

Grey Scale #13



DANES-PICTA.COM

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



ROK 1844.

pod względem

oświaty, przemysłu i wypadków
czasowych.

VI

POZNAŃ.

Nakładem i drukiem N. Kamińskiego i Spółki.

1844.



Colour Chart #13

DANES-PICTA.COM



ROK 1844.

pod względem

**oświaty, przemysłu i wypadków
czasowych.**

VI

POZNAŃ.

Nakładem i drukiem N. Kamińskiego i Spółki.

—
1844.

ROK 1844.

pod względem

*oświaty, przemysłu i wypadków
czasowych.*

VI.



P O Z N A Ń . •

Nakładem i drukiem N. Kamińskiego i Spółki.

—
1844.

ROK 1844.

Wydawca

Wydawca

Wydawca

IMPRIMATUR.

Czwalina, Cenzor.

Poznań, dnia 5. Lipca 1844.



Wydawca

Wydawca

Wydawca

O POSTĘPACH

w filozoficznem pojmowaniu Bytu.

Zamierzamy naprzód wskazać związek i wzajemną zależność postępu uspołeczeńień z postępowaniem filozoficznem pojmowania Bytu, następnie zaś wykazać, jakie postępy w pojęciu Bytu, zdają nam się być możliwe i konieczne wynikające z dzisiejszego umysłowego stanowiska Ludzkości. Samo już założenie oznacza więc pochodź myśli i wywodów naszych.

Że naprzód chcemy pomówić o związku naszego przedmiotu z dziedziną społeczną, to stąd pochodzi, iż osnowie obranej pragnęlibyśmy w umysłach czytelników wyjednać prawo obywatelstwa, aby ją uważali nie jako abstrakcyjne zaciekanie przydatne na mało, lecz aby ją pojęli jako przedmiot, wprost i bezpośrednio z życiem narodów mający styczność, stanowiący o jakości tego żywota, a więc najgodniejszy rozważań myślicieli, których zadaniem być winno wyrobienie tak silne pojęcia wolności, aby to pojęcie własną się rzeczywiście potęgą.

Rzucając, tylko zlekka nawet, baczne spojrzenie w historję, dostrzeżemy w niej ciągły i stały rytm biegu postępowego. I rozumowanie nam wskazuje, konieczność wy-

bijania w dziejach raz poraz i w stałym przemiennym porządku myśli i znów czynów, które jakby godziny na wielkim zegarze ludzkości, dźwiękiem serca narodów głoszą ile lat i chwil pracowała już krwawo i męczeńsko historia w świętej sprawie Postępu. — Rytm postępu historii, jak go nazwaliśmy, w bardzo się prostej zamyka formule, a tą jest ciągła przemiennosc wyrabiania myśli narodów i zrzeczywieszczania jej, a w chwili zrzeczywieszczania wyrobienia, już wyzszego stanowiska, myśli narodowej i tak dalej w nieskonczonosc. Tym koniecznym rytmem gra swój uroczysty hymn historia narodów, a pienie kazdego z nich, splywa w chór głosu całej ludzkości, każdy naród osobny odcień myśli, właściwe sobie jej stanowisko wyrabia i zrzeczywieszcza, a ludzkość także rytmem postępu narodów, myśl swoją olbrzymią — będącą doskonałą jednią i harmonią — układem, organizmem myśli pojedynczych narodów, wyrabia, zrzeczywieszcza i w teje chwili na wyzsze wzbija stanowisko. Tak jak w ludzkości narody, tak w narodach pokolenia, w pokoleniach indywidua, kazde myśl swoję wyrabia, w czyn zmienia i znów zawisnie na wyzszym stanowisku myśli, a jednią myśli indywiduów jest myśl ich pokolenia, jednią myśli pokoleń w narodzie, myśl narodowa, jednią (spółczesnych zawsze) myśli narodowych wielka myśl ludzkości. — Sama natura czynu jest już taką, że bieg historii innym rytmem ku postępowi, jak tym, któryśmy wskazali, dążyć niemoże, bo czyn jest urzeczywieszczaniem myśli, przejściem myśli w istność rzeczywistą, wszelka zaś historia będąc ciągłym czynieniem czyli następstwem koniecznym szeregu czynów pływających ze siebie, musi być zrzeczywieszczaniem myśli, ta zaś myśl wyrabiać się musi krwią i męczeńskim narodów żywotem, boć, gdyby niewyrabiała się i niepostępowała, raz zrzeczywieszczona, stałaby się jednym czynem, i potok historii zamarzłby, ludzkość skonałaby, niebyłoby historii. Że zaś historia jest jednym ciągiem czynów, myśl przeto ludzkości wyrabia się i na co raz innym stanowisku onę spostrzegamy. Żeć stanowisko myśli wyrabiającej się w ludzkości jest coraz wyzszym, to

niemoże wątpliwości podlegać, bo każde stanowisko jest rozwojem poprzedniego, myśl względem tamtego postąpiła, stając się taką jaką jest — i postąpi względem dzisiejszego stanowiska, stając się inną. — Pochód więc postępu historyi, jest ciąglem zreczywieszaniem się ciągu wyrabiającej się myśli, czyli przechodzeniem téj myśli w czyn. Zbadanie prawa, wedle którego myśl w czyn przechodzi, jest więc poznaniem prawa postępu i historyi, stwarza nową naukę, historiozofiją, wiedzę dziejów, której ważność dla postępu społeczeństw jest żywotną, wykazuje bowiem prawa postępu, warunki, w jakich zachodzi, ku jakim postaciom społecznym zdąża; uwidocznia więc czém i jak najłatwiej ludzkość pchnąć w tór postępu w każdej danéj chwili jój życia. Historiozofija tak pojęta jako wiedza praw postępu społeczeństw, jest właściwie filozofiją nauk społecznych i teoryj społecznych, a tak bez wątpienia najważniejszą z nauk, bo mającą najściślejszy związek i wprost bezpośredni z postęphem społecznym.

Blizéj oznaczając myśl w żywocie narodów, pojmujemy ją jako pojęcie wolności, wyrabiającej się w żywocie umysłowym narodu, więc w literaturze. Tu więc dochodzimy do prawdziwego pojęcia znaczenia literatury narodowej, która jest wyrabianiem się pojęcia Wolności w Narodzie. I zaiste takie tylko pojęcie literatury jest prawdziwe, z tego tylko stanowiska sążone dzieła i twory poezyi, o ile w którym wyrobione i jak dalece wyrobione pojęcie wolności — są sprawiedliwe i bezwzględnie sążone. Tak oznaczywszy blizéj myśl w narodzie, przystąpić napowrót należy nam, do badania praw przejścia myśli w czyn.

Myśl przechodząc w czyn, przechodzi ze stanu abstrakcyi, zupełnego oderwania w rzeczywistość. Musi się więc naprzód stać rzeczywistym przedmiotem, z myśli powstaje rzeczywisty przedmiot, ponieważ zaś jest ten rzeczywisty przedmiot, nie prostém następstwem myśli, nie prostą jój wynikłością, lecz zreczywieszczeniem

myśli, to jest nią samą, więc powtórę, istota tego rzeczywistego przedmiotu jest wedle myśli, którą rzeczywiszcza, czyli mówiąc biblijnie, jest on na podobieństwo myśli, którą zreczywiszcza, lecz przejście takie myśli w przedmiot rzeczywisty na jej podobieństwo złożony, jest stworzeniem, z myśli onego to rzeczywistego przedmiotu więc ogólne prawo tworzenia zawiera w sobie, poszukiwane przez nas prawo przejścia myśli w czyn. Nie wpadamy zaś tu ze szczegółnika w ogólnik, jakoby się zdawać mogło, na pierwszy rzut oka, przychodząc od przejścia myśli w czyn do tworzenia, bo nieprzechodzimy bynajmniej z formy konkretniejszej przejścia myśli w czyn w bardziej abstrakcyjną tworzenia, lecz doszliśmy do wypadku, że tworzeniem ze siebie, myśl przechodzi w czyn.

Tworzenie, najogólniej jest przejściem całości danej w całość inną, bo ta inna całość będąc różną od danej, a powstając z niej, może być uważana za stworzoną z pierwszej danej, ta zaś pierwsza, jako zupełnie ogólna, może być nawet nicością, zaczęciem orzeczenie nasze wszystkie możliwe obejmuje przypadki. Związek obu całości jest ten, że druga złożona jest wedle myśli pierwszej.

Chcąc z ogólnika podanego w powyższym orzeczeniu przejść do czegoś konkretniejszego, bo ogólnik wcale nam przedmiotu niewyjaśnia; musimy zejść do ostatnich kończyn myślenia, do pojęcia bytu, aby mózdz, pojmując go, widzieć, jak odbywa się tworzenie, równie samego bytu, jak jego jakości. To nam da poznać prawo tworzenia, następnie podasadę historijozofii i wiedzy postępu, prawo przechodzenia myśli w czyn. Gdy mówimy o tworzeniu, schodzić musimy do pojęcia bytu, bo tworzenie samego bytu, jest właśnie treścią tworzenia i jego jądrem, w około którego już tylko ważności podrzędnej skupiają się inne w tej głównej zawarte, dziedziny tworzenia, jako się w koło słońce kupią i w układzie podsady organicznej a stałej, krążą obieźnice.

Przejście bycia w byt jest tworzeniem. —
Przez bycie rozumiemy ogólną formę bytu i jego możliwość,

abstrakcyję bytu, niemieckie *das reine Sein*, przez byt zaś rozumiemy konkretność, już nie ogółową możliwość, lub formę, nie bycie samo, lecz to, co jest, jako konkretne będące. Dla tego byt niejest ogółowością, lecz i niejest téż byciem w pojawie (niemieckim *Dasein*), bo to jest czystą szczegółowością tym lub owym bytem, a nie konkretném będącém, jakim jest nasz byt, który w mowie niemieckiej chybabyśmy nazwali *das reale Sein*. Byt o tyle jest ogółowym, że byt ma w sobie wszystko, a jakość bytu różnicę dopiero przedmiotów stanowi. Lecz byt niejest już abstrakcyją.

Stanie się bytu z bycia, jest stworzeniem, stawanie się ciągle tworzeniem, bo tu wedle omowy podanej wyżej, zachodzi przejście całości danej w inną, która wedle pierwszej uistotniona, t. j. w istocie nowój oznaczona jest.

Więc wysnuwają nam się trzy nowe kategorije logiczne:

Bycie,

Byt,

Tworzenie,

z których druga byt, jest zaprzeczeniem pierwszej bycia, bo rzeczywistością, gdy tamta abstrakcyją, trzecia tworzenie ich jednią, bo ich przejściem w siebie, które więc są w stosunku myślowém do siebie. Te trzy kategorije należy nam rozwinąć, wysnuwając pojęcie każdój i obszerniej je określając.

Bycie jako zupełna abstrakcyja bytu, jest naprzód czysto ogółowe, bez oznaczeń, zupełną czczością, oderwalnością ogólną. Z tego stanu powtóre bycie, aby się mogło ku bytowi zbliżyć, przechodzi w bycie jako abstrakcyję zarodu zarodów, to jest, nie w byt zaród zarodów, w ów to ostateczny kraniec wszystkiego ów zaród, z którego wszystko się rozwija, lecz w tego bytu abstrakcyją w bycie, jako zaród zarodów. Te dwie zaś pobocznicze bycie ogółowe i bycie zaród zarodów, zchodzą się w jednię, nakoniec, w byciu powszechności, t. j. byciu ogółowém, ale już wyrobioném przez to, że przeszło przez bycie zaród za-

rodów, i stało się już nie samą abstrakcją, lecz abstrakcją, w której forma bytowania wszechrzeczy jest oznaczoną. Każda z tych trzech głównych kategorii bycia, rozpada się na trzy inne, będące ze sobą w myślowej konieczności związku, równie jak trzy główne kategorie t. j. każda główna kategoria rozpada się na swe zaprzeczenie i na jego ze sobą jednię. I tak, bycie ogólne wysnuwa się w pobocznicę swoją w bycie szczegółowe, (które pojmujemy jako ogółowość szczegółu, a nie, ogółowość bytu, bo tą jest bycie, lecz ogółowość tego lub owego oznaczonego bytu,) a w ciągłym przechodzeniu w nie, w wyszczególnianiu się zlewa się z niem w jednię.*) Tak samo dalej bycie zaród zarodów, przechodzi w bycie, w oznaczoności pobocznicę swoją, gdyż z zarodu zarodów dochodzimy do jakiejś już oznaczoności, inaczej w pojęciu naszym niebyłoby dalszego nad stanowisko zarodu zarodów, i niewyszlibyśmy z niego, dwa te pojęcia spływają się w byciu w ogółowości, różnem zupełnie od bycia ogólnego, bo pojęciem jako bycie w stanie ogólnej oznaczoności, nie zaś w stanie czystej abstrakcji, w stanie, w którym bycie ma oznaczoność wszelką ogólną, tak dobrze oznaczoność tę lub owę, jak oznaczoność, najniższą oznaczoność jako zaród zarodów. Tak rozumiejąc bycie w ogółowości, wykazujemy przez orzeczenie nasze, że ono jedniąc dwóch pierwój wymienionych pobocznic. Bycie powszechności przedstawia nam także swoją pobocznicę, bycie jednostki i ich jednię bycie wszechogółu, których nazwy wypowiadając orzeczenie, uwidoczniają stosunek logiczny do bytu powszechności.

Kategorie, na które się byt rozpada, wysnuwają się wprost z pojęcia jego. Byt jest konkretnym, będącym. Jest więc daną postacią bytu, ta postać może być tą lub

*) Hegel rozwijając kategorie pojęcia, przechodzi ogółowość, szczegółowość i ich jednię pojedynczość, czyli według żądania Cieszkowskiego osobowość, tam jednak kategorie te, są już daleko pełniejsze niż w momencie rozwoju, w którym my je rozważamy. Zład zupełna różność oznaczeń i ogniw pojedynczych, jakie się w obu razach wysnuwają.

inną, a zmiana postaci jest ich ciąglém przejściem w siebie, to też pierwsza główna kategorija bytu, postać bytu, przedstawia poboczną, inność postaci bytu i jednię tych pojęć, przejście ich w siebie*) Postać bytu wysnuwa drugą bytu główną kategoriję, będącą negacyją pierwszją, więc z nią w logicznym związku, a zarazem i postępem do bliższego uoznaczenia bytu. Tą jest jakość, od postaci bytu przechodzimy do jego jakości, ta znów za poboczną ilość, a jednię ich miarę ma, jak już Hegel najdowodniej rozwinął z wszystkimi szczegółami. Postać bytu niema być pojmwana, jakoby tylko zewnętrzna, ale jako poniekąd już zaród jakości, drzymiącej jeszcze w odmęcie i niewysnutęj. Postać i jakość bytu łączą się w trzecięj jego kategoriji, w tworze.***) Twór jest bytem, mającym dokonaną jakość, bytem przeszłym w czyn dokonany, dla tego więc martwym, skończonym, nierozwijającym się. Lecz twór rozpada się na poboczną swoją, twór samodzielny, bo niemożąc pozostać w skończeniu, w martwocie, rozwija się w samodzielność, która na tém zależyć musi, że twór przestaje być dokonanym, lecz ciągle staje się, tworzy się, tworzenie więc łączy w sobie, pobocznicę twór i twór samodzielny i jest zarazem przejściem do tworzenia jako jedni bycia i bytu, które głównie mamy zbadać. Twór jest dokonaną postacią tworzenia, jest stworzoném, lecz już niebędącém tworzeniem, jest stężeniem tworzenia skrzepnięciem jego w formie danęj i niepójściem dalej, pozostaniem w stopniu raz osiągniętym tworzenia, nie czynieniem, ale czynem, tém, co się już stało.

*) To przechodzenie nie jest jeszcze Heglowską *Schlechte Unendlichkeit*, jak postać dana bytu, nie jest Heglowskim *Dasein*, bytem w pojawie, ani też Heglowskim *Etwas*, przechodzącém w *Anderes*, te kategorije są znowu od naszych już pełniejszymi, bo się w późniejszym momencie jakości jawią, do którego właśnie przechodzimy.

**) Przejście w logice Heglowskiej z miary do istoty, będąc najzupełniej prawdziwém, zachowaném być musi, lecz dalsze tego rozznucie obecny nasz zakres przechodzi.

Tworzenie za ogólną swą postać ma, rozpadnięcie się całości dalszej, będącej pełnią i jednią na mnogość całości, z których każda jest także jednią i pełnią, a które tworzą ze sobą układ organiczny, i przez to wracają znowu do jedni, ale choć całością będącej, już bardziej wyrobionej niż pierwsza, bo wyższy od pierwszej, bogatszy i pełniejszy mającej organizm, bo zubożony w niej został organizm pierwszy, rozpadnięciem się w mnogość całości, pierwszej jedni. Ponieważ zaś jednia druga jest stworzoną z pierwszej, bo jest całością od niej inną a z niej powstała i przez ję istność oznaczoną, więc pochod stania się tęg jedni drugiej jest tworzeniem. Wyrażając rzecz tę króćiej z indywidualizowania się całości jednej w inną, jest tworzeniem, stopień indywidualizowania się stanowi jakość i istotę stworzonej całości. Z powyższego ogólnego określenia tworzenia, widzimy już trzy jego główne kategorije, wszystkość, to jest całość pełna i będąca zupełną jednią, obejmująca w sobie wszystko, indywidualizm i z niego powstała wszystkość wyrobiona. — Wszystkość rozwija się we wielość w wszystkości i jednię wszystkości, bo jako całość pełna jest zarazem wielością i jednią łączącą w sobie i całość wszystkości i jęj poboczną, wielość w wszystkości. Indywidualizm, na wyszczególnienie swe indywiduum i na układ czyli system indywiduów się rozplywa, bo indywiduum jest poboczną ogólnego wyrażenia indywidualizmu, a system organiczny indywiduów oba pojęcia w sobie jedno czy harmonijnie; w końcu wszystkość wyrobiona rozpryska się w składowość swoję, a w swęj całości samodzielnej przychodzi z nią do jedni. W kategoriję tworzenia wprowadzamy wszystkość, choć za nią moglibyśmy zachować całość. Lecz że wszystkość, przedewszystkiem pełną jednią i całością, że wszystkość w ciągłém jest tworzeniu, więc ję jest tylko tworzeniem ciągłém, przeto pojęcie wszystkości i użycie jęj jest tu daleko konkretniejsze, nad abstrakcyjne powiedzenie całość, któreby nic pojąć niedawało. Tworzenie względnie zasady wydającej jest ciągłém czynieniem, działaniem twórczości, jest pasmem nieprzerwaném czynów

• twórczości, której więc istota jest wszechprawem wszystkości, bo wszystkość jako byt jest ciąglém tworzeniem. Twór, już jest dokonany czynem twórczości, jest daną postacią całości, wejściem osiągniętego stopnia twórczości w byt, ale martwem, bo nieindywidualizującym się już, więc nie tworzeniem, ale dokonanością, dziełem, czynem a nie szeregiem, martwością. Tworzenie jest właściwie jednoznaczne, ze stawannością (*das werden*) z postępowaniem, z rozwojem, z życiem, z wolnym czynieniem, ale te wszystkie wyrazy oznaczają niższe i nierozwinięte jeszcze stopnie tworzenia. *)

Pojęcie bycia, bytu i tworzenia prowadzi nas, jak widzimy, do bardzo ważnego powiększenia kategorii logicznych. Cała pierwsza część logiki Hegla, Sein zawiera się w tym powiększeniu w jednym z rozczłoni bytu, a takich kategorii aż trzy w pojęciu bytu, i znów trzy takich, jak całkowite pojęcie bytu. Te wszystkie kategorije wskazane i wyprzyczynione, rozwinąć w osobnym bardzo obszernym należałoby dziele, aby do pełni doprowadzone być mogły, a teraz je wskazując wskazuję, jaki postęp w pojęciach bytu może uczynić logika, a ważność tego postępu jużesmy wprzód widzieli. Tu poprzestać musimy na kilku jeszcze rzutach o tworzeniu, które dopełnią zbadanie i wiedzę prawa tworzenia, a przez to i prawa przejścia myśli w czyn i poznania istoty twórczości. **)

*) Stawanność n. p. *werden*, nie jest stawaniem się ze siebie i przez siebie, własną energiją, jakim jest tworzenie.

**) Stanowisko kategorii twórczości, jako najwyższej pełni wszystkiego, przychodzi dopiero w samym końcu logiki; przez wszystkie oznaczenia myśli przejść musimy, nim do kategorii twórczości dojdziemy. Hegłowska idea jest już twórczą, ale jeszcze nie jest twórczością. Twórczość jest wyrażeniem pełniejszym niż idea lub niż duch, bo duch także jest tylko twórczym, ma przymiotowość tworzenia, ale nie jest twórczością. — Twórczość nie jest przymiotem, lecz — samą bezwzględnością. Nawet w człowieku twórczość nie jest przymiotem, jakby mylnie można sądzić, lecz owszem żywiołem bezwzględnym człowieka, będącego uosobieniem

Zbieramy teraz w całość wysnute przez nas kategorije:

- | | | |
|-------------------|---|--|
| Bycie. | } | Bycie ogólne. — Bycie szczegółowe. — Wyszczególnianie się Bycia,
Bycie zaród zarodów. — Bycie w oznaczoności. — Bycie w ogółowości.
Bycie powszechności. — Bycie jednostki. — Bycie wszechogółu. |
| Byt. | } | Postać bytu, inność jój, ich przejście w siebie.
Jakość. — Ilość — miara.
Twór — Twór samodzielny — Tworzenie. |
| Tworzenie. | } | Wszystkość. — Wielość we wszystkości. — Jednia wszystkości.
Indywidualizm. — Indywiduum. — Układ indywiduów.
Wszystkość wyrobiona. — Jój składowość. — Jój całość samodzielna. |

te zapewne odmianom i małym poprawkom uledez mogą, ale mając myślową podsadę, są prawdziwe, więc ważne. A rozwinięte nietylko logikę wzbogacają i rozprzestrzeniają, ale ścisły mając związek z badaniem prawa postępu, prawa przejścia myśli w czyn, pod społecznym względem mają wartość.

Przechodzimy do rozwagi, jak się odbywa tworzenie w świecie, równie duchowym jak fizycznym w całej ogromnej dziedzinie, w którą sięgnąć może człowiek. Wszystkość umysłowych przedmiotów i fizycznych światów jest jednością i całością, a jako taka układem pełnym i zupełnym, wszystkich szczegółów świata, równie myśli jak przedmiotów, człowieka i opoki, rodu ludzkiego i ciała nieba. Wszystkość jest ciągiem tworzeniem, więc ciągiem indywidualizowaniem się. Tak widzimy, iż się rozpada w świat fizyczny, świat umysłowy, w ludzkość, są to wielkie i pier-

twórczości. Twórczość w człowieku winna być rozważaną w kategorijach fenomenologii, idących po wiedzy i woli, bo od obu-dwóch jest wyższą. Wiedza niejest jeszcze czynną wolą, niejest jeszcze wszechpotężną i samodzielną, niejest nawet tworczą, a wola tworczą nawet niższą byłaby od twórczości.

wsze kręgi indywiduów powstałych z wszystkości. Te znowu na indywidua się wyszczególniają, tak ludzkość w narody, a naród znowu w pokolenia, pokolenia w pojedynczych ludzi. Wszędzie indywiduowanie się jest jednakie. Indywiduum ma pewną swoją właściwą twórczość, a stopień jej od stopnia rozpadnięcia się całości zależy. Indywiduum doszedłszy do pełni swój, schodzi w całość, a inne już w tej chwili, gdy pierwsze schodzić zaczyna, staje u pełni i dalej od schodzącego postępuje, bo wyższy stopień indywiduacji rozpadnięcia się w indywidua czyli wyszczególnienia całości ma. Tak w narodzie pokolenia, będące rozpadnięciem się narodu, istnieją w równym stopniu wyrobione i zanim pokolenie mężów, co przedstawiają naród, zejdzie w starców, już młodzieńcy nadrastają i zapalają się idei nowych. Tak w ludzkości mnogość jest narodów, a w chwili, gdy z widowni całej ludzkości już naród najdzielniejszy schodzić zaczyna, to już inny nadrasta, aby go zastąpić i wyżej od niego stanąć. W tych kilku ogólnikach objęty bieg historyi.

To są najkrócej zebrane myśli do nowego pojęcia bytu, które jeśli obszerną a mozolną pracą zostaną rozwinięte i wyprzeczynione, lepiej niżeliśmy tu dorywczo uczynić mogli, mogą mieć w postępie filozofii i historijozofii pojętą jako wiedza postępu i uspołeczeń, ważność. *) Obecnie można z podanych ogólnych prawd wywieść podsady pojęcia istoty i postępów uspołeczeń.

*) Te kilka rzutów uwidoczniają, że twórczość pojmujemy inaczej aniżeli Wroński. Jedność nazwy nie może pociągać jedności pojmowania za sobą. Wroński zupełnie fałszywie odkreśla swoją twórczość, którą nie uważa za pełnię. Nasby już niemógł spotkać zarzut uczyniony Wrońskiemu przez Trentowskiego, że jego twórczość nie jest pełnią. Zdaje się, o ile z wyłoczonych części Filozofii ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa wnosić możemy, że i od autora tego dzieła inne zupełnie pojęcie o twórczości i o tworzeniu mamy.

Zmuszeni osnowę myśli naszych ścieśniać i w jak najmniej zbijać przestrzeń, poprzestaniemy w stósowaniu wysnutych abstrakcyi, na kilku dorywczych rzutach; dołączamy zaś je dla tego, aby uniknąć zarzutu, któryby nas mógł spotkać choć wcale niesłusznie, że prawiliśmy o stronie praktycznych wystawionych oderwań, a niewykazaliśmy ich jasno tak, jak właściwie należało.

Uspołecznienie każde istniejące jest pełnią i całością, jako takie jest konieczne, więc dobre. Uspołecznienie jest nadto najwyższą rzeczywistością, więc prawdą i wynikiem woli ogólnej. Gdyby wola ogólna nieuznawała za dobre istniejące uspołecznienie, zniósłaby je. Gdy więc jakiegokolwiek uspołecznienie istnieje, ztąd wniosek, że wola ogólna chce go, a dla tego chce go, że je uznaje za sprawiedliwe, bo choć społeczność widzi złe swego składu i w dolegliwości je czuje, niepowstaje na nie jeśli je sądzi być sprawiedliwem. Aby uspołecznienie postąpiło, musi je większość społeczeństwa uznać za niesprawiedliwe, a inną jego formę za sprawiedliwą. Ztąd pojęcia i sądy o dobrych lub złych stanach uspołecznienia są zupełnie względne. Każde uspołecznienie złe jest względem następujących po niem uspołeczeńi dobre względnie do poprzedzających je. Bez względnie każde jest sprawiedliwe na swój czas, dobre więc i wynika z pojęć czasu. Ale złem jest, gdy chce się wdzierać z przeszłości w terażniejszość. - Bo jako należące do przeszłości, uspołecznienie jest złe względem uspołecznienia terażniejszości. Gdy więc uspołecznienie zamarte chce się w żyjącem utrzymać, jest złem, a wspieranie go zbrodnią. Wszystkie jednak dążenia do wgwałcenia czasowi idei i form społecznych, które swój czas przeżyły już, jakkolwiek zbrodnicze jest próżne, niewiedzie, do niczego udać się niemożę, z tego względu jest nawet jako niedorzeczne; śmieszością tak w dzisiejszym składzie społeczeństwa, podtrzymywanie absolutyzmu albo przywilejów, równie zbrodnicze, jak śmieszne, i niemogące osiągnąć celu.

Pojęcie sprawiedliwości wyrobiwszy się w pewnej części narodu, zwala poprzedzający je, więc niższy stopień

pojęcia sprawiedliwości, a zwala je przez to, że tak mocnym się w narodzie staje, iż wszelka, nawet zewnętrzna przemoc wtłoczyć niemoże na społeczeństwo innej formy, jak tę, którą społeczności większość, ma za dobrą. To stosuje się nawet do podbitych narodów. Naród podbitym być może tylko w tych istnieniach epokach, gdzie zwaliwszy krytyką przenikającą większość narodu pojęcia, jakie w nim dotąd o sprawiedliwości istniały, wyższego organicznego stanowiska niewyrobił sobie jeszcze. Tak się stało ze Słowianami, którzy rządili się ludowo, a na tle tej ludowości przeważał teokratyzm. Gdy się rozwinęli do stopnia, że wyższej zapragnęli społecznej wolności nad tę, którą ówczesny skład towarzystwa im zapewniał, a niewyrobili sobie pojęcia tej wyższej wolności, a niewiedzieli jakiej się formy społecznej chwycić, wtenczas ich naszli Waregowie, czy też sami Słowianie, zwątpiwszy o sobie, Waregów przyzwali, którzy obcą przemoc wtłaczając na wolnych Słowian i ciemnotą tamując dalszy rozwój w Słowiańszczyźnie pojęć sprawiedliwości i wolności, zaszczepili na łonie jej, gorszy od rozbójniczego tatarskiego, absolutyzm, a przez to wynarodowili i z szczepu Słowian, chcących postępu, oświaty i braterskości w ludowym uspołecznieniu wykluczyli podbitą przez się część Słowian. Lecz niech no w długo gnębionym przez wrogów oświaty ludzie, wyrobi się pojęcie, iż stan ich społeczny, będący dziś niewolą, nie tylko dla nich złym, lecz niesprawiedliwym jest, a inne (postępowe) uspołecznienie niechaj w myśli odsuwanego od świata, ludu rozbrząśnie, wtenczas stanu wgwalczonego niewoli żadna przemoc utrzymać niezdolna.

Pojęcie sprawiedliwości w dziedzinie uspołecznienia, a o takim tylko mówimy tu, jest pojęciem wolności. Aby ocenić jak dalece wyrobionem ono jest dzisiaj, dość spojrzeć na stan uspołeczeń, aby ocenić ku czemu zdążają uspołecznienia i dopokąd zaszła myśl ludzka w pojmowaniu wolności, które się więc wyrobi, a następnie zrzeszywszy, dość jest na postęp nauki społecznej i na jej niektóre z osta-

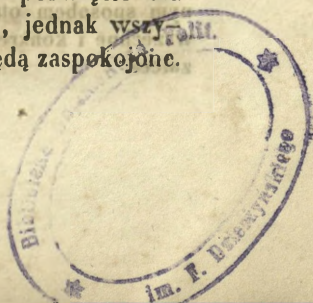
tnich obliczów spojrzeć. Nauka społeczna od czasów Fouriera, co właściwie jego główną zasługą, umiejętnie i pozytywnie obrabiana, przychodzi właśnie teraz do świadomości, iż niema się w téj lub owéj formie a priori narzucać ludzkości, wymyślać uspołecznienia i wślaczać się z niemi istniejącym uspołecznieniom, ale ma, poznawszy wszechprawo postępu, pochód przechodzenia myśli w czyn, dalej stopnie, które osiąga myśl społeczna po sobie, ma się sformować w zupełną umiejętność pozytywną, dowodzącą się w każdym punkcie, i na tak pewnych i płynących z siebie dowodach opartą, jak jest n. p. matematyka. Wtenczas w niéj nietylko wszystkie możliwe formy uspołeczeń postępowych objęte zostaną, ale ciąg ich następstwa na jaw wyprowadzony będzie. Ku temu stanowisku, które się da zrzeczywić obszerném i naukowém przetrawieniem i zastosowaniem historijozofii, jako wiedzy postępu, opartéj na abstrakcyjnych zasadach podanych, pierwszy Fourier założył podсадę. Ztąd jego wielka ważność. Inne społeczne teorije choć dalej od jego doprowadzone pozostały teorijami, on swoją sformułował w naukę, *science sociale*. Że usterki mieć musiał, a te są konieczne i ważne, oczywiście wypada samo ze siebie, że było jego stanowisko tylko zarodem przyszłej prawdziwej wiedzy społecznej, toć i to niebędzie przedmiotem sporów.

Teorije społeczne są miarą, jak daleko myśl naprzód po za czas zrzeczywisteń wystrzeliła. — Ztąd, że duchy głębsze jak Babeuf, St. Simon, Enfantin, Leroux, Proudhon, Cabet, przejrzeni dalej aniżeli ich spółczesni, ztąd właśnie ich pomysły społeczne są tylko teorijami, o zrzeczywisczeniu ich wtenczas będzie mogła być dopiero mowa, kiedy staną wszyscy, a przynajmniej większość na stanowisku pojęcia wolności tém, jakie mieli oni wielcy mężowie. Jak do tego daleko, czy rok, miesiąc lub lat tysiąc, nie nam rozstrzygać ani w tym względzie mniemań indywidualnych objawiać pora. Ogólna uwaga tylko na swoim być może miejscu, że postępy ducha nie mierzą się czasem, a w czło-wieka indywidualnego rozwinięciu się, jedna noc po chwili

pochwycenia nowój myśli, przemyślana w bezsenności, często więcej posuwa człowieka, niż całe lata nauki i kształcenia się.

Jak w formach postępu uspołeczeńień dostrzegamy ciąg stały i po sobie następujący, tak w teorijach społecznych podobnie. Weźmy dla porównania St. Simonizm i jednego z najbardziej postępowych Socjalistów dzisiejszych Proudhona.

St. Simonizm położył zasadę: „Każdemu daje społeczność miejsce w układzie towarzyskim i dochód stósunkowo do jego zdolności, a miarą zdolności są dokonane prace, *à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres.*“ Proudhon tak ją odmienia. „Każdy daje społeczności całą zdolność swoją, społeczność zaspokaja potrzeby każdego: *chacun se voue à la société, selon sa capacité, la société donne à chacun selon ses besoins*, lub króciój: *chacun selon sa capacité, à chacun selon ses besoins.*“ Postęp formuły Proudhona względem St. Simonistowskiej, jest jak postęp formy ludowładztwa od teokratyzmu. W pierwszej zasadzie przeważa pojęcie sprawiedliwości oparte na egoizmie, iż każdemu tylko tyle przynależy, ile on sobie sam zapracuje. Drugą zasadą jest miłości, społeczeństwa ku każdemu, który je składa i każdego członka ku społeczeństwu. Społeczeństwo uznaje się za związane, aby zapewnić każdemu szczęście zewnętrzne, to jest wszystko prócz stanu jego usposobienia wewnętrznego, które zależy od każdej osoby, a nie od społeczności. Dla tego też uznaje społeczność, że sprawiedliwością jest aby ona, każdemu człowiekowi potrzeby wszystkie zaspokoiła. To jednak prawo społeczności względem pojedynczego człowieka, natchnione miłością, wkłada znowu prawo miłości na członka społeczeństwa względnie całości. Członek społeczności, (mówimy zawsze nie o istniejącej dziś, lecz o takiej, jakiej żąda Proudhon), winien wszystkie siły swe poświęcić dla społeczności. A chociaż siły maluczkie będą, jednak wszystkie potrzeby członka przez społeczeństwo będą zaspokojone.



Jest to zasada najwyższej miłości i dziś dalej nad nią ciężko postąpić, chyba jedynie sięgając już ostatniej wyżyny społeczności, jaką tylko w mroku przyszłości spojrzeniem myśli dostrzedz możemy stanu ewangelicznego ludów, kiedy je już nietylko węzeł takiej miłości łączyć będzie, lecz węzeł jednych przekonań i jednego stanowiska myślowego połączy się z pierwszym i silniej jeszcze skojarzy społeczność.

Przystępujemy do wykazania biegu postępu uspołecnień, więc do dania historijozofii w najtreściwszym rzucie. Poprzedzające spostrzeżenia były konieczne do zrozumienia zastosowania podanych wyżej abstrakcyj do wiedzy uspołecnień. *)

Uspołecnienie poczyna od jedności bezwzględnej, następnie indywidualizuje się, a przeto do wyższego stopnia jedności dochodzi. Niemożna naznaczyć kresu tej wyrobionej jedności i całości uspołecnienia, bo ledwiebyśmy bieg zakreślili jednego ogniska dziejów i przyszli do ostatecznego owocu, do owój całości, już musimy rzucać się w nowe tory. Byt ludzkości jak wszelki byt jest tworzeniem, więc nie śmiercią, lecz życiem. Ledwie wyrobioną całość wydał, już się indywidualizuje i tak w nieskończoność. Dla tego to ludzkości niepowie nikt tu a nie dalej! Osiągnąwszy najwyższy stopień, jaki dziś w społecznieniu uoznać możemy, nową ujrzy zreczywiszczania nowo pojętej idei wolności niwę i choć wedle form w dzisiaj pojętym dziejów ogniwie, na inném się wcale polu rozwijać będzie. Jest tu z historiją istnie jak z sztukami pięknymi, czyli umnictwem. Umnictwo w istocie swój przedstawia różne stopnie władnięcia ducha twórczego nad materialem martwym, wedle nich rozpada się w zreczywiszczeniu na budownictwo,

*) Wiedzę uspołecnień rozwinąć można wedle fenomenologicznego rozwoju ducha ludzkiego. Wypadki będą też same co innym sposobem otrzymane przez nas i podane, a będą mniej powszechne i konkretnie oznaczone, co nasze wywiedzenie, bardziej zaleca.

rzeźbiarstwo, malarstwo, muzykę, poezję. Czyż już ma wybić ostatnia godzina umnictwa, gdy przyjdzie epoka zrzczywiszczenia się poezii? Wszakże jój stopnie pozostają, jój nowe konary, liryczność, epika, dramat, a gdy pora zrzczywiszczenia się dramatu w dziejach umnictwa nadejdzie, to jeszcze dla tego ostatnia chwila poezii nie uderzy, bo przychodzą odpowiednie liryce, epice i dramatyce samego dramatu poddziały, stanowiska, konary i tak w nieskończoność. Podobnież w biegu uspołeczeń. Gdy przebiegniemy całe ogniwo idących po sobie i przyjdziem do ostatniego uspołecznienia, niebędziem twierdzić, że na niém ludzkość zakończy, lecz że to uspołecznienie będzie się dalej wyrabiać w uspołecznienia, będące do siebie w stosunku form społecznych wykazanych, a ostatnie tak zrobione uspołecznienie, znów się wedle tych samych praw dalej postać będzie i tak w nieskończoność. Wszystkie te formy dadzą się oznaczyć, a szereg mających po sobie następować uspołeczeń, do takiego wyrazu naukowo wywieść można, jak daleko tylko kto zechce. My teraz na jedném ogniwie poprzestać musimy. Że zaś stosunek rozwoju ostatniego ze stanowisk, jednego ogniwa uspołeczeń, jest taki, jak postacie uspołeczeń następujących, w tém pierwszém ogniwie po sobie, możemy i z bardzo ulotnego na teorię społeczne spojrzenia wywieść. W porządku społeczeńskim najniższą więc pierwszą formą uspołecznienia jest teokracyzm, za nim idzie absolutyzm. W teoriach społecznych dziś jawiących się, zajął naprzód St. Simonizm, mający skład zupełnej teokracji, swojego papieża, kapłanów; dalej za nim furijerizm, będący absolutyzmem społecznym, wynajdujący jednego władcę całego świata *Omniarque*; podobny bieg teoryj społecznych zależy od następstwa uspołeczeń, więc był koniecznym, taki a nie inny.*)

*) Wszystko co jest, jest rozumne, bo jest wolném, a w wolności swój konieczném, ta prawda dowiedziona zupełnie, jest szczególnież oczywistą w historii. Wszystko co się stało, musiało się

Najniższą formą uspołecznienia jest teokratyzm.*) Jest to władztwo kapłanów nad narodem, a skoro tak, więc władztwo, prawie samego Boga władztwu równe, tak nieograniczone i rozległe. Kapłan władnie całym narodem jego życiem, bytem. Mógłby naród przedać nietylko osobę pojedynczą, lub jęj rodzinę i własność. Co więcjędz władnie on myślą każdego z członków narodu i jego wiarą. Każdy z członków społeczeństwa musi wyznawać wiarę uznającą kapłaństwo i w niem namiestnikostwo Boga. — Tu więc jedną osobą lub kastą cały naród w myślach, uczuciach i bycie swym jest przedstawiany i przez nią władnięty. W nięj absorbuje się cały naród jako w swęj żywęj jedności, a że zupełnie nierozwiniętej, więc niedołącznej, z której coś się dopiero ma upostaciować i wyblęsnąć przez ciągle tworzenie. Tworzenia pochód widzieliśmy, polega ten pochód na zindywidualizowaniu się całości. Tu więc aby był jaki bądź postęp możliwy, naród ześrodkowany w jednę osobie, skupiony w jęj istotę, że tak rzeknę, wyszczególnia się na dwie połowice, na świat myśli, wiary, przekonania i na świat bytu politycznego i własności. W stanie teokratyzmu byt polityczny narodu jest bytem jednęj osoby, onego wła-

stać, a więc było dobre i stosowne w swoim czasie. O tém już spomnieliśmy. To stanowisko zresztą, samo ze siebie jest jasnym i prawdy jego dowodzić wcale niepotrzeba. Najwięcej co można uczynić, jest objaśnić je przykładem. Nic brzydszego nad pijetyzm, ten stał się przyczyną wojen krzyżowych, bo ludy zamiast obracać siłę na zrzucenie jarzma, w którym jęczały, szły się bić dla pozaświatowęj przyczyny, ale wojny krzyżowe w swym czasie były konieczne i dobre, bo były poruszeniem ludów, nie dla posłuszeństwa panom, lecz dla jakięjs już idei. Nic bardziej nikczemnego nad absolutyzm wojskowy, wprowadzony przez Napoleona, był on na swój czas dobrym i koniecznym, aby usypiającą energię rewolucyi francuskięj zbudzić, a ku zgłębianiu pojęć społecznych zwrócić.

*) Mówimy najniższą formą uspołecznienia, ale nie najniższą formą istnienia rodu ludzkiego, bo tą jest stan zupełnej bezpośredniości, stan, gdy społeczeństwo niebyło jeszcze zawiązanem. Ten stan w rozwagę uspołeczeń naturalnie wchodzić niemoże.

decy duchowości i żywota narodowego. Własności wcale niema; nietylko własności jakiej rzeczy, pieniędzy, lub ziemi, lecz nawet własności, życia i osoby swój, bo wszystko co kto bądź ma, i on sam i jego wiara nawet jest własnością teokraty, owego namiestnika boskiego na ziemi, najwyższego kapłana Dalaj Lamy. Od chwili, gdy tak ześrodkowany byt narodu wyosobnia i wyszczególnia się, świat myśli, wiary, przekonań, swoim torem dąży, a świat czysto społeczny osobny rozwój otrzymuje. Rozwój tego ostatniego może być przedmiotem jedynie obecnych rozważań naszych. Władca narodu, teokrata, staje się w skutek zindywidualizowania się narodu we dwa odrębne światy, tylko jedynowładczą absolutnym bytu narodowego. Już do przekonań narodu niemięsza się lub jeśli się mięsza, to się w nie wdziera. Dziedzina kościoła, wiarę i przekonania narodu sobie przywłaszcza, a ta jest różną od dziedziny stanu społecznego, często w zamysłach jedynowładcę wspiera, staje w nim jednak także i w kolizyi. Jedynowładca ani własności indywidualnej, ani prawa nad życiem i uczynkiem swym nieprzypuszcza w poddanym, może naród przedać, albo do wojny nająć, może z nim co mu się podoba zrobić, lecz niemoże wiary narzucać narodowi, gdyby to czynił, krok jego naród uważałby za gwałt, kiedy teokrata mógł jednej chwili prawnie wedle pojęcia narodu, nawet wiary zmianę rozkazać społeczeństwu, którem władnął. Tak to absolutyzm jest formą społeczną idącą zaraz po teokratyzmie i postępową względem niego. Naród w despotcie wyobrażony, co do swego bytu, aby mógł czynić postęp, znowu indywidualizować się, wyszczególniać musi. To dzieje się, gdy despota staje się monarchą, właścicielem tylko bytu politycznego narodu. Naród mający dotąd byt polityczny i społeczny w jedni pod jarzmem absolutyzmu, indywidualizuje się w świat własności indywidualnej, który dąży torem swoim i sobie właściwym rozwoju, tworząc posiadających i nieposiadających własność, ztąd w narodzie układ społeczności feudalnej, arystokratycznej i w świat bytu politycznego, ześrodkowany w monarsze. Monarcha władnie

zupełnie bytem politycznym narodu, każe mu wojować lub podbijać, każe zmieniać lub pozostawiać, wedle swój woli, wszystko w dawnym stanie. Ale niema już władztwa nad własnością i życiem indywidualném. Użyć obudwóch może z zachowaniem jednak pewnych form, bo kiedy istnieje już urobiona indywidualna własność, muszą istnieć prawa orzekające jej stosunki. Ztąd monarcha ma w władnięciu wzgląd na prawa. Ztąd w podobnym stanie społeczeńskim ci, którzy mają własność, mają różne przywileje, za dziedzicznością własności idzie dziedziczność przywilei. Naród rozdziela się na szlachtę, arystokrację, mającą przywileja i na lud, będący bez przywilejów, będący niewolnikiem, a często własnością arystokracji.

Naród, przyszedłszy do uznania przywilejów dla kasty, posiadającej własność, w nią przelewa władztwo nad sobą. Tu więc w bycie politycznym, naród, z jednego władcy, jakim był teokrata, despota, monarcha, przychodzi do zindywidualizowania się we władztwo wielu możnych, we władztwo kasty możnych, arystokracji. Ta pojawia się w formie monarchii konstytucyjnej. Król, już niejest panem bytu politycznego narodu, ale zobowiązuje się; ustawę zasadniczą strzedz i wedle niej działać, a rządy sprawować. Monarchija konstytucyjna jest ulegalizowaniem przywilejów szlachty, arystokracji. Lud przestaje być bezpośrednią własnością i niewolnikiem panów, ale niewola jego pośrednia niemniej jest ciężką i prawem uswięconą. Człowiek jako taki niejest bynajmniej jeszcze obywatelem społeczeńskiego stanu. Własność nadaje przywilej, ten stanowi obywatelstwo. Monarchija konstytucyjna jest pośredniem władnięciem arystokracji w narodzie. Władztwo jednego zindywidualizowało się w tém, że podzielone zostało między króla i możnych panów, arystokrację mającą wyrażać naród. — Dalszy stopień zindywidualizowania się narodu w bycie politycznym jest ten, gdy dzielenie władzy króla z arystokracją przestaje być dziedziczném i monarchija konstytucyjna przechodzi w monarchiję obieralną. Tu, król jest już prawie tylko reprezentantem arystokracji, z którą spólnie władnie

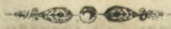
narodem w jego bycie politycznym. To też stan ten jest przejściem do zindywidualizowania się władcy narodu w jego bycie politycznym we władnącą narodem kastę, w arystokrację. Tak, z królewskości obieralnej do republiki arystokratycznej przechodzimy.

Dalsze indywidualizowanie, rozpadnięcie czyli wyosobnienie się władzy narodu, jest naturalnie przejściem władzy od jednej kasty narodu na cały lud. To stanowi właśnie ludowładztwo, t. j. stan polityczny narodu, w którym cały naród władnie sobą samym w bycie politycznym. Ale ta całość narodu politycznie uważanego, rozpada się jeszcze dalej. Już nie w sferze polityki, ale w sferze bytu społecznego może się dalej wyszczególniać naród. W stanie społeczeńskim ludowładnym sfera właściwie społeczna jest nieodknięta. Naród, to jest całość rządząca się sama, nie władnie nią, pierwszy więc krok dalej musi być pojęcie jednności społecznej. Dotąd bowiem władza z jednności absolutnej, jaką był teokrata, rozindywidualizowała się na całość narodu, ale tylko w dziedzinie polityki. Dziedzina właściwie społeczna odtąd oderwaną została w uspołecznieniu monarchicznym od dziedziny politycznej, pozostała niezindywidualizowana, nierozprysnęła się na mnogość wyosobnień, ale została w ciasnym i ledwie na kastę bogatych i ubogich rozprysniętym obrębie. W formie ludowładnego uspołecznienia, rządzenie narodem już się wyindywidualizowało tak dalece, że każdy rządzącym i rządzonym, pośrednio lub bezpośrednio jest. Ale stan społeczny nie rozpadł się na całość narodu, w ręku kasty przewaga, więc ster. W następnej dopiero formie uspołecznienia wyszczególnia się w każde indywiduum społeczność, bo to pochodź tworzenia, więc postępu uspołeczeń aż do ostatniego możliwego kresu, staje się przeto udziałem całego ludu staje się więc jednnością społeczną.

Od tego stanu społecznego jeszcze dalsze zindywidualizowanie ma miejsce w dziedzinie oświaty. Ztąd też nastaje forma uspołecznienia oświaty społecznej. Gdy już dziedzina

rządowej władzy i społeczeńskiego bytu, rozpadła się zupełnie, oświata dotąd na kasty zdolnych lub bogatych tylko spływająca, rozpryska się na każde indywiduum. Ztąd w narodzie powszechna jedność oświaty, więc pojęć najważniejszych kwestyj, więc przekonań. Naród staje się zupełną jednią wolności politycznej bytu społecznego i umysłowego. Przez zindywidualizowanie z jednej całości osoby pojedynczej, stał się jednią, całością zbiorową, narodem władającym samym sobą, mającym jednię bytu społecznego, jednię przekonań, wyrobionym przejściem przez konieczne, z praw tworzenia wywiedzione formy Uspołeczeńień, Teokratyczną, Absolutyzmu, Monarchizmu, Monarchizmu konstytucyjnego, Obieralnego, Moźnowładztwa, Ludowładztwa, Stanu jedni społecznej, Stanu jedni politycznej, społecznej i umysłowej. — Te formy postępu społeczeństw oznaczają stosunek dalszych postępów od ostatniego przez nas wskazanego stanu. W jakim stanowisku formy społecznej jesteśmy teraz, które formy uspołecznienia przebiegła do dzisiaj ludzkość i dopokąd prawdy tu abstrakcyjnie wywiedzione stwierdziła, łatwo każdy oznaczy. Niemniej łatwo wywiedzie sobie czytelnik, jak pojmujemy przyszłość postępu, tór, który obierze, i cel, ku któremu zmierza; a ztąd zawnioskuje, czyli zastosowanie zupełne prawa tworzenia, czyli przejścia myśli w czyn do całej dziedziny społecznej w jej najdrobniejszych szczegółach, nie miałoby zupełnej wiedzy postępu i uspołeczeńień, czyli historijozofii za wypadek ostateczny, i czyli jako taki będąc wielkiej wagi, nieusprawiedliwiłoby nowego pojmowania bytu, mogącego ważne w naukach sprawić postępy.

Autór kilku myśli o eklektyzmie.



FILOZOFIA

ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa.

CZĘŚĆ PIERWSZA. — POZNAŃ, ROKU 1843.

—111—

Ekonomia polityczna zdążając z ogólnym postępem nauk i ducha ludzkiego, rozprzestrzeniła swą sferę i z abstrakcyjnego uważania produkcji i bogactwa, zwróciła swą uwagę na oznaczenie prawdziwego stosunku pomiędzy eksploatowanymi i eksploatującymi. Uznając za główny czynnik bogactwa i dobra społecznego pracę, zajęła się oznaczeniem jej natury i przymiotów, doszła do wypadku, że wolność pracy i użytkowania z niej, jest koniecznym warunkiem i zasadą sprawiedliwego i prawdziwie ogólnie pożytecznego rozdziału wszelkiej produkcji i bogactwa. Ponieważ stosownie do natury wolności, wolność pracy musi być organiczną; polegać na rozumnym uporządkowaniu i oznaczeniu korzyści i wartości z niej wynikających, dla tego najgłówniejszym jej zadaniem i treścią stała się organizacya pracy. — Przedsiębiorąc tak ważny temat do rozwiązania, poruszyła najgłówniejszą kwestiję społeczeństwa, obrała najkorzystniejszy środek do rozstrzygnięcia walki pomiędzy chcącymi żyć własną a cudzą pracą.

Wpatrzywszy się dokładnie w historię społeczeństw, w najściślejszym uznaniu napotykamy tylko prawie dwa stany, pracujących i próżnujących, eksploatowanych i eksploatujących. — Czyliż dzisiejsze nieszczęścia społeczne, dzisiejsze klęski i ofiary większości, nędza i różnosposobowe ucimienie, ma gdzieindziej swe źródło, jak w fałszywości stosunku pomiędzy pracującymi, a niechcącymi pracować? Zatem, aby postawić społeczeństwo w możności wolnego rozwijania się w wszelkich kierunkach jego życia, należy zmienić w całości dzisiejszy stosunek pomiędzy pracującymi i niepracującymi i zapewniając massie ludowej środki odpowiednie i zgodne z wolną naturą człowieka, wynieść je do godności i świetności właściwej i stósownej. Wszystkie prace zmierzające ku temu wielkiemu celowi społeczeństwa, nietylko że są ważne, ale co większa dążą do wykazania i wypowiedzenia najistotniejszych i najświętszych prawd, bo prawd zbawienia i odrodzenia społecznego, odkupienia milionów z niewoli nędzy i ucisku.

Przy różnorodnych usiłowaniach i płodach naukowych podjętych w tej mierze we Francji, Anglii i Niemczech, z rozkoszą przychodzi nam powitać pracę zamierzającą rozwinąć rozmaite kwestie ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa, zlać nowe światło na polepszenie u nas stanu społecznego, oznaczyć dokładniej stosunek człowieka, wyświecić jednostronność dzisiejszych własności, a tém samém wykazać istotne i zasadnicze elementa bogactwa i dobra narodowego.

Autor przekonany, że w rozwiązaniu wszelkich zadań społecznych, li może polegać na bezwarunkowym i ogólnym zapatrywaniu się i pojmowaniu prawd społeczeństwa, zamierzył w swój pierwszej części położyć więcej metafizyczne, abstrakcyjne zasady, z którychby później jako rozumowi zapewne i ustalone udowodnianych i wykazanych, mógł organicznie wywinąć ustrój układu i form życia społecznego.

Rozpoczynając swe dzieło, mówi, że filozofia nie kwitnie na ziemi naszej, że jej płody obce nie przyjęły się u nas,

nie zaklimatowały, że obojętność nasza ku niej li da się usprawiedliwić przyczyną, że pomijamy naukę bezpośrednio niedochodzącą do głównych celów ludzkości, nieprzyzwyczajającą społecznemu życiu. A ztąd na odwrót chwytałibyśmy ją chciwie, gdyby się stała wiedzą praktyczną ostatecznych wypadków z pierwszych przyczyn wysnutą. Widząc wielki wpływ dzisiejszej filozofii niemieckiej na życie, widząc, jak coraz bardziej wstępuje w krainę rzeczywistości, trudno, abym niepowiedział parę słów w jej obronie i niewykazał pokrótce przynajmniej jej prawdziwych wpływów i zasług na postęp społeczny. Z wszelkiej niewoli, niewola ducha narzucona i utrzymywana jakąkolwiek bądź powagą, czyli to w formie objawienia, czyli w innej formie zewnętrznej, jest najniebezpieczniejszą i najuciążliwszą, gdyż w istocie samę człowieka niszczy i wykorzeniając jego samodzielność, wydiera mu jego wolność wewnętrzną, jego prawdziwą boskość, rani i kazi czystość sumienia. Dopóki więc człowiek przeciwstawien, Boga i człowieka, nieba i ziemi, złego i dobrego, konieczności i wolności, narzuconych mu powagą objawienia w upośredniczeniu ich umiejętnem niemógł przyprowadzić do zupełnej i istotnej jedni i prawdy, dopóty był niewolnikiem w sobie, a tém samém niezdolnym zrobić pewnego, radykalnego kroku w dziedzinie cywilizacji i postępu. — Przy podaniu nakoniec umiejętnem znachodząc zupełną prawdę w samowiedzy, jako jedni natury boskiej i ludzkiej, przyszedł do całkowitego wyzwolenia się w ducha, a przez to do uznania istotnego nieba, najwyższego dobra, li w tém życiu, li w czynach zrodzonych i dopełnionych w duchu ogólnych usiłowań i dążeń, tym sposobem przybyła człowiekowi jedna sfera najważniejsza życia, otworzył mu się świat największej rzeczywistości, niebo z całą swą świetnością, terazniejszość nabrała istotnie duchowego powabu i wdzięku, a pojmowanie i realizowanie wolności stało się najświętszym obowiązkiem i powinnością, słowem cała sfera religijna jedna z najważniejszych pojavów ducha ludzkiego, jedna z najgłówniejszych pod-

staw społeczeństwa w wiedzy człowieka, uzyskała swe rozwiązanie i prawdę. Wszystkie te prawdy są jedne z najważniejszych celów ludzkości, a więc i nauka traktująca o nich musi bezpośrednio dotyczyć i wpływać na stan i życie społeczne, dla tego zdaje mi się, że autor niesłuszny uczynił powyższy zarzut filozofii niemieckiej. — Co się tyczy innych stron życia, zwłaszcza czysto społecznych, widzimy, że nowsza filozofia równie ważne uczyniła poszukiwania, a ogólne pojęcia, o wolności, naturze społeczeństwa osobliwie w filozofii prawa Hegla są ważne i dokładniejsze od wielu rozumowań niby praktycznych i bezpośrednio społeczność dotyczących i zajmujących.

Autor chcąc filozoficznie i umiejętnie uzasadnić całą pracę swoją, zaczyna od absolutu, mówiąc:

„Byt jest absolutem wszechrzeczy, a więc dopokąd nie może być pojmowany dokładnie, jako absolut, dopokąd nie są ujęte prawa na mocy, których wszystko z niego wynikać musi, bo nie byłby absolutem, gdyby nie miał koniecznych wynikłości, a o tyle tylko, jako absolut pojmowany być może, o ile tych jego wynikłości pojęta jest konieczność. Inaczej zaś może być tylko przypuszczany, ale nigdy rozumowo objęty jako absolut.“ (Str. 3.)

Celem wykazania dalszych niedostateczności pojęć autora, w zasadzie samęj różniąc się, musimy nieco pomówić o absolutcie i rozwinąwszy jego pojęcie pojmującym sposobem, o tyle, o ile przedmiot obecny wymaga, zwrócić uwagę na jednostronne oznaczenie przez absolutu autora i z braku całkowitego jego pojęcia, wykazywać dalsze niekonsekwencje, jakie koniecznie wyniknąć i nastąpić musiały.

Byt, jako oznaczenie absolutu, będąc zasadą wszystkich zasad, początkiem wszystkich początków, czyli wiecznym absolutnym początkowaniem, jest abstrakcją wszelkiego oznaczenia, zatem jest samą nieoznaczonością, abstrakcyjnym pojęciem li ściągającym się na siebie — i jako taki ma w sobie negację, czyli energię

upośredniczania się i ta właśnie stanowi jego oznaczoność, jego wewnętrzną konieczność do dalszego wypełnienia się i rozwinięcia. Ztąd według istotnej swój natury, byt nie może pozostać li w formie czystego bytu, lecz musi się podnieść do wyższych form stanowiących jego syntezę i pełnię.

Cały process jego rozwinięcia wynika z jego wewnętrzną natury, ztąd przywiązany jest do pewnej konieczności stanowiącej jego istotę, dla tego i ruch jego musi być z nim indentyczny, czyli forma musi odpowiadać treści, w skutek własnej wewnętrznej energii podnosi się do najwyższego i całkowitego zatwierdzenia, upośredniczając się w byt myślący sam siebie, czyli indentyfikując się z myślą, jest jednią myśli i bytu, czyli ideaą. Ponieważ byt był li abstrakcją, zatem i wszystkie wynikające z jego natury upośredniczone oznaczenia niemogły być jak tylko abstrakcyjne, li w abstrakcyjnym elemencie myślenia zawarte i objęte, ztąd całe rozwinięcie się bytu stanowi tylko sferę logiczną idei, będącej jednostronną dla swój abstrakcyi, a tém samém mającej konieczność w sobie do urzeczywistnienia się zupełnego, dla tego byt myślący siebie, czyli logiczna idea musi wyjść z swego abstrakcyjnego zakresu i mając w sobie zaród wszelkiej rzeczywistości wyłonić go w świat czynu i objawu. Z tych przyczyn odrywa się niejako od siebie i przechodzi w naturę, lecz tam niebędąc pojmującą siebie, czyli będąc obcą sobie samój, to jest nie w jedni formy z treścią, podnieść się musi do całkowitego swego zatwierdzenia, czyli do pojmującego oznaczenia siebie w sobie i przez siebie, do swój najwyższej konkretności, jaką jest duch ogólny, będący syntezą logicznej idei i natury. Ponieważ idea w duchu jest świadomą siebie, czyli jest bytem pojmującym siebie, a zatem jednią pojmującego i pojmowanego jest więc absolutną rzeczywistością. — Ztąd bytu jako bytu niemożna uważać za absolut, lecz tylko za najbezpośredniejsze i najabstrakcyjniejsze jego oznaczenie.

Autor, nietrzywał się z całą ścisłością oznaczenia swego, absolutu, gdyż twierdząc, że absolut „nie byłby absolutem, gdyby nie miał koniecznych wynikłości,” nie wykazuje w ciągu dzieła dostatecznie natury takowych, stosunku ich właściwego do bytu. Uważanie bytu i wynikłości stosunkowo do siebie, pokazując dwa przeciwstawienia niejako leżące na przeciw siebie, a tём samém ograniczające się, wymaga w czém trzecim będącém ich zupełną i całkowitą jednią i całością, a przez to absolutném zatwierdzeniem, samym absolutem. — Brak wykazania tego trzeciego momentu bytu, a tём samém brak głębszego pojęcia natury absolutu, postawił autora na najabstrakcyjniejszym stanowisku, przeszkodził mu wznieść się do wyższych sfer filozoficznego ducha, i utrzymując go przy samym prawie początku filozofowania, nie dozwolił mu opuścić stanowiska Eleatów, a sięgnąć powyższe i więcej zgodniejsze z postępowaniem filozofii. Tym sposobem musiał autor przestać li na przypuszczeniu, że byt jest absolutem, niemogąc jednak w ciągu dyalektycznego jego upośredniczenia się przyjść do zatwierdzenia jego absolutności, a tём samém niemając metody istotnej treści filozoficznej, niemógł prawdziwości swego przypuszczenia wykazać i udowodnić.

Daléj, mówiąc o bycie człowieka, wykazuje konieczność postępu ludzkości, przechodzi do rozważania bytu w ogólności, jako absolutu, tu rozprawdza obszerniej powyżéj wspomnianą definicyę bytu, lecz nigdzie jednak ściślejszém oznaczeniem nie zastępuje i poprawia jéj niedostateczności. — Opierając się na tём, że z bytu muszą następować wynikłości, wyprowadza następný wniosek:

„absolut, byt, jest siłą zarodową wszech rzeczy, a poznajemy go poznając jego przymiot konieczny, to jest w nim samym leżące prawo na mocy którego wszystko z niego wynika, więc to prawo absolutu jest prawdą absolutną, czyli prawdą bezwzględną. Więc prawda bezwzględna nie jest rzeczą samą przez się twórczą zarodową, ale przymiotem koniecznym absolutu, rzeczy przez się saméj twórczej zarodowej.“ (St. 11.)

Niedostateczność pojęcia absolutu musiała doprowadzić autora równie do niezupełnego i niecałkowitego oznaczenia prawdy absolutnej, czyli bezwarunkowej. Utrzymując, że ona zawisła na poznaniu przymiotu bytu, czyli prawa w nim leżącego nie wykazuje jego natury, jako też natury poznania, pozostaje li na samém opisanu, nie zaś wywodzie i udowodnieniu. — Według powyżej przez nas postawionego pojęcia absolutu, jako bytu pojmującego się w sobie i przez siebie czyli będącego duchem widzimy, że tu treść i forma są w zupełnej jedni, że duch w skutek swój wewnętrznej wolności, musi sam być dla siebie zatwierdzeniem, czyli jako absolut, musi pojmować siebie, a zatem być sobie przedmiotem poznania i poznającym się, to jest, jednią pojęcia i rzeczywistości, a tém samém prawdą absolutną i bezwarunkową. Prawda ta będąc najwyższém zatwierdzeniem się ducha, jest jego wewnętrzną treścią i istotą, zład jest twórczą i wolną jak sam duch jest twórczy i wolny.

Ponieważ autor nieprzyszedł do wykazania najwyższego rozwinięcia się praw i przymiotów absolutu, niemógł zarazem otrzymać koniecznej w nim, idyntyeczności formy z treścią, a tém samém wszech prawdy i wszech zasady, która będąc w sobie, dla siebie i przez siebie, jest tworzącą siebie i cały świat.

Widzimy łatwo, że niedostateczność oznaczenia autora prawdy bezwarunkowej, musi prowadzić go ciągle do następnych niezupełności i tak wykazując, że wszystkie kształty świata są odbiciem absolutu, że on ma go w około siebie, że zatem jest siłą twórczą — twórczością, że idea jest stworzeniem, wynikłością absolutu, końcem postawia pewnik:

„że za wyobrażeniem byt, (bo byt jest absolutem) idzie zaraz wyobrażenie świata, który być musi jego wynikłością konieczną i prawdy, która jest obu przymiotem.“ (Str. 12.)

Przekonywamy się z tego zupełnie, że autor nie przyszedł do pojęcia bytu i świata, postawiając dwa wyobrażenia, we-

dług jego natury postawia dwie skończoności, dwa przeciwstawienia potrzebujące koniecznie afirmacyi, do której autor nigdzie nie dochodzi, wszędzie jest więc opisowym, aniżeli ściśle zdążającym za rozwinięciem się pojęcia rzeczy samej, dla tego w całości rozumowanie jego filozoficzne musi być słabe i niewykończone. Gdyby był zbadał naturę upośredniczenia się bytu, a t^{em} sam^{em}, co jest bezpośrednio upośredniczona, niebyłby powiedział, że idea jest sam^{em} stworzeniem, rezultatem, ale przeciwnie według powyżej przez nas rzeczonożnego oznaczenia, byłby ją pojął jako skutek i przyczynę, jako utwór i twórczość. — Najlepiej niedostateczność pojęć autora pokazuje się w jego następującem zdaniu:

„W dalszem wyluszczeniu naszej myśli, byt człowieka uważać będziemy jako absolut wszech rzeczy ludzkich tego świata, który nam przedstawia rozwinięcie ludzkiej twórczości, a który obejmuje całą ludzkość. Nastąpi teraz może przeciwko temu naszemu założeniu niepospolicie ważny zarzut, czyli byt człowieka niejest raczej wynikłością i stworzeniem absolutu, jakim jest Bóstwo? a więc nie bytem i absolutem samym przez się, ale prostem stworzeniem jak cała przyroda. A nareszcie w żadnym razie byt człowieka niejest absolutem wszechrzeczy, bo cała przyroda niejest stworzeniem człowieka, a zatem byt człowieka niejest absolutem? więc przyroda miećby musiała drugi właściwy sobie absolut? Więc te zarzuty redukowałyby się ostatecznie do tego, że się wyrzekamy ujęcia jedynego absolutu wszechrzeczy, który nasz^{em} własn^{em} wyznaniem niejest absolutem przyrody, że się zatem wyrzekamy doprowadzenia do zupełnej jedności pojęcia wszech rzeczy, skoro nie sięgamy aż po absolut wszech rzeczy, po Bóstwo.“ (Str. 13.)

Spodziewałyby się należało, że autor uczyniwszy sam sobie tak słuszne zarzuty, porachuje się lepiej z pojęciem swego absolutu i wzniesie się do pojęcia prawdy bez warun-

ko wój, témczasém usprawiedliwiając się niemożnością „dotychczas stanowczego ujęcia rozumowo Bóstwa, jako absolutu wszechrzeczy“ przyjmuje sposobem przypuszczenia —byt ludzkości jako absolut rzeczy i działań ludzkich, nie widzi błędu wielkiego jaki popełnia przez to, gdyż obiera li stanowisko relatywne, niemając pojęcia absolutu wszechrzeczy, niemoże zarazem dokładnie oznaczyć pojęcia i natury bytu ludzkiego, a tém samém postawić normy społecznej — służącej za podstawę i zasadę do rozstrzygnięcia wszelkich kwestyi i zadań społecznych. Wypadek ten był jednak konieczną wynikłością z powyższych przypuszczeń autora, nieuznając bytu jako rozumu będącego niemógł przyjść tém samém do jego upośredniczonego zatwierdzenia, a przez to do pojęcia rozumu pojmującego się. Podobnie jak idea jest jednią pojęcia i rzeczywistości, czyli podmiotu i przedmiotu, tak i rozum pojmujący się jest jednią przedmiotowego i podmiotowego rozumu, ztąd jest absolutem, gdyż jest zatwierdzeniem siebie samego w sobie i przez siebie, dla tego absolut jako rozum li może być pojęty przez rozum, czyli przez umiejętne pojmowanie jego treści i istoty. Autor nie postawiając pojęć tylko przypuszczenia same, grzeszy przeciwko metodzie właściwej umiejętności, postawia się w niemożności zdobycia prawdy i staje się więcéj rezonującym jak prawdziwie filozofem. — Stósownie do swego przypuszczenia o bycie człowieka, przechodzi do uważania go jako absolutu wszechrzeczy ludzkich, wyprowadza, że jego wynikłością jest ludzkość, że wiedza na nim opierająca się jest wiedzą wszechrzeczy ludzkich, wspomina o konieczności doznania jego prawa i przymiotu, który ma stanowić prawo bezwzględne ludzkości, lecz jak niedaje pojęcia i natury bytu i wiedzy bezwarunkowej, mówiąc w ogóle o bycie absolutnym, tak i tu podobnie postępuje, byt ludzki będący wynikłością bytu absolutnego, nie nabiera żadnej nowości, lecz prawie autor jednego rozumowania — tych samych niekiedy wyrażeń używa na jego opisanie i oznaczenie.

Daléj celem poznania istoty człowieka zajmuje się jego psychologicznym rozbiorem, stanowisko samo jakie autor w téj mierze obiera, wskazuje wyraźnie, że niemógł przyjsć do jéj zupełnego poznania i pojęcia. Aby to zdobyć, należy zupełnie w bezwarunkowém czyli spekulatywném uważaniu badać i rozwijać jéj pojęcie i naturę. Psychologiczne stanowisko może li doprowadzić do empirycznego, refleksyjnego zapatrywania się, a nigdy zaś do absolutnej i bezwarunkowéj prawdy. Rozbiór psychologiczny człowieka li w sferze psychologicznej, wykazać może podmiotową jego stronę, opuszczając całą jego stronę przedmiotową bogatą w życie istotnie duchowe, gdyż będącą wypełnieniem i prawdą podmiotowego ducha, dla tego umiejętnie i prawdziwe badanie człowieka li może być w duchu ogólnym samym uskutecznione, gdyż on będąc syntezą stanu jego antropologicznego i psychologicznego, obejmuje urzeczywistnione pojęcie człowieka, jego ideę, a tém samém i jego najwyższą całość i rzeczywistość.

Za cel téj części psychologicznej naznacza daléj autor rozbiór ducha ludzkiego; niepokazuje wprzód, jakim sposobem byt, czyli absolut staje się duchem, jaki stosunek pomiędzy jednym a drugim, dla tego znów przypuszcza jego byt, nie udowadniając i niewyprowadzając go pojęciowo.

Z przyczyny zwykłej, to jest braku dokładnego pojęcia absolutu, podobnie jak dawniej ideę tak teraz myśl uważa za stworzenie, wynikłość, wpada znów w dualizm, którego nie przeprowadza do żadnej jedności, lecz tylko w sobie samym pozostawia. Następnie rozbiera dwie władze ducha, władzę pojmovania i władzę tworzenia, czyli twórczość; pierwsza jest bierną częścią ducha, druga zaś samodzielną, stanowiącą twórczość duchową, a tém samém czyniącą go zarodem świata, który jest jego dziełem. Stósownie do tych podwójnych władz wyprowadza równie podwójny stosunek ducha ludzkiego do myśli, raz jako odbierającego same bierne wrażenia utworzonej już myśli, drugi raz jako tworzącego i zatwierdzającego się samego przez się.

Aby pokazać jednostronność powyższego stosunku myśli do ducha, musimy pokrótce oznaczyć co jest duch, a tém samym stanowisko myśli samój. Odnosząc się do naszego powyżej uczynionego oznaczenia absolutu, widzieliśmy, że idea była upośredniczoną bezpośredniością bytu, czyli bytem myślącym, ztąd duch ogólny jako rzeczywistość jój musi być pojmującym się bytem, czyli pojmującą się myślą, zatem w duchu myśl jest przedmiotem sobie samój i podmiotem, dla tego chcąc oznaczyć stosunek myśli do ducha, należy oznaczyć stosunek myśli samój do siebie. Tak idea niesie w sobie byt czysty, czyli byt będący bezpośrednim i byt upośredniczający się, czyli istotę, tak więc duch jako myśl pojmująca się musi być jedną przedmiotowości i podmiotowości, czyli, myśl zostaje do siebie w trojakiem stanowisku, raz jako myśl będąca, czyli przedmiotowa, drugi raz jako refleksyjna, pojmowana, czyli podmiotowa i nakoniec jako pojmująca się, absolutna, a więc i twórca.

Podobnie jak autor nieoznaczył dostatecznie stanowiska myśli i poznawania, a tém samym istotnych momentów ducha, tak też w dalszém przejściu do rzeczywistości i czynu wielki się daje czuć brak pojęć obudwóch, a tém samym woli, którój one są objawem. Autor nie wznosił się dō oznaczenia absolutnej rzeczywistości, lecz wychodząc z tego, że byt jest sam przez siebie, zatem bezwarunkową rzeczywistością, wynikłość zaś z bytu, czyli warunkowa rzeczywistość jest czynem, postawia tylko dwie relatywne, skończone rzeczywistości duchowój, zatwierdzenia się pojmującej woli w sobie i przez siebie, czyli ducha w duchu i przez ducha. — Z tego widzimy łatwo, że autor mógł przyjść tylko do czynu relatywnego, a zatem sfera czynu wolnego zupełnie została przez niego nietkniętą i nie naruszoną; momenta czynu i oraz twórczości nietylko że nierozprowadzone, ale nawet nie wspomniane, raz położony principium niedostateczne, niemoże przyjść do zupełnej jasności w wywodzie i oznaczeniach, dla tego w całym dziele przebija pewna ciemność, brak zaś pojęć powo-

duje nieorganiczność i niesystematyczność. — Po wspomnieniu co jest rzeczywistość i czyn, zajmuje się poszukiwaniem prawa absolutu, czyli prawdy bezwzględnej, tu wykazuje, że powszechna jedność ludzkiego bytu rozwijać się, uosobistniać i postępować musi, a zatem postęp uznaje za bezwarunkowe prawo i prawdę ludzkości. W końcu pokrótce resumuje swe pojmowanie absolutu i praw jego w słowach następujących:

„Byt ludzki, najświętsza rzeczywistość, jest absolutem wszech ludzkich rzeczy tego świata, który jest dziełem twórczości człowieka. Konieczny postęp ludzkości jest to prawo absolutu, czyli prawda bezwzględna, na mocy której absolut (byt twórczości) tworzy, a zatem prawda, która zawsze i wszędzie rządzi ludzkością, więc wiedza téj prawdy otwiera *à priori* wiedzę ludzkich rzeczy, które niczém inném być niemogą, jak wynikłością konieczną absolutu byt.“ (Str. 27.)

Uważając autor postęp jako prawdę bezwzględną, nie daje pojęcia jego natury, nie pokazuje czém on jest w sobie i dla siebie, a zatem trudno jest czytelnikowi dopatrzeć i zrozumieć do czego ów dąży postęp, jakie jest jego posłannictwo i cel? Niedosyć jest wskazać jakąś prawdę, lecz jeszcze potrzeba ją rozprowadzić i udowodnić, autor nietylko że się nie trzyma ściśle téj metody, lecz owszem wszędzie ją prawie opuszcza i zaniedbuje. — Niemógł zaś dostatecznie dopełnić tego, gdyż postęp li z natury bytu, z absolutu, z istoty ducha ludzkiego może być wyprowadzonym i otrzymanym, kiedy przeciwnie w nim byt ludzki będąc faktem empirycznym, jest koniecznością, a zatem i wynikłość z niego bezpośrednia równie takową być musi. Przechodząc do wykazania co jest utwór i życie człowieka — społeczność przyznaje, iż przystępuje „do sprawdzenia bezwzględnego prawa koniecznego postępu ludzkości w utworze duchowym człowieka.“ (Str. 27.) Tu obiera drogę czysto empiryczną, zapominając, że postęp uznał za prawdę bezwarunkową ducha

ludzkiego, a zatem, że sprawdzenie jego umiejętne li może być wykazane rozwijaniem się pojęcia samego ducha, tak, iż wywijanie się jego z siebie jest zarazem objawianiem natury postępu jako jego formy, więc sprawdzenie postępu w utworze człowieka jest podniesienie bezpośredniości duchowej, jaką jest utwór człowieka, jako konieczność do zupełnej wolności, jaką jest wolność społeczna. Mówiąc dalej, że:

„Życie duchowe człowieka jest to rozwój bytu. Absolut musi sam przez się w dalsze wynikiłości przechodzić, to jest samodzielnie tworzyć, i to stanowi istotne znaczenie ludzkiego życia. Życie jest to tworzyć, dla istoty zaś pojmowaniem obdarzonej, i w nim w powszechną jedność ludzkiego bytu wcielonej, tworzyć, jest to postępować, więc postęp, to życie.“

Nie wykrywa nam jeszcze jaka jest natura i prawo tworzenia, a tém samém postępu. Dla tego każdy łatwo zapytać się może, jaka jest różnica pomiędzy życiem jako życiem, a życiem duchowém, jaki zachodzi pomiędzy nimi stosunek i dla czego pierwsze podnosi się w drugie, na czém opiera się i polega ich wyższość lub niższość? Brak pojęcia momentów ducha i postępu doprowadził autora do niezupełnego oznaczenia stosunku człowieka, do ludzkości i utrzymując, że on dwoiście z nią obcuje:

„a) raz przez pojmowanie, b) drugi raz przez samodzielne tworzenie,“ (str. 28.)

przypomina nam, iż błąd ten musiał popełnić w skutek dawniej jednostronnie uważanego stanowiska myśli. — Podobnie jak myśl przechodzi potrójne stadium w swym objawie i rozwijaniu się, tak i wola jako myśl zatwierdzająca się w uważaniu swém całkowitem, równie trzy momenta okazuje: 1) jako czysta bezpośredniość czyli życie jako życie; 2) wola refleksyjna czyli podmiotowa i 3) nakoniec wola pojmująca się i objawiająca się jako dobro społeczne, ztąd

człowiek w odniesieniu się do ludzkości w potrójnym stosunku zostawać musi. Autor opuszczając wzgląd na pierwszy moment, zdawałoby się, jakoby rozwoju czysto życiowego nie uważał istotnym w naturze człowieka, a zatem koniecznym momentem w ludzkości.

Opierając się na jednostronném założeniu, wyprowadza dalsze równie jednostronne rezultata i wypadki, widzi li tylko w tym podwójnym względzie właściwe życie duchowe pojedynczego człowieka, nie obejmując całkowicie jego natury, nie rozprowadza jęj zatem całoznacznie i zupełnie. Stosunek powyższy człowieka do ludzkości służy mu do uczynienia wniosku, że życie duchowe pojedynczego indiwiduum, li odbywa się przez życie zbiorowe czyli przez społeczność, wśród której każdy człowiek jakkolwiek indywidualność posiadać będzie, zawsze li w zakresie owego podwójnego stosunku istnieć i objawiać się musi. Pojęcie społeczności postawione li jako jedność zbiorowa; niewidzimy nigdzie pojęcia idealnej jęj jedności, jakim jest ona objawem względnie do absolutu, w jakim stosunku, w treści i istocie swęj zostaje człowiek do społeczności, wszystkie te względy opuszczone i ona nieuchwycona i nieoznaczona w swym właściwym organizmie duchowym.

Autor nieumiejąc odróżnić co jest relatywnością i absolutnością w człowieku i duchu ludzkim, w całym rozwijaniu swego przedmiotu opierając się ciągle na przypuszczeniu równie relatywném, które jednak za absolut poczytuje, wykazuje li prawdy warunkowe i świat prawdziwie duchowy zostaje dla niego zamkniętym i niedostępnym. Z tych przyczyn trudno żądać, aby autor czyn mógł pojmować w jego całości, aby postawił zasadę pojęcia istocie jego odpowiadającą, najlepiej niedostateczność tę udowodniają słowa jego następujące:

„Czyn jest to ogólna nazwa wszelkiej wynikłości ludzkiego bytu, wszelkiego dzieła ludzkiej twórczości; jest to więc atom i jednostka tego świata, którego człowiek jest stwórca, jest to ogniwo pojedyncze tego wielkiego ciągu ludzkiego tworzenia.“ (Str. 30.)

Widzimy wyraźnie ztąd, że stanowisko czynu nieoznaczone jest stosunkowo do rozwijania się pojęcia człowieka, a zatem opuszczony zupełnie wzgląd na jego działania wynikający li z instynktu, żądz, samowoli; pominięta różnica pomiędzy niemi, a istotnie czynami wpływającemi z wolnej i świadomej jego woli. Pytanie więc, cóż jest względnością a absolutem w czynie? co jest bezpośredni, a w istocie wolny objaw ducha? na to nigdzie nieznajdziemy danej odpowiedzi, nigdzie potrzebnego rozwiązania. Podobnie jak czynu w sobie i dla siebie nieoznacza autor dostatecznie, tak też niewyświeca i niepokazuje, w jakim stanie ducha swego staje się człowiek człowiekiem społeczeństwa, mówiąc w ogóle:

„życiem duchowém człowieka jest czyn, a czyn wzajemne pomiędzy ludźmi obcowanie, stanowi już ludzkie społeczeństwo, które tam się zaczyna gdzie duchowe życie człowieka i postęp, jako bezpośrednia wynikłość i pierwotny doskonały utwór absolutu twórczego. Niema zatem ludzkiego przedspołecznego życia.“ (Str. 35.)

Tu znamy tylko opisanie niejako zawiązku społeczeństwa, ale niemamy pojęcia istoty i konieczności wynikłej z oznaczenia odpowiedniego świadomości człowieka, a tém samém nie jest pojęciowo rozwinięciem, jak on z stanu bezpośredniego przechodzi w stan społeczny, jaka zachodzi różnica pomiędzy jego społeczném a przedspołeczném życiem.

Następnie wspomniawszy jeszcze autor cokolwiek o czynie i o postępie, jako prawie bezwzględniem w społeczeństwie, a tém samém wyprowadzając konieczność ciągłego tworzenia i wyrobienia nowych, coraz doskonalszych kształtów i form społecznych, przechodzi do rozdziału nauk społecznych, które w potrójnej ilości obejmuje:

„a) Ekonomia moralna, (czyli tak nazwana przez autora psychologia ludzkiego społeczeństwa) zawiera pojmowanie organizmu, przez który powsze-

chna jedność ludzkiego bytu w niezliczonych indywidualach rozlana, dopełnia funkcji myśli twórczej a jednej.

- β) Ekonomia materialna zawiera pojmowanie twórczości ludzkiego ducha w walce z materją, w walce, na którą człowiek wskazany, jest dwoistością duchowo-cieleśną swojego utworu. Niezawiera ona stosunków pojedynczych istot ludzkich z materją, z cielesnej indywidualności człowieka wynikających, lecz tę walkę powszechną, którą społeczność przeciwko niej (materji) prowadzi, a która w jedności pomiędzy ludźmi się odbywa, jako walka zbiorowa stanowczo urządzona układem społecznym.
- γ) Ekonomia polityczna zawiera pojmowanie, jakim sposobem powszechna ludzka społeczność rozdzielona jest na pojedyncze społeczeństwa, stanowiące właściwe uosobienia zbiorowe wśród ludzkości, jako to narody, ludy, kasty, pojmowanie, jakim sposobem rozwiązują się i rozprzegają, aby wejść w skład nowych ciał społecznych.“ (Str. 39.)

Po uczynieniu obecnego rozkładu nauk społecznych, przechodzi do wykazania ogólnej społeczności nauk i ich syntezy, korzystając z swego bardzo wygodnego przypuszczenia, że wszystko w ludzkości postępować musi, używa znów postępu za środek wskazujący konieczność rozwijania się nauk, ich organiczny związek pomiędzy sobą, ich wewnętrzną spójność, gdyż wszystkie odpowiadając stopniowemu postępowi ludzkości, muszą zarazem zajmować w niej pewne i konieczne miejsce i stanowisko. — Co jest w istocie pojęciowo syntezą nauk, jakie rozczłonkowanie w ich organizmie przypada i istnieje, jaki stosunek w ogóle pomiędzy naukami, a ich zatwierdzeniem, syntezą, niemógł tego nautor wyśrodkować dla braku pojęcia istoty myśli, a tém samém wiedzy; ztąd pojęcie organizmu nauk nie jest wyprowadzane z natury poznawania, ale więcej opowiadającym sposobem wskazywane i utrzymywane — i li tylko

ściągane do postępu, nie zaś czerpane w źródle wiedzy będącej ich zasadą i podstawą. Z całej swój pracy filozoficznej zdaje się, że autor najlepiej uchwycił i oznaczył prawdziwe stanowisko ekonomii materyalnej, chcąc jój wyższe i rozciąglejsze nadać znaczenie, podniesieniem jój do ogólniejszego i więcej bezwarunkowego uważania przedmiotu swego, dla tego słusznie utrzymuje, że:

„Dotąd nauka Ekonomii materyalnej opierała się tylko na szczegółowym rozwinięciu społeczeństwa. Nie wznosiła się do ogólniejszych i bezwzględnych pojęć, co większa, niejako rozbrat z nimi zrobiła, niepraktycznymi je mieniać. Nie zajmowała przeto stanowiska, które jój właściwie przynależy. Nie umiając pogodzić praktycznego codziennego rozwinięcia z nieodmiennymi bezwzględnymi prawdami, te ostatnie odrzucała zupełnie, jakoby różnorodne, a nawet sprzeczne z przedmiotem swojego badania, jak gdyby prawda nie była zawsze jedna? jak gdyby mogły istnieć różnorodne prawdy? — A ztąd niemogła zadość uczynić dwoistój potrzebie ludzkiego ducha: badania prawdy czystej, ogólnej, bezwzględnej, i szukania zastosowania tej prawdy w czynach ujętych.“ (Str. 59.)

Zastanawiając się jeszcze cokolwiek nad ekonomią materyalną i jój zadaniem, kończy rozdział pierwszy swój pracy, mającej być podstawą, wstępem niejako filozoficznym do dalszych badań i poszukiwań. Jednak brak głębszego i gruntowniejszego wykształcenia filozoficznego, obok dość znacznej samodzielności umysłu, przeszkodził autorowi rozwinąć należycie i umiejętnie przedmiot swój; nie poświęcając metody umiejętnej, poprzestał li na przypuszczeniach, poczęści same sprzeczności zawierających, dla tego cały rozdział pierwszy pod względem filozoficznym wiele pozostawia do życzenia, już to dla jednostronności stanowiska, już to dla konsekwencji i rezultatów, jakie zawiera i obejmuje. —

Nim przystąpimy do rozbioru drugiego rozdziału, traktującego w własności, pokrótce musimy dać o niéj nasze

pojęcie i usadziwszy w ogóle jęj treść i zasady w woli człowieka, śmielej i pewniej zapatrywać się na rzecz i sposób widzenia autora.

Od niejakiego czasu podobnie jak nieśmiertelność duszy w filozofii, tak własność w polityce obudziła powszechniejszą i głębszą uwagę, różne prace podjęte w tęg mierze, rozmaicie wyświecają i wykazują jęj charakter i stanowisko. — Najważniejsze zaś z nich Proudhona*) i Bastier**) nieodpowiadają całoznacznie umiejętnemu żądaniu. Pierwszy obierając więć pole krytyczne, nie dotknął zupełnie gruntu, z któregoby rzecz swą należycie mógł ocenić i rozwinąć, śmiałość myśli, dyalektyczność w wywodzie, nowość połączona z pewną gruntownością w widzeniu, stawiają go w niejake podobieństwo z Ludwikiem Feuerbach, lecz ten szczęśliwszy i wszechstronniejszy w zapatrzeniu się na przedmiot swój, umiał ująć jego prawdziwą treść i naturę, rozbierając istotę Chrystyanizmu; wnika w przyczyny religijne w człowieku będące, wykazując ich fałszywość, wskazując zarazem jego jednostronne zasady i konieczność rozwiązania; tu dyalektyka krytyczna jest dyalektyką w istocie samęj człowieka, w zgłębianiu i poznaniu jego natury, kiedy przeciwnie Proudhon ciągle trzyma się na powierzchni rozwijania się własności, nieuderza w stronę jęj przyczyn, leżących w naturze człowieka, nie podciąga tych pod sąd krytyczny, dla tego praca jego nie jest zupełna i dostateczna, — drugi zamierzył więć ze stanowiska czysto filozoficznego rozstrzygnąć kwestyą własności, lecz nieumiejąc dopatrzeć istotnej syntezy, a tęg samém prawdy człowieka, niedaleko zaszedł w swych wnioskach i rezultatach. — Z tych dwóch podwójnych stanowisk pokazują nam się dwa kierunki konieczne w uważaniu własności, to jest krytyczny i organiczny. Celem pierwszego jest wykazać i oznaczyć przyczyny w człowieku, powodujące własność i te

*) Qu'est ce que la Proprieté? ou Recherches sur le principe, du droit et du gouvernement. (1 vol.)

**) De la Propriete et de son principe. Paris 1844.

rozebrawszy i oceniwszy według pojęcia istoty ducha ludzkiego, naznaczyć im prawdziwe i istotne znaczenie, celem zaś drugiego jest umiejętne i pozytywne rozwinięcie własności, zatem według natury umiejętności samowiedzę człowieka, czyli wolność ogólną obrać musi za punkt wyjścia i zasadę, a tém samém opierając się na wolności społecznej, przyjść do rozstrzygnięcia co jest i jaka jest natura własności społecznie uważanej i rozbieranej?

Aby w całości naszemu zadaniu zadosyć uczynić, należałoby postawić pojęcie i rozwinięcie się całości, lecz ponieważ przedmiot ten dla swój ważności i obszerności przechodzi zakres czysto krytyczny; dla tego odnosimy się li do naszego pojęcia absolutu i stósownie do jego momentów oznaczymy i wyprowadzimy momenta własności.

Widzieliśmy, że absolutem jest pojmujący się byt, czyli duch wiedzący i zatwierdzający siebie po sobie i przez siebie samego, ztąd będący jednią woli i wolności; jako samowiedzący, jest syntezą pojedynczego i ogólnego ducha, ztąd jest najwyższą wolnością i prawdą; jako taki ma byt w samowiedzy ludzkiej, ztąd ją uważać można za normę i podstawę wszelkiego życia i układu społecznego. Podobnie jak myśl, tak i duch, czyli wolność jako jego istota potrójne musi mieć stanowisko: 1) wolność bezpośrednia, czyli abstrakcyjna, 2) wolność refleksyjna, przedmiotowa i nakoniec 3) wolność zatwierdzona, czyli pojmująca siebie. Dla tego w stosunkach społecznych, jako będących objawem wolności, w ogólném uważaniu li to potrójne stadium dopatrzeć i naznaczyć można, li w tych trzech sferach całość wolności człowieka mieści się i objawia zupełnie. Ponieważ własność jest wynikłością ducha ludzkiego, a tém samém wolności, ztąd jój formy muszą odpowiadać koniecznym momentom i pojęciom pierwszej. Dla wykazania tego rozbierzmy, jakie znaczenie każdy moment wolności mieści, a ztąd łatwo pokażą nam się trzy istotne i właściwe formy własności.

Powyżej mówiąc o absolicie, pokazaliśmy, że byt jako abstrakcja jest tylko ważnością, zarodem rzeczywistości, ztąd i wolność abstrakcyjna stósownie do natury abstrakcyi musi obejmować w sobie możność wolności rzeczywistój, samowiedzącej się; dla tego musi być w sobie jedną wolności pojedynczój i ogólnej; jako abstrakcyjna, to jest nie samowiednia jest koniecznością, a więc niemoże objawiać czynów wolności odpowiednich i stósownych. — Zatem człowiek w stanie bezpośrednim niezna własności, lecz li tylko ogólna bezwłasność panuje i istnieje. Przystępując do bezpośredniej refleksy, czyli uznania siebie, liściągając się na siebie, wyłączając i chcąc podbić wszystko co go otacza, chce stać się panem ogólnym i ztąd rodzi się walka materji z człowiekiem i człowieka z człowiekiem. a zatem własność i niewola. Czując się w sobie i mając li świadomość siebie, zatwierdza li tylko wolność swoją, wolność pojedynczą, ztąd jeszcze abstrakcyjną, a zatem stanowiąc li jego abstrakcyjne prawo. Z powodu téj jednostronnej wolności, a tém samym jednostronnego prawa człowieka, musi on podnieść się do istotnego pojęcia swój wolności, a zatem do pojęcia i zatwierdzenia idei człowieka, Tu obudza się w nim ogólna samowiedza, uznanie w sobie wszystkich i siebie w wszystkich, tu jest właśnie początek emancypacyi siebie i ogólnej, tu panowanie miłości rozumu i woli w wszystkich sferach społeczeństwa; tu człowiek zaczyna żyć prawdziwie w duchu i przez ducha i niebo obiecane staje się jego mieszkaniem i przybytkiem, rozkoszą szczęścia. Z tych przyczyn prawo abstrakcyjne przechodzi w prawo prawdziwie duchowe, a więc i własność pojedyncza w własność samowiedząco zatwierdzoną, czyli bezwłasność. Zatem widzimy, że własność objęta w całości swego pojęcia, pojawia się w trzech formach, jako bezwłasność, bezwłasność upośredniczona, czyli własność pojedyncza, i bezwłasność zatwierdzona, czyli własność ogólna. Rozprowadzenie zaś dalsze powyższych zasad i w całej ich specjalności, jako przechodzące nasze założenie pomijamy i opuszczamy, przestając li

na ich wspomnieniu i wykazaniu, jako koniecznym do dalszego naszego sądu i zapatrywania się.

W drugim rozdziale swęj pracy zajmując się autor przedmiotem właściwym ekonomii materyalnej, rozbiera i wykazuje, co jest rozwój materyalny społeczeństwa; wypowiada naturę walki człowieka z materyą i w końcu przechodzi do oznaczenia własności powszechnęj, mówiąc:

„Własnością czyli bogactwem powszechnym całego rodu ludzkiego, jest wszystko co na otaczającęj go materyi zdobędzie i do swojego użytku obróci, przekształci. — Więc własność powszechna jest wypadkiem osiąganym przez rozwój, jego bezpośrednim dążeniem i objawem, a środkiem jedynym i niepochybnym usamowolnienia człowieka od materyi i doprowadzenia go do stanu natury.“ (Str. 66.)

Następnie pokazuje stosunek rozwoju materyalnego do postępu, wyprowadza konieczność postępowania także form własności i ponieważ w skutek postępu coraz więksha jedność pomiędzy ludźmi się ustala, ustanawia więc zasadę:

„Że bogactwo powszechnie, wyswobodzenie od materyi są w stosunku jedności pomiędzy ludźmi, i że zawsze razem i nie rozłącznie postępować muszą.“ (Str. 70.)

Niemając nigdzie podanego dostatecznie przez autora pojęcia jedności ludzi pomiędzy sobą, w jakich formach ono się przedstawia i wyraża, musimy powyższe prawo za bardzo ogólne i niezupełne uznawać. Uważając objaw jedności ludzi pomiędzy sobą li pod względem ekonomicznym, widzimy, że ten wyraźniej i wybitniej się przedstawia, im wolność pracy jest wolniejszą i więcej organiczną, dla tego stopień jedności pomiędzy ludźmi w względach ekonomicznych różnic, maleje w stosunku do stopnia jęj wolności lub niewoli; ztąd wyprowadzić możemy wniosek, że całoznaczne uznanie wolności pracy, jest rękojmnią największego szczęścia i bogactwa. Pojęcie własności samęj przez się równie nie zostało w zupełności wyczerpnięte przez autora, mówiąc, że:

„Własność jest rozdziałem, czyli rozdawnictwem powszechnego bogactwa. Jest stosunkiem człowieka do człowieka, czyli stosunkiem społecznym, nie zaś człowieka do rzeczy.“ (Str. 73.)

nie wskazuje nam przymiotu owego rozdziału lub stosunku społecznego, który pojęciem własności koniecznie objęty być winien; oznaczenie jego własności nie przechodzi jej form dzisiejszych, nie posuwa się nad dzisiejsze o nią fałszywe i jednostronne wyobrażenia. Wspomnieliśmy powyżej, że wyrażeniem jedności pomiędzy ludźmi jest stopień wolności pracy, ponieważ zaś właściwość ujęta w całości jest jej za twierdzeniem, zatem musi być wolnym i organicznym rozdziałem. Jako wolny i organiczny rozdział mieści w sobie rozumowość, skoro zaś ta jest najwyższą w formie samowiedzy, a zatem w formie ogólnej, ztąd własność będąc wolnym rozdziałem w najwyższej swój prawdzie, musi być równie równym i ogólnym.

Rozprawdzając dalej powyższe prawo, twierdzi, że w miarę postępu rozwoju materialnego, własność pojedyncza nabywa coraz wyraźniejszych form podziału, że jest treścią wewnętrznego układu społeczeństwa, że zatem ulegać musi jak on postępowi, a więc, że i prawa ludzi do niej ciągle zmieniać się muszą; końcem postawia różnicę pomiędzy własnością a użytkowaniem w słowach następujących:

„Tworzenie bogactw, czyli walka z materią, jest stosunkiem zwięzłym człowieka do rzeczy: użytkowanie jest także stosunkiem człowieka do rzeczy: do zdobytej i w bogactwo przemienionej materii. Lecz własność nie jest użytkowaniem, trzeba te wyobrażenia stanowczo rozróżnić. Własność jest prawem, na mocy którego odbywa się użytkowanie społeczności zbiorowo zdobywającej bogactwa.“ (Str. 76.)

Przez to widzimy, że autor li zwrócił uwagę na dwa momenta w własności, użytkowanie i własność jako prawo, nie pamiętając, że posiadanie rzeczy jest bezpośrednim ob-
jawem własności, że zatem nienależy go pomijać i opu-

szczać, ztąd nie znajdujem właściwych odcieni tych trzech momentów własności, ich istotnych różnic, ich pewnego odgraniczenia od siebie. Nieuważając i niebadając natury tych momentów, szczegółowo w ich naturze nie można całoznacznie rozwinąć pojęcia własności, gdyż jeden z nich wyłączony, odbiera i pozbawia ją istotnego i koniecznego charakteru. — Dalej rozbiera i wykazuje ważność własności, jak wszyscy ludzie skrzętnie i starannie o nie ubiegają się; jak jednostronność i fałszywość jój form jest powodem wszelkiej niesprawiedliwości, wszelkich klęsk i walk w społeczeństwie; następnie przechodzi do wykazania niby to postępu własności i mówi:

„Jeżeli zdołamy własność poznać, czém była, czém będzie, możemy jasno czytać w wielkiej księdze przeszłości i przyszłości i w myśli naszej dokładnie odbudować minione lub nastąpić mające kształty i postacie społeczne, a w ciągu własności ujrzemy ciąg rozwoju materialnego, ciąg postępu ludzkości.“ (St. 86.)

Lecz zamiast autor wskazywać naturę postępu własności, wdaje się w dowody o konieczności poznania przyszłości, w jakim ona zostaje stosunku do terażniejszości; pare stron poświęca na nieodpowiadające prawdziwie zadaniu rozumowania i w miejsce rzeczy należnej same ogólniki wypowiada i podaje.

Podobnie jak autor w pierwszym rozdziale pracy rozwijania i oznaczenia absolutu, nigdy niemógł wyjść z dualizmu, niemógł zjednoczyć dwóch przeciwstawień, tak i w trzecim interes pojedynczy i powszechny stają mu się opoką, o którą wszystkie jego rozumowania rozbijają się; niemoże przyjść do oznaczenia ich istotnej jedni i syntezy; niema u niego ich właściwego pogodzenia, lecz ciągle i zawsze samo rozdwojenie. Niemając w wiedzy jedności, niemógł tém samém w poglądzie praktycznym dopatrzeć punktu, z któregooby wszechstronnie i całkowicie uchwycił życie i stosunki społeczne. Najlepiej przekonamy się o tém z rozbioru jego następujących zdań.

„Własność zawiera w sobie cel, jest niejako środkiem ciężenia głównego materialnego działacza, jakim jest interes pojedynczy (indywidualny). Jest uświęceniem i organizacją w porządek towarzyski tego pojedynczego interesu, którego jedność społeczeństwa nie usuwa, lecz użyć umie i do swoich powszechnych celów obrócić.“

A gdyby wątpliwość jaka w tej mierze powstać mogła, całe to pytanie: Czyli własność jest rzeczą niezachwianą i konieczną, da się odnieść do samoistnego bytu człowieka w społeczeństwie i w ten sposób równoznacznie wyrazić, czyli samoistny byt indywidualny, wśród jedności zbiorowej, którą przedstawia społeczeństwo, jest niezachwianym i koniecznym? Jedna tylko odpowiedź na obadwa wypaść może. Własność jest następstwem koniecznym samoistnego indywidualnego bytu człowieka, i chyba tylko z nim razem ustąpić i zginąć może, to jest w takim wypadku, jeśliby jedność społeczna tak dalece wszystko pochłonęła, iżby wśród niej wszelka indywidualność znikła. Przypuszczenie zaś to jest zupełnie niepodobnym, bo wszelki postęp społeczny zawsze ku jej wykształceniu dąży, nigdy zaś ku jej zniweczeniu. (Stron. 93.)

W pierwszym zdaniu widzimy jasno, że własność pojedyncza ma wchodzić w harmonijną całość organizmu społecznego, a zatem musi być oznaczoną przez ideę jedności społecznej. Ponieważ jej stopień odpowiada zawsze stopniowi świadomości społecznej, stąd ostatnią w swęj najwyższej prawdzie, uważać można za zasadę i normę ustalenia i ustanowienia porządku społecznego. Gdy zaś świadomość człowieka nabiera istotnego charakteru duchowego li w samowiedzy, a zatem w uznaniu się ogólnem, rozumowem człowieka, stąd i wynikłości z niego takie a nie inne być muszą. Że autor nie przyszedł w tym kierunku do ostatecznych i zupełnych rezultatów, nie dziwię się, gdyż głębsze pojęcia własności uzasadnione i ugruntowane w po-

jęciu i naturze woli człowieka, są mu całoznacznie obce i nieświadome. Dla tego nie wyprowadzając swych wniosków z pojęcia wolności, li tylko o bycie indywidualnym wspomina; utrzymując w drugim zdaniu, że ten nie może być w zupełności przez ogół społeczny pochłonięty, nie rozwija wcale prawie zadania, mającego na celu ustanowić jakość stosunku indiwiduum do całości społecznej, nie pokazuje, co jest istotną jego prawdą; zatem indywidualność pozostaje li indywidualnością, nie będąc nigdzie podniesioną do samowiedzącej się indywidualności, do jój całkowitej pełni, a tém samém do prawdziwej osobistości. Ztąd u autora interes pojedynczy i ogólny, nie zlewają się w jeden prawdziwy interes, nie otrzymują upośredniczenia i zatwierdzenia pojęciem osobistości, a tém samém pojęciem woli ogólnej społecznej wskazanego i oznaczonego.

Brak pojęcia osobistości człowieka spowodował, że autor niemógł oznaczyć, czém jest w istocie swój idea społeczna, jaki zakres przechodzić musi w swym pojawie i gdzie jest prawdziwie w swój konkretnój rzeczywistości i pełni. Nie mając zaś dokładnego pojęcia idei społecznej, mógł tém samém ogólnie tylko postawić i oznaczyć ideę sprawiedliwości nie rozprawdzając jój pojęcia całego, a zatem nie ujmując jój w koniecznej całości w jój zupełnym rozwoju. Dla tego niesprawiedliwość uważa li ze stanowiska względnego, kładąc jój normę względnie do postępu, to jest, że ta istnieje tylko w odniesieniu się na przyszłość, w porównaniu pomiędzy sobą różnych coraz lepszych i doskonalszych form i układów społecznych, nie zaś ze stanowiska czysto-filozoficznego, mającego na celu pojęcie rzeczy w sobie i dla siebie. Na poparcie naszego sądu przytaczamy w tej mierze zdania autora:

„Idea sprawiedliwości jest to rzecz bezwzględna, w każdym danym składzie społeczeństwa istnąca i uprzedmiotowana. Jest albowiem nierozłącznym przymiotem jedności pomiędzy ludźmi. Nie można

więc żadnego społeczeństwa wystawić sobie, któreby nie było wyrażeniem obu tych idei. Bo dosyćby istniała jedność pomiędzy ludźmi, ażeby tam była i sprawiedliwość. Tak zaś ściśle są połączone obie te idee, że sprawiedliwość jest ujętą tylko w jedności pomiędzy ludźmi, a jedność pomiędzy ludźmi istnieć może tylko przez sprawiedliwość.“ (Str. 99.)

„Jeżeli przeto jaki społeczny układ jest niesprawiedliwy, to tylko względnie innych układów, w której dalej posunięta i ukształtowana idea sprawiedliwości.“ (Str. 100.)

Przyczyna niemożności ogólniejszego poglądu wypływa u autora ciągle z ciasnego zakresu, jaki nazaczył dla absolutu, a tém samém z niedostateczności umiejętnego charakteru w jego zapatrywaniach się i wnioskach. Pojęcie i rozprawadzenie dokładne i całkowite idei, li może być zdobyte i dopełnione w uważaniu jój w sobie i dla siebie, a zatem z stanowiska bezwarunkowego, umiejętnego. Autor indentyfikując pojęcie idei sprawiedliwości z ideą jedności ludzkiej o tyle nie oznacza pierwszej o ile drugiej. Nie mogąc wznieść się do pojęcia dostatecznie idei absolutnej czyli absolutu niemógł zarazem i idei owój jedności ludzkiej należycie i umiejętnie zważyć i rozprawadzić. Ponieważ jedność pomiędzy ludźmi niczém inném nie jest, jak objawem wolności społecznej, zatem idea społeczna musi być indentyczną z ideą sprawiedliwości, jako odpowiednią jedności pomiędzy ludźmi. Dla tego treść i forma pierwszej musi być zgodną z treścią i formą drugiej. Mówiąc w ogóle o własności wspomnieliśmy, że prawo abstrakcyjne człowieka jest li zatwierdzeniem jego wolności czysto-pojedynczej, zatem także abstrakcyjnej, ztąd uznajacém li własną jego osobę z wyłączeniem wszelkiej innój osoby, dla tego w naturze bezpośredniej woli leży jednostronność, a zatem i niesprawiedliwość. Przy dalszém rozwijaniu woli, przychodzi coraz bardziej do uczucia ogólnej osobistości, lecz ponieważ ją tylko czuje, zatem w drugim znamieniu objawu idei społecznej pojawia się moralność i czło-

wiek wznosi swą osobę do subiektu. — Ponieważ ta druga sfera życia społecznego opiera się czysto na sercu i mieści zatem w sobie przypadkowość, dla tego nie jest zupełnie wystarczającą dla wolnej istoty człowieka, która musi być świadomą siebie, ztąd przychodzi on przez ogólne pojęcie i poznanie siebie do zatwierdzenia prawa osobistego, czyli do uznania wolnemi wszystkie osobistości tak jak swą własną osobistość, przeto idea sprawiedliwości objawiać się musi w trzech swych koniecznych momentach, prawo abstrakcyjne, moralność i prawo osobiste, czyli lepiej oznaczając prawo społeczne. Z tego wszystkiego pokazuje się moment niesprawiedliwości koniecznym w pojęciu całkowitego rozwoju idei sprawiedliwości, dla tego niemoże on być uważanym jako były li w względнім porównaniu dwóch układów społecznych różniczasowo uważanych, lecz owszém jako w istocie i pojęciu idei sprawiedliwości leżący i istniejący.

Jak w całym dziele autor nie jest dosyć ścisłym w oznaczaniu dokładném i zupełném pojęć, tak podobnie mówiąc o ważnych kwestyach jako to o rozdziale pracy, zamianie, przestaje li na powiedzeniu, że one konieczne są w społeczeństwie, lecz nie uważa ich w całej rozciągłości, niewykrywa prawdziwie istotnej ich natury, stosunków zobowiązanych. Nigdzie prawie z potrzebną niepostępuje ścisłością za pojęciem rzeczy, nie przeprowadza go do najwyższej pełni, jaką jest idea, dla tego trudno znaleźć w jego pracy umiejętnego i zupełnego rozwinięcia i oznaczenia idei przedmiotu treścią i zadaniem dzieła będącego.

Wyszedłszy autor od przypuszczeń i pozostawszy przy nich, odjął charakter umiejętny swój pracy i czysto zbytecznym i niepotrzebnym rezonowaniem, zwłaszcza przy każdej prawie materji, używaniem postępu bez wykazywania jój istotnego rozwinięcia, przyprawia się o niesystematyczność w wywodzie, a niekiedy o dowolność w obrabianiu i w przechodzie od przedmiotu do przedmiotu.

WŁOŚCIANIN POLSKI

ze względu historycznego, statystycznego i politycznego.

Dzieje każdego narodu zaczynają się od chwili, w której życia ślady u niego widzieć się dają. To życie czyli byt ludu w dwoisty sposób się objawia, jako życie wewnętrzne i życie zewnętrzne. Istniały narody twierdzące, że się zrodziły i powstały na ziemi, którą dotąd uprawiają; szczęśliwy odpór dając nieprzyjaciołom, nieoddały nigdy ukochanej rodziny w posiadłość obcą. Inne przeciwnie szczyciły się pochodzeniem z krain dalekich i wywalczeniem sobie ojczyzny, którą w spadku po ojcach i naddziadach posiadają. Jedne i drugie liczą wszakże dni życia od zajęcia stałych siedzib.

Pod dowództwem jednego lub kilku mężów zajmuje lud pragnący się osiedlić część kraju jakiego. Dzieje się to albo w pokoju bez walki, jeżeli dotąd kraj ten nie był zamieszkały, albo z orężem w rękę, jeżeli mieszkańca tamecznego wyprzeć i pokonać potrzeba. Na czele ludu takiego widzimy mężów uchodzących pomiędzy swymi za najpoważniejszych (patriarchat, sędziowie) albo za najumniejszych (kapłaństwo), albo za najdzielniejszych i najodważniejszych (wodzowie). W pochodzie gdzie bój się toczy, jest potrzebny naczelnik, tam jeden dowodzić musi. Lud, który sie-

dzib nowych nie szuka i wywalczyć ich nie potrzebuje, obradza się w zgromadzeniach, a każdy ma przystęp do rady; rozstrzygnięcie zaś od większości głosów zależy, i albo bywa starszym co do wieku powierzone, albo przez silniejszych wymuszone.

Pomimo równości przypuszczalnej u ludu takiego o skrupulatnym podziale kraju w znaczeniu naszym, czy to w równych częściach na głowy, czy w nierównych stopniowo w stosunku do znaczenia mowy być nie mogło. Podział istnieć nie może bez porządku, a porządek dopiero potrzeba wywołuje. Każdy więc według upodobania w miarę swych sił i zaufania do nich, część ziemi zajmuje i na niej się osiedla.

Ziemia pracą ludzką zamieniona w uprawną rolę, wy-daje owoce, mające dać wyżywienie i utrzymanie temu, który na niej osiadł. Owoce te aczkolwiek ziemia je wy-daje, są przecie owocami pracy. Stosunek zachodzący pomiędzy pracującym a ziemią troskliwie uprawianą i do urodzajności doprowadzaną, musi koniecznie wywołać zamiłowanie téj ziemi. Człowiek wszędzie ziemię pokochał, bo w niej widzi swą pracę, a zatem ziemia się stała częścią jego jestestwa. Pierwsze wyobrażenie własności oparło się na upatrzeniu siebie samego w innym przedmiocie.

Własność jako część jestestwa człowieka, wywołuje w nim potrzebę strzeżenia jój przeciw napaści, zniszczeniu i niebezpieczeństwu utraty. Wszelkiej sile jeden się oprzeć nie może, a ztąd przychodzi połączenie się wielu, zapewnienie wzajemnej pomocy. To połączenie się czyli stowarzyszenie w każdego leży interesie, a więc bardzo łatwo się tworzy i ustala.

Aby pewny był stosunek, w którym każdy stoi do drugiego i do wszystkiego co go otacza, muszą ludzie przyjęć pewne warunki stowarzyszenia, to jest prawa. Zdaje się, że prawa powinnyby na zgromadzeniu ogólném ci wszyscy ułożyć, którzy im się poddać mają. Nie zawsze atoli tak było: często je stanowił jeden, który sam władzę ogarnął, a gdzieindziej schwyciła prawa w swe ręce znaczna mniej-

szość. Tym sposobem lud polegając na wyrzeczeniu tych, którzy ustawy stanowią, uprawia troskliwie i w pocie czoła nabytą i przywłaszczoną sobie ziemię, aby owoce obfite rodzila, a zaniedbuje uprawiania własności najpiękniejszej, to jest swych władz umysłowych. Pozostaje w stanie nieletności, utracą coraz więcej praw mu służących, powierza je niedbale tym, którzy w miarę odniesionych zysków, wcześniej lub później w panów się zamienili.

Zaprowadziwszy ustawami porządek między sobą, trzeba koniecznie było obrony dla własności przeciw najezdnikowi obcemu. Jeżeli kraje sąsiednie nie były zamieszkałe, potrzeba było zabezpieczyć się tylko od zwierzka dzikiego, a przytém łatwo się było rozprzestrzeniać ludności. Inny zachodził stosunek, skoro drugie ludy granicy strzegły. Jeżeli te były oświecensze i dosyć silne do odporu, natenczas niepozwoliły naruszyć najezdnikom swój spokojności. Widzimy w dziejach, że lud sąsiedni częstokroć staje się nauczycielem nowo osiedlonego i na niego oświatę swą przelęwa. Za udzielenie atoli oświaty częstokroć zyskuje panowanie i narzuca kajdany. Wyżsi pod względem światła i waleczności, niezawsze na swoim stopniu utrzymać się umieją i w zmiękczonym życiu przywykają do wygod, które naprzód fizycznie, a z czasem i moralnie ich słabią. Utracają panowanie i przychodzi im w końcu giąć karki pod jarzmo tych, od których wyższymi byli.

Jeżeli lud sąsiedni łupieżny i boju pragnący, natenczas bezpieczeństwo dla swych osad walką tylko zapewnić zdoła. Stan ciągłej walki przecież trwać niemoże i wcześniej lub później ludy walczące porozumieć się muszą i zawierają przymierze. Od chwili więc, w której lud życia znaki daje czy to w boju, czy przez przymierze i z ludami drugimi w stosunki wchodzi, zaczyna własną historją.

Dochodzenie początkowych dziejów ludu w troisty sposób dzieć się może, a naprzód zbieraniem powieści, które każdy lud posiada. Sięgają one czasów bajecznych, a od pokolenia do pokolenia jak świętość narodowa przechodzą i wieszczowi obfity żywioł dla wyobraźni dają. Nie mają

wprawdzie wartości co do podanych wydarzeń, ale podają obraz ducha, w jakim lud wrażenia obejmował, a badacza dziejowego prowadzą do wykrycia prawd niezaprzeczonych. Inna droga dochodzenia dziejów początkowych jest obeznanie się ze szczegółami historii ludów sąsiednich. Jakkolwiek podań, które w ten sposób znajdujemy, bezwarunkowo za pewne przyjąć niemożna, przecież dla badacza dziejów, który z powyższego stanowiska na nie spogląda i zapatruje się na bieg historii ogólnej, są źródłem bardzo bogatym. Trzecia droga jest w logicznym rozumowaniu i dochodzeniu dziejów na domysłach opartych. Pewnego przedmiotu tu niema, bo wszystko co pod zmysły i rozum podpada jest przedmiotem badania. Położenie kraju jeograficzne, klimat, własności miejsca, ślady zapracowania ręką ludzką, albo też ślady zniszczenia głęboko przez nią wyrte; niemniej znaki gwałtownych wstrząśnień w walce żywiołów przyrodzonych, zagłada, którą twardy ząb wieków zostawił, własności ludu zupełnie wyłączone tak pod względem ciała, jak pod względem duszy: wszystko to dla badacza dziejów jest kartą, na której czyta i prawdziwe wywodzi wnioski.

Idąc za łańcuchem historii krajów niegdyś polskich, a zwolna przepuszczając ogniwo jedno po drugim, wytłumaczyć sobie zdołamy, jakim to biegiem okoliczności mogły utworzyć stan wewnętrzny stosunków mieszkańca aż do czasów ostatnich przed rozbiorami.

Ziemia polska z położenia swego i zé względu na jéj przymioty tak bogatą jest w dary, że się zdaje przeznaczoną na własność samego tylko rólnika, a przecież widzimy ją przez wieki w ręku ludzi nietrudniących się rólnictwem. Któż uprawia te pola, któż łączy z niemi swą pracę, by owoc wydawały? Ten, który jéj nieposiada, który własność jéj utracił, a na przemian był rzeczą i dziś jeszcze położenia swego nie rozumie. Któż tę ziemię umiłował?...

Oprócz ziem północnych nad morzem wschodniém leżących, niegdyś w Prusach koronnych, gdzie zakon krzyżacki mury i grody powznosił, nieznajdujemy w kraju tak prze-

strzennym i niegdyś tak zaludnionym ani śladu znakomitych budowli w porównaniu z innymi krajami. Byłże ten kraj niezamieszkały? I owszem: pokazuje się, że był ludny i niemal wszędzie uprawiany, bo znajdujemy lasy najstarsze, w których drzewa swą grubością noszą pamięć odległych wieków, a przecież oczywiście na oranij rosną ziemi. Niewątpliwie więc był zamieszkały i to przez rólników, którzy żyli z płodów ziemi.

Na północ po nad morzem siedział w dzikich lasach lud, obeznany z własnością nurtów, a przekładał rybołówstwo i łowy, obok wolności nad jednostajną uprawę ziemi i porządek. Jemu pokrewniony lud szczepu łotyckiego, zajmował niemniej dziki kraj na wschodzie: głównym zatrudnieniem jego również były łowy, a nad to zdobywanie łupu na sąsiadach. Lasy odwieczne w których zasiał, bagna, które jego mieszkanie na wszystkie strony okolicy nadawały ludowi temu rodzaj dzikości w poźyciu społecznym. Uległy dowódzcom łowów i napaści przywykł do posłuszeństwa jednemu i do innego wyobrażenia w stosunkach i urządzeniach wewnętrznych niedoszedł. Najtęższy z pomiędzy ludu, pierwiastkową osobistością, z czasem zamocnością i ilością zasobów, a w końcu pochodzeniem od pamiętnych mężów, przewagę znalazł i panem się uznać zaczął. Wyobrażenie religijne w mieszkańcach krajów tych zrodziły również obrazy okolic dzikich, które ich otaczały i walka żywiołów przyrodzenia, której codziennie świadkami byli. Pod dębem się gromadzą, ognie na ofiarę palą, pokłony wielkim obrazom natury czynią i wynajdują bogi, dla których cześć lub przestrasz w sercu i w uścicach niosą. U ludu poddanego wyłącznie wrażeniom przedmiotowym kapłan znaczenie zyskać musi. On pomiędzy człowiekiem a władzami niewidzialnymi i sprawami niepojętych dla ludu przeobrażeń przyrodzenia, pośrednikiem się być mieni, a lud mu wiarę daje, ofiary przynosi i ulega. Wszelką zdobycz dzieli w ten sposób, iż część jedna składa się u stóp ołtarza dla kapłanów, drugą dowódzca zabiera, a trzecią pomiędzy sobą i lud dzieli w częściach równych lub po star-

szeństwie. Miast początkowie nie było, a kupiec przybywający z zamorza, szukający zamieszkań handlowych, gościa nazwę nosi. Dla niego u ludu gościnność największa zawarowana, a nawet w późniejszych czasach, kiedy już ustawodawstwo powstało, umieszczoną została w księgi praw krajowych.

Do ziem wschodnich przez ludy słowiańskie zamieszkałe, od przyrodzenia lepiej uposażonych, cudzoziemiec znalazłszy drogę, wyraźniej ją wytknął. Waregowie czy Normanowie czy Niemcy, dosyć, że lud z zamorza ze sztukami i przemysłem obeznany, a mający urządzenia i obyczaje jakby feudalne, licznie przybywa. Gościnnie przyjęty osiedla się, niekiedy z mieczem w rękę kraje zabiera, wszędzie z ludem miejscowym się miesza, nowy lud niejako utwarza, ziemię w skibę kraje, grody podnosi. Tym sposobem powstają miasta, zawiązują się dalekie stosunki handlowe, a towary i wyroby z zamorza zapelniają pobudowane składy. Tam i gminowładztwo, które przychodniom niejest obce, na czas niejaki ziarna rzuca i owoce świetne wydaje. Gdyby lud w kraju tym zrodzony i zamieszkały, był mógł w pokoju darów natury i przemysłu używać, forma ta rządu i stosunków towarzyskich, byłaby się utrzymała. Lecz napaści od północy, wschodu i południa ludów częścią dzikich, częścią oświeconych, ale zdobywcy chciwych, obudziły u niego zamiłowanie boju, a nawykawszy raz do niego, sam stał się ludem zaborczym, tylko zdobywcy na drugich szukającym; przeniósł już wyraźnie sposób ten życia nad porządek społeczny, uprawę ziemi i owoce przemysłu. Trojaki wpływ na stosunki wewnętrzne ludu nowo pomieszanego widzieć się daje: naprzód tam, gdzie przybysz azyatycki zajmuje ziemię, zjawia się posłuszeństwo bez granic i prawie bałwochwalska cześć dla naczelników; powstaje rodzaj urządzenia nakształt feudalnego, a niekiedy tylko odzywa się zarodek wolności słowiańskiej. Naczelnik ludu nazywa się książęciem, kniazem, knezem, a panowanie jego raz więcej raz mniej jest ograniczone według czasu i położenia kraju. Bojarowie, czyli szlachta znaczenie swoje wywodzą widocznie z urzą-

dzeń feudalnych kraju, z którego przyszli. Stan smerdów czysto słowiańskiego pochodzenia składają ludzie trudniący się wyłącznie rolnictwem i wszelką inną robotą pospolitą, oddaleni od służby wojskowej i cywilnej; wolni jednakże nietylko o tyle, że sobie mieszkania obierać mogą i z miejsca na miejsce się przenosić, ale nawet, że zasiadają, na wiecach, obradują o stosunkach i urządzeniach swych wewnętrznych; przywoływani bywają do rady kniaziów, urzędnik obok nich, czy wyższego znaczenia jako posadnik, lub rządcą ksiąźcy, czy niższego, jako otrok, czyli urzędnik przyboczny ksiąźcy lub bojara, czy nakoniec jako cywon, czyli tywon, pełniący obowiązki prywatne, zajmuje zawsze w wyobrażaniu ludu stanowisko pośredniejsze jak smerda.

Lud ten wschodni w ciągłej walce i boju będący, stratę, którą w zabitych, albo do niewoli wziętych ponosił, zastępował znowu niewolnikami na nieprzyjacielu zdobytymi. Ztąd u niego wyobrażenia niewoli od najrychlejszych czasów są widoczne. W ustawach kraju, które znamy pod nazwą Prawdy ruskiej, chłop jest jednoznaczącym wyrazem z człowiekiem, który posiada własność. W ustawach tych znajdujemy mowę o chłopach zakupnych, których później chłopami kabalnemi zwano. Byli to ludzie wprzody wolni, którzy sami się w niewolę zaprzędali. Chłopi zaś obelni byli tacy, którzy z rodziców do panów należących się urodzili, albo z niewolnicą się ożenili, albo jeszcze przez inny wypadek wolność utracili.

W krajach tych widzieć było można najróżnorodniejsze żywoły stosunków towarzyskich i rządu; despotyzm, feudalizm, niewolę i ślady gminowładztwa. Najrychleń zatarł się stan wolnego, spokojnego rolnika, zaginęli Smerdowie; długo się utrzymywali bojary, a w końcu pod rządem jednowładztwa zamienili się w panów i właścicieli ludu.

Wracamy do krajów wyłącznie polskich: w czasach spokojnych, jednakowość zatrudnień trzymała równość pomiędzy rolnikami. Kmieć uprawiał swą rolę i był jej właścicielem; skoro zaś nastąpiła potrzeba boju, potrzeba obrony własności, obrony kraju, rycerz zbrojny,

naturalnym biegiem rzeczy przewagę na swoją stronę uzyskał. Kmieć wojaka podejmować, żywić i we wszelkie potrzeby zaopatrywać musiał. Grody się wznoszą, początkowie dla schronienia rycerza, gdy przemocy w boju ulegać musiał, w nich atoli i bezbronny kmieć podczas najazdu nieprzyjacielskiego schronienia szukał. Rycerz został z rozporządzenia wodza do czasu, lub na zawsze posiadaczem grodu, pól i osad w okolicy, a kmieć go za swego zwierzchnika uznał. Wojny nieustanne zmniejszyły ludność, gwałty popełniane w czasie zamieszek, kraje zamieszkałe niegdyś i uprawne niszczyły. Szlachta stan rycerski składająca, przywłaszcza sobie prawo gnębienia spokojnego rolnika, wymagania powodów, zabierania bydła i przymusza go do żywienia czeladzi, której liczny orszak za sobą wodzi. Spokojny rolnik pozbawiony miana swego, oddaje się pod opiekę którego z rycerzy, a zaliczywszy się do należności jego, kupuje bezpieczeństwo osoby i pozostaje przy okrucach dawnych zapasów, na koszt własnej wolności.

Po wyludnieniu kraju w długich wojnach, uprawione pola zamieniły się w lasy i nieużytki, a gdy pokój upragniony na czas niejaki powrócił, wzięto się na nowo do zaprowadzenia porządku i zakładania nowych osad; na zgliszczach mieszkań wolnych ludzi poosadzano niewolników z brańców w boju zdobytych.

Rycerz stał się panem i dziedzicem ziemi, a nowy mieszkanięc własnością jego. Wodzowie, książęta, królowie, nadawali przywileje rycerzom zasłużonym, miastom dopraszającym się o nie, biskupom i klasztorom do zakładania osad w granicach na własność im nadanych. Zajęto się wykarczowaniem lasów, osuszaniem bagien: pług pola znowu na skiby krajał i do urodzajności sposobił. Wsie na nowo powstawały, jako osady książęce, duchowne i szlacheckie. — Uprzywilejowany odebrawszy prawo dziedzictwa, nadawał znowu ze swój strony na mocy prawa swego, przywileje włościanom na posiadanie wydzielonego gruntu. Niebył wprawdzie do Polski nigdy zaprowadzony feudalizm, ale zbliżenie się do niego, jest bardzo widoczném.

Gdy styczność coraz większa z narodami obcemi zradzać się zaczęła, uznano potrzebę naukowego kształcenia się w sposób zachodniej Europy. Już nie starczyły narodowi nauki dawane przez duchownych i nauczycieli sprowadzonych do kraju, lecz wysyłano młodzież majątniejszą za granicę po umiejętność i oświatę. We Włoszech słynęły szkoły prawa po wszystkich krajach i były instytucjami niejako wszystkich narodów. Tam młodzież niebierała wyobrażenia o stanie politycznym człowieka, tam nauczano ją rozpoznawać stosunki i prawa, mogące istnieć pomiędzy ludźmi. Za wzór stawiano wówczas wykształcone najbardziej prawo rzymskie. Wyobrażenia więc, jakie młodzież o instytucjach prawnych i politycznych powzięła, musiało jej pozostać i za wzór przy zaprowadzaniu nowego życia w ojczyźnie. Ci wychowawcy włoscy powróciwszy uzdatnieni do kraju i posiadając więcej nauki od swych rodaków, musieli zyskać przewagę w narodzie. Ustawodawstwo narodowe przystrajało się we formy prawne kodexu rzymskiego. Podobnie jak w państwie rzymskiem widzimy w Polsce obywatelem czyli szlachcicem właściciela ziemi, (Civis Romanus), a kto jej nie posiadał, nie miał żadnego znaczenia politycznego. Szlachcic polski nie był początkowie jak rycerz niemiecki szlachcicem z tytułu, że go król lub książę mieczem pasował, lecz z tytułu posiadania gruntu i własności nieruchomości. Weiskały się wszelako i od sąsiednich Niemców obyczaje i stosunki prawne i polityczne. Na wzór germańskich ludów zaprowadzono stosunki włościan do panów, a ztąd wyrosła i nazwa poddani (subditi). Nałożono na nich powinności podobne jak w Niemczech, tam, gdzie lenne prawo istniało i nazwano takowe pańszczyzną, zastósowawszy jej rozmaite odcienia do miejscowości. Obce obyczaje niemieckie szerzyć się poczynaly, a zarodek wolności właściwy ludowi miejscowemu, co raz upadał, aż różność stanów się zrodziła, z której wyszła zależność zupełna stanu jednego, z prawa i panowanie drugiego, przez co braterskość narodowa zaginać musiała. Tak w Polsce, w tym jeydnym kraju Słowiańszczyzny, w którym szlachcic z włościaninem do je-

dnego szczepu należą, bo ich naddziadowie sobie równi i braćmi byli, wpływ obcych narodów wydał wielki rozdział pomiędzy nimi i brat brata za pana uznać musiał.

Początkowie samym tylko miastom, zaludnionym osadnikami zagranicznymi, służyło prawo teutońskie; później dla przyniesienia cudzoziemskich przychodniów nadawano takowe i osadnikom, nasamprzód w książęcych, potem w duchownych dobrach; na koniec i szlacheckich dla podźwignienia i zaludnienia opuszczonych i zniszczonych wojnami majątków.

Kazimierz Wielki rozszerzył używanie prawa niemieckiego i poczynił urządzenia stósowne do miejscowości i praw krajowych; pozwolił nawet Polakom nabywać grunta prawem teutońskim, gdzie dziedzice tego żądali i u króla o to się dopraszali. Pod prawem teutońskim będące wsie, mniej miały ciężarów, a więcej wolności. Podobnie jakto widzimy w Niemczech w miejscach, gdzie prawo teutońskie obowiązywało. Osadnicy podostawali grunta za kontraktami; daniny dla dziedzica były mniejsze, powinności względem niego jako i względem księcia nietak uciążliwe; obok zaś tego utrzymała się wolność wydalenia się każdego czasu ze wsi, byle kmieć rolę swoją uprawną i zasianą oddał, albo równie majątnego na miejsce swoje sprowadził. W niektórych stronach prawo niemieckie w Polsce zagięło, gdy wojny niedozwalały strzeżenia sprawiedliwości. Ci, którzy je sobie nadane mieli, w wielu okolicznościach niemi się nie rzadzili. Z tego powodu za panowania Kazimierza Wielkiego na zjeździe wiślickim postanowiono: „ażeby tracili prawo niemieckie, którzy porzuciwszy je, używali polskiego.“

W czasach tych jeszcze kmieć i pod polskim prawem we wsi mieszkający, nieprzestawał być właścicielem i dziedzicem posiadanego gruntu albo wspólnych własności gminnych *sortes* językiem prawnym zwanych, a nawet służyło mu dochodzenie sprawiedliwości naprzeciw panu. Znajdujemy w czasach przedjagiellońskich ustawy, wolności stanu wiejskiego sprzyjające. Niektórzy poddani mogli według

zwyczaju oddawna przyjętego, panów odmieniać i do innych wiosek się przenieść. Własność wsi przechodziła z ręku do ręku przez spadek, kupno, lub nadanie książęce albo królewskie, lecz to nie zmieniło bynajmniej stosunku wsi do dworu. W dawnych przywilejach znajdujemy kmieci nazywanych dziedzicami, a sprawy o dziedzictwo chłopskie, wyłączone do jurysdykcji książęcej. Przy zaprowadzeniu sądów zastrzeżono, aby sprawy włościan bez wyjątku w do-
brach duchownych, książęcych, szlacheckich, chodziły pod sądy kasztelanów, którzy z ramienia monarchy ustanowieni w imieniu jego zasiadali. Z wolna nadawano na wzór prawa lennego w Niemczech przywileje sądenia własnych poddanych, biskupom i opatom, to niektórym szlachcie, będącej w znaczeniu i posiadającej znaczne majątności. Działo się to prawda w początkach wyjątkowo i było oznakiem nagrody i uznania wielkich zasług dla kraju położonych, lecz stawało się coraz powszechniejszem, aż na końcu przywłaszczyli sobie dziedzice dóbr zupełną moc sądową nad poddanymi, bez względu czy przywilej posiadali, czyli nie, a różnik już nie trafił ze skargami swemi do tronu. Nie znalazłszy zaś sprawiedliwości i zapatrując się na około siebie na władzę szerczącą się panów i poddanie sąsiednich włościan, nagiął kark pod jarzmo prędzej lub później. Tym to sposobem los i stosunek włościan polskich został zrównany przez powszechną utratę sposobności dochodzenia swego prawa.

Nie tu jeszcze koniec srogiego bezprawia; mało było dla dziedzica wydrzeć własności temu, który pierwiastkowo przed kilku wiekami z nim stał na równi, mało było widzieć się panem jego i odsunąć go od szukania sprawiedliwości u trzeciego bezstronnego, lecz jeszcze zabierał dla siebie majątek po zmarłym bezpotomnie i dopiero za panowania Kazimierza Wielkiego nadużyciu temu koniec położono, stanowiąc: „ażeby majątek takowy na bliższą zmarłego krewność przechodził.“ Monarcha ten w dziejach naszych szczytnie znany, ustawodawstwem swego panowania, przyniósł niekiedy ulgę stanowi przygnębionemu. Gdy pod-

danym w tych czasach wynieść się ze wsi krom jednego, a najwięcej dwóch wolno nie było, zapadła ustawa: „iż gdyby właściciel wsi przez cały rok był w kłatwie, gdyby córce albo żonie, którego z poddanych gwałt uczynił, gdyby za przestępstwo jego poddani na majątkach własnych byli ciężeni, natenczas wszystkim poddanym wolno go opuścić.“ Inną ustawą prócz tego zastrzeżono: „ażeby zbiegły poddany, który dla srogości dziedzica wydalil się i od niego w przeciągu roku jednego niebyłby dochodzony, takowy mógł nie wracać się, lecz 3 grzywny za karę i czynsz roczny podług posiadanego gruntu powinien zapłacić.“ Za panowania Ludwika i Władysława Jagiełły ustąpiono włościanom wiele ciężarów i uczyniono im znaczną ulgę, lecz tylko co do powinności. Za Władysława Jagiełły przestrzegali panowie troskliwie, ażeby dawnym zwyczajem utrzymało się sprawowanie udzielnej władzy nad poddanymi. W roku 1496. pod panowaniem Jana Olbrachta, uchwalono wprowadzić wyraźnie, ażeby z każdej wsi corocznie jeden a nie więcej kmieci mogło prawnie oddalić się, a to pod karą na pana wolności tej broniącego. Zygmunt I. nakazał roku 1507. to prawo i w prowincjach ruskich zachować. Statut Jana Olbrachta potwierdzony później przez Alexandra i Zygmunta I. stanowi jeszcze, aby syn kmiecia w dobrach królewskich, duchownych i szlacheckich na dziedzictwie po ojcu pozostał, skoro jeden tylko będzie; gdyby zaś więcej braci było: wolno innym udać się do rzemiosła, na służbę, lub na naukę szkolną, nie inaczej wszelako, tylko za pozwoleniem i świadectwem pana w dobrach szlacheckich i duchownych, a starosty lub dzierzawcy w królewskich.

Ograniczenie takowe wolności podniosło niektóre głosy przeciw sobie na sejmie bydgoskim. Roku 1511. uchwała w tej mierze zawieszoną została do przyszłego sejmu, a w późniejszych czasach ani wzmianki już o niej nie było.

Statut Zygmunta I. stanowi, ażeby włościanin nieosiadły, pojmując córkę kmiecia osiadłego, we wsi, z której jest żona, zamieszkał i przeciwnie, skoro mężczyzna osiadły:

to samo i do wdów się stósowało. Na sejmie toruńskim r. 1520. pod panowaniem tegoż monarchy ustanowiono, ażeby wszyscy włościanie i każdy z osobna kmieć wszelkiej natury dóbr i wiosek, którzy nie mieli obowiązku żadnej robocizny, odtąd jeden dzień w tygodniu z łanu u panów swoich odrabiali. Wyjątek mieli stanowiąc ci, którzy czynszem pieniężnym, albo zbożowym, albo inną jakąkolwiek daniną za robociznę dworom się opłacali. Sejm bydgoski potwierdził tę ustawę, wyjmując jeszcze wsie królewskie, któreby osobliwym przywilejem to okazały, że na miejsce robót powiększony czynsz uiszczają.

Więcej jeszcze władzy zyskuje stan szlachecki po wygaśnięciu domu Jagiellońskiego, gdy tron obieralny mu do tego sposobność korzystną nastęcza. Stawiając królom przed elekcyą warunki, od których przyjęcia przez zgłaszających się kandydatów do korony, głosowanie zależném czyniono, nie przepomniał stan szlachecki obok ograniczenia praw tronowi służących o ścieśnieniu wolności włościanina. Zaraz po śmierci Zygmunta Augusta podczas bezkrólewia, zabezpieczono sobie zupełną nad poddanymi zwierzchność, a nawet gdzie chodziło o życie i śmierć poddanych. Jeneralna konfederacya warszawska r. 1573. warując spokojność i bezpieczeństwo wszelkie disidentom, ostrzegła oraz: „iż zwierzchności żadnej nad poddanymi tak panów duchownych jak świeckich, postanowienie to nie ubliża i posłuszeństwa żadnego poddanych, przeciwko panom ich nie psuje, i owszem jeżeliby takowa licentia gdzie była pod pozorem religii, tedy jako zawsze było i będzie wolno każdemu panu podobnego swego nieposłusznego, tam *in spiritualibus quam in secularibus*, podług rozumienia swego ukarać.“ Gdzie chodziło więc szlachcie o interes wspólny, tam i rozdział wyznania nie przeszkodził.

Oddtąd ustawodawstwo mało troszczy się o stosunek włościanina do pana. W całej objętości istnieje władza przywłaszczona przez pana postępowania arbitralnego z poddanym. Włościanin chłopem zwany, biedna ofiara niespra-

wiedliwości doznanych, pozbawiona jest wszystkiego, co tylko dla człowieka wartość mieć może, oprócz sumienia. W wieku 18tym lud wiejski w obliczu prawa przestał istnieć w Polsce. Nie miał własności, nie miał środka dochodzenia sprawiedliwości przeciw ciemnicy, którego sam był własnością, nie było dla niego drogi do przemysłu, do nauki, do postępu; nie był obywatelem, nie był osobą, ale był rzeczą. Ten przez tyle wieków, tyle niesprawiedliwości doznający włościanin, pomimo, że w upokorzeniu, a częstokroć w niedostatku zupełnym, żył i cierpiał bez przypuszczenia nadziei bytu lepszego, nie upadł przecież na siłach duszy, i zachował jakoby przeczuć lepszej przyszłości, dla późniejszej generacji, miłość nie bytu swego nędznego, nie posiadłości, bo jej nie miał ale miłość ziemi, na której się rodził i cierpiał, i serce czułe dla niewdzięcznego brata i sprawcy swój niedoli.

W roku 1768. dopiero umieszczono między kardynałnemi prawami narodu polskiego: „że całość władzy i własności stanu szlacheckiego nad dobrami ziemskimi dziedzicznymi i ich poddanymi, według praw statutowych nigdy odejmowaną i zmniejszaną nie będzie, prawo jednak życia i śmierci nad poddanymi w ręku dziedziców zostawać nie ma, ale gdy poddany popełni kryminal, winien być oddany do sądu grodzkiego: „lub ziemskiego albo miejskiego w miastach większych.“ Aż do roku tego, „szlachcic za zabójstwo chłopca, acz dobrowolne i rozmysłowe, głowczyną czyli grzywnami za głowę zabitego płaconemi, okupował.“ Na sejmie roku 1768. umieszczono dopiero, „ażeby się nikt nie ważył swawolnie, zuchwało, rozmyslnie i dobrowolnie w nadziei okupu pieniężnego, krew ludzką przelewać i za głowę zabitego szacunek stanowić, warując jak najuroczyściej, że jako szlachcic za szlachcica, i chłop za chłopca zabicie, na gardle karany być powinien, tak też gdyby się trafiło, żeby kiedy szlachcic chłopca, nie przypadkowo, ale złośliwie i dobrowolnie zabił, nie już zapłaceniem temu czym on był poddanym głowczynny, lecz straceniem własnej głowy, karany być ma w sądzie przyzwoitym,

zachowując w tej mierze dowód i postępek prawny, oraz obrony stronom, zupełnie podług przepisów zawartych w statucie W. X. Litewskiego i konstytucyach sejmowych.

W dobrach królewskich dochodzenie sprawiedliwości dla włościan w sądach refendarskich, a W. X. Litewskiem, w sądach assessorskich otwarte było. Powinności względem dworu mniejsze tu były, z powodu, że ich nad inwentarze lustracyami potwierdzone ani starostom, ani dzierzawcom, pomnażać wolno nie było. Do skarbu rzeczypospolitéj oprócz podatku podymnego w dobrach tych pół podymne opłacać, i stanowiska żołnierskie podejmować byli winni. W ekonomijach, czyli dobrach do stołu królewskiego należących, poddani publiczne podatki równie z poddanymi dóbr królewskich ponosić mieli. Posiadał wszakże włościanin w nich niektóre wolności, i poszukiwali sprawiedliwości u administracyi królewskiej. W duchownych dobrach większe były powinności i pańszczyzna, niżeli w królewskich, lecz mniejsze niżeli w szlacheckich; dobra duchowe, równie jak królewskie, obowiązane były do trzymania żołnierza na stanowiskach i nadto do płacenia subsidii charitativi.

W dobrach szlacheckich według miejscowości i zwyczajów od sąsiednich narodów przyjętych, stała robocizna czyli pańszczyzna w różnorodnej postaci została zaprowadzona. W województwach ruskich dużo lżejsza, w polskich, a zwłaszcza w bliskości Niemiec wiele uciążliwsza. Oprócz tygodniowej pańszczyzny pieszej lub sprzężajnej, włościanin odprawiał stróżę dzienną i nocną, miejscami podróże do miejsc dosyć oddalonych. Nałożono na niego daniny, do których należało oddawanie coroczne pewnej ilości kapłonów, gęsi, jaj; miejscami grzybów, orzechów, chmielu, miodu, malin; nawet robaczki szkarłatne czerwcem zwane, okolicami zbierać i oddawać musieli. Jak w Niemczech poddani niektórych dóbr zsypywali owies, gdy syn dziedzica się żenił, albo składali się na wiano, kiedy córka szła za mąż, tak w polskich krajach oddawali do dworu osepę. Inne ciężary w krajach do rzeczypospolitéj należących, podzielić można:

1) na darmszczyzny, do których liczone łąki, gwałty, powaby, roboty przy konopiach, lnie, strzyży owiec, robienia mat z własnej słomy do okrywania zboża, dostarczanie wici kręconych do spławu zboża lub drzewa i pełnienie innych posług do spławu potrzebnych, jeżeli dobra w bliskości rzeki spławnej położone były; roboty przy spuszczeniu stawów lub sypaniu grobel, gdzie stawy rybne lub młyny wodne się znajdowały; roboty przy sianokosach, któremi przewracanie pokosów nazywano; posługi przy plantacji tytoniu; zwożenie drzewa opałowego na każde święta i porąbanie onego na użytek dworu; obsiewanie dworskich niw, kopanie rowów w koło ogrodów, a nawet okolicami i po polach i błotach; rozrzucanie nawozu na dworską rolę nawiezonego; wyciskanie pewnej ilości oleju.

2) Najem przymusowy stanowiło pełnienie robót pociągami przy roli, odbywanie podróży, wysłanie pieszego robotnika do robót dworskich: wszystko za bardzo mierną raz na zawsze ustanowioną nadgodę. W województwach ruskich zaprowadzone były pod imieniem Podhorodyszcze podróże do wywozu zboża, potażów, popiołów, które do brzegu różnych rzek za talar bity mil kilkadziesiąt poddani odbywać musieli.

3) Szarwarki, czyli roboty gromadzkie w północnych Niemczech *Communal Lasten* zwane. Do tych liczone utrzymywanie dróg, mostów, budowli włościańskich, stróże, warty, posełki. Rodowód powinności tych już nazwisko niemieckie dostatecznie wykrywa i ściąga ją się do porządku w Niemczech szczególnie przestrzeganego.

4) Dziesięcina, którą oddawano okolicami od owocu i tytoniu, od pierza gęsiego.

5) Podatki były okolicami rozmaitego rodzaju. Gostinna czyli opłata od bydła; powołowczyzna opłata od wołów. Miarowe czyli prochowe dla oficjalisty, kiedy włościanie osep składali; przymus ważenia tytoniu za opłatę na wadze dworskiej, targowe czyli część pewna przedmiotu każdego, który na targ do miasta włościanie przywieźli; opłata od sprzedanych rzeczy; czynsz od utrzymywanego drobiu; opła-

ta solowa od kupowanej i w gospodarstwie konsumowanej soli; wolność podskubywania gęsi włościańskich, albo opłata za uwolnienie się od tego; opłata komornego od dzieci gospodarza za to, że w lesie włościanom wolno było zbierać leżące gałązki; elekcyjne, czyli opłata za obieranie gminnych i przysięgłych; świąteczne, czyli podarunek dla oficyalistów; hajdukowe dla straży zamkowej; hybernowe na utrzymywanie wojska koronnego; kunica, podatek w skórkach kunich lub pieniądzech od płci żeńskiej, za udzielenie pozwolenia pójścia za mąż; groszowe oficyalistów za udzielenie kwitów, czopowe, czyli cło na wino w gminie przedawane, w okolicach, w których napój ten bywał używany; opłata za pozwolenie bielnika; miejscami nadto brano kaucje od włościan, że nie uciekną z gminy.

6) Monopolia, oprócz wyszynkowych, które do dziedziów wyłącznie należały, zaprowadzono rozmaite inne ściśnienia handlowe. W okolicach, w których wina używane, powstały składy uprzywilejowane ze zabronieniem innych; w święta chrześcijańskie, jako i żydowskie, zakazano po wszystkich szynkach sprzedawać napojów oprócz jednego, który w cenie podniesiono; wydano zakaz sprzedawania łożu, sadła, obuwia, miodu i innych rzeczy z udzieleniem pozwolenia arendarzowi; wzbraniano rzezi, puściwszy takową w arendę.

7) Przymusowe było uciskiem najhaniebniejszym, a zależało na tém, że dwór nasłał każdemu gospodarzowi na każde święto po 10, lub więcej kwart wódki, które ten zapłacić musiał; w pewnych czasach dwór także mięsa każdemu włościaninowi za opłatę nakazaną dostawiał. Zdarzało się nieraz, że włościaninowi pewną ilość popsutego napoju z nakazem, aby takowy wyszynkował, przed dom przywieziono. Obowiązkiem jego było odwieść próżne naczynia i pieniądze, czy potrafił co sprzedać, czy nie.

Dziedzice podupadłym gospodarzom, albo tym, których czy z wolą, czy przez zmaglenie na gruncie osadzali, zwykle załogę dawali: skoro ją włościanin utracił, dziedzic inną na nowo dawał, niezaniebdał wszakże przyłożyć ciężarów.

Obowiązki powyżej wyliczone tak różnorodne, według potrzeby i zwyczajów miejscowych, tu takie tam inne, powstawały nie do razu, lecz podług wypadków zaszyłych i towarzyszących im okoliczności. Dawnemi czasy pańszczyzna daleko była lżejsza, a coraz cięższa, im się niepomysłniejszy stosunek włościan do dziedziców ukazywał.

Mówiliśmy już pierwój, że dopiero za Zygmunta Igo ustawa ogłoszoną została, ażeby z łanu *) włościanin jeden dzień w tydzień odrabiał. Od bezkrólewia po Zygmuncie Auguście panowie pomnożyli dworskie robocizny. Marcin Bielski, który za panowania króla Stefana (r. 1576.) umarł, pisze w swój kronice, iż za jego czasu włościanie już nie równie więcej dla dworów robić musieli, jak dawnemi latami. Od woli nieograniczonej dziedziców zależni, ponosili ciężary, jakie się tylko pomyśleć dały; zły przykład jednego pana pociągał z wolna wszystkich, a w obronie włościan nikt nie stawał albo przynajmniej bez skutku.

Mimo woli dziedzica, uwolnienia dla poddanych prawem dozwolonego, oprócz wypadków, któreśmy mówiąc o ustawach, za panowania Kazimierza Wielkiego wyliczyli, nie było. Sam tylko dziedzic mógł uwolnić poddanego na piśmie z przyłożeniem pieczęci herbowej, lub zeznaniem uwolnienia do akt województwa swego. Takowego nadania wolności żaden z następnych dziedziców nie miał prawa cofnąć. Tylko jeszcze poddany, gdy do stanu duchownego wchodził, uwalniał się od poddaństwa. Atoli i w tym razie, gdyby był n. p. wdowcem, potomstwo jego, wolności nie nabierało.

Tu nam wspomnieć należy o bojarach w ziemiach ruskich, którzy włościanami nie byli, ale stali pomiędzy szlachcicem a chłopem. Pochodzenie ich widocznie z praw normandzkich, czyli niemiecko-feudalnych wywieść można. Bojarów znajdujemy tylko w Litwie i krajach ruskich, gdzie sięgali Waregowie czyli Normandowie. Powinności ich

*) Lahn, Lehn, z niemieckiego.

były niemal te, które w Niemczech napotykamy. Bojar putny na wezwanie do wojny stawać był obowiązany, a bojar słuźka do powinności zamkowych, do wożenia listów, wyciskania podatków i tym podobnych usług był używany. W nagrodę za usługi nadawano im grunta, jak to w Niemczech prawem lennem się działo. Ich położenie było szczęśliwe, dla tego nietylko włościanie uzyskanie bojarstwa za dobrodziejstwo uważali, ale nawet mieszczanin i szlachcic nim nie wzgardził. W czasach późniejszych zwolna zamieniono bojarów na poddanych, zostawując im na używanie grunta jak pierwój z obowiązkiem pełnienia tych samych usług dworskich, co do posyłek i podróży.

Taki wewnętrzny stan kraju wszelkiemu porządkowi nieprzyjazny i ciągłe wojny na zewnątrz, pozbawiły włościan dobrodziejstwa, które w ustaleniu stosunku obywatelskiego leży. Przywileje udzielone zaginęły w ręku wielu; inni uciskiem przygnębieni, poddali siebie i swą niedolę losowi, a nielicznie napotyka się włościan, którzy przechowali nadane prawa wiecznolenne pod imieniem soltystwa lub lemanstwa*), albo dzierzawy wieczyste, lub posiadłości empfiteutyczne**) świadczące o nabyciu zupełnej własności.

Największa część włościan posiadała grunta za odrabianiem pańszczyzny, a których własności wyraźnie im nie przyznawano. Dziedzic, któremu robotnik był potrzebny, nie pomyślał nawet o odbieraniu gruntów włościanowi; owszem o ile mógł znagłał go do pozostania na nim, ale ucisku nie zmniejszał. Włościanie pańszczyzniani posiadali albo znaczną ilość gruntu, zwykle od jednej do trzech włók chełmińskich, pozostawszy przy dawniej nazwie kmieć (przelacińszczone Cmetho) odpowiadającej niemieckiemu Einsasse, albo posiadali połwłoki, lub nieco więcej, i nazywali się połowniki, gospodarze ciągli, dla tego, że pańszczyzny

*) Lennicze maństwo od *mansio*, *mansir*, w zepsutej łacinie *manesium*. Maństwo v. słownik prawniczy Tucholczyka z r. 1540.

**) Tak wieloletnią dzierzawę *abusive* nazywano.

sprzężajem odrabiali. Pańszczyzny dosyć były podobne do tych, które u Niemców zwano *Halbsasse*. Trzeci rodzaj stanowili tacy, którzy posiadali od pięciu do piętnastu mórg gruntu i pańszczyznę pieszą odrabiali, a nazywano ich: zagrodnicy, dannicy, włościanie piesi, (*Inquilini*) w Niemczech *Hintersasse*. Czwarty rodzaj byli czynszownicy (*cen-siti*), którzy czynsz pewny z gruntu opłacali. Piąty rodzaj *Conditionales*, czyli osiadli na gruncie do pewnego tylko czasu. Szósty rodzaj zarobnicy, komornicy, parobcy, służący i wyrobnicy, ludzie bez pewnego posiadania ziemi i utrzymywania inwentarza sprzężajnego. Nie zmieniły się odtąd stosunki włościan pańszczyznianych co do tych podziałów i nie wywiązało się w czasach późniejszych dla nich nic korzystnego. W takim stanie zastały ich rządy mocarstw, które kraje rzeczypospolitej pomiędzy siebie podzieliły.

Ziemie pod rząd pruski zabrane, pozostały w tém położeniu, o ile z prawami wprowadzonymi pogodzić się dało aż do epoki, w której rząd ten nadania własności włościanom urzeczywistnił. O zmianie téj kardynalnej, jako i o zarządzeniach w téj mierze w krajach do Austrii zabranych, w swoim czasie mówić będziemy. W krajach do Carstwa rosyjskiego wcielonych, dotąd jeszcze krajem zabranym u ludu zwany, włościanin przy obowiązkach dawnych utrzymywał się, a stósownie do ogólnych praw państwa, własnością został dziedzica. O stosunku zaś prawnym człowieka, będącego własnością drugiego, żadnej mowy być niemoże. Ludzkości i sumieniu tylko panów lepszych, albo téż interesowi dobrze zrozumianemu, włościanin kraju tego winien, jeżeli niedola, której jest ofiarą, nie zbyt uciążliwa; niema on innego sposobu uchylić się przed uciskiem, chyba przez szczęśliwą ucieczkę z porzuceniem swoich i całego dobytku. W gubernii Białostockiej posiadają niektórzy włościanie w dobrach rządowych przywileje, w czasie panowania tam rządu pruskiego nadane.

W królestwie kongresowém do téj pory stosunek włościan pańszczyznianych po największej części się nie zmie-

nił. Dekret referendaryi koronnej z r. 1784. dla starostwa kaliskiego wydany, który służył za normę w dobrach rządowych, przepisujący sposób odbywania pańszczyzny dla włościan, zawiera najwyraźniejsze wyrzeczenie w §. 4.: „że własność budowli i gruntu do każdego gospodarza należeć będzie tak, iż jeden drugiemu, lub téż nakoniec „i obcemu sprzedawać i inne rozporządzenia czynić mocen „jest, zawsze jednak za wiadomością dworu i nie częstka- „mi, lecz zupełnemi ćwierciami włoki i takiemu, któryby „był zdolny i mógł przyjąć na siebie pełnienie powinności „z gruntu nabytego. Do jakowych sprzedaży i innych „wiejskich czynności księga we dworze aktów wiejskich „sporządzona i zachowana być powinna i do téj tranzakcje „wiejskie bez opłaty wymuszania przyjmowane być mają.“

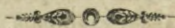
§. 5. stanowi: „a gdyby pustowanie gruntu nadarzyć „się miało po którymkolwiek poddanym, w którejkolwiek „wsi, przez opuszczenie tegoż gruntu i siedliska z zabu- „dowaniem, a przeniesienie się do wsi innéj, bez prze- „daży gruntu swego i budowli, takowy na bok przeno- „szący się i grunt swój bez przyczyny opuszczający do roku „jednego niepowrócił się, już tedy taki grunt własność po „upłynionym rocznym czasie tracić będzie, a dwór mocen „jest grunt i budowle opuszczone i pustujące innemu pod- „danemu z téj wsi, albo z innéj tegoż starostwa, a nare- „szcie i przychodniowi osiadać chcącemu nadać, a takowe „nadanie służyć będzie za prawo dziedzictwa do tego „gruntu.“

§. 6. „Gdyby téż który z poddanych gospodarstwo „zanieczyścił i nie statkując, źle się rządził, wolno wój- „tom i przysiężnym takiego niestatkującego z rządu i gospo- „darstwa złożenie, a innego na tamtego miejsce, za donie- „sieniem o tém dworowi osadzenie ostrzeżga, z tém jednak „dołożeniem, iż ruszanie takiego gospodarza niestatkują- „cego, nie inaczej być może, jak wprzód za otaxowaniem „budowli i gruntowej uprawy i za wynagrodzeniem mu „co z otaxowania wypadnie, przez tego, który gospodar- „stwo po nim obejmowaćby miał, do czego bliżsi będą

„krewni, a potem inne władze, tej wsi mieszkańcy, a na-
 „koniec i obcej, która bliższosc i w punkcie powyższym
 „zachowaną być ma.“

Z aktu tego urzędowego najwyraźniej się dochodzi, że w owym czasie włościan w dobrach rządowych uważano za właścicieli, z warunkiem odrabiania pańszczyzny, której uregulowanie na zasadach praktycznych referendaryi koronnej oparte było. Dekret cytowany jest autentycznym dowodem, że pragnieniem było rządu ówczesnego, wstrzymać nadużycia dworów i przywrócić włościan pańszczyznianych do praw im wydartych. Początek zrobiono w dobrach rządowych, przewaga albowiem za wielka jeszcze była w ręku możnych dziedziców, żeby takie samo wyzreczenie rządu i dla dóbr prawem szlacheckim posiadanych uczynić było można. Włościanie pańszczyzniani w dobrach prywatnych nie mieli pośledniejszego prawa do gruntu, na którym siedzieli, jak w dobrach rządowych. Ani jednym, ani drugim nie służyły nadane przywileje na pergaminach spisane, a powinności były tego samego rodzaju dla jednych i dla drugich. Jedyne do osobistości możnych panów i ich znaczenia było przywiązane, że rząd postanowienia swego nie zrobił ogólnem dla wszystkich włościan Korony i Litwy.

(Dokończenie nastąpi.)



U W A G I

nad uwagami uczynionemi o stanie średnim

w „Orędowniku“ № 20. w roku bieżącym.

Autorowie uwag nad zdaniem mojem, wyrzeczonem o stanie średnim w dwóch pierwszych numerach „Roku“ na rok 1844., stawają w obronie przedmiotu, który zaczepiać ani mi przez myśl nie przeszło, a zaczepiają mnie o teorią i sektarstwo, których ani jestem wyznawcą, ani kiedykolwiek byłem obrońcą. Zaprawdę, kto z obcych przeczyta pomienione uwagi w „Orędowniku“ panów A i Z, w których te dwa są najwydatniejsze punkta:

- 1) zbijanie teorii absolutnej równości,
- 2) obwołanie, że tu prześladują i odzierają ze czci publicznej osoby, co jak Tyzenhaus, u nas popierają przemysł i wszelkie tego rodzaju przedsiębiorstwa, nie wyłączając rólnościwa, umiejętności i sztuk pięknych, dziwne i niesłychane dotąd musi powziąć o naszej prowincy wyobrażenia; bo mu powiadają, że jacyś ludzie ją obsiedli, co chcą wszystko „niwelować“ i „kanibalizm“ zaprowadzać, a miotani najwścieklejszym fanatyzmem, oczerniają i bezceniają tych, co tu popierają przemysł, rólnościwa i nauki. Ci, co mieszkają wśród nas, zdumieją się, że

tych potworów społeczeństwa jeszcze niewidzieli, i strachliwymi oczyma szukać będą onej Wawelskiej jamy, co je pomieszcza i ukrywa. Śladu! śladu! zawołać gotów drugi Krakus, goniący za mogiłą sławy nad Wartą, i jak podczas cholery, z zadzianą maską na twarzy, wskażą mu „Rok“ pismo czasowe, i kosturem zdala pokażą na artykuł „o miłości ojczyzny“: tam, tam, powiedzą, pod temi niby różami wonnemi, jest jaskinia ziejąca zarazą społeczną, tam smok siedmiogłowy, „wyganiający z kraju wszelki przemysł“ „pozbawiający go istotnych sił żywotnych,“ rozwierający paszczkę na pożarcie naszych Tyzenhausów.

Gdzież to autor rozprawy „o miłości ojczyzny“ powiedział, że nie należy wspierać przemysłu, nauk i rolnictwa? kiedyż to stawiał tamę tym, co go popierają? gdzie, albo w czém ich prześladował, że taką apostrofę uczynił do niego pan A w uwagach swoich nad jego zdaniem o stanie średnim?—Gdzież to on wystąpił kiedy z teorią niwelizacji społeczeństwa, z zaprowadzeniem absolutnej równości, że pan Z, trzecią część swoich uwag zbijaniu téj teorii poświęcił? Gdy z czystém sumieniem zaprzeczyć, a nawet do sądu publicznego odwołać się mogę, żebym albo pismem, albo czynem kiedykolwiek dopuścił się tego, co mi zarzucają, co sądzić o powodach autorów uwag orędownikowych, co śmieli innemi słowy do publiczności odezwać się:

my Tyzenhausy tegocześni, wspieramy wasz przemysł, wasze przedsiębiorstwa, wasze rolnictwo i nauki; my przyjaciele porządku i praw konstytucyjnych; ale są między wami prześladowcy nasi, co by go chcieli wygnać z kraju, zniwelizować wszystko, zwolennicy republikańskiego rządu, burzyć porządek społeczny. Teorii tych szukajcie w rozprawie rokowej. Taka to jest ich miłość ojczyzny. Są to wilcy w baraniej skórce. Czasopismo „Orędownik“ już wam jednego zaorędowno; my tym samym organem dajemy wam orędzie o drugim, co miał tyle bezczelności nazwisko nawet swoje pod arty-

kułem takich dążeń podpisać, zamiast się przynajmniej ukryć pod literą *A* lub *Z*.

Czytelnik „Roku“ zdziwi się, zkąd rzecz o stanie średnim zwróciła się na inne zupełnie pole teoryi socyalnych i jakichś osobistości. Niewiem i ja, zkąd zemnie tego przyczyna. Z kolumn „Orędownika“ doszedł do mnie naprzód głos obelgi, (zob. przypisek do Nr. 4. stronnica 31) i zmilczałem, bo tym głosem obelżywym zaatakowano tylko zdanie moje i moje widzenie rzeczy; potem doszedł głos wołający gwałtu! „prześladują Tyzenhausów, obwiniają o kastowe dążenia, chcą pozbawić szacunku i czci publicznej!“ to zamach na moją uczciwość, na moje zasady, na moje postępowanie i musiałem odpowiedzieć: Panowie *A* i *Z*, jakieś zmory senne was trapią, a zkąd mi to, że wam się to widmo nocne w mojej postaci okazuje!

Jeżeli w tém, żem powiedział, iż należy jedną, nierozrwaną miłością cały naród ogarnąć, a nierozdzielać go polityczną różnicą stanów, pan *Z* wytropił może i wspólność kobiet, i *legem agrariam*, i koliszczyzny, i te wszystkie strachy nowszych socyalnych reform, nie moja w tém wina. Jam o tém ani myślał, a ile znam teorye St. Simona, Owena i Fourriera i z nich żaden o absolutnej równości nie marzył, tak, że zgoła niewiem, ku czemu i przeciw komu, cała ta obszerna rozprawa o niedorzeczności całkowitej niwelizacji towarzystwa.

Jeżeli zaś pan *A*, pod Tyzenhausami, których prześladowają, rozumiał jednego z najgodniejszych i słusznie poważanych naszych mężów, i chcąc go zrobić męczennikiem, na mnie z boku wskazał, jako na tego, co mu koronę męczeńską gotuje, źle się wybrał i źle się przysłużył mężowi onemu, bo różność zdań nie nadwiera istotnego szacunku i cześci dla cnoty i poświęceń, dla godności i prawości charakteru; bo wyzwolenie ludu przez pracę i oświatę jest myślą naszą wspólną, i na tej drodze spotykają się nasze działania i nasze serca. Autor zrobił zatem tylko fałszywy alarm, który nie mile musi dotknąć tego, o którego publiczność zaalarmowała.

Lecz pomijamy osoby, a wyjaśniając rzecz samą, odpowiadamy na szczegółowe uczynione nam uwagi. Kiedym w rozprawie umieszczonej w pierwszych numerach „Roku“ dowodził potrzeby umiłowania całości narodu, jako koniecznej podstawy miłości ojczyzny, z kąd samo przez się podawało się, iż duch stronnictw i duch kasty tę miłość nadweręża, powiedziałem i o tém, że różnica stanów wyłączonych od siebie politycznie i socyalnie, stoi na przeszkodzie zamięłowania całego narodu. Mimowolnie nastreczyło mi się musiała myśl, dość u nas upowszechniona, że kraj nasz upadł brakiem średniego stanu, i że stan ten dla dzwignienia siły narodowej podnosić u nas trzeba. — W mojem przekonaniu organizacya każda społeczna, a do tego tak rozległa i ukształtowana, jak stan, jest skutkiem żywotnych zasobów narodowego ducha, obok wpływu czasowych zewnętrznych i wewnętrznych okoliczności; w ich dostatku organizacya taka koniecznie powstaje i z kolejną wieków w ciało silne, żywotne narasta; w braku zaś onych żywiołów, żadnym wpływem i staraniem cząstkowem utworzyć się nie da. Chcę powiedzieć: stan jak naród, sam się tworzy, a nie da się stworzyć. Staje się tém, czém jest wedle praw konieczności działających w nim potęg, a nie tém, czém być powinien wedle téj lub owéj teorii. Stan wszelki wyrasta z korzeni narodowych i potrzebuje ziemi do tego płodnej i soków pożywnych, które czerpie z narodowego ducha; kto zaś, jak Tyzenhaus, chce z góry w naród wprowadzać stan jaki, ten prędzej czy później doczeka się, iż zakładę jego, choćby olbrzymie, pustkami i łomami sterczeć będą.

Pokazuje historia stanu średniego we Francyi i Niemczech, że stan ten z samego popędu narodowego powstał na wszystkich punktach kraju, że podniósł miasta i stał się jedną z głównych podwalin istnienia narodowego; ale gdzie, jak u nas, tego popędu nie było, i stan ten zawsze tylko napływem cudzoziemców utrzymywał się, — kiedy go u nas w XIV. wieku nawet czasy Kazimierza W. niewywołały, musiał naród mieć inne warunki istnienia swojego i mylnie byłoby twierdzić, — gdyby w ogóle tego rodzaju twierdzenia na co się

przydały, — że Polska z braku stanu średniego upadła. Ale przypuściwszy nawet, że wyrobienie u siebie stanu średniego jest koniecznym rozwojem żywota każdego narodu, można powiedzieć, że Polska upadła dla tego, iż tego stanu nie miała, kiedy widzieliśmy, że stan ten innych państw nie obronił od upadku? że Napoleon mimo potęgi tego stanu, zamieniał wedle słów Lelewela Włochy i Niemce na prawdziwą królikarnię; że Hanower przechodził z pod władzy do władzy coraz inné a obcój, że Saxonia rozewartowaną została, że nawet Paryż, stolica najpotężniejsza stanu średniego, dwa razy otworzył bramy swoje mocarstwom sprzymierzonym? Nie stan więc, jakkolwiek on będzie, ale duch, co naród ożywia, jest państw siłą lub upadkiem. Kiedy zaś żyjemy w czasach, w których organizacye stanów, jako ciał społecznych, wszędzie albo już rozwiązały się, albo się rozwiązują, dziwnie byłoby utrzymywać potrzebę, aby Polska dziś taką u siebie korporacją wywoływała, której z braku popędu narodowego przez ośm wieków silnego istnienia swojego wywołać nie mogła, i dla której w ogóle dziś czasy już minęły, a nowe wyobrażenia i pojęcia socyalne, nowy duch czasu ciało i życie w narodach sobie nadaje.

Tiers-état francuzki już w wieku X. i XI. zaczynał nabierać znaczenia socyalnego, a dobrał się swobod politycznych już w wieku XIII., gdy Ludwigo S. rozkazem z roku 1256. powołał reprezentantów tego stanu do obrad podatkowych, i gdy Filip Piękny wprowadził go w skład stanów państwa zwanych *les états-généraux*; odtąd coraz rozleglejsze i znakomitsze zajmował stanowisko. Atoli już w zeszłym wieku Sieyès powiedział: „*le tiers-état devient tout*”, a nowszy publicysta dodaje: *Il est enfin la nation tout entière. Dès ce moment son histoire se confond avec celle de la nationalité française.* W tém orzeczeniu, zgodném z prawdą, leży rozwiązanie posłannictwa, jakie w historii spełnił stan średni. Siłą inteligencyi swojej, sam będąc kastą, skruszył kastowe zapory i zniósł różnicę stanów, jako osobnych korporacyi społecznych, a złął się z całością narodu. Podobnie przyszłością Polski jest zlanie się szlachty z całym narodem, nie zaś przedzielenie jéj nowym stanem.

Jeżeli zatem dziś jeszcze jest mowa o stanie średnim, z natury rzeczy nie może to być stan w znaczeniu historycznym, które już minęło, nie może być organiczna korporacja społeczna, ale musi być jakaś anomalia stanu. I nie mogło być inaczej. Po dopełnieniu politycznego przeznaczenia swego, zostali przecież ludzie stan ów składający, a gdy ich dodatna strona ustała, musiała się pokazać ujemna; — gdy duch i żywot organiczny ustąpił, pozostało ciało, materya. Były to materyalne zawsze interesa, które dawały podstawę stanowi trzeciemu, ale były uszlachetnione żywotem politycznym tego stanu, dającym mu siłę, powagę i znaczenie. Dziś ten żywot polityczny przeszedł do całości narodu, a stanowi średniemu zostały same materyalne interesa, na których, jeżeli chce i pragnie pozostać stanem, jedynie opierać się może, i rzeczywiście opiera. Wyradza się ztąd plutokratya, równie ohydna, jeżeli nie ohydniejsza, jak arystokracya rodu.

Są to konieczne następności, są wywody siłą logiczną z natury stanów i z historyi wydobyte, przeciw którym pojedyncze wyjątki nic nie stanowią. I na tém to przekonaniu wsparty, powiedziałem owe w „Orędowniku“ osławione zdanie o stanie średnim.

Mylnie pan Z utrzymuje, jakoby m zrażony zarzutami publiczności, chcąc nadać inny obrot rzeczy, sprostował następnie moje zdanie. Tak, jak myśli moje z całości oderwane autor uwag przytoczył, dany rzeczywiście taki pozór. Wszakże o nic mi nie chodziło, jak aby w tak nazwaném sprostowaniu rozświecić tylko zdanie poprzednie, dowodząc, że dziś stan średni, jako stan, żadnego znaczenia nie ma i mieć nie może, bo historya jego minęła — i że jeżeli stan taki wyróżnia się dziś rzeczywiście, jak to widzimy po innych krajach, opiera się tylko na materyalnych interesach, które odpycha od siebie z jednej strony rodową arystokracją, a z drugiej pospólstwo biedne, ciemne i uciśnione. Że zatem stan taki, będący negacją tego, co sam przez ośm przeszło wieków dokonywał, to jest zniesienia różnicy sta-

nów pod względem politycznym i socyalnym, nie może być zgodnym z duchem postępu, a dla tego najmniej u nas przydatnym. Chcąc i broniąc wszędzie oświaty narodowej, którą dają nauki, sztuki, rękodzieła i przemysł, pokazałem wyraźnie czego chcę, a przeciw czemu powstaje. Chcę oświaty i szerzenia jęj w narodzie, a nie w stanie jednym, coby się od reszty narodu socyalnie wyróżniał; — chcę przemysłu po wszystkich stanach, a nie chcę kasty przemysłowej jednego stanu; — chcę w ogóle narodu, a nie chcę stanów, — widząc zaś, czém jest nowoczesny stan średni u ościennych narodów na zachodzie, obok mass buntujących się tam wciąż proletaryuszów, powstaje przeciw samej myśli wprowadzenia u nas podobnego stanu rzeczy.

Nie ma się co upierać z autorem pierwszej części uwag, aby go przekonać, że najokropniejszym obrazem społeczeństwa, jest jego obraz obecny: z jednej strony głód, nędza i ucisk ludu, z przeciwniej szlachta dumna i bez nauki, a środkiem ruch samych spekulacyi i pieniędzy tak nazwanego stanu średniego. W chwili, kiedy do nas o ścianę tylko od naszych niegdyś pobratymców jęki głodu proletaryuszów dochodzą; kiedy Anglia i Francya stoją na wulkanie z powodu ucisku ostatnich, pan Z zimną krwią nam dowodzi, że stan taki rzeczy jak najlepszy, bo polega na dobrowolnym układzie ludzi wolnych; *do ut des*. Ze i owszem stań średni jak w Anglii i Francyi, łączy się w towarzystwa i niesie ulgę i pomoc temu ludowi. Tu go odwodzi od trunków, owdzie wychowuje jego dzieci, indziej pielęgnuje jego chorych, a te łotry „z lada kaprysu“ tyranizują swoich fabrykantów, burząc im warsztaty, niszcząc domy. „Stan średni nie rości bynajmniej pretensyi do większych swobód od swoich bliźnich proletaryuszów (!!).“

Na odpowiedź przytaczamy, co w tym samym Numerze „Orędownika“, korespondent z Podola, sercem na obraz tamecznych stosunków społecznych goryczą i żalem przepelnioném powiedział:

„Tam w pańskich salonach bogate jaśnieją adamaszki, olśniewają jarzące światła — i korki od szampa strzelają w takt bankietniczej muzyki. Tu codziennym napojem są łyż gorzkie, muzyką skwierczenia zgłodniałych dzieci i płacz żony.“

Taki to sam stosunek między fabrykantem a proletaryuszem wyradza ów zawołany argument pana Z „*do ut des*“. Któż ludziom stanu jakiegokolwiek bez wyjątku odmówił kiedy serca i litości w piersiach? Ale czyż dla tego masy ludu mają być w nędzy, że między pieniężnym stanem średnim znajdują się ludzie litościwi? Dziś ludzkość w boleściach i konwulsjach rodzi, bo każdy widzi i czuje, że taki stan rzeczy w społeczności ostać się nie może. Jest walka zdań i najpoczciwsi ludzie różnić się w nich mogą i upatrywać to tu, to tam zbawienia ludzkości. Ale nie pouczajmy kamienném sercem, że to zbawienie leży w utrzymaniu dzisiejszego stanu rzeczy.

Do zdań tak sprzecznych z sobą o stanie średnim, zdaje się, że najwięcej nieporozumień przydały pomieszane o nim wyobrażenia, to jest pomieszanie stanowiska tego stanu, zém był kiedyś i czém jest dzisiaj. Był podstawą i potęgą miast i siłą narodu, póki miał życie polityczne; gdy znikła różnica stanów, pozostał stanem materialnych interesów, a tém samém plutokratią. Mieszanie stanu miejskiego, i intelligencyi narodu ze stanem średnim, jeszcze więcej mąci wyobrażenia. Stan miejski a stan średni było kiedyś jedno i to samo, dla tego, że cechy i giełdy jako główne haszty stanu średniego mieściły się po miastach, dziś stan miejski może być rycerskim, gdy będzie miał posiadłości ziemskie, a wśród samych mieszczan, jedni należą do stanu średniego, wyróżniającego się majątkiem i stanowiskiem socyálném, a drudzy do pospólstwa. Gdyby zaś intelligencya narodu miała być stanem średnim, nie widzę czemuby to miał być stan średni, a nie raczej, jeśli już mają być stany, stan najwyższy, bo sam kwiat narodu.

Wszelako autor drugiej części uwag, wyraźnie powiada: „*że dziś stan średni jest tylko zbiorowym wyrazem na*

oznaczenie zatrudnień miejskich, przyzna każdy, co nieuprzedzonym umysłem zapatruje się na rzeczy i ludzi. Nie trzeba na to uprzedzenia, ale dość zastanowić się, aby uznać, że takie określenie stanu średniego na zatrudnienia miejskie nie określa; bo i całe pospólstwo miejskie należy do zatrudnień miejskich, a nie należy do stanu średniego, i na odwrót zatrudnienia niemiejskie, oparte na samych spekulacjach materyalnych, mogą tworzyć ludzi tego stanu.

Nazywajmyż więc dzień dniem, a noc nocą. Bo jak każdy będzie dowolne dawał znaczenia wyrazów, będzie chaos wyobrażeń, a tém samym chaos w działaniach naszych i będziemy budowali wieżę babilońską. Kto chce stanu średniego, ten chce musi stanu wyższego i niższego, i musi tak stanowisko mieszkańców, jak ich zatrudnienie uklassyfikować, aby je podzielił na niższe, średnie i wyższe. Niech się do téj pracy wezmą panowie A i Z, a sami napiszą na siebie krytykę.

Im wyraz jaki rozleglejszego, i pełniejszego przedmiotu jest znakiem, a do takich wyrazów należą nazwiska stanów, tém zupełniejsze i bardziej określone powinno być jego znaczenie, inaczej będzie dyplomatyka i mącenie wody.

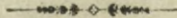
Dźwigać miasta tak, jak dziś stoją otworem wszystkim stanom, nie jest to dźwigać stan średni. Rozkrzewiać przemysł, nauki i sztuki, których potrzebują dziś wszystkie stany, nie jest to dźwigać stan średni.

Kto więc w szlachetnych pobudkach czyni pierwsze, a powiada, że robi drugie, nie wie co robi. Ktoby zaś był w pretensyi wskrzesić u nas stan średni, którego ośm wieków nie wydało, i który dziś jako korporacja społeczna u innych narodów rozwiązał się, i złał w całość narodu, szalony chyba jest. Kto wreszcie chce podnieść stan średni na materyalnych tylko interesach oparty, ten niewiedząc o tém, plutokratą chce tworzyć.

Zdanie zatém moje w rozprawie rokowej wyrzeczone, mając na celu stan średni i taki, jaki był, i taki, jaki jest jeszcze w anomalii swojej, powstało li przeciw idei tu owdzie pokutu-

jącej podniesienia u nas stanu średniego, jako przeciwiidei złudzenia, i całkiem niewyrozumowanej, mogącej dla tego wykrzywiać dążności i pojęcia rzeczy, a nawet szkodliwie wpłynąć na rozwój wyobrażeń socyalnych. Nigdy zaś nie miało na celu karcieć albo potępiać podnoszenie u nas przemysłu, rzemiosł, fabryk, nauk i oświaty, a tém mniej przesładować i ze czci odzierać mężów, co u nas koło tego rodzaju pracy skwapliwie krzątają się. Tego ostatniego rodzaju oskarzenie, jest chyba rzuceniem kości niezgody i nieufności między ludzi, co się umieją szanować, choćby się nawet wzdaniu różnili, i zdradza chęć szkodenia pocziwój sławie tych, co sobie na nią umieli zarobić.

Libelt.



— jak podnieść i nas stać się, jako przeciwnie
 — jak i ciekawie rozwijać, mogącej dla tego wy-
 — kazywać, dającą i pojęć, a nawet szkolić
 — wypływać na rozwój wyobrażeń społecznych. Nigdy zaś nie
 — miało na celu, kazać albo potęgować podnoszenie u nas prze-
 — mysłu, przemocy, i tak dalej, a tem mniej

SPIS ZWYCZAJNIE

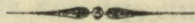
w tym pozycje zamawiających.

O postępach w filozoficznem pojmowaniu bytu, przez Auto-
 — ra kilku myśli o eklektyzmie Str. 1.

Filozofia ekonomii materyjalnej ludzkiego społeczeństwa.
 — Część pierwsza. Poznań, r. 1843. — 23.

Włościanin polski ze względu historycznego, statystycznego
 — i politycznego — 50.

Uwagi nad uwagami uczynionemi o stanie średnim, w Orę-
 — downiku *N* 20. w r. b., przez Libelta — 72.





34889/
12.

ROK, wychodzi regularnie poszytami o pięciu arkuszach w dzień ostatni każdego miesiąca, i może być prenumerowany po wszystkich król. urzędach pocztowych, za tą samą opłatą, co we wszystkich księgarniach, to jest za trzy talary czyli ośmnaście złotych polskich na pół roku.

„Roku 1843.“ znajduje się u nas jeszcze pewna liczba egzemplarzy, i po sześć talarów nabyć ich można.

Wszelkie korespondencje z redakcją i artykuły do Roku przeznaczone, pod naszym adresem nadsyłane być winny.

Księgarnia N. Kamińskiego i Spółki.

