolutnej niezależności w stosunku do wszystkiego, co nie jest nami, wszystkiego, co nie jest naszą „jaźnią czystą“ i absolutną. W prostszych słowach człowiek jest na ziemi po to, ażeby się rozwijać i podporządkowywać przedmioty natury dotykalnej swoim władzom moralnym. Ma więc prawo usuwać stopniowo przeszkody, które przeciwstawiają się jego wewnętrznemu rozwojowi; ma prawo zmieniania wszelkich instytucyj politycznych, które nie mają za cel rozwoju jego, lecz wtedy nie

[1] C. I.

będzie ani jednej, która mniej lub więcej nie stanowiłaby dla niego przeszkody. Wobec tego żadna instytucja nie jest niezmienną, instytucje, które są złe i działają wbrew samemu celowi porządku politycznego powinny być zmienione; przeciwnie dobre, które do niego dążą, zmieniają się same. „Pierwsze są ogniem ze zgniłej słomy, który należy zgasić; drugie są lampą, która sama się spala, w miarę oświetlania (str. 127).“

Fichte posuwa tak daleko zasadę umowy społecznej, że przyjmuje, iż każdy człowiek ma prawo usunięcia się z cywilizowanego społeczeństwa, którego stanowi część; tosamo prawo przyznaje każdemu zrzeszeniu ludzi i wcale nie obawia się tego, co nazywają państwem w państwie.[1] Jednem słowem przyjmuje prawo secesji w jego najbezwzględniejszem znaczeniu; jeśli teraz to prawo przysługuje mniejszości, z tem większą słusznością przysługuje większości a tembardziej wszystkim. I w ten sposób od prawa secesji przechodzi do prawa rewolucji.

Stojąc na stanowisku tak ściśle abstrakcyjnem możnaby sądzić, że wszystkie trudności zostały usunięte; lecz nie rozwiązuje się z nich ani jednej. Niema wątpliwości, że lud pojęty *in abstracto* zawsze ma prawo tworzyć instytucje, jakie mu się podobają; lecz w rzeczywistości lud nie znajduje się nigdy w takim idealnym stanie natury, jaki wyobrażano sobie dla ułatwienia rozwiązania kwestji. Znajduje się on zawsze w określonym stanie społecznym i politycznym, słucha władz legalnych, i poza obrębem tych władz legalnych, niczego niemożna dokonać prawnie. A zatem kwestję postawić należy w ten sposób: czy zdarzają się wypadki i jakie, kiedy lud zwołany lub nie przez władzę legalną staje się znowu zwierzchnikiem i jest upoważniony do przeprowadzenia tabulam rasam i wzniesienia bezwzględnie nowego gmachu? To jest prawdziwy problem, który postawiła rewolucja francuska. Otóż jakkolwiek w szerokiej mierze uznanoby dogmat o zwierzchnictwie ludu, trudno przecież przyjąć, że w dniu zwołania stanów generalnych król przestał być królem, szlachta przestała być szlachtą, parlamenty parlamentami, jednem słowem, że wszystkie instytucje zostały zawieszone i lud powrócił do stanu natury. Żadne społeczeństwo ludzkie nie może istnieć bez pewnej formy prawnej pisanej lub niepisanej, bez pewnego porządku społecznego i politycznego; społeczeństwo podlega temu porządku, aż do chwili, kiedy go zastąpi innym i nie może przekształcić go inaczej, jak tylko mu się poddając, to znaczy w zgodzie z nim. Ze stanowiska prawa czystego i abstrakcyjnego lud, przez sam fakt zebrania się na komicje, staje się jedynym zwierzchnikiem; ze stanowiska prawa historycznego i pozytywnego zbiór ustanowionych instytucyj jedynie reprezentuje prawo i niczego niemożna zmienić bez udziału i zgody władz legalnych. Taki jest problem, którego trudności Fichte zdawał się nie rozumieć w całej rozciągłości.

Prawo rewolucji pomieszał z prawem zmieniania ustroju. Niema wątpliwości, że lud może, za zgodą władz legalnych, zmienić swój ustrój; ale czy

[1] Roz. III str. 161 i nast.

może to uczynić poza obrębem tych władz? Fichte utrzymuje całkiem słusznie, że żaden ustrój nie jest niezmienny; wystarczy historja dla wykazania, że żaden ustrój nie pozostał jednakowy i że stale się zmieniał. Lecz problem postawiony przez rewolucję jest zupełnie różny. A mianowicie: w jaki sposób wyjść z porządku prawnego, który stał się zgubnym, bez zgody tych, w których on jest wcielony i którzy są jego historycznymi przedstawicielami?

Jeśli przyjmie się bezwzględną zasadę zwierzchnictwa ludowego, wówczas przyjąć trzeba, że w każdym okresie wyborczym wszystkie prawa i instytucje są zawieszone i że ludzkość musiałaby zaczynać *a priori* nową egzystencję; a takie stanowisko jest nie do przyjęcia, albowiem utworzenie ciała wyborczego i samo jego działanie jest wynikiem prawa. Z drugiej strony znowu prawo historyczne wzięte dosłownie doprowadziłoby do nie mniej skrajnych konsekwencyj, dopóki bowiem niema konstytucji pisanej, wówczas władze legalne są po największej części uzurpacją w stosunku do wcześniejszego stanu prawnego. Monarchja absolutna we Francji była państwem rewolucyjnem w stosunku do ustroju feodalnego; prawo historyczne było po stronie arystokracji przeciw Richelieu'mu i Mazariniemu. Czy władza uzurpatorska staje się prawną z kolei po krótkim okresie trwania? Jeśli tak jest, to wystarczy, żeby jakaś rewolucja przetrwała pierwszą chwilę, ażeby samej stać się państwem legalnem, a po upływie pewnego czasu ona sama stanie się państwem historycznem i tradycyjnem z tego samego tytułu, co państwo, które obaliła. Zdaje się więc, że obie teorje prowadzą do absurdu.

Z tego wynika, że niema bezwzględnego kryterjum *à priori*, które umożliwiałoby wydanie sądu o prawowitości jakiejś rewolucji. Jest to kwestja oceny i sąd powinien składać się równocześnie z prawa historycznego i prawa filozoficznego, z legalności i sprawiedliwości.

Zastosujmy tę zasadę do Rewolucji francuskiej. Nie stawiając pytania, czy lud ma prawo zmieniać swój rząd, utrzymujemy tylko, że lud nie powinien ginąć z powodu instytucyj, których obowiązkiem jest go bronić. Otóż władza królewska we Francji w 89 nietylko stała się bezsilną, ale sama ogłosiła się bezsilną przez odwołanie się do stanów generalnych. Po wyczerpaniu wszystkich środków, widząc, że dalsze rządzenie jest dla niej absolutną niemożliwością, zgromadziła naród; przez to samo, jako władza absolutna, abdykowała: powołując naród do podzielenia z nią odpowiedzialności, wezwała go do podzielenia z nim władzy; jeśli bowiem nie może istnieć władza bez odpowiedzialności, to również nie może istnieć odpowiedzialność bez władzy. Z kolei naród i to najliczniejsza część jego a mianowicie klasa produkcyjna i pracująca, do której zwracano się o pomoc w ratowaniu finansów państwa, miała prawo szukania na przyszłość gwarancyj i co za tem idzie, uwolnienia się z gniotącego go jarzma. Tak więc obalenie ustroju feodalnego i absolutnej władzy królewskiej tkwiło zgóry w założeniu powoływania stanów generalnych. Te dwa punkty są dwoma artykułami rewolucji francuskiej.

Jest ona w swej zasadzie równocześnie nietylko sprawiedliwa ale także prawowita. Co się tyczy późniejszych wypadków, które mogła spowodować kolizja interesów i namiętności i zewnętrzne komplikacje, co się tyczy stopnia destrukcji lub układów przy których należało się zatrzymać albo zboczeń, które się dokonały, to są to zagadnienia których rozwiązanie należy do historji i które usuwają się z pod wszelkiej oceny ogólnej. Ci, którzy dziś jeszcze bronią rewolucji, nie mają obowiązku przyjmowania wszystkich jej faz i wszystkich wypadków. Istota tej rewolucji tkwi w obaleniu dawnego rządu; otóż dawny rząd sam abdykował wskutek bezsiły i niezdolności do dalszych rządów. Rewolucja sama w sobie jest więc sprawiedliwą, jakichkolwiek win i błędów dopuściłaby się w dalszych fazach swego rozwoju.

Fichte w swojej książce o rewolucji doprowadził do przesady zasadę woli i indywidualizmu, ponieważ doszedł aż do uznania prawa secesji dla każdej części państwa a nawet dla każdego członka państwa. Później przeciwnie znowu, w swojej książce pod tytułem *Państwo zamknięte,* rozwija w przesadny sposób socjalistyczną zasadę wszechwładzy państwa. Potem doktryna ta znalazła potężnego i oryginalnego przeciwnika w osobie Humboldta, który jeden z pierwszych wprowadził do polityki to, co dziś nazywamy zasadą indywidualistyczną. Nieco później między dwoma prawnikami, Savigny'm i Thibaut powstała wielka dyskusja pierwszorzędnej doniosłości z powodu jednolitości kodyfikacji. Pierwszy był przedstawicielem kierunku, który nazwano *szkołą historyczną*, drugi przedstawicielem szkoły *filozoficznej*: Savigny podtrzymywał zasadę stopniowej, dobrowolnej ewolucji praw, Thibaut zaś francuską zasadę teoretycznej i racjonalistycznej unifikacji; przeciwstawienie, które stało się przedmiotem wszystkich krytyk rewolucji francuskiej. Na terenie czystej filozofji Hegel próbował pogodzić obydwa stanowiska podstawiając na miejsce zasady historycznej zasadę racjonalistyczną, zgodnie pod tym względem z filozofami, lecz podtrzymując równocześnie zasadę ewolucji, godząc się w tem znowu ze szkołą historyczną. Jeśli chodzi o jego poglądy polityczne, to są one o wiele bliższe poglądom Monteskjusza niż Rousseau'a i oświadcza się jako zwolennik monarchji konstytucyjnej. Lecz niektóry jego uczniowie poszli o wiele dalej i doprowadzili ideje demokratyczne aż do najskrajniejszych konsekwencyj. Tymczasem niech nam wystarczy zwrócenie uwagi na te dziedziny. Osobistość Kanta wzbudzi większe zainteresowanie, gdy przyjrzymy się, choć powierzchownie niektórym z wielkich zagadnień, jakie się po nim zjawiły.

DR. ANTONI PERETIATKOWICZ
PROFESOR UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO

DOKTRYNY POLITYCZNE I PRAWNO-FILOZOFICZNE XIX I XX WIEKU

Tegoż autora:

1. **Konstytucja turecka na tle porównawczem,** Warszawa, 1909 (wyczerpane).
2. **Literatura encyklopedji i filozofji prawa w latach ostatnich,** Kraków, 1916 (wyczerpane).
3. **Idea umowy społecznej w rozwoju historycznym,** Poznań, 1920 (wyczerp.)
4. **Rousseau „Umowa społeczna“,** tłumaczenie z objaśnieniami, wydanie drugie, str. 120, Poznań, 1920, Gebethner.
5. **Wojna a idea prawa,** wydanie drugie, str. 32, Poznań, 1920, Gebethner.
6. **Prąd nowy w prawoznawstwie** (Ustawa a sędzia), wydanie trzecie, str. 38, Poznań, 1921, Fiszer i Majewski (Wende).
7. **Filozofja społeczna J. J. Rousseau'a,** wydanie drugie rozszerzone, Poznań, 1921, str. 216, Fiszer i Majewski (Wende).
8. **Tłumaczenie Jellinka „Ogólna nauka o państwie“,** księga pierwsza, Warszawa, 1921, str. 151, Hoesick.
9. **Państwo współczesne,** wydanie czwarte, str. 84, Poznań, 1922, Fiszer i Majewski (Wende).
10. **Zarys encyklopedji prawa,** jako wstęp do nauk prawnych, Poznań, 1922, str. 80, Fiszer i Majewski (Wende).
11. **Wydanie Konstytucji** Rzeczypospolitej Polskiej i ważniejszych ustaw politycznych, wydanie drugie, str. 154, Poznań, 1922, Fiszer i Majewski (Wende).
12. **Encyklopedja prawa obowiązującego w Polsce** (praca zbiorowa), część pierwsza: Ustrój konstytucyjny, ustrój administracyjny, ustrój skarbowy, zobowiązania międzynarodowe Polski, str. 219; część druga: Prawo karne, proces karny; część trzecia: Prawo cywilne, proces cywilny, prawo handlowe i wekslowe, Poznań, 1922, Fiszer i Majewski (Wende).

XXI. Benjamin Constant.[1]

(1767—1830).

1. Zasada wolności indywidualnej. — 2. Wolność starożytna i nowożytna. — 3. Władza królewska. — 4. Wolność prasy. — 5. Samorząd.

1.

Benjamin Constant uchodzi słusznie za klasycznego reprezentanta *liberalizmu politycznego*. W prawdzie już John Locke uzasadniał filozoficznie postulat wolności indywidualnej, nietykalnej dla władzy państwowej, wprawdzie już Montesquieu miał na myśli wolność obywatelską, gdy mówił o zasadzie podziału władz, ale obszerniejsze rozwinięcie konkretnych praw wolnościowych spotykamy dopiero u Benjamina Constant. Nietykalność osobista, wolność prasy, wolność religijna, wolność ekonomiczna, szereg praw wolnościowych, które stanowią zasadnicze składniki konstytucyj współczesnych, zostały należycie określone i wyjaśnione dopiero przez tego pisarza, jak również kwestja gwarancyj konstytucyjnych, koniecznych dla zrealizowania praw powyższych. Przytem Benjamin Constant powołuje się ciągle na konstytucję angielską, którą uważa za ideał ustroju politycznego.

W jednem ze swych pism ostatnich[2] Benjamin Constant określa zasadniczą tendencję swego życia w sposób następujący: Broniłem przez 40 lat tej samej zasady: *wolności* we wszystkiem, w religji, w filozofji, w literaturze, w przemyśle, w polityce. A przez wolność rozumiem zwycięstwo indywidualności, zarówno nad władzą, którąby chciała rządzić przez despotyzm, jak nad masami, które pretendują do prawa ujarzmienia mniejszości przez większość. Despotyzm nie ma żadnego prawa. Większość ma prawo zmusić mniejszość do poszanowania porządku. Ale wszystko, co nie zakłóca porządku, wszystko, co należy do sfery wewnętrznej, jak przekonania, wszystko co w przejawieniu przekonań nie szkodzi bliźniemu, bądź przez wywołanie gwałtów fizycznych, bądź przez niedopuszczanie przejawów przeciwnych, wszystko co w dziedzinie przemysłu pozwala rywalizującemu przemysłowi działać swobodnie, jest indywidualne i nie może być prawnie poddane władzy społecznej.

Benjamin Constant żył w okresie rewolucji francuskiej, widział kilkakrotną zmianę formy rządów, widział zarówno absolutyzm monarchiczny Ludwika XVI,

[1] *Cours de politique constitutionnelle*, collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif par Benjamin Constant, avec une introduction et des notes, par M. Edouard Laboulaye, membre de l'Institut, deuxième édition, Paris, 1872, 2 tomy, str. 564 i 572.

[2] Mélanges de Littérature et de Politique, 1829, Préface.

jak cezaryzm demokratyczny Napoleona, jak wreszcie rządy Jakobinów, powołujące się na doktrynę demokratyczną Rousseau'a. Benjamin Constant zwalczał wszystkie te systemy polityczne, zwalczał w imię wolności indywidualnej. Zwalczał również doktrynę Rousseau'a, w szczególności zasadę nieograniczonego zwierzchnictwa ludowego.

Ogół obywateli, powiada Benjamin Constant, jest zwierzchnikiem w tem znaczeniu, iż żadna jednostka, żadna partja, żaden związek częściowy nie może przywłaszczać sobie zwierzchnictwa, o ile nie zostało im delegowane. Ale z tego nie wynika, ażeby ogół obywateli, albo ci, którym przez ogół zostało udzielone zwierzchnictwo, mogli dysponować zwierzchniczo egzystencją jednostek. Przeciwnie, istnieje część egzystencji ludzkiej, która z konieczności pozostaje indywidualną i niezależną, która jest prawnie poza wszelką kompetencją społeczną. Zwierzchnictwo istnieje tylko w sposób ograniczony i względny. Niema na świecie władzy nieograniczonej. Nie ma takiej władzy ani naród, ani ludzie nazywający się reprezentantami, ani królowie, bez względu na tytuł ich panowania, ani ustawa, która będąc jedynie wyrazem woli ludu lub księcia, odpowiednio do formy rządów, musi być ograniczona do tych samych granic, co władza od której pochodzi.

Granice te są nakreślone przez sprawiedliwość i prawa jednostek. Wola całego narodu nie może uczynić sprawiedliwem to, co nie jest sprawiedliwe. Reprezentanci narodu nie mają prawa czynić tego, do czego naród nie ma prawa. Prawo zdobyczy jest tylko siłą, nie zaś prawem, bo przechodzi do tego, kto je chwyci. Zgoda ludu nie mogłaby ulegalizować tego, co jest nielegalne.

W jaki sposób jednak ograniczyć zwierzchnictwo? Czy istnieje siła, któraby mogła przeszkodzić przekroczeniu barjery, którą zakreślono? Zapewne, ograniczenie abstrakcyjne zwierzchnictwa nie wystarcza. Należy szukać podstaw instytucyj politycznych, któreby tak skombinowały interesy różnych depozytarjuszy władzy, ażeby ich korzyść oczywista, stała i pewna polegała na pozostawaniu w granicach swojej kompetencji. Na tym punkcie Benjamin Constant zgadza się z Montesquieu i jego zasadą podziału władz. Ale zawsze pierwszą kwestją podstawową jest kompetencja i ograniczenie zwierzchnictwa. Bo przed zorganizowaniem pewnej rzeczy należy określić jej naturę i rozmiary.

2.

W jednym ze swych znakomitych odczytów[1] Benjamin Constant, pragnąc lepiej wyjaśnić pojęcie wolności politycznej, porównywał pojmowanie wolności w świecie *starożytnym* i w czasach *nowożytnych*. Porównanie to jest uważane dzisiaj za klasyczne i niemal powszechnie przyjęte w nauce współczesnej.

Wolność w czasach nowożytnych oznacza prawo do tego, by podlegać jedynie ustawom. Wolność — to prawo do tego, by nie być aresztowanym,

[1] De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, 1819.

ani więzionym, ani skazanym na śmierć, ani maltretowanym w żaden sposób, na skutek samowolnej decyzji jednej lub kilku jednostek. Wolność — to prawo wyrażania swojej opinji, wybierania sobie zawodu i wykonywania go, prawo rozporządzania swoją własnością, nawet nadużywania jej, prawo chodzenia i podróżowania, bez starania się o pozwolenie i bez zdawania sprawy ze swoich motywów i ze swoich działań. Wolność — to prawo każdego do zrzeszania się z innemi jednostkami, bądź dla omówienia swoich interesów, bądź dla propagandy pewnego wyznania, bądź po prostu dla zapełnienia swego wolnego czasu w sposób odpowiadający swoim inklinacjom, swojej fantazji.

Inaczej pojmowana była wolność w świecie starożytnym. Polegała ona na zbiorowym, bezpośrednim *udziale we władzy zwierzchniczej*, na rozprawianiu na placu publicznym o wojnie i pokoju, na zawieraniu przymierzy, na uchwalaniu ustaw, na wydawaniu wyroków, na badaniu rachunków i działań różnych urzędów, na pociąganiu ich do odpowiedzialności przed ludem, na ich zasądzaniu lub uwalnianiu. Ale równocześnie z tem starożytni uważali za zupełnie zgodne z wolnością całkowite podporządkowanie jednostki pod władzę ogółu. Nie widzimy u nich tego swobodnego używania, które stanowi istotny składnik wolności współczesnej. Wszelkie działania prywatne są poddane surowej kontroli. Nic nie pozostawia się niezależności indywidualnej, ani pod względem przekonań, ani pod względem zawodu, ani pod względem religijnym. Swoboda wyboru wyznania, uważana przez nas za jedno z uprawnień najcenniejszych, wydawałaby się starożytnym zbrodnią i świętokradztwem. W rzeczach, uważanych przez nas za najbardziej błahe, władza społeczna narzucała swoją wolę jednostkom. Cenzorowie rzymscy zwracali baczne oko na wewnętrzne sprawy rodzinne. Ustawy regulowały obyczaje, a ponieważ wszystko związane jest z obyczajami, przeto ustawy regulowały wszystko.

W ten sposób u starożytnych jednostka, będąca zwierzchnikiem w sprawach publicznych, jest niewolnikiem we wszystkich stosunkach prywatnych. Jako obywatel, jednostka decyduje o pokoju i wojnie. Jako poddany — jest kontrolowana i krępowana we wszystkich ruchach. Jako część ciała zbiorowego, jednostka bada, usuwa, skazuje, wydala, karze śmiercią swoich urzędników lub swoich zwierzchników. Jako poddana ciału zbiorowemu — może być pozbawiona swego stanu, pozbawiona swoich godności, wygnana, skazana na śmierć, według swobodnej decyzji ogółu, którego część stanowi. W świecie współczesnym, przeciwnie, jednostka niezależna w życiu prywatnem, jest zwierzchnikiem tylko pozornie, nawet w państwach najwolniejszych. Jej zwierzchnictwo jest zawsze ograniczone, poddane zastrzeżeniom różnorodnym.

3.

Benjamin Constant zdawał sobie sprawę z tego, że samo wyjaśnienie istoty wolności politycznej jeszcze nie wystarcza i że należy pomyśleć o środkach i sposobach konstytucyjnych, któreby gwarantowały stosowanie tej wolności w życiu rzeczywistem. Za jedną z podstawowych gwarancyj

uważa Benjamin Constant, podobnie jak Montesquieu, *zasadę podziału władz*, którą jednak nieco modyfikuje i rozszerza.

Władza ustawodawcza, władza wykonawcza i władza sądowa przedstawiają 3 czynniki, które powinny współdziać, każdy w swoim zakresie, z ruchem ogólnym. Ale kiedy te czynniki niezgrane krzyżują się, ścierają się i sobie wzajemnie przeszkadzają, wówczas potrzebna jest siła, któraby je postawiła na właściwem miejscu. Ta siła nie może znajdować się w żadnym z trzech czynników, gdyż posłużyłaby mu do zniszczenia innych. Ta siła musi znajdować się nazewnątrz, musi być niejako neutralną, ażeby jej działanie stosowało się z koniecznością tam, gdzie jest koniecznem, by zostało zastosowane oraz ażeby siła ta była ochraniającą, poprawiającą, nie będąc wrogą.

Monarchja konstytucyjna tworzy tę władzę neutralną w osobie *naczelnika państwa*. Interes rzeczywisty tego naczelnika nie polega na tem, by jedna z trzech władz obaliła inną, tylko by wszystkie wzajemnie się wspierały, rozumiały i działały zgodnie.

Podczas, gdy Montesquieu dzielił władzę państwową na ustawodawczą, wykonawczą i sądową, Benjamin Constant odróżnia w monarchji konstytucyjnej 5 władz o naturze odrębnej: 1. władzę królewską, 2. władzę wykonawczą, 3. władzę reprezentacyjną trwałą, 4. władzę reprezentacyjną opinji, 5. władzę sądową.

Władza reprezentacyjna trwała mieści się w izbie dziedzicznej, izbie wyższej. Władza reprezentacyjna opinji — w izbie poselskiej. Władza wykonawcza jest powierzona ministrom. Władza sądowa — trybunałom. Pierwsze dwie władze tworzą ustawy, trzecia dba o ich wykonanie ogólne, czwarta stosuje je do wypadków poszczególnych. Władza królewska stoi w środku, ale ponad czterema innemi, jest władzą jednocześnie wyższą i pośredniczącą, nie mającą interesu w zamąceniu równowagi, ale przeciwnie mającą wszelki interes w jej utrzymaniu. Za przykład odpowiedniego funkcjonowania tych pięciu władz może służyć konstytucja angielska.

Cechą charakterystyczną doktryny politycznej Benjamina Constant jest nadawanie specjalnego znaczenia i specjalnej roli *władzy królewskiej*. Tę władzę neutralną, działającą w monarchji konstytucyjnej, uważa on za niezbędną dla wszelkiej wolności normalnej. Król w wolnym kraju jest istotą szczególną, wyższą ponad różnice opinij, nie mającą innego interesu, jak utrzymanie porządku, nie mogącą nigdy spaść do sytuacji ogólnej, skutkiem tego niedostępną dla wszelkich namiętności z takiej sytuacji wynikających, i niedostępną dla tych namiętności, które możliwość upadku wywołuje z koniecznością w sercu funkcjonarjuszy obdarzonych potęgą chwilową. Ta wzniosła prerogatywa królewska musi wytworzyć w umyśle monarchy równowagę i w duszy jego uczucie spokoju, które nie mogą być udziałem żadnej jednostki w pozycji niższej. On unosi się, że tak powiemy, ponad walkami ludzkiemi i jest to właśnie arcydziełem organizacji politycznej, iż stworzona została, w samem łonie sporów bez których wolność nie istnieje, sfera nietykalna bezpieczeństwa,

majestatu, bezstronności, która pozwala tym sporom rozwijać się bez niebezpieczeństwa, dopóki nie przekraczają pewnych granic i która, skoro tylko grozi niebezpieczeństwo, kładzie mu kres przez sposoby legalne, konstytucyjne i pozbawione wszelkiej dowolności. Te olbrzymie korzyści utracilibyśmy natychmiast, gdybyśmy obniżyli władzę monarchy do poziomu władzy wykonawczej, albo też podnieśli władzę wykonawczą do poziomu monarchy.

Gdybyśmy nie rozróżniali króla i ministrów, niemożliwą byłaby obrona monarchji bez zrzeczenia się wolności, ani obrona wolności bez kompromitacji monarchji. W pierwszym wypadku władza ministerjalna byłaby nietykalną, jak władza królewska; to byłby despotyzm. W drugim wypadku władza królewska byłaby atakowana narówni z władzą ministerjalną; to byłaby anarchja.[1]

4.

Wysuwając na pierwszy plan swoich rozważań zasadę wolności politycznej, Benjamin Constant nie ograniczał się do obrony ogólnej idei wolności, ale starał się określić dokładniej i sprecyzować konkretniej poszczególne prawa wolnościowe. Tem właśnie różni się Benjamin Constant od swoich poprzedników kierunku liberalnego i w tem leży znaczenie jego doktryny politycznej w rozwoju prawa konstytucyjnego. Nietykalność osobista, wolność sumienia, wolność prasy, zasada własności prywatnej, wolność gospodarcza oraz inne konkretne prawa wolnościowe zostały dopiero przez niego zanalizowane i bliżej wyjaśnione.

Szczególnie gorąco i wytrwale bronił Benjamin Constant przez całe swoje życie zasady *wolności prasy*.

Utrzymywanie cenzury, mówił Benjamin Constant, oznacza uświęcenie samowoli w całej jej rozciągłości. Pisarze polityczni, stojący w obronie cenzury, ulegają złudzeniom związanym z pewnemi wyrazami. Mówią oni: „należy hamować opinje ludzkie, nie trzeba pozostawiać ludzi wybujałościom ich umysłu, trzeba chronić myśl ludzką przed zboczeniami wywołanemi przez sofizmaty.“ Ale czyż słowa te: „należy, trzeba, nie trzeba“ nie odnoszą się do ludzi? Czy chodzi tu o jakiś rodzaj odrębny? Wszystkie te zdania sprowadzają się do powiedzenia: „ludzie winni hamować opinje ludzkie, ludzie nie powinni pozostawiać ludzi wybujałościom ich umysłu, ludzie winni chronić myśl ludzką przed zboczeniami wywołanemi przez sofizmaty.“ A więc samowola, którą dopuszczacie przeciwko myśli, będzie mogła równie dobrze zadusić

[1] *Cziczerin* odnosi się z wielkiem uznaniem do tej teorji, twierdząc, iż do rozwiniętej przez Montesquieu zasady podziału władz Benjamin Constant dołączył konieczność ich pogodzenia. Na tem oparta jest teorja o władzy królewskiej, jako wyższej sile neutralnej, równoważącej pozostałe. Nie wymyślił on tej teorji, tylko zaczerpnął z wzoru angielskiego. Ale on pierwszy zrozumiał właściwą istotę konstytucji angielskiej i zbudował na niej ogólną teorję polityczną. Na tem polega jego wielka zasługa w nauce o państwie (Historja doktryn politycznych, Tom piąty, 1902, str. 328). Słusznie jednak zaznacza *Dunning*, że doktryna ta była rodzajem pomostu pomiędzy monarchją a zwierzchnictwem ludowem (A history of political theories, New York, 1920, str. 262).

prawdy najpotrzebniejsze, jak usuwać błędy najszkodliwsze. Wszelka opinja będzie mogła być powstrzymana i ukarana. Dajecie władzy wszelką możność czynienia złego, byle tylko źle rozumowała.

Jakiż jest zwykły rezultat wszelkich zamachów na wolność prasy? Doprowadzanie do rozpaczy pisarzy, którzy mają poczucie niezależności, nieodłącznej od talentu; zmuszanie ich do uciekania się do aluzyj, które są gorzkie, ponieważ są pośrednie; konieczność puszczania w obieg produkcyj tajnych i tem bardziej niebezpiecznych; podsycanie interesu publiczności dla anegdotek, osobistości, zasad przewrotowych; nadawanie oszczerstwu interesującego pozoru odwagi; wreszcie przywiązywanie zbytniej wagi do utworów, które zostały zakazane. Miesza się zawsze paszkwile z wolnością prasy, podczas gdy właśnie niewola prasy wytwarza paszkwile i zapewnia im powodzenie. Właśnie te drobiazgowe ostrożności przeciwko pismom zwiększają ich wpływ realny, gdyż łączą z niemi wpływ wyobraźni. Skoro ludzie widzą całe kodeksy praw zakazujących i armje inkwizytorów, muszą uważać za bardzo niebezpieczne ataki w ten sposób odpierane. Myślą oni: skoro się tyle wysiłków łoży na usunięcie od nas tych pism, zapewne wrażenie, któreby wywołały, byłoby głębokie. Zapewne byłyby one bardzo przekonywające.

W wielkich organizacjach czasów współczesnych wolność prasy jest jedynym środkiem jawności, a przeto jedyną ochroną obywateli, bez względu na formę rządu. Wszelkie zapory społeczne, polityczne i sądowe stają się iluzoryczne bez wolności prasy. Napoleon często gwałcił niezawisłość sądów, ale to przestępstwo pokryte było zasłoną. Reprezentacja narodowa była okaleczona, ujarzmiona, oczerniona. Ponieważ drukarnie są narzędziem władzy, przeto całe cesarstwo napełnione było oszczerstwami, a prawda nie znajdowała żadnego głosu, któryby przemówił w jej obronie.

Jeżeli Benjamin Constant tak silnie występował w obronie prasy, to dlatego, że rozumiał, iż wolność prasy jest najskuteczniejszą gwarancją wszelkich innych wolności.[1]

5.

Benjamin Constant, podobnie, jak inni liberałowie w początku XIX wieku był wielkim zwolennikiem t. zw. wolności lokalnej, czyli *samorządu*.

Kierownictwo sprawami całego ogółu, powiada Benjamin Constant, należy do wszystkich, to znaczy do reprezentantów całego narodu. Ale to, co dotyczy tylko pewnej części, powinno być przez tę część decydowane, podobnie jak to, co wiąże się z jednostkami, powinno być tym jednostkom pozostawione. Nie można dosyć powtarzać, że wola ogólna nie zasługuje na większy szacunek, aniżeli wola prywatna, skoro tylko przekracza właściwą sobie sferę działania.

Przypuśćmy pewien naród złożony z miljona jednostek, podzielonych na szereg gmin. W każdej gminie każda jednostka będzie miała interesy,

[1] O kierunkach i ochronie praw wolnościowych w państwie współczesnem p. moją książkę „Państwo współczesne", 4 wyd., 1922, Poznań, Fiszer i Majewski.

które tylko jej dotyczą i które przeto nie powinny być poddane władzy gminnej. Będą istnieć dalej takie interesy, które będą obchodzić także innych członków gminy i te interesy będą należały do kompetencji gminy. Gminy także będą miały interesy, które obchodzą tylko każdą oddzielnie, oraz inne, które obchodzą cały okręg. Pierwsze powinny być poddane władzy gminnej, drugie władzy okręgowej i w ten sposób dalej aż do interesów ogólnych, wspólnych każdej z jednostek stanowiących miljon i tworzących naród. Jest rzeczą oczywistą, iż tylko odnośnie do tych ostatnich interesów cały naród lub jego reprezentanci wykonują władzę legalną. Jeżeli zaś mieszają się do interesów okręgu, gminy lub jednostki, wówczas przekraczają swoją kompetencję. Odnosi się to również do okręgu, któryby się mieszał do interesów poszczególnej gminy, jak również do gminy, któraby wkraczała w sferę interesów indywidualnych któregokolwiek ze swych członków.

Władza narodowa, władza okręgowa i władza gminna powinny pozostawać w swoim zakresie i nie naruszać właściwej sfery swojej kompetencji. Dlatego błędnem jest zapatrywanie, jakoby władza lokalna stanowiła gałęź zależną od władzy wykonawczej. Władza samorządowa nie powinna władzy wykonawczej przeszkadzać, ale nie powinna również od niej zależeć.

Benjamin Constant zaleca wprowadzenie do administracji wewnętrznej zasady *federalizmu*, ale w zupełnie odmiennem od dotychczasowego znaczeniu.

Dotychczas nazywano federalizmem takie połączenie rządów, które zachowywało ich wzajemną niezależność i łączyło je tylko zewnętrznemi węzłami politycznemi. Instytucja ta jest bardzo niewłaściwa. Państwa sfederowane z jednej strony nad swojem terytorjum i poddanymi pretendują do władzy, jakiej nie powinnyby mieć, a z drugiej strony w stosunku do władzy centralnej pretendują do niezależności, jaka nie powinnaby istnieć. W ten sposób federalizm tradycyjny pociąga za sobą despotyzm nawewnątrz i anarchję nazewnątrz.

Ustrój wewnętrzny państwa i jego stosunki zewnętrzne są ściśle z sobą związane. Niedorzeczną jest chęć ich rozdzielenia i poddania stosunków zewnętrznych przewadze węzła federacyjnego, natomiast pozostawienia stosunków wewnętrznych w zupełnej niezależności. Jeżeli jednostka zamierza utworzyć związek z innemi jednostkami, to ma ona prawo, interes i obowiązek do zasięgnięcia informacyj o ich życiu prywatnem, ponieważ od ich życia prywatnego zależy wykonanie zaciągniętych przez nich zobowiązań. Podobnie stowarzyszenie, które pragnie połączyć się z innem stowarzyszeniem, ma prawo, interes i obowiązek poinformowania się o jego ustroju wewnętrznym. Powinno nawet powstać pomiędzy niemi wzajemne oddziaływanie co do ustroju wewnętrznego, ponieważ od zasad ich ustroju może zależeć wykonanie ich wzajemnych zobowiązań, np. bezpieczeństwo kraju w razie inwazji. Każdy więc związek częściowy, każde stowarzyszenie musi być w większej lub mniejszej zależności, nawet co do swych urządzeń wewnętrznych, od związku ogólnego. Ale jednocześnie pamiętać należy, że urządzenia wewnętrzne

stowarzyszeń poszczególnych, skoro tylko nie mają one żadnego wpływu na związek ogólny, pozostają w kompletnej niezależności.

Taki federalizm uważa Benjamin Constant za pożyteczny i za możliwy do wprowadzenia. Tylko na takiej podstawie wytworzy się patrjotyzm pokojowy i stały. Patrjotyzm wypływający z terenu lokalnego jest najprawdziwszym. Uciechy życia społecznego znajdują się wszędzie. Tylko zwyczai i wspomnień niepodobna odzyskać. Należy przeto przywiązywać ludzi do miejsc, które im dostarczają wspomnień i przyzwyczajeń, a w tym celu należy im udzielić w ich siedzibach, w ich gminach, w ich okręgach tyle znaczenia politycznego, ile tylko jest możliwe bez szwanku dla węzła ogólnego.

Poglądy powyższe Benjamina Constant na znaczenie samorządu są charakterystyczne dla wczesnego liberalizmu, który jeszcze nie doszedł do władzy politycznej. Późniejsze kierunki liberalne odnosiły się niekiedy krytycznie do szerokiego samorządu, widząc w niem ostoję konserwatyzmu i reakcji politycznej.

XXII. Hegel.[1]

(1770—1831).

1. Podstawy systemu Hegla. — 2. Filozofja prawa. — 3. Filozofja państwa. — 5. Neoheglizm w filozofji prawa.

1.

Georg Hegel jest jednym z najwybitniejszych reprezentantów tego kierunku filozoficznego, który nazywamy *idealizmem*, a który polega na szukaniu istoty bytu i najwyższych wartości nie w dziedzinie świata zmysłowego, empirycznego, nie w dziedzinie doświadczenia, ale w dziedzinie pozadoświadczalnej, w najwyższych celach myśli i dążeń, w dziedzinie idei.

Hegel jest reprezentantem *idealizmu absolutnego*, gdyż twierdzi, że poszczególne rzeczy skończone są tylko momentami, zjawiskami ogólnego, absolutnego bytu, mianowicie rozumu wszechświata. Hegel stał się twórcą nowej metody, zwanej *panlogizmem*, który z logicznego (dialektycznego) pochodu myśli wyprowadza treść poznania, a jednocześnie w świecie samym widzi rozwój objektywnego myślenia czyli zawartości myślowej. Wszystko co istnieje jest przejawem rzeczywistości absolutnej, która jest ideą, rozumem, myślą, a rozwija się zarówno w naturze, jak w świadomości. W poznawaniu filozoficznem powtarza się proces rozwoju wszechświata i w ten sposób możemy dojść do wiedzy absolutnej.

Metoda filozofji heglowskiej jest *dialektyczną*, jako odpowiednik objektywnej dialektyki procesu wszechswiata, który przez myślenie filozoficzne dochodzi do świadomości własnej. Rozwój myśli odbywa się w formie trójtaktu dialektycznego: tezy, antytezy i syntezy. Idea, powiada Hegel, przedstawia się najpierw w formie określonej, jak np. światło czyste; następnie przechodzi w swoje przeciwieństwo, jak ciemność czysta; teza przechodzi w antytezę, a obydwie łączą się w syntezę, którą tu stanowi barwa, jedyna rzecz widzialna i realna. Bo w rzeczywistości nie istnieje ani światło czyste, ani ciemność czysta, istnieją tylko barwy. Podobnie byt i niebyt są dwiema abstrakcjami, a jedyną realnością jest stawanie się.[2] Ponieważ myślenie filozoficzne ma

[1] Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821.

[2] *Stahl*, który zaczerpnął wiele pierwiastków od Hegla, krytykuje jednak ostro heglowską metodę dialektyczną, którą nazywa sofistyką racjonalizmu (Geschichte der Rechtsphilosophie, 1878, str. 446). Również *Nowgorodcew* zaznacza, że metoda dialektyczna zupełnie zakrywa faktyczny proces historyczny (Wykłady historji filozofji prawa, 1914, str. 211). Najjaskrawiej krytykuje Hegla *Gumplowicz*, który nazywa jego dialektykę „szarlatanerją" (Geschichte der Staatstheorien, 1905, str. 297).

za swój przedmiot rozwój idei, przeto przedmiotem tego myślenia jest zawartość samego bytu. W ten sposób system myślenia wytwarza z siebie system doświadczenia.

2.

Nie będziemy na tem miejscu wchodzili w bardziej szczegółową analizę niezwykle abstrakcyjnej i mało zrozumiałej filozofji Hegla, w jego skomplikowane podziały poznania na logikę, filozofję natury i filozofję ducha, a tego ostatniego na duch subjektywny, objektywny i absolutny. Przejdziemy odrazu do zagadnień prawnych i politycznych, zaznaczając, iż mieszczą się one w ramach ducha objektywnego.

Jedną z najbardziej istotnych cech filozofji prawa Hegla jest zupełne połączenie *rozumu i rzeczywistości*. Cała szkoła prawa naturalnego (Grotius, Locke, Rousseau), nie wyłączając Kanta, charakteryzowała się zasadniczem przeciwstawianiem pojęcia rozumu i pojęcia rzeczywistości. Prawo naturalne odpowiadało wymaganiom rozumu, prawo pozytywne przedstawiało rzeczywistość. W szkole prawa naturalnego jedynym łącznikiem pomiędzy rozumem a rzeczywistością był postulat, ażeby rzeczywistość stosowała się do wymagań rozumu, ażeby prawo pozytywne stosowało się do wymagań prawa naturalnego.

Inaczej jest u Hegla. We wstępie do swego „Zarysu filozofji prawa" stawia on zasadę: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig! Co jest rozumne, jest rzeczywistem, a co jest rzeczywiste, jest rozumnem. Zadaniem filozofji nie jest poznawanie tego, co być powinno, tylko tego, co faktycznie istnieje. Duch bowiem w systemie Hegla urzeczywistnia się sam, w swoim pochodzie logicznym. Chodzi więc tylko o to, by zrozumieć, w jaki sposób ten rozwój idei rozumnej się odbywa. Przytem należy pamiętać, że rozwój bytu i myślenia odbywa się według tych samych praw i zasady logiki abstrakcyjnej stosują się tak samo do zjawisk natury, jak do zjawisk ducha. Nie można więc przeciwstawiać prawa pozytywnego i prawa rozumnego (naturalnego), tylko należy zbadać rozumne podstawy prawa pozytywnego, pojmowanego w ustawicznej zmianie, w ustawicznym rozwoju.

Do podstawowych pojęć filozofji politycznej Hegla należy pojęcie woli i pojęcie wolności, które tworzą razem zasadniczą w systemie Hegla ideę *wolnej woli*. Przytem obydwa te pojęcia są ujęte w teorji Hegla w sposób bardzo abstrakcyjny, bardzo filozoficzny. Podczas gdy szkoła prawa naturalnego, mówiąc o woli, miała przeważnie na myśli empiryczną, konkretną wolę ludzką, Hegel mówi o t. zw. *woli objektywnej*, woli nieosobistej, woli jako pojęciu. Instytucje społeczne mają na celu realizację tej właśnie nieosobistej woli. Ta nieosobista wola uzyskuje się przez abstrakcję od własnej woli, abstrakcję od własnych decyzyj. Chodzi tu o akt woli, jako taki. Wola bowiem zawiera w sobie dwa elementy: ogólny i szczególny. Element ogólny oznacza ogólną rozumną podstawę woli, myślenie bezwzględne,

abstrahując od treści konkretnej. Element szczególny dotyczy konkretnej treści, konkretnych życzeń. Wola jest możliwością przejścia od jednego elementu do drugiego. Wola może oderwać się od elementu szczególnego, od konkretności i wtedy stanie się wolą *wolną*. Wolność tworzy istotę woli, jak ciężar tworzy istotę ciała materjalnego. Dlatego istoty obdarzone wolą czują się wolne. Prawdziwa wolność woli polega na tem, by miała ono za swój cel treść ogólną.

Prawo określa Hegel jako byt wolnej woli, jako byt wolności nazewnątrz. Prawo istnieje tylko w społeczeństwie, prawo jest realizacją wolności w życiu społecznem. Hegel krytykuje pogląd Kanta, iż prawo jest to „ogół warunków, przy których swoboda jednego da się pogodzić ze swobodą innych według ogólnej zasady wolności." Twierdzi, iż jest to tylko negatywne określenie i przedstawia właściwie tautologję. Opiera się ono na założeniu, że wola nie jest z istoty swej bytem rozumnym, tylko wolą poszczególnych jednostek w ich właściwej samowoli. Wobec tego czynnik rozumowy mógłby tylko ograniczać tę swobodę w sposób zewnętrzny. Jednakże założenie powyższe jest błędne. Prawo jest czemś świętem wogóle, ponieważ przedstawia ono byt absolutnego pojęcia, mianowicie świadomej siebie wolności. Każdy stopień rozwoju idei wolności posiada właściwe sobie prawo. Pierwszy stopień dialektycznego rozwoju ducha, czyli prawo abstrakcyjne, pozbawione jest wszelkiej treści konkretnej. Ustanawia ono tylko możliwość, tylko upoważnienie. Ukształtowanie prawa abstrakcyjnego przejawia się przedewszystkiem w formie własności i w formie umowy.

W dziedzinie prawa karnego jest Hegel zwolennikiem *odwetu dialektycznego*. Przestępstwo jest zaprzeczeniem prawa. Ponieważ prawo posiada byt rzeczywisty, przeto jego zaprzeczenie nie może mieć bytu rzeczywistego. Źródło przestępstwa leży w samej woli przestępnej negującej prawo. Dlatego restytucja prawa powinna polegać na negacji tej woli przestępnej. To zaprzeczenie zaprzeczenia jest odwetem, czyli karą, stanowiącą potwierdzenie prawa. Kara przeto jest logiczną koniecznością wynikającą z przestępstwa. Musi ona być uznana przez każdego człowieka, będącego istotą rozumną.

3.

Jedną z najważniejszych właściwości doktryny politycznej Hegla jest doprowadzony do najwyższego stopnia *kult dla państwa*. Państwo jest zupełnem urzeczywistnieniem idei moralnej, państwo jest rozumną, boską wolą, która się w ten sposób zorganizowała. Jest to stanowisko zgoła odmienne od szkoły prawa naturalnego. Reprezentanci szkoły prawa naturalnego czyli szkoły umowy społecznej traktowali państwo, jako środek, jako narzędzie dla celów indywidualnych. Pojmowali państwo z punktu widzenia utylitarnego. Nawet u Kanta, stojącego na stanowisku ściśle etycznem, państwo jest tylko terenem stwarzającym lepsze warunki dla etyki indywidualnej. Inaczej zupełnie kwestja ta jest ujęta u Hegla. Według niego państwo nie jest tylko

środkiem dla osiągnięcia innych celów, ale jest celem samo w sobie, celem bezwzględnym, absolutnym. Dlatego państwo posiada wszelkie prawa nad jednostką, która w państwie dopiero osiąga swoje najwyższe przeznaczenie. Najwyższym obowiązkiem człowieka jest służba państwu. Zato znajduje człowiek w państwie najwyższe urzeczywistnienie swojej wolności i swego prawa. Pierwiastek subjektywny i objektywny tworzą tu zupełną harmonję. Hegel krytykuje uzasadnianie państwa przez umowę społeczną, jak to czyniła szkoła prawa naturalnego. Podstawę państwa stanowi wola ogólna, ale nie wola jednostek ludzkich, tylko wola rozumu. Państwo nie jest wytworem sztucznym, tylko jest organizmem czyli rozwojem idei w jej różnych stadjach. Państwo może być czasem skażone, ale nawet skażone państwo zachowuje swój autorytet i godność moralną, podobnie jak zepsuty człowiek nie przestaje być człowiekiem.

Ustawy są wyrazem ducha narodowego, który w swym rozwoju wytwarza *historję świata*. Historja jest drogą ku uwolnieniu substancji duchowej, terenem na którym urzeczywistnia się absolutny cel ostateczny świata. Historja świata jest postępem w świadomości wolności. Jest to jak gdyby „chytrością rozumu", że interesy i namiętności jednostek działają dla jego celów, dla urzeczywistnienia woli ducha światowego. Poszczególne narody przedstawiają momenty czyli stopnie rozwoju historycznego. Historja świata rozwija się w procesie dialektycznym swoich okresów. Hegel odróżnia cztery okresy, cztery państwa światowe: 1. państwo wschodnie, w którem jednostka jest zupełnie bezprawną, w którem panuje wola nadludzka, Bóg, religja, pozbawiona prawdziwej treści, 2. państwo greckie, w którem wola subjektywna zaczyna przychodzić do uprawnienia własnego, 3. państwo rzymskie, w którem istnieje cała klasa patrycjuszy, reprezentująca wolę subjektywną i pierwiastek wolności, wreszcie 4. państwo germańskie, czyli państwo chrześcijańskie, w którem elementy ogólne i poszczególne są zupełnie zharmonizowane, w którem każdy człowiek jest wolny.

W dziedzinie ustroju politycznego Hegel sądzi, iż dialektyczny rozwój pojęcia władzy musi prowadzić do *monarchji konstytucyjnej*. Rozróżnia on trzy władze: 1. ustawodawczą, 2. rządową i 3. królewską. Władza ustawodawcza zawiera moment ogólny, tworzenie reguł. Władza rządowa zawiera moment poszczególny, stosowanie reguł do konkretnych stosunków. Wreszcie władza królewska tworzy jedność dwóch pozostałych. Władza królewska nie powinna decydować o treści ustaw, nie powinna tworzyć reguł, ona powinna tylko powziąć ostatnią formalną decyzję (tak lub nie!), powinna tylko postawić kropkę nad „i". Reprezentuje ona trzeci moment w pojęciu woli, moment decyzji. Monarchja powinna być dziedziczną, gdyż inaczej najwyższa wola państwa wpada w zależność od poszczególnej woli oddzielnych jednostek, od walki ludzi i partyj.

Charakterystycznem dla nadindywidualistycznego stanowiska Hegla jest uznanie z jego strony, a nawet pewien *kult dla wojny*.[1] Podczas gdy szkoła

[1] O różnych stanowiskach filozoficznych w zagadnieniu wojny p. moją pracę „Wojna a idea prawa", 2 wyd., 1920, Poznań, Gebethner.

indywidualistyczna, szkoła prawa naturalnego dążyła przedewszystkiem do pokoju w stosunkach ludzkich i jeden z najwybitniejszych reprezentantów filozofji indywidualistycznej, mianowicie Kant, był jednocześnie zdecydowanym pacyfistą, u Hegla widzimy stanowisko zgoła odmienne. Ponieważ Hegel głosi kult dla państwa, ponieważ widzi on w państwie wartość najwyższą, cel absolutny, przeto sądzi, iż właśnie podczas wojny podporządkowanie jednostki pod cele państwowe występuje najsilniej i najwyraźniej. Wojna, powiada Hegel, ma wyższe znaczenie, bo przez nią utrzymuje się moralne zdrowie narodów, w ich obojętności dla ustalenia skończonych przeznaczeń, tak jak ruch wiatrów strzeże morze przed zgnilizną, w którąby je przyprawił stały spokój. Tak byłoby z narodami przy stałym, tem bardziej wiecznym pokoju. W innem miejscu powiada Hegel, że wojna jest stanem, w którym zaczyna się brać na serjo błahość czasowych dóbr i rzeczy, o której się zwykle tylko mówi. Prawdziwa odwaga narodów kulturalnych polega na gotowości do poświęceń w służbie dla państwa tak, że jednostka stanowi z wieloma jedność. Ważną tu jest nie osobista odwaga, ale podporządkowanie pod ideę ogólną.

Poglądy powyższe są bardzo charakterystyczne dla filozofji nadindywidualistycznej i jej klasycznego przedstawiciela.

4.

Filozofja Hegla wywarła ogromny wpływ na umysły w wieku XIX, zarówno na terenie niemieckim, jak też w innych krajach, nie wyłączając Polski. W szczególności w zakresie filozofji prawa rozwijał dalej poglądy Hegla Prof. Adolf Lasson,[1] a w ostatnich dziesiątkach lat bardzo głośnym na terenie niemieckim stał się *neohegliżm w filozofji prawa*, reprezentowany głównie przez znanego profesora Uniwersytetu berlińskiego Józefa *Kohlera*. Poglądy Kohlera są rozsypane w licznych pracach,[2] najlepiej jednak przedstawione w jego „Podręczniku filozofji prawa“,[3] który przedstawia owoc 30-letnich rozmyślań nad zagadnieniami filozofji prawa, opartych na studjowaniu filozofji starożytnej i nowożytnej oraz badaniu praw różnych ludów. Książka ta zawiera systematyczny układ oraz dalsze rozwinięcie zasadniczych myśli, stanowiących podstawę prawno-filozoficznego systemu Kohlera.

System ten został przez Kohlera ochrzcony mianem „neoheglizmu“. Nazwa dość trafna, jakkolwiek pomiędzy Heglem a Kohlerem zachodzą w niektórych punktach wyraźne różnice i jakkolwiek zupełnie odmienną jest metoda przez nich stosowana, no i oczywiście skala filozoficznego talentu. Kohler akceptuje główną treść filozofji Hegla: ustawiczny rozwój wszechświata, odrzucając heglowską formę tego rozwoju. Przyjmuje panteizm

[1] System der Rechtsphilosophie, 1882.

[2] Einführung in die Rechtswissenschaft 1901, Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte w „Encyklopedji Holtzendorffa“ 1904, Moderne Rechtsprobleme 1907, Recht 1909 i szereg artykułów w wydawanym przez Kohlera kwartalniku „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“. Mimo śmierci Kohlera czasopismo to wychodzi nadal.

[3] Lehrbuch der Rechtsphilosophie, Berlin, 1909, str. 219.

i ewolucjonizm, ale nie metodę dialektyczną (teza, antyteza, synteza), którą uważa za sztuczny środek jedynie uprzystępnienia naszemu myśleniu samej idei rozwoju. Nie uznaje w przeciwieństwie do Hegla, identyczności bytu i myślenia, przypuszcza raczej, że jedno i drugie spotyka się w wyższej całości, jak dwie powierzchnie przecinające się na pewnej linji. Nie sądzi również, ażeby rozwój historyczny odbywał się tak logicznie, jak przypuszczał Hegel, i przejawiał się zawsze w trzech aktach. Przeciwnie, proces historyczny zawiera w sobie wiele elementów nielogicznych i patologicznych, które się rozwojowi sprzeciwiają, jednakże w końcu zawsze rozum zwycięża i w ten sposób postęp ustawiczny jest niewątpliwy i zapewniony. Nie postęp idei (jak twierdził Hegel), ale postęp kultury. Kohler bowiem, przejmując heglowskie idee jedności i wielości wypełnia je treścią, opartą na doświadczeniu i studjach prawno-etnograficznych. Neoheglizm czyni przedmiotem swoich badań historję powszechną, w której widzi przejaw racjonalizmu i to właśnie stanowi podstawę metafizyczną. Heglowski „rozum" przeistacza się w „kulturę", a trójtakt dialektyczny w historję cywilizacji. Możnaby powiedzieć, że dla Hegla byt racjonalny jest czemś realnem (rozumny rzeczywistym), podczas gdy dla Kohlera, odwrotnie, byt realny jest racjonalnym (rzeczywisty rozumnym).

Kohler zwalcza dualizm Kanta oraz przeciwstawienie subjektu i objektu. Rezultaty naszego myślenia są w zgodzie z bytem faktycznym. Jest to wynikiem okoliczności, że my stanowimy część świata, któremu się chwilowo przeciwstawiamy. Świat metafizyczny nie jest wprawdzie dostępny dla naszych spostrzeżeń, ale poznawalny zapomocą naszego myślenia. Czasu i przestrzeni nie uważa Kohler za formy tylko naszego myślenia (Kant), lecz za istotną rzeczywistość. Poza czasowo-przestrzennym bytem istnieje jego podstawa, przyczyna: byt metafizyczny, którego przejawem są zjawiska świata empirycznego.

Kohler jest zdecydowanym przeciwnikiem prawa naturalnego, niezmiennego, gdyż sprzeciwiałoby się to stałemu rozwojowi. Na tym punkcie zgadza się ze szkołą historyczną. Wnioski stąd jednak są odmienne. Jakkolwiek niemożliwe jest prawo absolutne dla wszystkich czasów, to niemniej istnieje dla nas pewna wytyczna reguła dla tworzenia prawa, a polega ona na określonym stosunku pomiędzy prawem a kulturą. Prawo winno odpowiadać potrzebom kulturalnym i winno kulturę popierać. Tam, gdzie Stammler ustala zasady „prawa słusznego", Kohler mówi o kulturze i jej wymaganiach. Prawo winno popierać i chronić rozwój społecznego organizmu odpowiednio do jego przeznaczenia. To umożliwia i czyni niezbędną politykę prawną.

XXIII. Szkoła historyczna. Savigny.[1]

1. Poglądy Gustawa Hugo. — 2. Poglądy Karola Savigny'ego. — 3. Poglądy Fryderyka Puchty. — 4. Krytyka szkoły historycznej przez Iheringa.

1.

Szkoła prawa naturalnego opierała się na dwóch założeniach zasadniczych: 1. że prawo pozytywne jest dowolnym wytworem ludzkim, 2. że obok prawa pozytywnego istnieje prawo naturalne, w swej treści niezmienne. Obydwie te przesłanki zostały zaatakowane na początku XIX wieku przez szkołę historyczną z Savigny'm na czele.

Zasadniczy pogląd szkoły historycznej został już zarysowany w pracach profesora niemieckiego *Gustawa Hugo.*[2] Jego „Filozofja prawa pozytywnego" rozpatruje wśród innych zagadnień także pytanie, w jaki sposób tworzy się prawo? Hugo występuje przeciwko rozpowszechnionemu wówczas przekonaniu, że ustawa jest jedynem źródłem prawa. Zwraca on uwagę na to, że prawo rozwija się często niezależnie, a czasem nawet wbrew władzy ustawodawczej, że w niektórych krajach, jak np. w Rzymie lub w Anglji, prawo zwyczajowe odegrało rolę równorzędną z ustawami, a nawet niekiedy dominującą. W swoim artykule p. t. „Czy ustawy są jedynemi źródłami prawdy prawniczej" stosuje Hugo ulubione później w szkole historycznej porównanie prawa z językiem. Prawo, podobnie jak język i zwyczaje, rozwija się samo przez się, bez umów i przepisów, poprostu dlatego, że tak składają się okoliczności, że inni robią tak samo, że ustanowionym regułom bardziej odpowiada pewne działanie, a nie inne. W ten sposób może utworzyć się prawo pozytywne bez wszelkich ustaw. Jeżeli rząd zamierza ustanowić na przyszłość pewien nowy przepis, to ten przepis oczywiście należy do prawa pozytywnego i traktowany jest tak, jak każde poszczególne zarządzenie rządu. Ale to jeszcze nie znaczy, ażeby reguły przepisane naprawdę były w życiu stosowane. Hugo powołuje się na przykład ulic w Getyndzie, które otrzymały nowe nazwy ze strony władzy, ale tych nowych nazw nikt nie używał. Sam ustawodawca nie wierzy zwykle w zupełne urzeczywistnienie swoich przepisów.

[1] Friedrich Karl von *Savigny* (1779—1861). Dzieła: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft, 1814; System des heutigen römischen Rechts, 8 tomów, 1840—1849.

[2] Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, 1809.

Jakkolwiek więc już Hugo wypowiadał poglądy w duchu szkoły historycznej, to jednak zupełny wyraz znalazł ten kierunek dopiero w pracach *Savigny'*ego, którego uważają niektórzy za najwybitniejszego prawnika XIX wieku. Okazję do rozwinięcia swoich poglądów dała Savigny'emu kwestja ogólnego kodeksu cywilnego dla Niemiec. W Niemczech, po uwolnieniu od władzy Napoleona, wytworzył się silny prąd w kierunku jedności narodowej. Po myśli tego nastroju znany prawnik niemiecki Thibaut wydał w 1814 r. broszurę wykazującą konieczność wprowadzenia w całych Niemczech jednego kodeksu cywilnego.[1] Thibaut wypowiadał się przeciwko jedności politycznej Niemiec, żądał natomiast ogólnych ustaw prawno-prywatnych dla całego związku. Utrzymanie podziału Niemiec na odrębne państewka wydawało się Thibaut nieuniknionem, jednakże uważał on za niemożliwy powrót do starego systemu, przy którem każde najmniejsze państewko niemieckie organizowało się zupełnie samodzielnie tak, jak gdyby nie było niczem związane z całością. Jeżeli nie jest możliwą jedność polityczna, to możliwą jest jedność duchowa i cywilna. Ówczesne ustawy cywilne państw niemieckich przedstawiały chaos różnorodnych, nie zgranych z sobą postanowień, a podstawą było obce duchowi niemieckiemu prawo rzymskie. Skutkiem tego Thibaut proponował ułożenie nowego kodeksu, któryby odpowiadał potrzebom życia niemieckiego.

2.

Przeciwko temu projektowi wystąpił *Savigny* w swej głośnej rozprawie „O powołaniu naszego czasu do ustawodawstwa i prawoznawstwa." Tworzenie projektów nowego kodeksu cywilnego, powiada Savigny, pozostaje w związku z panującym wśród prawników poglądem na powstawanie wszelkiego prawa pozytywnego. Według tego poglądu prawo normalnie powstaje z ustaw czyli z wyraźnych przepisów najwyższej władzy państwowej. Prawoznawstwo zajmuje się tylko treścią ustaw. Podług tego pojmowania ustawodawstwo, podobnie jak prawoznawstwo, posiada zupełnie przypadkową, zmienną treść, i możliwem jest, że prawo jutrzejsze nie będzie podobne do dzisiejszego. Ideałem jest kodeks całkowity i tylko w razie istnienia luk w ustawach znajdujemy się w smutnej konieczności ratowania się prawem zwyczajowem, jako chwiejnem uzupełnieniem. Obok tego poglądu występuje często przekonanie, że istnieje praktyczne prawo naturalne czyli prawo rozumowe, ustawodawstwo idealne obowiązujące we wszystkich czasach i we wszystkich wypadkach i że musimy je tylko wykryć, ażeby udoskonalić na zawsze prawo pozytywne.

Pojmowanie powyższe jest zdaniem Savigny'ego zupełnie nierealne i fałszywe. W czasach najdawniejszych już posiada prawo prywatne określony charakter, właściwy danemu narodowi, podobnie jak język, zwyczaje i ustrój. Zjawiska te nie mają odrębnego bytu, tylko przedstawiają pojedyńcze siły i działania jednego narodu, są z sobą ściśle złączone i tylko naszemu oku wydają się odmiennemi właściwościami. To, co łączy je w jedną całość, to

[1] Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland, 1814.

jest wspólne *przekonanie narodu*, wspólne poczucie wewnętrznej konieczności, wykluczające myśl o przypadkowem i dowolnem powstawaniu. Ten organiczny związek prawa z istotą i charakterem narodu utrzymuje się także w czasach późniejszych i także może być porównany do języka. Podobnie jak w rozwoju języka, tak samo w rozwoju prawa niema ani chwili absolutnego zastoju, ulega ono ruchowi i rozwojowi tak, jak wszelki inny kierunek narodu, a rozwój ten również podlega temu samemu prawu wewnętrznej konieczności, co tamte zjawiska wcześniejsze. Prawo zrośnięte jest z narodem, przekształca się z nim razem i wreszcie umiera, skoro naród zatraca swoje właściwości.

W miarę rosnącej kultury różniczkują się coraz bardziej poszczególne przejawy działalności narodowej i to, co było dotychczas wspólnie uprawiane, przypada pojedyńczym stanom. Takim stanem oddzielnym stają się prawnicy. Prawo wykształca się pod względem językowym, przybiera kierunek naukowy i tak, jak poprzednio żyło w świadomości całego narodu, obecnie utrzymuje się w świadomości prawników, którzy reprezentują naród w tej dziedzinie. Byt prawny staje się bardziej sztuczny i skomplikowany, gdyż prawo prowadzi żywot podwójny, raz, jako część całego życia narodowego, a powtóre jako nauka specjalna w rękach prawników. Ten związek prawa z całem życiem narodowem możemy nazwać elementem „politycznym“, specjalne zaś życie naukowe prawa elementem „technicznym“. Widzimy więc, że wszelkie prawo powstaje w gruncie rzeczy w sposób, określany często mianem *prawa zwyczajowego*, to znaczy najpierw przez zwyczaj i przekonanie narodu, potem przez jurysprudencję, zawsze więc przez siły wewnętrzne, cicho działające, nie zaś wskutek dowolności ustawodawcy.

Wobec projektów utworzenia nowego kodeksu cywilnego na terenie niemieckim Savigny stawia przedewszystkiem pytanie, jaką treść taki kodeks zawierać będzie? Wiele prawników przypuszcza, że treść kodeksu stanowić będzie prawo rozumowe, bez względu na stan dotychczas istniejący. Przypuszczenie to, o szerokim zakroju, ale zupełnie nierealne i puste, jest zgoła fałszywe. Jest rzeczą oczywistą, iż treść nowego kodeksu stanowić będzie prawo dotychczas istniejące, jedynie ze zmianami i poprawkami, które są wskazane ze względów politycznych. Wobec tego kodeks będzie miał treść podwójną: częściowo prawo dotychczasowe, częściowo nowe ustawy. Co do tych ostatnich, to jest to rzeczą przypadkową, iż ukażą się one przy okazji nowego kodeksu. Zresztą, na terenie niemieckim nowość tych ustaw będzie często pozorną, ponieważ to co będzie nowem w jednym kraju, w wielu innych już poprzednio obowiązywało. Możemy więc od tego abstrahować i powiedzieć, że główną treść kodeksu stanowić będzie spisanie całego istniejącego prawa, zaopatrzone ze strony państwa w wyłączną moc obowiązującą.

Korzyść z takiego opracowania prawa istniejącego zależy zupełnie od doskonałości jego wykonania i można tu tyleż stracić, co zyskać. Praca taka mogłaby być przedsięwzięta tylko w czasach, które stoją wyżej pod względem wykształcenia i znajomości rzeczy od poprzednich, bo byłoby to

smutne, gdyby nieświadomość czasów teraźniejszych wykoszlawiała dzieła przeszłości. Główne zadanie takiego opracowania polegałoby na tem, by gruntownie poznać i właściwie wyrazić stan prawny obecny, który nie ma być zmieniony, tylko utrzymany. Jeżeli to zadanie nie będzie odpowiednio wykonane, to rezultaty tego będą bardzo ujemne. Bo stosowanie prawa tylko pozornie opiera się na kodeksie, a w rzeczywistości jest opanowane przez czynniki stojące poza kodeksem i te czynniki są prawdziwem źródłem prawa. Jeżeli uchwalony kodeks stanie się głównym przedmiotem uwagi ze strony prawników, to uwaga tych prawników zostanie oderwana od prawdziwego źródła prawa, który w swoim bycie ciemnym i niedostrzeżonym nie będzie znajdował pomocy w duchowych siłach narodu.

Savigny sądzi, że utworzenie nowego kodeksu pociągnęłoby za sobą z koniecznością rezultaty ujemne. W wieku XVIII nie było w Niemczech, zdaniem Savigny'ego, wielkich prawników, jakkolwiek było wielu pracowitych uczonych. Skutkiem tego dotychczasowe rezultaty pracy tych ludzi są bardzo niezadawalające. Savigny kolejno analizuje Landrecht pruski (1794), kodeks Napoleona (1804) i kodeks austrjacki (1811) i wykazuje słabe strony każdego z tych dzieł prawodawczych. Utworzenie nowego kodeksu mogłoby być pożyteczne dopiero wówczas, kiedy poznamy gruntownie i zrozumiemy prawo istniejące. Wymaga to ścisłego zastosowania *metody historycznej* w prawoznawstwie. Ta metoda polega na tem, by dany konkretny materjał zbadać aż do jego źródeł i w ten sposób wykryć zasadę organiczną, przy pomocy której to, co ma jeszcze życie, samo oddzieli się od tego, co już umarło i należy do historji. Ten materjał, którym powinno zająć się prawoznawstwo jest trojaki: rzymskie prawo, niemieckie prawo i nowe kodyfikacje tych obojga praw.

Prawo rzymskie posiada, obok swego znaczenia historycznego z powodu wczesnej recepcji prawa rzymskiego na terenie niemieckim, jeszcze tę korzyść, iż z powodu swego wielkiego wyrobienia może być wzorem dla obecnych prac naukowych. Tej zalety nie ma prawo niemieckie, ale ma zato inną doniosłą, a mianowicie tę, iż jest zrośnięte bezpośrednio z narodem. Zniknięcie form pierwotnych nie powinno nas mylić, jakoby treść również zanikła. Podstawa narodowa tych form oraz ich kierunek zasadniczy przeżywają same formy i nie podobna z góry powiedzieć, ile z tych staroniemieckich urządzeń mogłoby być ponownie do życia powołane. Oczywiście nie według litery, ale z ducha, jednakże ten duch pierwotny można często poznać ze starych liter. Również wymagają zbadania modyfikacje tych obojga praw pierwotnych. W długiej drodze, którą przebyły te prawa pierwotne do naszych czasów, oczywiście wiele się inaczej ukształtowało i rozwinęło, częściowo po myśli istotnych potrzeb narodowych, a częściowo w sposób bardziej literacki, w rękach prawników. Doniosłem zadaniem nauki prawoznawstwa powinno być stopniowe oczyszczenie obecnego stanu prawa z tych czynników, które były wniesione przez ignorancję i głupotę słabych pod względem literatury czasów, bez istotnej potrzeby praktycznej.

3.

Poglądy Savigny'ego były później rozwijane przez innych reprezentantów szkoły historycznej, zwłaszcza przez *Fryderyka Puchtę*,[1] który znajdował się pod znacznym wpływem teorji filozoficznej Schellinga.

Prawo, powiada Puchta, jest wyrazem *ducha narodowego*, który jest właściwym źródłem zarówno państwa jak instytucyj prawnych. Prawo nie ustanawia się bynajmniej przez państwo, ale przeciwnie, państwo suponuje istnienie prawa. Prawo nie pochodzi z woli rządu, jak przypuszczają niektórzy, tylko z woli narodu, jako związku naturalnego. Państwo wypływa z tego samego źródła i stanowi niezbędne uzupełnienie prawa. Z tego wynika, iż pierwotną formą prawa jest zwyczaj, czyli *prawo zwyczajowe*. Prawo zwyczajowe jest nie tylko samodzielnym źródłem prawa, ale także źródłem prawa najdoskonalszym, odźwierciadla najlepiej duszę narodową, najlepiej dostosowane jest do potrzeb narodowych.

Z uwag powyższych widać, że szkoła historyczna była reakcją przeciwko szkole prawa naturalnego. Ta ostatnia była szkołą kosmopolityczną, tworzyła zasady dla wszystkich ludów i wszystkich czasów. Zasady te uważała za niezmienne, gdyż wynikają one z samego rozumu i z natury rzeczy. Szkoła historyczna była szkołą *narodową*, wysuwającą na plan pierwszy właściwości i odrębności psychiczne każdego narodu. Dążyła ona do usunięcia wszelkich obcych naleciałości i do oparcia prawa wyłącznie na pierwiastkach narodowych.[2]

Szkoła prawa naturalnego była szkołą rewolucyjną, bo dążyła do radykalnej zmiany stanu istniejącego, do przekształcenia stosunków istniejących po myśli postulatów rozumowych. Wierzyła ona w istnienie prawa naturalnego, stałego i niezmiennego, które powinno być zbadane i wszędzie zastosowane. Szkoła historyczna natomiast była szkołą par excellence *konserwatywną*, dążyła do utrzymania stanu istniejącego, do jego zbadania i zrozumienia. Szkoła historyczna nie wierzyła w istnienie prawa naturalnego, uważając je za produkt fantazji filozoficznej. Wierzyła natomiast w spokojną, stopniową ewolucję prawa, która może być przez czynniki ustawodawcze niewłaściwe zamącona, ale nie może być ani powstrzymana, ani zmieniona. Szkoła historyczna sprzeciwiała się racjonalizacji życia społecznego, sprzeciwiała się radykalnym zmianom i przewrotom, domagała się natomiast gruntownego poznania prawa istniejącego, co może nastąpić tylko przy pomocy metody historycznej.

Szkoła historyczna wywarła ogromny wpływ na nauki prawne w wieku XIX. Nie tylko na terenie niemieckim, ale także w innych krajach. Pod jej wpływem ożywiły się badania nad prawem rzymskiem, nad prawem niemieckiem i francuskiem, zaczęły ukazywać się liczne prace monograficzne i działalność naukowa

---

[1] *Puchta*, Encyklopädie als Einleitung zu Institutionen, 1825, Das Gewohnheitsrecht, 1828.

[2] *Korkunow* twierdzi, że szkoła historyczna doszła ostatecznie do wyniku, który pozornie negowała, mianowicie do uznania dwoistości prawa. Tylko zamiast prawa naturalnego, wynikającego z natury człowieka, postawiła ona obok pozytywnego, jak gdyby *narodowe* prawo naturalne (Historja filozofji prawa, 1908, str. 327).

niewątpliwie się wzmocniła. Szczególnie wielkim był wpływ szkoły historycznej na metody nauczania w uniwersytetach niemieckich. Jeszcze w końcu XIX wieku na Wydziałach prawnych uniwersytetów pruskich zajmowano się prawie wyłącznie prawem rzymskiem, jakkolwiek „Preussisches Landrecht" stanowił prawo obowiązujące. Metoda historyczna przeważała również na Wydziałach prawnych uniwersytetów austrjackich, gdzie całe 2 lata poświęcano na historję prawa, a tylko pozostałe 2 lata na wszystkie gałęzie prawa obowiązującego wraz z naukami ekonomiczno-politycznemi.

4.

Stanowisko szkoły historycznej uległo w drugiej połowie XIX wieku pewnej modyfikacji pod wpływem nowego kierunku w prawoznawstwie, zwanego *pozytywizmem*, a reprezentowanego głównie przez utalentowanego prawnika niemieckiego Rudolfa *Iheringa* (1818—1892).[1]

Głównym węzłem łączącym szkołę historyczną ze szkołą pozytywną jest negacja prawa naturalnego. Zarówno szkoła historyczna, jak szkoła pozytywna, były pozytywnemi w tem znaczeniu, iż pragnęły oprzeć się na *faktach* konkretnych, na zjawiskach prawno-społecznych, nie zaś na spekulacjach abstrakcyjnych, oderwanych od życia i doświadczenia. Zarówno szkoła historyczna, jak szkoła pozytywna miały uznanie dla badań historycznych i znane dzieło Iheringa „Duch prawa rzymskiego" uchodzi za jedno z najklasyczniejszych opracowań w dziedzinie historji rzymskiej.

Krytyka szkoły historycznej ze strony Iheringa[2] skierowana była przeciwko niej z tego względu, iż zdaniem Iheringa szkoła ta nie była dostatecznie pozytywna; bo nie zdołała się uwolnić w zupełności od wszelkich pozostałości szkoły prawa naturalnego. W szczególności kwestja *genezy prawa* była pojmowana przez Iheringa zgoła odmiennie. Podczas gdy szkoła historyczna twierdziła, że właściwem źródłem prawa jest „duch narodowy", który przejawia się w prawie istniejącem, pozytywizm uważa pojęcie ducha narodowego raczej za ideę filozoficzną, aniżeli za fakt realny, pozytywny. W swoim dziele „Cel w prawie", jak również w swojej broszurce „Walka o prawo", stara się Ihering wykazać, że prawo nie jest spokojnym rezultatem tkwiących w duszy narodowej przekonań, ale jest rezultatem walki sprzecznych interesów. Szkoła historyczna przypuszczała, że instytucje prawne tworzą się samorzutnie bez jakiegokolwiek wysiłku ze strony człowieka. Pogląd taki uważa Ihering za błędny. Człowiek bierze czynny udział w procesie tworzenia się i rozwijania prawa. Każda nowa instytucja prawna była rezultatem długiej i niekiedy bardzo gorącej walki. Tak samo, jak narzędzia rolnicze lub inwentarz domowy nie były przez człowieka znalezione gotowe, ale zostały przez niego stopniowo wypracowane, również urządzenia prawne musiały być przez ludzi stopniowo wywalczane. Ludzie musieli wiele myśleć, kombinować, próbować różnych

[1] Der Zweck im Recht, 1877, Der Kampf ums Recht, 1872, (tłum. na polski 1892).
[2] Także Bergbohma, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 1892.

rzeczy, zanim ukształtowali dzisiejszą organizację prawną. Chodziło przytem nie tylko o wysiłek myśli, ale także o wysiłek woli. Bo normy prawne dotykają prawie zawsze pewnych interesów. Te interesy znajdują się w ustawicznej walce. Upadek starych instytucyj prawnych i utworzenie nowych połączone było często z obfitem przelaniem krwi. Geneza prawa zatem nie polega na spokojnym, cichym rozwoju, jak twierdziła szkoła historyczna, ale jest rezultatem walki o prawo. Prawo, powiada Ihering, są to interesy ludzkie bronione siłą przymusową.[1]

Drugim punktem różnicy pomiędzy szkołą historyczną a pozytywizmem prawnym była odmienność poglądów na stosunek ustaw do *prawa zwyczajowego*. Szkoła historyczna stała na stanowisku wyższości prawa zwyczajowego ponad ustawami. Twierdziła bowiem, że prawo zwyczajowe jest doskonalszym, prawdziwszym wyrazem ducha narodowego i psychiki społecznej i uważała przejście od prawa zwyczajowego do ustawodawstwa za rodzaj grzesznego upadku w dziedzinie prawa. Inaczej się na to zapatrywał Ihering. Uważał on działalność ustawodawczą za jedną ze zdobyczy wyższych stopni kultury i upatrywał przewagę ustawy nad prawem zwyczajowem. Jakkolwiek prawo zwyczajowe charakteryzuje się giętkością, łatwością dostosowania do zmiennych warunków życia rzeczywistego, to jednak zalety ustawy: stałość, pewność i dokładność, mają jeszcze większe znaczenie. Zasady prawa zwyczajowego nie są nigdy bardzo dokładnie określone, granice pomiędzy prawem a moralnością nie są wyraźnie zarysowane i konkretne zastosowanie tych zasad wywołuje często liczne wątpliwości. Tymczasem rozwój życia ekonomicznego wymaga pewności norm prawnych, bo wymaga możliwości przewidzenia, jakie reguły zostaną w razie konkretnego sporu przed sądem zastosowane. Prawo zwyczajowe jest często w swych poszczególnych przejawach sprzeczne, normy ustawowe są bardziej jednolite i bardziej konsekwentne. Wynika stąd, iż ustawodawstwo, jako źródło prawa, stanowi wyższy stopień rozwoju społecznego w porównaniu z prawem zwyczajowem.

Pozytywizm prawny różnił się od szkoły historycznej nie tylko w pojmowaniu genezy prawa i nie tylko w ocenie znaczenia prawa zwyczajowego. Także kwestja *metody prawniczej* była inaczej ujmowana przez Iheringa, aniżeli przez szkołę historyczną. Metoda historyczna jest z natury rzeczy metodą kauzalną czyli przyczynową. Dąży ona do poznania i wytłumaczenia pewnych zjawisk, to znaczy do wyjaśnienia przyczyn, które te zjawiska wywołały. Metoda historyczna w dziedzinie prawa polega na zbadaniu i wytłumaczeniu tych czynników, które złożyły się na prawo obowiązujące w pewnem miejscu i w pewnym czasie. Ihering słusznie zwraca uwagę jeszcze na inny moment, odgrywający ogromną rolę w naukach prawnych, mianowicie na moment „celu" w prawie. Zwłaszcza przy interpretacji i stosowaniu prawa obowiązującego Ihering wysuwa na pierwszy plan *metodę teleologiczną*, metodę celową.

[1] Krytykę tego określenia prawa p. w mojej książeczce „Zarys encyklopedji prawa jako wstęp do nauk prawnych", 1922, Poznań, Fiszer i Majewski.

Z tego punktu widzenia występował Ihering również przeciwko przecenianiu znaczenia „logicznych konstrukcyj" w prawie. Już w 3-ciej części jego dzieła „Duch prawa rzymskiego" znajdujemy rozdział poświęcony wykazaniu granic elementów logicznych w prawie. Ów kult dla logiki, który pragnie z jurysprudencji uczynić rodzaj matematyki prawnej, uważa on za nieporozumienie i zapoznanie istotnej natury prawa. Nie to winno mieć miejsce, czego żąda logika, tylko postulaty życia, obrotu, poczucia prawnego, bez względu na to, czy się wydają logiczne, czy też niemożliwe. W satyryczno-poważnem dziele „Żart i prawda w jurysprudencji" (1884) usiłuje zarówno przez ironję, jak w poważnej formie wykazać konsekwencje panującej doktryny jurydycznej nazwanej przez niego „jurysprudencją pojęć". Podczas gdy rzymscy prawnicy idą po drodze konsekwencji tylko do granic, nakazanych przez potrzeby praktyczne i przy logice prawnej zawsze mają na oku samo życie, współczesni prawnicy często nie znają tych względów i dochodzą nieraz do rezultatu zupełnie sprzecznego z samym celem prawa. Dlatego we wstępnym programowym artykule wydawanego czasopisma[1] rzucił Ihering hasło: „Przez prawo rzymskie, ale poza prawo rzymskie!" Ta zasadnicza dla Iheringa myśl o „celu" w każdem prawie, stanowiąca treść ostatniego, niedokończonego dzieła stała się przewodnią dewizą t. zw. kierunku „wolnej wykładni" w prawoznawstwie współczesnem.[2]

Ihering należał do najbardziej wpływowych prawników w drugiej połowie XIX wieku, jakkolwiek poglądy jego w wielu kierunkach skrajne i jednostronne wywoływały często żywą opozycję.[3]

---

[1] Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts, 1857.

[2] O kierunku tym p. moją rozprawę „Prąd nowy w prawoznawstwie", 3 wydanie, 1921, Poznań, Fiszer i Majewski.

[3] Na terenie polskim oprócz *Petrażyckiego* także *Łyskowski* „Pojęcie prawa", 1911 i *Jarra* „Ogólna teorja prawa", 1922, str. 165.

XXIV. Proudhon.[1]

(1809—1865)

1. Krytyka własności. — 2. Idea anarchizmu. — 3. Posiadanie indywidualne. — 4. Teorja wzajemności. — 5. Zasada federacyjna.

1.

Pierre Joseph Proudhon należy do najbardziej oryginalnych i najmniej zrównoważonych myślicieli politycznych. Umysł bystry i wszechstronny, wyobraźnia rozwinięta, idealizm głęboki, a przytem zupełny brak zmysłu realnego charakteryzują tego pisarza, który stał się zwiastunem współczesnego socjalizmu i współczesnego anarchizmu, który pragnął być jednocześnie indywidualistą i apostołem równości społecznej.

Proudhon, jako młody niezamożny człowiek, uzyskał stypendjum Akademji w Besançon i udał się do Paryża w celu poświęcenia się studjom historycznym, ekonomicznym i filozoficznym. Rezultatem tych studjów było głośne dzieło Proudhona p. t. „Co to jest własność?“ Głośne ze względu na odpowiedź: *Własność jest to kradzież.*

W dziele tem Proudhon rozpatruje przedewszystkiem różne teorje własności, czyli uzasadnienia tej instytucji przez prawników. Wykazuje bezzasadność teorji pierwszego okupanta, teorji pracy, teorji zgody powszechnej, teorji legalnej. Wszystkie te teorje nie mogą usprawiedliwić prawa własności.

Własność jest w rzeczywistości prawem do otrzymywania dochodów bez pracy, czyli prawo do otrzymania produktów wytworzonych przez inne osoby, bez jakiegokolwiek ekwiwalentu. Własność jest władzą, którą sobie przypisuje właściciel w stosunku do rzeczy, oznaczanej jego imieniem. Władza ta przybiera różne formy zależnie od tego, co przynosi, a więc czynsz dzierżawny za ziemię, czynsz mieszkaniowy za budynki, renta za kapitały złożone na zawsze, procenty za pieniądze pożyczone, zysk przedsiębiorcy i t. d. Za udzielenie swego prawa własności właściciel otrzymuje pieniądze lub produkty. Słowem właściciel z powodu swej władzy żnie choć nie zasiał, spożywa choć nie wytwarza, używa choć nie pracuje.

[1] *Qu'est ce que la proprieté?* Recherches sur le principe du droit et du gouvernement, 1840. Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère, 1846. Principe fédératif, 1852. De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, nouveaux principes de la philosophie pratique, 1858.

Proudhon stara się wykazać, że ze stanowiska społecznego *własność jest niemożliwa.* Jest niemożliwa przedewszystkiem dlatego, że żąda czegoś za „nic.“ Pomiędzy właścicielem, a dzierżawcą niema wcale wymiany wartości lub świadczeń. Czynsz dzierżawny jest więc wymuszeniem, opartem na władzy z jednej strony oraz na słabości i nieświadomości z drugiej. Produkty, twierdzą słusznie ekonomiści, można nabyć tylko za produkty. Konstytucja republikańska z 1793 r. określiła własność, jako „prawo korzystania z owoców swej pracy.“ Była to gruba omyłka. Własność jest to prawo dowolnego korzystania z cudzego dobra i dysponowania owocami pracy i przemysłu osób trzecich. Własność jest ze stanowiska społecznego niemożliwa także dlatego, że tam gdzie została dopuszczona własność, produkcja więcej kosztuje, aniżeli jest warta. Wychodząc z założenia pracy ludzkiej, jako podstawy wartości produktów, Proudhon stosuje obszerny i skomplikowany rachunek w celu poparcia swojej tezy.

Należy dążyć do tego, by wprowadzić w życiu społecznem prawo *równości.* Równość warunków jest zasadą społeczeństw. Powszechna solidarność jest sankcją tego prawa. Równość warunków nie została dotychczas nigdzie wprowadzona z powodu naszych namiętności i naszej nieświadomości. Ale nasze sprzeciwianie się temu prawu wykazuje coraz wyraźniej jego konieczność. Historja daje nam na to dowody, iż społeczeństwo zbliża się coraz bardziej ku równości. Wśród przyczyn wywołujących zaburzenia i rewolucje największe znaczenie ma nierówność wynikająca z własności.

Co jednak ma zastąpić własność? Czy może *komunizm majątkowy?*

Na to nie godzi się Proudhon-indywidualista, który występuje przeciw komunizmowi z całem przekonaniem i z całą gwałtownością. Przymus wytwarzany przez komunizm, żelazne jarzmo, w które wprzęga ludzką wolę, tortury moralne, na które naraża sumienie, szczęśliwa i bezmyślna jednostajność, w którą wtłacza czynną i niezależną osobowość ludzką, zostały na zawsze potępione przez ludzkość. Komunizm jest także nierównością, tylko w odwrotnym kierunku, jak własność. Własność jest wyzyskiwaniem słabego przez silnego. Komunizm jest wyzyskiwaniem silnego przez słabego. Komunizm jest uciskiem i niewolą. Człowiek może być podległym prawu, obowiązkowi, ojczyźnie. Ale pragnie on pracować, w czem, kiedy i ile mu się podoba. Chce on dysponować swoim wolnym czasem, chce słuchać rozumu, ale nie przymusu zewnętrznego. Komunizm jest sprzeczny ze swobodnym rozwojem naszych zdolności, naszych skłonności szlachetnych, naszych uczuć wewnętrznych.

2.

A więc jaką formę rządu mamy wybrać? Na to, powiada Proudhon, zapewne odpowie niejeden z moich młodych czytelników: oczywiście jesteś republikaninem. Republikaninem, tak, ale w tem słowie niema niczego pozytywnego. Respublica, dobro ogólne, kto tego pragnie, może się nazwać republikaninem, bez względu na formę rządu; królowie są także republikanami. A więc jesteś demo-

kratą? Nie. Co? Może monarchistą? Nie. Konstytucjonalistą? Uchowaj Boże. A więc arystokratą? Bynajmniej. A więc chcesz formy mieszanej? Wcale nie. Czemże jesteś w końcu? Jestem *anarchistą!*

Na niższych szczeblach świadomości społecznej człowiek słucha innych ludzi: ojca, pana, króla. Ale z biegiem czasu zaczyna rozumować i rozważać motywy rozkazów swoich naczelników. Z tą chwilą upadają autorytety. Z chwilą gdy człowiek słucha króla nie dlatego, że ten rozkazuje, ale dlatego, że to jest uzasadnione, nie uznaje on żadnej władzy i staje się sam własnym królem.

W miarę wykształcenia i nabywania nowych idei człowiek kończy zdobyciem idei *nauki*, czyli systemu wiedzy, odpowiadającego rzeczywistości i wysnutego z obserwacji. Człowiek szuka systemu ciał organicznych, systemu świata. Jakżeby nie szukał systemu społecznego? Rozumie on, że prawda czyli nauka polityczna jest rzeczą zgoła niezależną od wszelkiej woli zwierzchniczej, od wszelkiej większości, od wszelkich naczelników. Tak jak prawo silniejszego ustępuje z czasem przed szerszem pojęciem sprawiedliwości i powinno zniknąć wobec zasady równości, tak zwierzchnictwo woli ustępuje przed zwierzchnictwem rozumu. Własność i panowanie są podminowane. Jak człowiek szuka sprawiedliwości w równości, tak społeczeństwo szuka porządku w anarchji.

Anarchja, brak pana, zwierzchnika — oto forma rządu, do której zbliżamy się codziennie. Tylko przyzwyczajenie uważania człowieka za regułę, a jego woli za prawo, powoduje pojmowanie anarchji jako szczytu nieporządku. Ludzie są przyzwyczajeni do szukania jakiegoś króla, choćby tym królem miał być ogół. Proudhon natomiast twierdzi, że nikt nie jest królem. Jesteśmy wszyscy, z wolą czy wbrew woli, stowarzyszonemi. Każda kwestja polityki wewnętrznej powinna być rozważana podług danych statystyki departamentów. Każda kwestja polityki międzynarodowej jest zagadnieniem międzynarodowej statystyki. Nauka rządzenia powinna stanowić przedmiot jednej z sekcyj Akademji Nauk, której stały sekretarz byłby z natury rzeczy pierwszym ministrem. Ponieważ każdy obywatel może skierować memorjał do Akademji, każdy jest prawodawcą. Skoro jednak opinja indywidualna ma znaczenie tylko wówczas, gdy została udowodniona, nikt nie może postawić swojej woli w miejsce rozumu, nikt nie jest królem.

Wszystkie zagadnienia prawodawstwa i polityki stanowią przedmiot wiedzy, nie zaś opinji. Władza prawodawcza powinna należeć tylko do rozumu, poznanego metodycznie i uzasadnionego. Przypisywać jakiejkolwiek władzy prawo „veto" lub „sankcji" jest szczytem tyranji. Sprawiedliwość i legalność stanowią rzeczy tak niezależne od naszej zgody, jak prawda matematyczna. Ażeby obowiązywały, muszą być tylko poznane; dla poznania zaś wymagają tylko rozwagi i studjów. Każdy obywatel może twierdzić: to jest prawdziwe, tamto jest słuszne. Ale przekonanie jego nie obowiązuje nikogo. Ażeby głoszona przez niego prawda stała się prawem, musi być uznana.

A cóż to jest uznanie prawa? Jest to stwierdzenie rozumowania matematycznego lub metafizycznego. Jest to powtórzenie doświadczenia, obserwowanie zjawiska, konstatowanie faktu.

Własność wytwarza z konieczności despotyzm, rząd samowoli, panowanie woli nieokiełznanej. Należy to tak dalece do istoty własności, że wystarczy tylko przypomnieć jej właściwości. Własność jest prawem używania i nadużywania. Jeżeli więc rząd polega na ekonomji, jeżeli ma za jedyne zadanie produkcję i konsumcję, podział pracy i produktów, to w jaki sposób możliwym byłby rząd przy własności? Jeżeli dobra są własnością, jakże właściciele nie byliby królami, i to królami despotycznymi, królami w proporcji do ich sił majątkowych. A jeżeli każdy właściciel jest majestatem suwerennym w sferze swojej własności, królem w zakresie swego majątku, jakże rząd właścicieli może nie wytwarzać chaosu i zamieszania?

A więc nie może być rządu, nie może być ekonomji publicznej, nie może być administracji odpowiedniej tam, gdzie podstawę ustroju stanowi własność.

3.

Proudhon stara się określić nieco dokładniej to, co nazywa *trzecią formą społeczną*, którąby nie była ani komunizmem, ani własnością.

Komunizm szuka *równości* i *prawa*. Własność wynikła z autonomji rozumu i z poczucia zasługi osobistej pragnie we wszystkich rzeczach *niezależności* i *proporcjonalności*.

To, czego chcą komunizm i własność, jest dobre, ale rezultat jednego i drugiego jest zły. Dlaczego? Bo obydwie te zasady są ekskluzywne i każda z nich zapoznaje dwa elementy społeczne. Komunizm odrzuca niezależność i proporcjonalność, własność nie czyni zadość równości i prawu.

Jeżeli uwzględnimy w społeczeństwie wszystkie powyższe cztery zasady: równość, prawo, niezależność i proporcjonalność, to znajdziemy:

1. że równość polegająca tylko na równości warunków czyli środków, nie zaś na równości dobrobytu, który wobec równych środków powinien być dziełem pracownika, nie łamie w żadnej formie sprawiedliwości i słuszności,

2. że prawo, wynikające z nauki o faktach, a więc opierające się na samej konieczności, nie razi w niczem niezależności,

3. że niezależność jednostek czyli autonomja rozumu prywatnego, wynikająca z różnicy talentów i zdolności, może istnieć bez niebezpieczeństwa w granicach prawa,

4. że proporcjonalność, dopuszczona tylko w sferze inteligencji i uczuć, nie zaś w rzeczach fizycznych, może być utrzymana bez naruszenia sprawiedliwości i równości społecznej.

Tę trzecią formę społeczną, stanowiącą syntezę komunizmu i własności nazywa Proudhon *wolnością*. Wolność jest anarchją, bo nie uznaje ona rządu jakiejkolwiek woli, tylko autorytet prawa czyli konieczności. Wolność jest zasadniczo organizującą. Ażeby zapewnić równość pomiędzy ludźmi, równo-

wagę pomiędzy narodami, należy rozmieścić rolnictwo, przemysł i handel według warunków geograficznych i klimatycznych każdego kraju, według rodzaju produktów, charakteru i zdolności naturalnych mieszkańców, w proporcji tak słusznej, tak mądrej, tak dobrze wyrozumowanej, ażeby żadne miejsce nie przedstawiało nigdy ani nadmiaru, ani braku ludności, konsumcji i produktów. Tu zaczyna się nauka prawa publicznego i prawa prywatnego, prawdziwa ekonomja polityczna. Rzeczą będzie prawników, uwolnionych od fałszywej zasady własności, napisanie nowych praw i uspokojenie świata. Nie brak im nauki i pomysłowości. Mają oni punkt oparcia.

Posiadanie indywidualne jest warunkiem życia społecznego. Dowodzi tego 5000 lat własności. Własność jest samobójstwem społeczeństwa. Posiadanie jest zgodne z prawem, własność jest sprzeczna z prawem. Usuńcie własność, zachowując posiadanie. Przez tę zmianę zasady zmienicie wszystko w prawach, w rządzie, w ekonomji, w instytucjach. Usuniecie zło ze świata.

Ponieważ prawo okupacji jest równe dla wszystkich, posiadanie zmienia się, jak liczba posiadaczy. Własność nie może się utworzyć.

Wolne zrzeszenie, wolność, która ogranicza się do utrzymania równości w środkach produkcji i ekwiwalentu przy wymianie, jest jedyną możliwą formą społeczeństwa, jedynie słuszną, jedynie prawdziwą.

Polityka jest nauką o wolności. Rząd ludzi nad ludźmi, jakąkolwiek nazwę przybiera, jest uciskiem. Najwyższa doskonałość społeczeństwa znajduje się w jedności porządku i anarchji.

4.

W drugiem swem ważnem dziele p. t. „System sprzeczności ekonomicznych czyli filozofja nędzy“ (1846) stara się Proudhon oprzeć swą doktrynę na głębszej podstawie ekonomicznej i metodologicznej. Książka ta wywarła duże wrażenie we Francji i w Niemczech i wywołała szereg krytyk nieprzyjaznych, wśród których szczególne znaczenie miała krytyka Marxa, zatytułowana „Nędza filozofji.“ Krytyka ta była zbyt ostrą i niesłuszną, gdyż „System sprzeczności ekonomicznych“ przedstawia najbardziej systematyczne opracowanie ze wszystkich dzieł Proudhona i zawiera wiele pierwiastków myślowych przejętych później przez Marxa i przez socjalizm współczesny.[1]

Pod wpływem filozofji Hegla Proudhon upatruje zadanie nauki o społeczeństwie w zbadaniu *procesu rozwoju społecznego*. Nauka o społeczeństwie, mówi on, zajmuje się systematycznem poznawaniem nie tego, czem społeczeństwo było i nie tem, czem ono będzie, tylko tem, czem ono jest w całem swem życiu, to znaczy w całokształcie swych kolejnych przejawów.

Kamieniem węgielnym życia ekonomicznego jest *wartość*. Ekonomiści odróżniają dwa rodzaje wartości: użytkową i wymienną. Ale między temi wartościami zachodzi wewnętrzna sprzeczność. Bo zwiększenie podaży towarów

[1] Obszerną analizę poglądów ekonomicznych Proudhona znajdzie czytelnik w książce *Diehla* „P. J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben“, 1888.

zwiększa ogólną sumę ich użyteczności, ich wartości użytkowej, a zmniejsza ich cenę rynkową. Zmniejszenie podaży zwiększa cenę, chociaż użyteczność stała się mniejszą. Idea sprzeczności wewnętrznej tkwiącej w wartości nie wynika z niedostatecznego zrozumienia stosunków ekonomicznych, ani z terminologji nieprawidłowej. Leży ona w naturze rzeczy. A ponieważ pojęcie wartości stanowi punkt wyjścia ekonomji politycznej, przeto wszystkie elementy tej nauki przeczą sobie wzajemnie, tak że ekonomista w stosunku do każdej kwestji stoi wobec twierdzenia i przeczenia, jednakowo niezbędnych. Antynomja stanowi istotną cechę ekonomji politycznej.

W jaki sposób może być rozwiązana ta antynomja? W jaki sposób następuje wyrównanie sprzeczności pomiędzy wartością użytkową i wymienną?

Wartość jest proporcją, w której każdy z elementów ekonomicznych wchodzi w skład całości. Zbadać naturę wartości, to znaczy wykryć prawo proporcjonalności produktów, jako części składowych bogactwa społecznego. Wszelki nadmiar ze stanowiska tej proporcji nie stanowi wartości, bo nadmiar nie wchodzi w skład bogactwa społecznego, nie jest objęty wymianą. Tą siłą, która określa proporcje, jest *praca*. Praca jest tym czynnikiem, który wytwarza różne elementy bogactwa i kombinuje je według stałego prawa zmiennych proporcyj. Praca wprowadza w ruch bogactwo, jak duch ożywia materję. Wartość, ze względu na społeczeństwo, które producenci tworzą w sposób naturalny zapomocą podziału pracy i wzajemnej wymiany jest proporcjonalnością produktów, stanowiących bogactwo. To, co nazywają wartością pewnego produktu, jest formułą, która podaje w pieniądzu stosunek tego produktu do ogólnego bogactwa. Użyteczność uzasadnia wartość, praca ustala jej proporcję, cena jest wyrazem tej proporcji.

Po długich rozważaniach ekonomicznych o podziale pracy, maszynach, kredycie, zaludnieniu dochodzi Proudhon do wniosku, że formułą wyrównania sprzeczności ekonomicznych może być tylko prawo wymiany, *teorja wzajemności*, która rozwiązuje stare formy naszych zrzeszeń handlowych i wypełnia wszystkie warunki wytwórczości, postępu i sprawiedliwości. Będzie to nie tylko konwencjonalne, ale rzeczywiste społeczeństwo, które usunie niewolnictwo ludzi, które uczyni z konkurencji korzyść a z monopolu zastaw pewności dla wszystkich, które zamiast tego, by żądać kredytu od kapitału i ochrony od państwa, podporządkuje kapitał i państwo czynnikowi pracy, które nie usuwając inicjatywy indywidualnej i nie tamując oszczędności domowej będzie stale sprowadzać bogactwa dla społeczeństwa odsuwane od niego przez zawłaszczenie, które przez ten ruch wychodzenia i powracania kapitału zapewni polityczną i przemysłową równość obywateli.

Teorja *wzajemności* czyli wymiany w naturze, w produktach, jest ze stanowiska istoty zbiorowej syntezą obydwóch idei: własności i wspólnoty.

Dla praktycznego zrealizowania tego celu proponuje Proudhon reformę, któraby zachowała dodatnią stronę własności, a mianowicie indywidualne posiadanie środków produkcji, natomiast usunęła stronę ujemną, mianowicie

wyzysk przedsiębiorcy, właściciela. W 1849 r. zakłada on *Bank Ludowy*, którego zadaniem byłoby udzielanie bezpłatnego kredytu. Każdy członek tego Banku, który zamierza wytwarzać, otrzymuje potrzebny mu kapitał w notach, które wszyscy członkowie Banku zobowiązują się przyjmować przy wypłatach. Pożyczony kapitał jest potem zwrócony w notach. W ten sposób władza kapitalistów miała być złamana, renta gruntowa i procent zniknęłyby, bo nikt nie chciałby płacić właścicielom tego „podatku", skoro otrzymałby w Banku Ludowym kredyt bezpłatny.

Projekt Banku Ludowego nie został nigdy urzeczywistniony nie tylko z powodu swej utopijności oraz trudności w zebraniu potrzebnego na założenie kapitału, ale głównie z tego względu, że Proudhon w tym czasie został uwięziony na 3 lata za przestępstwo prasowe. Podobno po ogłoszeniu wyroku Proudhon wykrzyknął: Skneblowano mi ręce w chwili, gdy chwyciłem kapitał za gardło![1]

5.

Reformy społeczne Proudhona miały być połączone z usunięciem państwa i postawieniem w miejsce władzy rządowej czynnika umów dobrowolnych. Wszystkie funkcje rządowe są według Proudhona zbędne. Religja państwowa jest niepotrzebna. Kto odczuwa potrzebę pociechy religijnej, powinien zapłacić swemu księdzu. Podobnie rzecz się ma z wymiarem sprawiedliwości. Społeczeństwo może się bronić, jeżeli jest zaatakowane, ale nie ma prawa innych sądzić, bo nie ma tytułu do jakiegokolwiek autorytetu nad ludźmi. Zupełne i bezzwłoczne skasowanie wszelkich trybunałów jest jednym z pierwszych wymagań rewolucji. Również powinna zniknąć policja i administracja i każde gospodarstwo, każdy warsztat, każda korporacja, każda komuna powinna mieć własną policję i sama administrować swemi sprawami.

Po przeprowadzeniu tych reform nie będzie według Proudhona żadnego państwa, żadnego narodu, żadnych wojen, tylko jedna wielka ludzkość. Najbardziej charakterystycznym i decydującym rezultatem rewolucji będzie po zorganizowaniu pracy i własności zniszczenie centralizacji politycznej czyli państwa, a w rezultacie tego zniszczenia będą skasowane wszelkie stosunki dyplomatyczne pomiędzy narodami. Wszelkie nawroty do przeżytków politycznych, do tworzenia aljansów, do uznawania suwerenności, oznaczałyby zupełne nierozumienie potrzeb naszego wieku.

Jednakże Proudhon sam w latach późniejszych uznał utopijność swoich pomysłów anarchistycznych. W pracy swej p. t. „*O zasadzie federacyjnej*" twierdzi Proudhon, iż anarchja jest tylko ideałem, który nigdy nie będzie urzeczywistniony, poleca natomiast jako słuszną formę rządu zasadę federalizmu.

Przewodnią i podstawową zasadą polityczną powinna być *umowa*. Ażeby jednak umowa polityczna spełniała warunek wzajemności, ażeby była wygodna

[1] *Rist*, krytykując doktrynę Proudhona, zaznacza jednak, iż zawiera ona niektóre pierwiastki prawdziwe. Bo poza fałszywą ideą kredytu bezpłatnego kryje się słuszna idea kredytu wzajemnego (Histoire des doctrines économiques, 1920, str. 367).

i korzystna dla wszystkich, koniecznem jest, by każdy obywatel wstępujący do zrzeszenia: 1. otrzymywał od państwa tyle ile mu poświęca, 2. zachował swoją całkowitą wolność, swoje zwierzchnictwo i swoją inicjatywę z wyjątkiem tego, co stanowi specjalny przedmiot umowy, zagwarantowanej przez państwo.

Federacja jest umową, na podstawie której pewna grupa komun albo państw zobowiązuje się wzajemnie co do określonych przedmiotów, któremi zajmują się specjalnie i wyłącznie delegaci federacji. Istotę tej umowy federacyjnej stanowi okoliczność, że rody, komuny, prowincje czy państwa, które się wzajemnie zobowiązują, zachowują dla siebie indywidualnie *więcej* praw, wolności, autorytetu, własności, aniżeli ich oddają. Jakkolwiek umowa federacyjna ma na celu zapewnić państwom sfederowanym ich zwierzchnictwo, ich terytorjum, wolność ich obywateli, regulowanie ich sporów w zakresie wspólnego bezpieczeństwa i dobrobytu, to jednak umowa ta mimo ważności odnośnych interesów jest zasadniczo ograniczona. Autorytet obarczony wykonaniem tej umowy nie może nigdy przekraczać władzy tych, którzy go ustanowili, to znaczy uprawnienia federacyjne nie mogą nigdy swą liczbą lub skutecznością przeważać nad uprawnieniami autorytetów komunalnych lub prowincjonalnych, podobnie jak te ostatnie nie mogą nigdy przeważać nad uprawnieniami człowieka i obywatela.

W zakończeniu Proudhon powiada: Wszystkie moje idee ekonomiczne, które głoszę od 25 lat dadzą się streścić w 3 słowach: Federacja rolniczo-przemysłowa. Wszystkie moje idee polityczne dadzą się sprowadzić do formuły podobnej: Federacja polityczna czyli decentralizacja.

Proudhon nie stworzył własnej szkoły. Jego temperament nieokiełznany, jego skrajność i utopijność w poglądach politycznych, jego sprzeczna tendencja zasadnicza do pogodzenia indywidualizmu z równością społeczną utrudniały bardzo wytworzenie szerszego kierunku społeczno-politycznego. Niemniej jednak doktryna jego zasługuje na specjalną uwagę ze względu na gwałtowność krytyki ustroju współczesnego i na bogactwo pomysłów, które wywarły znaczny wpływ na doktryny późniejsze aż do współczesnego bolszewizmu.[1]

[1] Słusznie zaznacza Emile *Faguet*, że Proudhon posiadał jedną z najbardziej płodnych wyobraźni, jakie wogóle istniały. Był on artystą w pomysłowości i w rozumowaniach (Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle, 8 wyd., str. 126).

XXV. Petrażycki.[1]

1. Metodologiczne podstawy prawa i moralności. — 2. Psychologiczne podstawy prawa i moralności. — 3. Teorja prawa i państwa.

1.

W przeciwieństwie do Iheringa, który opierał prawo i państwo na sile i interesach ludzkich, bronionych w sposób przymusowy, teorja Leona Petrażyckiego nosi cechę bardziej idealistyczną, zbliżając dziedzinę prawa do dziedziny moralności. Teorja ta słusznie nazywana jest *teorją psychologiczną*, gdyż upatruje istotę prawa w indywidualnych przeżyciach psychicznych. Określenie charakteru tych przeżyć łączy się z odmiennem od dotychczasowego pojmowaniem i klasyfikacją zjawisk psychicznych wogóle.

Już w swoich cennych rozprawach niemieckich Petrażycki usiłował uzasadnić pogląd, że istniejące nauki prawne, poświęcone historycznemu i praktyczno-dogmatycznemu badaniu prawa pozytywnego należy uzupełnić nową dyscypliną: *polityką prawną*, którąby drogą metodyczną, naukową, przez gruntowne zbadanie dotyczących problemów, współdziałała z postępem i doskonaleniem istniejącego porządku prawnego. Ponieważ prawo jest psychicznym czynnikiem życia społecznego i oddziaływuje psychicznie, przeto polityka prawna powinna być nauką psychologiczną. Jakkolwiek jednak stwierdzenie konieczności psychologicznego punktu widzenia dla badań prawnych rozszerza się coraz więcej, mimo to sprawa stworzenia polityki prawnej nie tylko nie posuwa się naprzód, ale nawet nie osiągnięto realnych zdobyczy w sferze prac wstępnych, w sferze psychologicznego zbadania „natury i cech przyczynowych prawa." Głównym powodem takiego smutnego stanu są według Petrażyckiego braki psychologji współczesnej, która nie przedstawia dostatecznej podstawy dla zbudowania teorji prawa, moralności, polityki i innych nauk, dotyczących ludzkiego życia duchowego. Wykazanie właśnie braków psychologji współczesnej oraz ustalenie ogólnych sądów psychologicznych, ułatwiających zbudowanie teorji i polityki prawa, tudzież wyjaśnienie niektórych kwestyj metodologicznych stanowi zadanie wydanej w języku rosyjskim książki p. t. „Wstęp do nauki prawa i moralności."

Badając *metodologiczne podstawy* teorji prawa i moralności, Petrażycki zwraca uwagę na okoliczność, że dotychczas nie udało się prawnikom dać

[1] Fruchtverteilung 1892; Lehre vom Einkommen 1893; Wstęp do nauki prawa i moralności, Podstawy psychologji emocjonalnej, 1907 (po ros.); Teorja prawa i państwa łącznie z teorją moralności, 2 tomy, 1907 (po ros.).

należytego określenia dla pojęcia prawa. Tymczasem „wszystkie sądy o prawie, dopóki niema określonego pojęcia prawa, przedstawiają sądy i twierdzenia o nieznanym, nieokreślonym przedmiocie.“ Wobec tego należy sprawdzić praktykowane dotąd sposoby badania, należy stworzyć świadomie-naukową prawną teorję poznania i metodologję.

Dla zbudowania nauki o jakiejkolwiek klasie zjawisk potrzebne są dwie rzeczy: 1, należyte zbadanie zjawisk konkretnych oraz 2. należyte stworzenie ogólnych pojęć i sądów (teoryj).

W pierwszym kierunku nauka prawa ulega optycznemu złudzeniu, polegającemu na tem, że nie widzi zjawisk prawnych tam, gdzie one faktycznie się znajdują, t. j. w psychice osób przeżywających te zjawiska, poszukuje ich natomiast tam, gdzie niepodobna ich znaleźć, obserwować i poznawać t. j. w świecie zewnętrznym w stosunku do subjektu przeżywającego zjawiska prawne. Należytym i jedynie możliwym sposobem obserwowania zjawisk prawnych jest metoda samoobserwacji, introspekcyjna metoda. Dla zbadania cudzych przeżyć psychicznych (a więc i prawnych) konieczną jest (prócz znajomości takich samych przeżyć własnych) jeszcze obserwacja cudzych ruchów cielesnych (wśród nich cudzej mowy i pisma), jako danych faktycznych dla przypuszczania procesów psychicznych pewnego rodzaju. Metodę tę możnaby nazwać połączoną metodą wewnętrznej i zewnętrznej obserwacji.

Co do kwestji drugiej: tworzenia ogólnych pojęć (i sądów), Petrażycki zaznacza dwie wady nauki współczesnej. Przedewszystkiem zwykle ogranicza się obserwacja autorów do kilkunastu zjawisk i na tej podstawie wypowiada się twierdzenie takie, jak gdyby autor w rzeczy samej obserwował i porównywał ze sobą wszystkie dotyczące zjawiska (prawne, moralne i t. d.). Powtóre, zachodzi pytanie, na jakiej podstawie dla znalezienia ogólnych i wyróżniających cech pewnej klasy zjawisk (np. prawnych) dokonuje się dobór jednych przedmiotów, jako należących do tej klasy, a omijanie innych, jako nienależących. Otóż zwykle kryterjum w danym wypadku stanowią przyzwyczajenia nazywania w ten lub inny sposób danych przedmiotów. Ponieważ zaś wyraz „prawo“ posiada dwa różne znaczenia, jedno stosowane w języku powszechnym, potocznym (o wiele obszerniejsze), drugie używane przez zawodowych prawników (o wiele ciaśniejsze), przeto przy próbach określenia pojęcia prawa wybierają autorowie to drugie znaczenie, kierują się zwyczajami zawodowo-prawniczego słownictwa (używania pewnych słów).

Jednakże przedmiotem badań naukowych są nie słowa, nie nazwy, ale *zjawiska*, posiadające w rozmaitych językach, a niekiedy w rozmaitych warstwach społecznych odmienne nazwy. Zadanie stworzenia pojęć, któreby były podstawowemi dla oddzielnych nauk, polega na utworzeniu i określeniu takich klas przedmiotów, któreby się nadawały dla celów naukowych t. j. dla zbudowania odnośnie do nich (klas przedmiotów) szeregu naukowych i systematycznych sądów.

W jaki sposób tworzy się klasę (zjawisk) i pojęcie klasowe? Zdaniem Petrażyckiego każdą cechę, każdą właściwość, której wyobrażenie nam przyjdzie do głowy, możemy uznać za cechę klasową i w ten sposób stworzyć pojęcie klasowe i klasę (np. wszystkie przedmioty z cechą A, wszystkie przedmioty okrągłe). Jednakże odpowiednie dla naukowego badania, posiadające naukową legitymację są tylko takie klasowe pojęcia i klasy, odnośnie do których istnieją albo mogą być stworzone *adekwatne naukowe teorje*, to znaczy takie teorje, w których to, co się wypowiada (logiczne orzeczenia) jest prawdziwe odnośnie do tej właśnie klasy przedmiotów, o której się wypowiada (myśli). Takie teorje (sądy), w których orzeczenia odniesione zostały do zbyt ciasnej grupy (klasy) przedmiotów, nazywa Petrażycki „kulejącemi teorjami." Te zaś teorje, których orzeczenia zostały odniesione do znacznie szerszej klasy przedmiotów, aniżeliby na to pozwalała prawdziwość danego sądu, nazywa Petrażycki „skaczącemi teorjami." Sprawdzianem więc wartości naukowych utworzonych w sposób dowolny pojęć klasowych jest ich odpowiedniość (zdolność) do zbudowania *adekwatnych* teoryj (nieskaczących i niekulejących).

Tworzenie pojęć naukowych winno być niezależne od nazw. Te ostatnie stanowią tylko znaki umowne dla wzajemnego porozumiewania się. Przedewszystkiem jednak należy korzystać z istniejących już takich nazw, których sfera zastosowania pokrywa się ze sferą przedmiotów naszego pojęcia naukowego, np. powszechne (nie zawodowo-prawnicze) stosowanie nazwy „prawo".

Ażeby stworzyć i uzasadnić jakąkolwiek adekwatną (t. zn. jedynie prawidłową) teorję, nie dosyć jest skonstatować faktyczne istnienie czegoś, ale jeszcze trzeba ustalić niezbędny logiczny czyli przyczynowy związek (tendencję) pomiędzy specyficzną cechą (differentia specifica) jakiejkolwiek klasy przedmiotów i czemś innem (tem, co się wypowiada odnośnie do tej klasy, teoretycznem orzeczeniem). Podstawą ustalenia i uzasadnienia niezbędnych, logicznych i przyczynowych związków są dedukcyjne i indukcyjne wnioskowania (metoda podobieństwa, różnicy i zmian towarzyszących).

2.

Przystępując do zbadania *psychologicznych podstaw* teorji prawa i moralności czyni Petrażycki przegląd krytyczny podziału i ważniejszych twierdzeń psychologji współczesnej, analizuje obszernie zasadnicze jej kategorje psychiczne i określenia ich oraz podkreśla w sposób dosadny panujące dziś w tej dziedzinie błędy metodyczne i niekonsekwencje. Ponieważ skuteczne badanie pewnych rodzai zjawisk psychicznych (np. prawnych, moralnych) wymaga niezbędnie należytej podstawy naukowej dla rozumienia zjawisk psychicznych wogóle, przeto dla zbudowania teorji prawa i moralności konieczną jest poprzednia reforma psychologji tradycyjnej. Zasadniczy błąd tej ostatniej polega na niewłaściwym, jakkolwiek powszechnie uznanym, podziale zjawisk psychicznych na 3 kategorje: poznanie, uczucie i wola. Te

trzy bowiem podstawowe elementy klasyfikacji nie wyczerpują całego życia psychicznego. Istnieje mnóstwo zjawisk psychicznych, pokrewnych między sobą pod względem jakości, właściwości przyczynowych i (bardzo istotnych) funkcyj biologicznych i zasadniczo odrębnych w tych kierunkach od zjawisk poznania, uczucia i woli, które w ten sposób nie znajdują miejsca należytego w tradycyjnej potrójnej klasyfikacji i wymagają dla należytego zbadania utworzenia oddzielnej *czwartej klasy* podstawowej. Obecnie zjawiska te albo wcale nie są badane albo przechodzą od jednej z rubryk tradycyjnych do drugiej.

Na przykładzie obszernej analizy zjawiska głodu wykazuje Petrażycki ogólny charakter właściwości tej nowej, czwartej kategorji zjawisk psychicznych, które nazywa *emocjami* lub impulsami. Są to wewnętrzne przeżycia (jak np. głód-apetyt, pragnienie i t. d.), mające podwójną pasywno-aktywną naturę, przedstawiającą z jednej strony specyficzne (odrębne od wrażeń i uczuć) znoszenie (pati), z drugiej specyficzne wewnętrzne pobudzenie, bodziec (appetitus w znaczeniu dążenia do...). Możnaby scharakteryzować to zjawisko (emocję), jako bierno-motorowe, pasywno-aktywne przeżycie lub jako motorowe rozdraźnienie, impulsywne podniecenie. Podwójna drażniąco-motorowa natura emocji odpowiada istocie biologicznej funkcji psychiki, polegającej na takiem kierowaniu ruchami, które jest dopasowane do okoliczności, albo (wyrażając się inaczej) na takiem działaniu motorowem, które odpowiada podraźnieniu. Gospodarzem, czynnikami decydującemi i rządzącemi w dziedzinie ruchów cielesnych i wogóle zrealizowania biologicznej funkcji psychiki są nie te elementy, o których myśli tradycyjna nauka psychologiczna, ale emocje. Co się zaś tyczy elementów poznania, uczucia i woli, to one grają rolę dodatkowych, podporządkowanych i pomocniczych procesów psychicznych, które służą dla emocji jako środek doskonalszego emocjonalnego dostosowania. Wobec tego wykrycie i określenie związków przyczynowych i praw życia psychicznego, jakoteż wyjaśnienie funkcji biologicznej różnych jego (życia psychicznego) elementów i ich kombinacyj jest niemożliwe bez należytego zbadania emocyj i ich akcyj (to znaczy tych zjawisk, które emocje mają tendencją wywoływać).

Następnie Petrażycki usiłuje ustalić metody prowadzące do zbadania emocyj i ich akcyj (metoda opierania się i metoda draźnienia) i wykazuje rolę, jaką odgrywają emocje w każdej z rubryk (poznanie, uczucie, wola) psychologji współczesnej.[1]

3.

Wydzielenie pewnej grupy zjawisk psychicznych pod nazwą „emocyj“ stanowi dla Petrażyckiego podstawę, fundament, na którym zbudował bardzo ciekawą teorję prawa i moralności, przedstawioną w dwutomowem dziele p. t. „Teorja prawa i państwa łącznie z teorją moralności.“

[1] Krytykę teorji psychologicznej Petrażyckiego zawiera książka Dra Znamierowskiego „Psychologistyczna teorja prawa“ Warszawa, 1922, str. 78 (Odbitka z „Przeglądu filozoficznego“).

Już poprzednio zostało udowodnione, że jedynemi motywami (impulsami) naszego postępowania są emocje. Pośród tych ostatnich należy odróżniać dwa rodzaje: 1. specjalne emocje, mające tendencję wywoływać (z góry) określone, specyficzne postępowanie czyli akcje specjalne i 2. abstrakcyjne emocje, które nie określają ogólnego charakteru i kierunku akcyj i mogą być pobudką do rozmaitego postępowania. Tu należą emocje prawne i moralne, stanowiące razem jedną, wyższą klasę: *etyczne emocje*. Etyczne przeżycia (etyczne zjawiska, poczucie obowiązku) polegają na normatywnych emocjonalno-intelektualnych skojarzeniach psychicznych, to znaczy na połączeniach wyobrażenia pewnego postępowania (element intelektualny normatywny) z apulsją lub repulsją (element emocjonalny). Te składniki jedynie przedstawiają fakty realne, natomiast towarzyszące zwykle etycznym przeżyciom wyobrażenia pewnych norm, kategorycznych rozkazów posiadających wyższy autorytet (które wydają się objektywnie istniejącemi i zwróconemi do tych lub innych subjektów), jak również te obowiązki, specyficzne stany związania (które się przypisuje tym subjektom, którym normy etyczne nakazują lub zakazują pewnego postępowania) — zjawiska te (normy i obowiązki) przedstawiają emocjonalne fantasmagorje, wyniki emocjonalnej projekcji.

Istnieją dwa rodzaje etycznych emocyj i odpowiednio do tego dwa rodzaje etycznych emocjonalno-intelektualnych skojarzeń i ich projekcyj: obowiązków i norm. Są niemi prawo i moralność. Normy *moralne* ustalają obowiązki swobodne w stosunku do innych, nakazują nam autorytatywnie pewne postępowanie, ale nie dają innym żadnego roszczenia względem wykonania, żadnych praw, są to jednostronnie obowiązujące, bez roszczeń, *czysto imperatywne normy*. Normy *prawne*, ustalając obowiązki dla jednych, zatwierdzają te obowiązki dla innych, dają im prawa, roszczenia, tak że według tych norm to, do czego zobowiązani są jedni, udziela się, należy się innym, jako coś im winne, autorytatywnie im dane, dla nich zatwierdzone (attributum), są to obowiązująco-roszczące, *imperatywno-atrybutywne normy*. W ten sposób pojęte prawo obejmuje niezwykle szerokie koło zjawisk wybiegając poza granice t. zw. prawa pozytywnego. Należą tu wszystkie imperatywno-atrybutywne przeżycia z odnośnemi projekcjami (obowiązkami, normami). W skład przeżyć etycznych (t. j. prawnych i moralnych) prócz motorowych rozdrażnień (emocyj) mogą wchodzić jeszcze wyobrażenia akcyj (czyli odnośnego postępowania), subjektów, warunków i wreszcie normatywnych faktów t. j. takich faktów, ze względu na które przypisujemy pewne obowiązki prawne lub moralne np. ustawa, ewangelja. Istnienie lub brak (w psychice przeżywającego) normatywnych faktów powoduje podział prawa (i moralności) na pozytywne i intuitywne. To ostatnie zbliża się do dawnego prawa naturalnego, jakkolwiek Petrażycki nadaje mu nieco odmienny charakter.

Omawiając charakterystyczne cechy i tendencje prawa i moralności Petrażycki utrzymuje, że dzisiejsze pojmowanie prawa (zawodowe) nie posiada wartości naukowej, nie może bowiem służyć jako podstawa dla zbudowania

naukowej teorji prawa. W dziedzinie moralności imperatywna funkcja (obowiązek) ma samodzielne i jedynie decydujące znaczenie. Natomiast w obrębie prawnej psychiki główne i decydujące znaczenie ma funkcja atrybutywna (prawo), podczas gdy imperatywna funkcja nosi jedynie charakter refleksu, podporządkowania w stosunku do atrybutywnej. Podczas gdy moralność pozostawia wielką swobodę dla indywidualnie odmiennych przekonań co do istnienia obowiązków, ich zakresu i t. d., prawo posiada tendencję unifikacyjną, dąży do jedności, tożsamości przekonań prawnych pomiędzy stronami, któreby usuwało spory. Skutkiem tego prawo posiada tendencję do stworzenia jedynego szablonu norm, do dokładnego określenia treści i zakresu prawnych wyobrażeń i pojęć, do osiągnięcia możności kontroli i udowodnienia „relewantnych faktów" (to znaczy okoliczności warunkujących prawa), wreszcie do unifikacji konkretnych stosunków prawnych, co wywołuje powstanie instytucji „sądu."

Mówiąc o *elementach* prawa Petrażycki rozbiera istniejące poglądy na prawo subjektywne, objektywne, zdarzenia, normy i stosunki prawne i poddaje je ostrej krytyce. Nauka o elementach zjawisk prawnych winna być przekształcona z nauki o normach prawa i stosunkach prawnych (mylnie uważanych obecnie za realne elementy realnych zjawisk prawnych) na naukę o emocjonalnych i intelektualnych elementach przeżyć prawnych: prawnych rozdrażnieniach motorowych i wyobrażeniach: o wyobrażeniach subjektów, wyobrażeniach objektów i ich elementów (to znaczy odnośnego postępowania, tego, co się ma dostarczyć uprawnionemu i t. d.), o wyobrażeniach okoliczności warunkujących i normatywnych faktów. Co się zaś tyczy norm prawa i stosunków prawnych, to nauka o nich winna tworzyć odrębny dział teorji prawa w charakterze nauki o prawnych fantasmagorjach, projekcjach. Treść tej realnie-psychologicznej nauki o elementach zjawisk prawnych winna być uzupełniona przez stworzenie i należyte rozwinięcie teorji elementów odnośnych w znaczeniu zbadania praw, tendencyj działających w tej sferze zjawisk.

Odmienne od panujących w nauce zapatrywań są poglądy Petrażyckiego na istotę *państwa* i władzy państwowej. Pozostają one w ścisłem związku z odmiennem pojmowaniem zjawisk prawnych. Władza państwowa (i wogóle społeczna) nie jest ani wolą, ani siłą (jak obecnie sądzą), ale *emocjonalną projekcją*, oznaczającą specjalny rodzaj praw przypisywanych pewnym osobom. Państwem nazywa Petrażycki samodzielne grupy społeczne t. j. ludzkie społeczeństwa połączone jedną naczelną władzą społeczną, które nie przedstawiają związku pokrewieństwa (wszystko w projekcji tylko). Jak widzimy, element terytorjalny jest wykluczony. Państwo posiada podrzędny (pomocniczy) w stosunku do prawa charakter. Jest ono wynikiem potrzeby istnienia wyższej władzy, któraby rozporządzała siłą dostateczną, ażeby dać satysfakcję atrybutywnej stronie prawa (i ewentualnie ukarać naruszającego). Z rozwojem władzy państwowej następuje podział prawa na 2 kategorje: 1. prawo mające zastosowanie i poparcie ze strony przedstawicieli władzy państwowej i 2. prawo

nie posiadające tego znaczenia w państwie. Pierwsze nazywa Petrażycki *oficjalnem*, drugie *nieoficjalnem*.

Mówiąc o rodzajach prawach Petrażycki dzieli prawo na różne kategorje (i podkategorje) wykazując ich odrębne właściwości. Ponieważ sprowadza on wszystko do konkretnych przeżyć psychicznych, przeto jasnem jest, że prócz prawa ustawowego i zwyczajowego uznaje on bardzo wiele innych jeszcze odmian (prejudycjalne, książkowe, umowne i t. d.). Najważniejszym jednak jest podział na prawo *pozytywne* i *intuicyjne* (odpowiednio do istnienia lub braku wyobrażeń normatywnych faktów, ustaw, zwyczai i t. d., ze względu na które dany podmiot uznaje pewne prawo). Podczas gdy pozytywne prawo ma tendencję do stworzenia jednolitego szablonu reguł dla znaczniejszych mas ludzkich bez względu na różnice w ich charakterze, wychowaniu i t. d., intuitywne prawo posiada indywidualnie zmienny charakter, uwzględniający konkretne usposobienie i konkretne okoliczności. Również w rozwoju historycznym intuicyjne prawo odznacza się zmiennością, łatwością dostosowania do życia ekonomicznego i duchowego. Natomiast prawo pozytywne (zwłaszcza zwyczajowe) jest konserwatywne i mało skłonne do zmian. Dokładniejsze rozwinięcie kierunków rozwoju historycznego prawa, jego czynników, jego wpływu na życie społeczne, ma nastąpić w odrębnem dziele, zapowiadanem przez autora p. t. „Zarys socjologji i historji doktryn politycznych".

XXVI. Léon Duguit.[1]

1. Krytyka teoryj tradycyjnych. — 2. Idea solidarności społecznej i reguły prawnej. — Pojmowanie państwa i negacja władzy publicznej. Idea syndykalizmu.

1.

Duguit może być zaliczony do rzędu uczonych rewolucyjnych we francuskiej nauce prawa. Atakuje on bowiem nie poglądy poszczególne na pewne kwestje specjalne, ale idzie znacznie dalej. Odrzuca on tradycyjne, ustalone podstawy jurysprudencji współczesnej, a w szczególności jurysprudencji francuskiej, co spowodowało, iż Duguit uważany jest we Francji za prawnika znajdującego się pod wpływem nauki niemieckiej. Pogląd ten zresztą nie jest uzasadniony, gdyż doktryna Duguita godzi w podstawy zarówno prawoznawstwa francuskiego, jak też niemieckiego i zmierza do oparcia prawa i państwa na zasadach zupełnie odmiennych, zasadach *solidarystycznych*.

Do pojęć zasadniczych, na których opiera się organizacja prawno-państwowa oraz jurysprudencja francuska, należy pojęcie prawa podmiotowego, osobowości prawnej państwa oraz zasada zwierzchnictwa narodowego. Wszystkie te trzy pojęcia są silnie krytykowane przez Duguita.

Pojęcie *prawa podmiotowego* (np. prawa własności), przejęte od prawników rzymskich i stosowane powszechnie przez cywilistów współczesnych, zalicza Duguit do pomysłów metafizycznych, w rzeczywistości nie istniejących. Istnienie prawa podmiotowego suponuje podporządkowanie woli, wyższość jednej woli nad drugą, prawdziwą władzę jednej osoby nad inną osobą. Suponuje więc pewne właściwości dotyczące wewnętrznej istoty woli. Prawo podmiotowe jest ściśle związane z uznaniem pewnych właściwości osoby ludzkiej, które jednak nie mogą być udowodnione.

Niektórzy prawnicy biorą za punkt wyjścia prawo *przedmiotowe*, jako wynik woli państwowej i na prawie przedmiotowem opierają prawo podmiotowe. Duguit uważa to za niezrozumiałe, a nawet niedorzeczne. Nie można bowiem pojąć, ażeby prawo przedmiotowe czyli norma prawna, bez względu na jej podstawę, mogło nadawać woli pewnych ludzi specyficzne właściwości, których

[1] L'Etat, le droit objectif et la loi positive, 1901; L'Etat, les gouvernants et les agents, 1913; La syndicalisme (Revue politique et parlementaire, 1908); Les transformations du droit public, 1913; Traité de droit constitutionnel, 2 wyd., 1921.

nie posiadają z natury, ażeby mogło spowodować, że wola pewnych ludzi posiada charakter, jakiego nie ma wola innych, ażeby jedna lub więcej określonych woli miały wyższość nad jedną lub więcej woli innych. Z tego, że istnieje pewna reguła, zakazująca lub nakazująca pewne rzeczy, nie można wnioskować, iż ta reguła zmienia wewnętrzną istotę i sferę działalności tych woli, do których się zwraca. Utrzymywanie w nauce pojęcia prawa podmiotowego tłumaczy Duguit jedynie właściwą umysłowi ludzkiemu tendencją do tłumaczenia rzeczy widzialnych przez byty metafizyczne niewidoczne.

Nie uznając prawa podmiotowego, nie uznaje również Duguit *osobowości prawnej państwa*, rozwiniętej szczególnie na terenie niemieckim przez profesora *Jellinka*. Państwo według Jellinka jest korporacją narodu, ustaloną na pewnem terytorjum i posiadającą władzę rozkazywania, władzę pierwotną (nie pochodną). Ta władza rozkazywania oznacza panowanie czyli możność wydawania nakazów i zakazów i zmuszania do ich wykonania zapomocą przymusu. Jest to władza państwowa, władza woli, która może się tylko sama ograniczać i to właśnie stanowi zwierzchnictwo. Władza państwowa jest z reguły zwierzchniczą (wyjątek tworzą ustroje federacyjne) i według swego uznania reguluje zakres swego działania oraz działanie jednostek, które mu są podporządkowane. Państwo przeto może tworzyć prawo przedmiotowe przez swoją własną wolę bez kontroli jakiejkolwiek woli innej.[1]

Teorję powyższą, dominującą w prawoznawstwie współczesnem, nazywa Duguit metafizyczną doktryną państwową. Czyni ona bowiem z władzy publicznej prawo podmiotowe, a wszelkie prawo podmiotowe jest pojęciem metafizycznem. Podmiotem tego prawa podmiotowego ma jakoby być osobowość, państwo, które jednak w charakterze osoby prawnej jest bytem metafizycznym, tworem wyobraźni ludzkiej. Podmiotem prawa może być w rzeczywistości tylko jednostka ludzka posiadająca świadomą wolę. Przypisywanie podmiotowości prawnej pewnym ciałom zbiorowym byłoby możliwe tylko przez suponowanie interwencji ustawodawcy, który ogłosi, że to co jest wielością będzie traktowane jak jedność. Ale państwo nie może interwenjować, zanim zaistnieje jako osoba, bo tylko wówczas mamy do czynienia z państwem jako piastunem władzy publicznej. Tymczasem państwo zaistnieje jako osoba dopiero na podstawie stworzenia tego elementu osobowości przez państwo. Ale państwo nie może go stworzyć, zanim samo zaistnieje. A więc osobowość państwa jest niemożliwa. Widzimy tu błędne koło, z którego niema wyjścia.

Jeżeli twierdzimy, że państwo jest z natury rzeczy piastunem *zwierzchnictwa*, to natykamy się zdaniem Duguita na szereg niemożliwości logicznych i faktycznych. Jeżeli bowiem państwo jest osobą suwerenną, posiada ono zawsze ten charakter. Jeżeli państwo jest zwierzchnikiem, jego wola zatrzymuje zawsze charakter zwierzchniczy. Stosunki prawne pomiędzy państwem a innemi osobami powinnyby być zawsze stosunkami pomiędzy dwiema osobami

[1] *Jellinek* „Allgemeine Staatslehre", 1905, str. 167 i nast.

nierównemi, jedną suwerenną a drugą niesuwerenną, jedną wyższą i rozkazującą a drugą niższą i podporządkowaną. W rzeczywistości jednak nikt nie przeczy, że może istnieć wiele stosunków prawnych pomiędzy państwem a jednostką, które nie mają tego charakteru suwerennego (np. umowy). Istnieje wiele stosunków prawnych tego rodzaju, w których państwo nie występuje w charakterze zwierzchniczym i ilość tych stosunków ciągle się powiększa. Ale w jaki sposób wytłumaczyć, że istota z natury swej zwierzchnicza może w pewnych chwilach tracić ten charakter i działać zupełnie tak samo, jak osoba prywatna. Jest to równie niemożliwe, jak przeobrażanie się osoby prywatnej w pewnych chwilach w osobę publiczną.

Z powyższego wynika, powiada Duguit, iż prawo zwierzchnictwa nie istnieje i że, gdyby nawet istniało, nie byłoby żadnego podmiotu, któryby mógł być piastunem tego zwierzchnictwa.

Duguit krytykuje nie tylko ideę prawa podmiotowego i ideę osobowości państwa oraz zwierzchnictwa państwowego. Atakuje on również bardzo ostro zasadę *zwierzchnictwa narodowego*, rozpowszechnioną na terenie francuskim od czasu Wielkiej Rewolucji i rozwiniętą obszernie przez wybitnego profesora francuskiego Esmeina.

Już słynna Deklaracja praw człowieka i obywatela sformułowała tę zasadę w sposób klasyczny: „Zasada wszelkiego zwierzchnictwa spoczywa z istoty swej w narodzie. Żadne ciało, żadna jednostka nie może sprawować władzy, któraby nie pochodziła stamtąd wyraźnie."[1]

Esmein uważa zasadę zwierzchnictwa narodowego za jedną z tych prostych idei, które odpowiadają instynktowi sprawiedliwości i równości, tkwiącemu w głębi duszy ludzkiej. Uzasadnienie tej idei opiera się na zdrowym rozsądku, prawie oczywistym, który w ciągu długiego czasu wystarczał umysłom ludzkim, na tem mianowicie, że władza publiczna i sprawujący ją rząd egzystują jedynie w interesie wszystkich członków tworzących naród. Zasada zwierzchnictwa narodowego opiera się nie tylko na rozumie i na prawach jednostek, jest ona jednocześnie interpretacją prawną niewątpliwego faktu społecznego, iż wszelka władza zwierzchnicza utrzymuje się tylko dzięki temu, iż jest słuchana. To posłuszeństwo wynika albo z użycia siły, albo z poparcia opinji publicznej. Siła nie może być czynnikiem stałym i pewnym, zwłaszcza u narodów z rozwiniętą świadomością polityczną. Natomiast opinja publiczna stanowi tę siłę pierwotną i niezbędną, ona jest właściwem zwierzchnictwem faktycznem. Gdyby więc zwierzchnictwo legalne było umieszczone gdzieindziej, aniżeli w narodzie, skąd ta opinja pochodzi, ta ostatnia mogłaby przejawić się tylko w sposób niedoskonały, nienormalny lub rewolucyjny. Może ona występować wobec zwierzchnika legalnego tylko w formie prośby lub buntu. Istnieje wtedy dysharmonja pomiędzy faktem i prawem. Jeżeli natomiast umieścimy

[1] Również polska Konstytucja 3 maja 1791 r. głosiła, iż „wszelka władza społeczności ludzkiej początek swój bierze z woli narodu" (art. V.) Konstytucja polska z 17 marca 1923 r. oświadcza, iż „władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do Narodu" (art. 2).

zwierzchnictwo legalne tam, gdzie przebywa z konieczności zwierzchnictwo faktyczne, czyli opinja, wówczas stworzymy harmonję i przełożymy fakt niezbędny na język prawniczy. Uznawać i szanować opinję publiczną, to znaczy dawać opinji publicznej wyraz prawny, czyli dawać jej autorytet legalny.

Z powyższych założeń wysnuwa Esmein cały szereg konsekwencyj, dotyczących formy państwa, prawa wyborczego, rządów reprezentacyjnych i odpowiedzialności urzędników.[1]

Inaczej zapatruje się na zwierzchnictwo narodowe Duguit. Uważa on tę ideę za dogmat bez wartości, za hipotezę nieuzasadnioną, za postulat nieużyteczny. Zwierzchnictwo pewnej zbiorowości suponuje, że ta zbiorowość posiada osobowość i wolę odrębną od osoby i woli jednostek składających tę zbiorowość. Otóż tego nie można udowodnić. Gdyby nawet taka wola wspólna istniała, nie możnaby udowodnić, iż może być legalnie narzucana jednostkom. Przyjmując nawet, iż władza polityczna należy do zbiorowości uosobionej, nie zostało przez to udowodnione, że władza ta jest legalną. Mówi się, iż wola zbiorowości jest wyższą od woli indywidualnej. Dlaczego? Wola pewnej grupy, jakkolwiek zbiorowa, nie przestaje być wolą ludzką, a niepodobna udowodnić, że pewna wola ludzka może narzucać się innej woli ludzkiej. Twierdzą niektórzy, iż Rewolucja zamieniła prawo boskie królów na prawo boskie ludu. Mają oni słuszność. Bo twierdzenie, że zbiorowość ma władzę legalną rozkazywania, ponieważ jest zbiorowością, stanowi twierdzenie o charakterze metafizycznym lub religijnym, podobnie jak twierdzenie o prawie boskiem królów.

Pogląd Esmeina, motywujący zwierzchnictwo narodowe znaczeniem opinji publicznej dla władzy państwowej, nie jest przekonywający dla Duguita. Zapewne, w każdym narodzie w określonym czasie istnieje pewna ilość idei wspólnych, które tworzą opinję publiczną i ludzie mający władzę będą lepiej słuchani, o ile będą liczyć się z tą opinją. Ale nie dowodzi to wcale istnienia suwerennej woli narodowej, wyrażanej przez większość ciała wyborczego określanego dowolnie. Dowodzi to tylko obowiązku dla ludzi będących przy władzy do działania zgodnie z opinją publiczną. Pod pretekstem stworzenia konstrukcji prawniczej opinji publicznej, tworzy się byt metafizyczny bezwartościowy i nierealny.

Zasada zwierzchnictwa narodowego nie tylko nie da się udowodnić, ale także jest bezużyteczna. Duguit powiada, iż uważa głosowanie powszechne za ideał rozwoju społecznego i że rozumiałby obronę zasady zwierzchnictwa narodowego, gdyby z niej wypływało z koniecznością logiczną głosowanie powszechne. Jednakże według Duguita te dwie rzeczy nie są z sobą bynajmniej z koniecznością związane. Zwierzchnictwo bowiem nie jest pojmowane jako suma wól indywidualnych, tylko jest wolą powszechną, w której niejako rozpływają się, giną wole indywidualne. Zbiorowość posiada zwierzchnictwo, a obywatele brani indywidualnie nie mają jej w najmniejszej części. Nie mają

[1] *Esmein*, Éléments de droit constitutionnel français et comparé, 1914, str. 272 i nast.

więc oni żadnego prawa do udziału w wykonywaniu zwierzchnictwa, głosowanie powszechne nie wynika więc bynajmniej logicznie z zasady zwierzchnictwa narodowego. Z zasady tej wynika jedyna konsekwencja, iż należy znaleźć najlepszy system dla przejawienia się woli narodowej. Ale przez to nie jest bynajmniej powiedziane, iż systemem tym ma być głosowanie powszechne. Potwierdza to stanowisko Zgromadzenia Narodowego we Francji w 1789 r., które wprowadziło prawo wyborcze cenzusowe i pośrednie i nie widziało w tem żadnego wyłomu od głoszonej zasady zwierzchnictwa narodowego.

2.

Występując przeciwko poglądom tradycyjnym, które nazywa ogólnie „doktryną indywidualistyczną", Duguit zamierza oprzeć prawo i państwo na nowych podstawach, które nazywa „doktryną prawa społecznego".

Właściwym punktem wyjścia rozważań Duguita jest idea *solidarności społecznej*.[1] Wychodzę, powiada Duguit, z tego faktu niewątpliwego, że człowiek żyje w społeczeństwie, że zawsze żył w społeczeństwie i że nie może żyć inaczej, jak w społeczeństwie ze swymi równymi. Społeczeństwo ludzkie jest faktem pierwotnym i naturalnym, nie zaś produktem woli ludzkiej. Każdy człowiek był, jest i będzie zawsze częścią pewnej grupy ludzkiej. Ale jednocześnie człowiek miał zawsze świadomość mniej lub więcej jasną swojej indywidualności. Rozumie on jednak, że może zaspokoić swoje potrzeby, urzeczywistnić swoje pragnienia i aspiracje tylko przez życie wspólne z innymi ludźmi. Słowem człowiek ma, w różnych okresach rozmaicie zarysowaną, świadomość swojej zależności od grupy ludzkiej i swojej indywidualności.

Jakkolwiek w różnych okresach mogły istnieć różne formy społeczne i węzły solidarności, łączące członków tej samej grupy społecznej, to jednak możnaby sprowadzić solidarność społeczną do jednego z następujących elementów istotnych. Ludzie z tej samej grupy społecznej są wzajemnie solidarni: 1. ponieważ mają oni wspólne potrzeby, którym mogą uczynić zadość tylko przez życie wspólne, 2. ponieważ mają oni różne potrzeby i różne zdolności i mogą zaspokoić te potrzeby różne tylko przez wymianę usług wzajemnych, opartych na rozwoju i użyciu ich zdolności różnych. Pierwszy rodzaj solidarności jest solidarnością przez podobieństwa, drugi — solidarnością przez podział pracy.

Stwierdzenie solidarności społecznej jest podstawą dla pojęcia, odgrywającego wielką rolę w systemie Duguita, mianowicie pojęcia *reguły prawnej* (règle de droit). Ponieważ człowiek może żyć tylko w społeczeństwie, ponieważ społeczeństwo utrzymuje się tylko dzięki solidarności, łączącej jednostki pomiędzy sobą, przeto człowiekowi uspołecznionemu narzuca się z samej natury

[1] Idea solidaryzmu społecznego rozwijana była już poprzednio przez różnych pisarzy na terenie francuskiem, zwłaszcza przez Leona *Bourgeois* „Solidarité" 7 wyd. 1912, *Bouglé* „Le solidarisme" 1907 i *Brunota* „La solidarité sociale comme principe des lois" (C. r. de l'Academie des sciences morales et politiques, 1903).

rzeczy reguła postępowania, która może być sformułowana w sposób następujący: nie czynić nic, coby naruszało solidarność społeczną w którejkolwiek z obu form, natomiast czynić wszystko, co może zrealizować lub rozwinąć solidarność społeczną, mechaniczną (przez podobieństwa) i organiczną (przez podział pracy). Wszelkie prawo przedmiotowe mieści się w tej formule i ustawa pozytywna, żeby być prawowitą, będzie musiała być wyrazem, rozwinięciem lub zastosowaniem zasady powyższej.

Ta reguła prawna, czyli reguła postępowania, wynikająca z solidarności społecznej, posiada ten sam charakter, co solidarność. Podobnie jak solidarność społeczna, reguła prawna jest jednocześnie i społeczna i indywidualna. Jest społeczną przez swoją podstawę, bo istnieje tylko dla tego, że ludzie żyją w społeczeństwie. Jest indywidualną, bo zawarta jest w poszczególnych świadomościach indywidualnych. Będąc indywidualną, reguła prawna jest różnorodna. Jest ona tą samą dla wszystkich ludzi w tem znaczeniu, że nakazuje wszystkim współdziałanie w solidarności społecznej, jednakże nakłada na każdego zobowiązania różnorodne, bo zdolności i warunki ludzkie są różne, więc ludzie powinni współdziałać z solidarnością społeczną w sposób różnorodny. Reguła prawna jest jednocześnie stałą i zmienną. Wszelkie społeczeństwo bowiem wymaga solidarności. Wszelka reguła postępowania ludzkiego w społeczeństwie nakazuje współdziałanie z tą solidarnością. Wszelkie stosunki społeczne były i będą zawsze stosunkami podobieństwa lub podziału pracy. Stąd wynika stałość reguły prawnej i jej treści ogólnej. Ale jednocześnie formy, w które ubiera się solidarność przez podobieństwa lub podział pracy, zmieniały się i będą się zmieniać do nieskończoności. Reguła prawna w swem zastosowaniu zmieniała się i będzie się zmieniała podobnie jak same formy solidarności społecznej. Reguła prawna w tem ujęciu nie jest regułą idealną i absolutną, do której ludzie staraliby się zbliżać ustawicznie. Jest ona regułą zmienną i zadaniem prawnika jest określić, jaka reguła prawna jest zupełnie odpowiednią dla struktury danego społeczeństwa. W ten sposób pojęcie reguły prawnej opartej na solidarności społecznej różni się, zdaniem Duguita, od teorji prawa naturalnego, jako prawa idealnego i absolutnego.

Z powyższych założeń wysnuwa Duguit pojęcie *prawa subjektywnego* w znaczeniu zupełnie odmiennem, aniżeli to przyjmowała dotychczas jurysprudencja tradycyjna. Prawo subjektywne jest logicznym wynikiem prawa objektywnego, opartego na solidarności społecznej. Ponieważ każda jednostka jest zobowiązana przez prawo objektywne do współdziałania na korzyść solidarności społecznej, wynika stąd z koniecznością, iż ma on *prawo* do czynienia wszelkich aktów, przez które współdziała na korzyść solidarności społecznej, i do przeszkadzania temu, by ktokolwiek przeciwdziałał wykonaniu właściwej mu roli społecznej. Człowiek żyjący w społeczeństwie posiada prawa. Ale te prawa nie stanowią prerogatyw, któreby mu się należały w jego charakterze człowieka. Pewna władza należy mu się, ponieważ jako człowiek społeczny, ma on pewien obowiązek do wykonania i musi mieć możność wykonania tego

obowiązku. To nie są prawa naturalne, indywidualne, nietykalne, któreby stanowiły podstawę reguły prawnej. Przeciwnie. Ponieważ istnieje reguła prawna, która zobowiązuje każdego człowieka do wykonania pewnej roli społecznej, przeto każdy człowiek posiada prawa, których podstawą i granicą jest misja, którą człowiek ma wypełnić. Prawo własności np. powinno być, zdaniem Duguita, pojmowane tylko jako władza pewnych jednostek znajdujących się w pewnej sytuacji ekonomicznej do swobodnego wykonywania misji społecznej przysługującej im z racji ich sytuacji specjalnej. Kto utrzymuje, że prawo własności jest prawem naturalnem człowieka, ponieważ człowiek ma prawo swobodnego przejawiania swojej działalności i musi mieć prawo przyswajania sobie rezultatu tej działalności, ten dojdzie logicznie do komunizmu. Bo każdy człowiek pracujący powinienby być właścicielem i tylko pracujący mógłby być właścicielem. Przy pojmowaniu własności jako prawa naturalnego, nie moglibyśmy usprawiedliwić własności istniejących faktycznie, ani ograniczyć wykonywania prawa własności. Własność indywidualna powinna być pojmowana jako fakt przejściowy, chwilowy produkt ewolucji społecznej, prawo zaś właściciela jako usprawiedliwione i jednocześnie ograniczone przez misję społeczną, wytworzoną dla niego przez specjalną sytuację, w której się znajduje.

Duguit nawiązuje swoje stanowisko do Comte'a i do jego znanej tezy: „Nikt nie posiada innego prawa, jak to, by spełniać zawsze swój obowiązek.“ [1]

3.

Z odmiennego pojmowania zagadnień prawnych przez Duguita wynika również odmienne pojmowanie zagadnień państwowych. Nie uznaje on ani osobowości prawnej państwa ani zwierzchnictwa państwowego. Dąży natomiast do ujęcia państwa w sposób realistyczny, licząc się tylko z faktami rzeczywistemi.

Państwem nazywa Duguit wszelkie społeczeństwo ludzkie, w którem istnieje zróżniczkowanie polityczne, zróżniczkowanie pomiędzy rządzącymi i rządzonymi, czyli władza polityczna (używając wyrażenia tradycyjnego). Doktryny teokratyczne i demokratyczne, zmierzające do uzasadnienia władzy państwowej, nie mają wartości naukowej. Władza polityczna jest *faktem*, który jako taki, nie jest ani prawowity, ani bezprawny. Fakt ten jest produktem ewolucji społecznej, której formy i elementy powinna określić socjologja. W każdem państwie widzimy jednostki silniejsze od innych, które mogą narzucić swoją wolę innym jednostkom. Rządzący byli zawsze, są i będą silniejszymi faktycznie.

Wobec tego, że władza polityczna jest zjawiskiem faktycznem, zrozumiałem jest, że nakazy tej władzy są legalne tylko o tyle, o ile są zgodne z prawem, i że użycie przymusu materjalnego przez władzę polityczną jest legalne tylko wówczas, gdy jest przeznaczone do zapewnienia sankcji prawu.

[1] *Comte* „Système de politique positive“, 1851.

Nikt nie ma prawa rozkazywać innym; ani cesarz, ani król, ani parlament, ani większość ludowa nie mogą narzucać swojej woli, jako takiej. Akty ich mogą być narzucane rządzonym tylko o tyle, o ile są zgodne z prawem. Celem władzy politycznej jest realizacja prawa. Obowiązkiem jej jest uczynić wszystko, co leży w jej mocy, by zapewnić panowanie prawu. Państwo jest oparte na sile, ale ta siła jest legalną tylko wówczas, gdy działa zgodnie z prawem. Nie można twierdzić, jak to czynił Ihering, że prawo jest polityką siły, tylko że władza polityczna jest siłą oddaną na usługi prawa. Winniśmy posłuszeństwo regułom sformułowanym przez rządzących tylko w miarę tego jak są one wyrazem i zastosowaniem reguły prawnej.

Duguit twierdzi, iż realne i pozytywne ujęcie państwa zawiera w sobie 6 elementów: 1. określona zbiorowość społeczna, 2. zróżniczkowanie tej zbiorowości pomiędzy rządzącymi i rządzonymi, przyczem rządzącymi są ci, którzy reprezentują większą siłę, 3. ich obowiązek prawny do zapewnienia realizacji prawu, 4. posłuszeństwo należne wszelkiej regule ogólnej sformułowanej przez rządzących dla stwierdzenia lub zastosowania reguły prawnej, 5. użycie legalne siły dla sankcjonowania wszelkich aktów zgodnych z prawem, 6. wreszcie charakter właściwy wszystkich instytucyj, zmierzających do zapewnienia wykonania obowiązującej misji rządzących, czyli czynności publicznych (services publics).

Ponieważ Duguit nie uznaje osobowości zbiorowej, której reprezentantami albo organami byliby rządzący, przeto uznaje on tylko wolę indywidualną rządzących. Jeżeli w pewnym kraju parlament albo naczelnik państwa wyrażają swoją wolę, nie można mówić, że wyrażają oni wolę państwa, która jest tylko abstrakcją, ani że wyrażają wolę narodu, która jest fikcją. Wyrażają oni swoją własną wolę. To jest jedyna rzeczywistość. Ustawy, dekrety są tylko wyrazem woli posłów, którzy je uchwalili lub Prezydenta, który je ogłosił. Akty administracyjne lub sądowe są wyrazem woli indywidualnej administratorów lub sędziów, którzy je wydali. Ludzie rządzący są tylko jednostkami, podobnie jak inni. Nie mają oni *władzy publicznej*, bo władza publiczna jest fikcją. Jest to pojęcie bez wartości, które należy wyrugować z wszelkiej pozytywnej konstrukcji prawa publicznego.

Wynika stąd, że deklaracje woli ludzi rządzących mają wartość tylko w miarę tego, jak są zgodne z regułą prawną, która obowiązuje wszystkich członków społeczeństwa. Ustawa nie może być nakazem obowiązującym dlatego, że została uchwalona przez parlament. Kilkaset jednostek tworzących parlament nie może mi dawać nakazów. Ustawa obowiązuje, gdy jest wyrazem i zastosowaniem reguły prawnej, czyli prawa przedmiotowego. To samo dotyczy wszelkiego aktu administracyjnego i wyroku sądowego.

Wśród prądów politycznych, zmierzających do przekształcenia współczesnego ustroju państwowego, Duguit odnosi się ze znaczną sympatją do kierunku *syndykalistycznego*. Ruch syndykalistyczny, powiada Duguit, pomimo towarzyszących mu gwałtów i aktów rewolucyjnych, leży u podstawy współ-

czesnego przeobrażenia społecznego, które będąc wstrzymane przez wojnę obecnie znowu posuwa się w tempie przyspieszonem. Państwo współczesne przestaje być zwierzchnictwem narodowem, które rozkazuje, a staje się federacją czynności publicznych, któremi administruje. Dzierżyciele największej siły faktycznej nie mają już prawa rozkazywania, tylko obowiązek zapewnienia ciągłego i produkcyjnego funkcjonowania tych czynności.

Ruch syndykalistyczny nie jest bynajmniej, jak to utrzymują teoretycy syndykalizmu rewolucyjnego, wojną prowadzoną przez proletarjat przeciwko burżuazji dla zdobycia środków i kierownictwa produkcji. Nie jest to bynajmniej dochodzenie do świadomości klasy robotniczej, ażeby w niej skoncentrować władzę i zniszczyć klasę burżuazyjną. Syndykalizm nie jest ruchem bolszewickim, jakkolwiek niektórzy chcieliby mu nadać ten charakter. Pomimo starć i gwałtów sądzić należy, że ruch syndykalistyczny jest w istocie swej pokojowy, że jest bardzo głęboki, bardzo szeroki i bardzo produkcyjny. Nie jest on bynajmniej środkiem wojny i podziału społecznego, ale przeciwnie potężnym środkiem uspokojenia i połączenia. Nie jest bowiem przekształceniem tylko klasy robotniczej. Rozciąga się on na wszystkie klasy i dąży do koordynacji ich w jedną całość harmonijną.

Należy widzieć w syndykalizmie ruch zmierzający do nadania określonej struktury prawnej różnym klasom społecznym, czyli grupom jednostek połączonych już przez wspólność zajęć w społecznym podziale pracy i przez wspólność interesów. Syndykalizm jest organizacją tej masy rozproszonej po Wielkiej Rewolucji i po zniesieniu dawniejszych korporacyj. Będzie to utworzenie w zbiorowości narodowej silnych i zwartych grup o określonej strukturze prawnej, złożonych z ludzi połączonych już przez wspólność pracy i interesów zawodowych. I niewątpliwie w niedalekiej przyszłości obok reprezentacji proporcjonalnej partyj politycznych utworzy się reprezentacja różnych klas społecznych zorganizowanych w syndykaty i w federacje syndykatów.

Z powyższego przedstawienia doktryny politycznej Duguita widać jasno, iż jest to doktryna bardzo oryginalna i bardzo rewolucyjna w stosunku do poglądów tradycyjnych. Dla ścisłości zaznaczyć należy, iż doktryna ta jest zwalczana przez klasyków francuskiej nauki konstytucyjnej: Esmeina, Hauriou, Berthélemy'ego. Esmein powiada, że teorja Duguita wiąże się z doktryną Proudhona i przyłącza się do tych doktryn, „które są bardzo groźne dla społeczeństwa politycznego i które zmierzają do zniszczenia państwa faktycznego i prawnego."[1] Hauriou nazywa Duguita „anarchistą z katedry".[2] Berthélemy występuje ostro przeciwko syndykalizmowi.[3] Jednakże wśród młodszych prawników poglądy Duguita wywarły znaczny wpływ na niektórych pisarzy (Jèze, Laferrière).

[1] *Esmein* „Eléments de droit constitutionnel", 1914, str. 47.
[2] *Hauriou* „Droit administratif", 1919, str. 28.
[3] *Berthélemy* „Traité élémentaire de droit administratif.", 1923, préface.

KSIĘGARNIA
ANTYKWARIAT
DOM KSIĄŻKI
C 46909

Bibliotheka
AP
W
P14
29145/
L