

6082

~~C. 416~~

ZAGADNIENIA WIEKU XIX.

Nie niszczyć książek

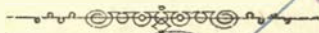
# POLITYKA

PRZEZ

Pawła Janeta

(tłomaczenie z francuzkiego).

H-120 983



SKŁADY GŁÓWNE:

w WARSZAWIE | w PETERSBURGU.  
Gebethner i Wolff. | B. Rymowicz

1889.



6082



~~BIBLIOTEKA  
Stowarzyszenia „Ognisko”  
Oddział w Warszawie~~

Дозволено Цензурою.

Варшава, 31 Июля 1889 года.

~~Zakład Historii Socjologii  
Uniwersytetu Warszawskiego~~

Zakład Historii Socjologii  
Uniwersytetu Warszawskiego

~~1889~~

~~~~~  
Druk Józefa Jeżyńskiego, Warszawa, Nowolipki Nr 9.

Nie niszczyć książek

## ROZDZIAŁ I.

### Nauki filozoficzne XIX-go wieku <sup>1)</sup>.

We wszystkich wielkich epokach wolności umysłowej widzimy zawsze, że filozofia łączy się z polityką, aby od niej otrzymać lub jej użyzyć światła. Tak było w starożytności za dni rozkwitu aż do chwili, kiedy studia polityczne tracą wszelkie znaczenie i stają się bezużytecznymi— w Grecyi wskutek podboju rzymskiego, w Rzymie — wskutek utraty wolności. W czasach nowszych stosunek między filozofią a polityką zawiązywać się znowu poczyna około wieku XVI, a zaciska się w Anglii w wieku XVII

---

<sup>1)</sup> Praca ta została opublikowaną z powodu ukazania się „Oeuvres et Correspondence inédites“ (Dzieła i korespondencyje niewydane) Tocqueville'a.

Polityka Sztuartów i polityka roku 1688 mają swoich teoretyków, pierwsza — autora „Léviathan'a“ <sup>1)</sup>, druga — autora szkicu „O rządzie cywilnym“ <sup>2)</sup>. Głównie zaś związek, o którym mowa, zajaśniał i nabrał doniosłości w XVIII wieku we Francyi. Montesquieu, Rousseau, Turgot, Condorcet są tego świadectwem najdobitniejszym, ale nie jedynem. Po rewolucyi ruch nie ustaje. Destutt de Tracy, Bonald, de Maistre, Royer-Collard, Lamennais, Guizot, Cousin, Remusat, Rossi, wszyscy są w różnym stopniu filozofami i publicystami, filozofija zaś ich zawiera ich polityczne zasady. Nareszcie pomiędzy szlachetnymi umysłami w pierwszym szeregu, postawić należy znakomitego publicystę, którego kilka lat temu Francya utraciła, a którego imię z biegiem czasu nabierać będzie coraz większego rozgłosu. Mówię o *Alexym de Tocqueville'u*. Znakomity ten myśliciel bezwątpienia filozofem nie był i sam wyznaje, że niewiele miał zamiłowania do metafizyki; posiadał on jednak w wysokim stopniu i wyśmienicie stosował metodę filozoficzną: obdarzony był umysłem skłonny do rozwagi i uogólnień, wszędzie też wśród faktów pojedynczych potrafił wyszukać i odkryć prawa

---

<sup>1)</sup> Tomasz Hobbes (1588—1679) (*przyp. tłóm.*)

<sup>2)</sup> John Locke (1632—1704) (*przyp. tłóm.*)

ogólne. Zresztą, jeżeli smakował niebardzo w filozofii uczonej, to za to sam przez się posiadał filozofiję naturalną, nieusystematyzowaną, ale żywą i zawsze obecną w jego pracach: filozofiję duszy, godności ludzkiej i wolności. Nie zaprzeczy też to przekonaniom, ani obrazi uczuć Tocqueville'a, jeżeli go nazwiemy politykiem spirytualistą i politykiem filozofem.

Ażeby zrozumieć dobrze filozofiję polityczną Tocqueville'a, trzeba przedewszystkiem postawić go obok szkół politycznych onego czasu. A szkoły te, razem wzięte, stanowią obraz, główne zarysy którego znane są powszechnie, ale który nie został jeszcze narysowany całkowicie i z wszelką pożądaną dokładnością.

Szkoły polityczne wieku XIX mają tę cechę ogólną, że są raczej partyjami niż szkołami: zrodzone przez wypadki i poplątane z wypadkami nie posiadają one wcale tej bezstronności abstrakcyjnej, która charakteryzuje naukę i dla tego dały i dadzą niewiele dzieł wiekopomnych, któreby przeżyły prąd chwili, za to rozniosły one po świecie wiele doniosłych idei. Można je sprowadzić do czterech głównych szkół: 1° arystokratyczna i rojalistyczna, 2° konstytucyjna i liberalna, 3° demokratyczna, 4° socyjalistyczna. Każda z nich znowu rozpada się na liczne odmiany i odcienia; w ten sposób można, schodząc stopień po stopniu, przejść bez przer-

wy od teoryj najzupełniej sprzecznych z Rewolucją, aż do doktryn najbardziej rewolucyjnych. Aby nie mieć charakterystyki, pomijam pożyczki różne, jakie szkoły wzajemnie mogą u siebie ściągać, oraz nieskończoną ilość mieszanin zasad i doktryn, do jakich czują zawsze słabość umysły zawile.

Szkoła rojalistyczna broni wogóle dawnego porządku rzeczy (l'ancien régime) przeciwko nowemu, urządzeń monarchicznych i arystokratycznych przeciwko urządzeniom liberalnym i ludowym. Ale w tych granicach jakaż różnorodność przekonań! Jaka odległość dzieli np. Bonald'a od Chateaubriand'a, autora „*Législation primitive*“ od autora „*Monarchie selon la charte*!“ Pierwszy, zacięty i ciasny, nie uznaje nic po za społeczeństwem z przed 1789 r.; społeczeństwo to jest dlań doskonałością bezwzględną i prawdą jedyną. Nieograniczone samowładztwo, oparte na dwu kategoryjach przywileju, jeden obowiązujący do obrony, drugi—do wychowania społeczeństwa, wydawało mu się podstawą doskonałą i niezmienną każdego bytu politycznego. On sięga aż do Egiptu po typ prawdziwego społeczeństwa i wybacza temu państwu jego religiję fałszywą dla dobrej konstytucyi politycznej. Zachwytem napełnia go ustrój społeczny, wsparty na kastach. „Na nieszczęście — twierdzi on nawińnie — Sezostris zburzył konstytucyję“. Cóż

zrobił ten monarcha rewolucyjny? Oto zwołał pospolite ruszenie i uzbroił lud z uszczerbkiem dla klasy szlacheckiej, która jedna, według Bonald'a, powinna mieć prawo dzwigania oręża. Proszę teraz porównać omszałe te pojęcia z doktrynami politycznymi Chateaubriand'a—trudno nawet przypuścić, że to ten sam kościół. Naturalnie Chateaubriand także utyskuje na Rewolucyjną; żąda powrócenia substytucyi; chce, aby duchowieństwu zwrócono dobra. Ale jednocześnie jest zapalonym zwolennikiem urzędzeń angielskich, energicznym obrońcą parlamentu przeciwko przywilejom królewskim, stronnikiem wolności prasy i odpowiedzialności ministrów; radzi nawet arystokracji swego kraju, aby nie unosiła się pogardą dla nowych urzędzeń, lecz przeciwnie korzystała z nich, aby zdobyła sobie wśród nich miejsce i stanowisko, zamiast nieustannie występować przeciwko wszystkiemu, co nowe, i dążyć do odzyskania przywilejów pod osłoną odbudowanego despotyzmu.

Pomiędzy de Bonaldem i Chateaubriand'em, dwoma skrajnymi wyrazami szkoły rojalistycznej, mieszczą się Józef de Maistre i Montlosier, jeden i drugi osobistości oryginalne. Pierwszy wielki pisarz i myśliciel niezwykły, drugi publicysta nie wolny od zarzutów, ale wymowny i jędrny, obaj energiczni i dumni, pełni honoru i odwagi—prawdziwe pnie arystokracji; w innych cza-

sach mogli by byli oni uratować swoją kastę, gdyby ta była wydała dużo ludzi tego umysłu i tego hartu. Widok serc równie szlachetnych sprawia zawsze przyjemność, lubi się ich pisma pomimo, iż treść wydaje się dziwaczną. De Maistre jest również jak Bonald stronnikiem dawnego porządku rzeczy, tylko, ponieważ posiada umysł bystrzejszy, widzi więc jaśniej: zgadza się, że Rewolucyję sprowadziło zepsucie dawnych starych urzędzeń, duchowieństwa i szlachty, nazywa Rewolucyję dziełem szatana, ale ta imponuje mu swoją wielkością. Żywi on prawdziwe uwielbienie dla instytucyj angielskich i, nie będąc — jak się teraz mówi — liberałem, lubi wskazywać w dawnej konstytucyi francuskiej pierwiastki oporu, jaki ta stawiała władzy absolutnej. Sam on był pełen dumy i nie znoził łatwo niesprawiedliwości. Pozostając na stanowisku ambasadora w Petersburgu, przemawia nieustannie do króla Piemontu językiem pełnym wierności, ale jednocześnie bardzo zuchwałym; poprostu czuć, że w tym człowieku żyje duch starych parlamentów. Nie zapominajmy, że de Maistre'a oblekała sułtanna, kiedy de Bonald był człowiekiem oręzą; to tłumaczy w części różnicę ich poglądów. Co się tyczy Montlosier'a, to auvergn'iacki ten szlachcic, który w Zgromadzeniu Urządzącem wypowiedział świetną mowę w obro-



nie duchowieństwa i któremu duchowieństwo po śmierci odmówiło pogrzebu, nie ustępuje nikomu w uczuciach nieprzejednanie wrogich względem władzy nieograniczonej; chce on, aby społeczeństwo dawne stopiono z nowem; warjactwem nazywa piniactwo emigracyi z faktami Rewolucyi; rozumie on i uwielbia sławę wojenną nowej Francyi; z energiją, która mu zapomnianą nie była, zwalcza wtrącanie się kleru do spraw politycznych. Ale jednocześnie doprowadza on ducha arystokratycznego do punktu, w naszych czasach zupełnie niezrozumiałego; dla przemysłu wszelakiego ma pogardę, godną wielkiego pana feudalnego. Wierzy, że szlachta jest instytucją naturalną, i że ona jedna ma prawo zajmować się sprawami politycznymi; ludzi się też, iż szlachta zdobędzie napowrót cały swój wpływ i dla tego proponuje nawet cały systemat praw dla odbudowania gmachu arystokracji. Oto są główni przedstawiciele szkoły rojalistycznej za Restauracyi, wybitni i zasługujący na uwagę z niejednego względu.

Od Chateaubriand'a do Royer-Collard'a odległość żadna prawie. Pierwszy jest największym liberałem między rojalistami, drugi największym rojalistą między liberałami. Wstępujemy tu już jednak do świata nowego, do świata rewolucyi, reprezentowanej najprzód przez szkołę konstytucyjną. Szkoła ta rozpada się znowu na wiele

gałęzi, któremi są: szkoła doktrynerów, szkoła liberalna i szkoła ekonomistów; trzy te szkoły, sprzęgnięte wspólną zasadą, różnią się dosyć ważnymi odcieniami.

Pierwsza z nich i najznakomitsza reprezentowaną jest przez Royer-Collard'a, ks. Broglie, Guizot'a; druga—przez Benjamina Constant'a; trzecia—przez Say'a i jego przyjaciół, Comte'a i Dunoyer'a. Różnica między czystymi rojalistami i doktrynerami polega na tem, że ci ostatni przyjmują bez zastrzeżeń całą socyalną część budowy, jaką pozostawiła Rewolucya, t. j. równość spadkobrania i sekularyzację państwa; walczą przeciwko prawu pierworodztwa i prawu przeciwko świętokradztwu. Obok tego są oni stronnikami wolności politycznej i kontroli nad rządem przez izby. Wskutek tych wszystkich racyj, doktrynerzy stoją po stronie Rewolucyi przeciwko starej monarchii. „Royer-Collard — mówi Tocqueville, który go znał dobrze—pragnął gorąco zburzenia dawnego ustroju i zawsze lękał się jego powrotu; z największą gwałtownością domagał się on usunięcia wszystkich przywilejów, żądał równości w prawach publicznych <sup>1)</sup>, wolności człowieka i godności jego. Trzeba było słyszeć, kiedy mówił o Rewolucyi, nikt nie

---

1) W danem kole wyborców, naturalnie.

potrafił lepiej oddać wielkości tych czasów. Najpiękniejsze słowa, jakie były wypowiedziane o wielkich zwycięztwach 89 roku, wyszły z jego ust. Od niego też słyszałem najbardziej gorzkie utyskiwania na wady przedrewolucyjnych czasów, na szaleństwa i śmieszność emigracyi i ultrasów.”

Ale chociaż doktrynerzy zgadzali się na demokrację w układzie społecznym (l'ordre civil) i uwzględniali ją w ustroju politycznym, tem nie mniej postępy demokracji przerażały ich; ducha jej rewolucyjnego w gwałtownych jego przejawach nienawidzili, a powątpiewali, aby mógł być w rządzie czynnikiem prawidłowym i umiarkowanym. Dogmatowi wszechwładztwa ludu, które, ich zdaniem, było tylko zastąpieniem jednej tyranii przez drugą, przeciwstawili wszechwładztwo rozumu. Monarchiję uważali za konieczną, aby powstrzymać pęd demokracji i nawet, aby obwarować wolność. Przedewszystkiem zaś pragnęli zapewnić przewagę klasom wyższym i jednostkom wybitnym, ażeby rządowi demokracji nadać więcej ciągłości, więcej jedności, więcej przezorności, więcej poczucia sprawiedliwości, ażeby równość nie stała się znizieniem wszystkich.

Takie pojęcia miała szkoła doktrynerów. Szkoła liberałów na pozór nie różni się od niej niczem istotnem. Liberalni, tak samo jak dok-

trynerzy, uznają konieczność monarchii, podział Ciała Prawodawczego na dwie Izby i ograniczenie listy wyborców. Tylko liberali wyznaczają koronie rolę znacznie skromniejszą; są przeciwnikami dziedziczości w Izbie wyższej i żądają zwiększenia listy wyborców. Wszystkie te odmiany osłaniały różnicę istotną. Doktrynerzy uważali rząd mieszany, utworzony z monarchii, arystokracji i demokracji, jako ideał absolutny, widzieli w nim ustrój ostateczny; przeciwnie liberali mieli, zdaje się, ustrój podobny za stopień do czegoś wyższego. Dla tamtych korona i arystokracja były pierwiastkiem niezbędnym w każdym społeczeństwie, dla tych stanowiły jedynie pożyteczne hamulce, doniosłość których z dniem każdym zmniejszać się będzie i które też wypadnie coraz bardziej ograniczać. Z dwu więc tych szkół jedna dotykała szkoły monarchicznej i arystokratycznej, druga wyciągała już rękę do demokracji.

Odnogą liberalizmu była szkoła ekonomistów. Ekonomisci zgadzali się, że dla narodu instytucje polityczne mają naturalnie wielką doniosłość, i że nie jest dlań rzeczą obojętną być wolnym, czy podlegać władzy nieograniczonej. Byli więc bardzo przywiązani do systemu rękojmi publicznych i konstytucyjnych, ale dodawali, że instytucje nie stanowią wszystkiego, że są one środkami, nie zaś celem,

1488

a wszystko polega nie na tem kto rządzi krajem, lecz jak rządzi. Twierdzili oni dalej, że głównem zadaniem rządu winno być zapewnienie ludności dobrobytu, i że rządy, wedle ich poglądu, źle się biorą do spełnienia tego zadania. Sądzą one, że można cel osiągnąć i dobrobyt zapewnić przez ustawy, ochronę, zachętę, dozór, które mają popierać przemysł, postęp i oświatę. Ale jest to to samo, co zamiast dawnego jarzma cechów, wprowadzić nowe jarzmo państwa, t. j. rozległej jednostki abstrakcyjnej, nieosobistej, nieodpowiedzialnej, która odziedziczyła wszelką władzę po monarchii nieograniczonej. Ekonomiści pierwsi poddali pojęcie państwa pod rozbiór, i pierwsi prawa jednostki przeciwstawili prawom zbiorowości. Później, kiedy trzeba było zwalczać socyjalizm, uciekano się do ich argumentów, ale z początku oni jedni prawie zdołali się uchronić od uroku, jaki wywierało na umysły niepochwytnie i niejasne pojęcie Państwa, niemniej drogie demokratom jak i stronnikom władzy nieograniczonej. Nareszcie charakterystyczną cechą ekonomistów było, że pragnęli wszędzie wprowadzić środki represyjne zamiast zapobiegawczych i zwalczali zasadę protekcyi we wszystkich jej przejawach. Powoływali się oni na pamiętną maksymę Napoleona I-go. Rząd popełnia wielki błąd, jeżeli chce być zanadto oicem; przez zbytnią pieczołowitość ruj-

BIBLIOTEKA  
Stowarzyszenia „Gnisko”  
Oddział w Warszawie

nuje wolność i własność <sup>1)</sup>). Takie były zasady szkoły ekonomistów; znaleźć je można w pismach J. B. Say'a, w *Traité de législation* Karola Comte'a, a przede wszystkim w *Liberté du travail* Dunoyer'a.

Demokracja XIX wieku przechodziła przez dwa okresy. W pierwszym była tylko ostatnim echem konającej Rewolucyi i tworzyła szkołę *ideologów*, której głową był Tracy. Szkoła ta zwraca się nie do 93 r. lecz do 95. Pozostaje wierną Konstytucyi roku III, zapożyczając nieco od r. VIII. Wyznaje jeszcze zasadę, tak mało usprawiedliwioną przez doświadczenie, podziału władzy wykonawczej i, pomimo przestrogi, pozostawionej przez Dyrektoryjat, nie przestaje wierzyć, że w zarządzie państwem ciała o wielu głowach warte więcej niż władza jednostki.

Obok tego zapożycza ona od VIII r. pomysł ciała zachowawczego, które nie byłoby izbą wyższą, ale rodzajem politycznego trybunału kasacyjnego; pomysł ten należał, jak wiadomo, do Sieyès'a i doznał dziwnych kolei losu. Dołączmy do tego głosowanie powszechne, ale dwustopniowe i będziemy mieli całą teorię polityczną, wyłożoną w *Commentaire de l'esprit des lois*, de Tracy'ego. Muszę dodać, że jestto dzieło znakomite i wyrokować o niem nie należy z tej

---

<sup>1)</sup> Locré, *Législation sur les Mines* p. 294, str. 295.

próbki konstytucyi, ułożonej całkiem dowolnie. Widzimy z niego, że szkoła demokratyczna krok za krokiem wyzwała się z pod jarzma Rousseau i *Contrat social*, uderza na republiki starożytne, jako na społeczeństwa barbarzyńskie, przeciwnie naturze i potępia nawracania do starożytności, które podczas Rewolucyi były zarazem i śmieszne i szkodliwe. Destutt de Tracy, znakomity ekonomista, rozumie doskonale charakter społeczeństw teraźniejszych, opartych na pracy, oddanych przemysłowi, handlowi, które potrzebują porządku i wolności, nie zaś praw, ograniczających zbytek (*leges symptuariae*). Zresztą szkoła ideologów za Restauracyi, przyłączyła się do szkoły liberalnej. Daunou, który należał do tej samej szkoły, w książce p. t. *Garanties individuelles* (dzieło ciekawe lecz mało znane), wykazał znaczną obojętność dla formy rządu, a dla pretensyj Izb niechęć nawet. Łączy się on jednak ze szkołą ekonomistów pod tym względem, że kładzie nacisk przedewszystkiem na rękojmie konieczne pod względem wolności osobistej, pod względem swobody prasy i swobody myśli.

Mało stosunków i mało węzłów jednoczy ostatnie te szczątki Rewolucyi ze szkołą demokratyczną, poczętą za Restauracyi. Pierwsza jest stanowczo wrogą Komitetowi Zbawienia Publicznego i rządowi z 93 r. Druga przeciwnie, przez podziemne jak gdyby związki, łączy się

z jakobinizmem. Największą namiętnością jej było zrehabilitować ludzi z 93 r. i Konwent. Dążyła zaś do tego z niesłychaną zapamiętałością nie zwracając uwagi, że przez to własne jej idee są narażone na szwank. Nie znaczy to jednak, aby była ona całkowicie podległą ślepym i rozkiełznanym namiętnościom; stojące na jej czele umysły wyższe miały inne widoki, ale nie zawsze posiadały odwagę wypowiedzenia ich. Wogóle była to bardziej partyja, niż szkoła, umiała raczej walczyć niż myśleć. Armand Carrel, największa jej sława, był wielkim dziennikarzem, ale nie był publicystą. Żywy i energiczny w polemice, okazywał niemoc, gdy chodziło o teorię; politykę swoją odrabiał z dnia na dzień, a to naturalnie sprzyjać nie może wytworzeniu idei ogólnych i podniosłych. Ku czei Carrel'a powiedzieć należy, że nigdy wolności nie poświęcił dla demokracji. Trzeba zobaczyć z jaką siłą, z jaką stanowczością, jak trafnie broni on w rozprawie „Tribune“ sprawy demokracji liberalnej przeciw demokracji brutalnej i despotycznej.

Obok Carrel'a inny mąż znakomity, większy pisarz i potężniejszy myśliciel, ofiarował sprawie demokracji swe słowo gorące, wyobraźnię zgorzkniałą ale potężną, czasami bardzo czułą i słodką, swe ponure barwy i błysk świetnego stylu. W *Paroles d'un croyant*, w *Livre du peuple*,



w *Esclavage moderne*, w *Passé et l'avenir du peuple* nie podobna odszukać nawet jednego poglądu politycznego nowego lub doniosłego. Taka pustka myśli, osłonięta równie wielkim stylem, aż przytłacza. Uczy on nas, iż „wszystko na świecie jest nie tak, jak być powinno.” Upewnia, że gdy lud posiada głosowanie powszechne, „dzieci żądać nie będą od rodziców chleba, którego im brak; starzec, życiem znużony, napęli się radością, bo go natchnie tajemnicze przeczucie nowej wiosny i nowej natury.” Te jedynie idee w pismach jego miały nieco waloru, które zapożyczał od szkoły socyjalistów, bogatszej w myślicieli, niż demokraci; a w tym właśnie czasie obie szkoły zaczynały się zbliżyć. Aby jednak nie być posądzonym o chęć poniżenia tak wielkiego umysłu, spieszę dodać, że Lamennais'go sądzić nie należy z jego pism demokratycznych. Jest inna kwestyja, którą on zbadał do głębi z wielką przenikliwością i na której pozostał ślad jego ręki, mianowicie stosunek kościoła do państwa; on pierwszy wypowiedział porywającą apologiję rozgłosnego w naszych czasach hasła: oddzielenie kościoła od państwa. Z tej racyi i z racyi dziennika *Avenir* Lamennais ma prawo zająć wybitne miejsce w historii idei politycznych XIX-go wieku.

Co się tyczy szkoły socyjalistycznej, to prze-

chodziła ona koleje bardzo ciekawe, ale jednocześnie trudne do opisania dokładnego. Początkowy okres socyzjalizmu nazwałbym okresem przemysłu; są to czasy pierwszych pism Saint-Simon'a <sup>1)</sup>). Wtym pierwszym okresie szkoła socyzjalistyczna stanowiła tylko poddział w szkole ekonomistów. Saint-Simon powołuje się na powagę Smitha, J. B. Say'a i podaje się za ich ucznia. Pomysł jego polega na tem, że w państwie stan główny tworzą przemysłowcy, a wskutek tego do nich winien należeć rząd. Co prawda, już tu natotkać można pewne wycieczki przeciw właścicielom, kapitalistom i próżniakom. Ale co się tyczy kapitału samego, to był on nietylko oszczędzany, lecz nawet ukoronowany. Chcecie wiedzieć, jak brzmiało pierwsze żądanie socyzjalizmu? Oto, jak je wypowiada *Catéchisme industriel* Saint-Simon'a: „Król utworzy wyższą komisję finansową z najpoważniejszych przemysłowców. Komisya ta stać będzie ponad radą ministrów”. W ten sposób rodzaj Komitetu Zbawienia Publicznego, złożony z najpoważniejszych fabrykantów, kupców, finansistów, stanowi pierwsze marzenie szkoły Saint-Simon'a: była to *plutokracya*. Socyzjalizm więc, którego ostatniem słowem jest

---

<sup>1)</sup> Fourier jest wcześniejy od Saint-Simon'a, ale znanym stał się później.

wojna przeciw kapitałowi, zaczął od domagania się królestwa kapitału. Ale saint-simonizm się rozwinął, po nim nadszedł furieryzm, szerzyły się: owenizm, ikaryzm—to okres drugi, okres utopij. Przez czas jego trwania panuje następujące przekonanie: społeczeństwo marnieje w szponach anarchii, powinno zaś być *uorganizowane*. Myśl o organizacyi przegląda z każdego umysłu: wiekom krytycznym przeciwstawione są organiczne; analizie—synteza. Jestto epoka apostołstwa na rzecz ludzkości: całość pochłania części, państwo—jednostkę, ludzkość—narody i republiki. Panteizm jest filozofiją tej epoki, która nie da się też oznaczyć mianem odrębnem — nowe znamię przewagi masy chaotycznej nad energiją jednostki. Ale i w tym drugim okresie szkoła socjalistyczna wciąż jeszcze ogranicza się na budowaniu planów teoretycznych i pozostaje mniej lub więcej po za partyjami politycznymi: Saint-Simon nazywał siebie monarchistą, szkoła falansterska była w sprawach politycznych zachowawczą. Aż przyszła chwila, że szkoły socjalistyczna i demokratyczna spotkały się, poznały i padły sobie w objęcia. Był to może najważniejszy wypadek wieku bieżącego. Szkoła rewolucyi społecznej i szkoła rewolucyi politycznej, dopóki występowały oddzielnie, stanowiły umiarkowane niebezpieczeństwo dla stronników liberalizmu spokojnego; gdy się zjednoczyły

i pragnienia swoje oraz nadzieje połączyły w jedną całość — mogły zburzyć wszystko. Jakkolwiek bądź, trzeci okres socjalizmu—to okres rewolucyjny i demokratyczny. Panująca w nim idea głosi: rok 89 był rewolucją mieszczaństwa przeciwko szlachcie, dzisiaj potrzebną jest rewolucja ludu przeciwko mieszczaństwu. Ta idea tak prosta i logiczna łączyła sprawę socjalizmu ze sprawą rewolucyi, zawsze wśród Francuzów popularnej; dążyła do celu określonego, uderzyła na własność i kapitał. Twórcami jej przede wszystkim byli Louis Blanc i Proudhon. Ale od tego punktu socjalizm się rozczepia i dąży dalej dwiema drogami odmiennymi, a nawet wprost sobie przeciwnymi: wedle jednych rewolucja zakończyć się powinna wytworzeniem nowej organizacyi społecznej pod rządem ludowym energicznym i ześrodkowanym—to przymierze zasady demokratycznej z zasadą Saint-Simona; wedle innych rząd służyć ma do tego tylko, aby zrobić rewolucyję i zburzyć tyraniję szlachty. Gdy już to dzieło dokonaniem zostanie, zkolei rząd zniknąć powinien, jako ostatni przywilej—to jest, doktrynę *laissez faire* doprowadzono do ostatniej granicy. W ten sposób mamy dwa rodzaje socjalizmu demokratycznego: socjalizm *komunistyczny* i socjalizm *anarchiczny*.

Oto główne okresy różnych szkół politycznych między 1817 i 1848 rokiem.

Kiedy sekty i szkoły dzieliły się w ten sposób, umysły wyższe i niezależne szukały prawdy na własną odpowiedzialność, nie krępując się utartymi szlakami, będąc raczej doradcami niż żołnierzami tych różnorodnych stronnictw, których poglądy tu streściłem. Do takich umysłów należeli: Rossi, Sismondi, Tocqueville; pierwszy zalicza się do szkoły doktrynerskiej, drugi do liberalnej, trzeci do demokratycznej; wszyscy trzej jednak zachowali niezależność i dbali bardziej o zgodę z sobą samymi, niż o podobanie się tej partyi lub owej sekcie. W ten sposób mamy właśnie wyłożyć zasady i ideje jednego z tych umysłów, pełnego indywidualizmu i oryginalności.

---





## ROZDZIAŁ II.

### Filizofija polityczna Tocqueville'a.

W czasie kiedy Tocqueville wziął się do studiów politycznych, wielka liczba szkół, albo raczej wrogich sobie i wojujących stronnictw dzieliła, jakęśmy to widzieli, umysły. Młody publicysta odrazu zwrócił na siebie uwagę wszystkich szkół bezstronnością i spokojem; sam nie wszczynął nigdy polemiki z nikim i zdawało się, że ignoruje wszystkie szkoły. Zapomniał o cudzych myślach, aby się całkowicie pogрузić we własnych. „Trzeba być sobą”—mawiał. Metoda taka sprzyja bardzo oryginalności; należałoby jednak sądzić, że zgubnie oddziaływa na rozległość poglądów i prowadzić musi do zacieśnionej doktryny. Tocqueville zdołał wyminąć ten szkopuł. Mało umysłów potrafi z równą bezstronnością pogodzić najróżnorodniejsze i na pozór najsprzecznniejsze z sobą pojęcia.

Metoda, przez niego stosowana, zasadzała się na obserwacji. Tocqueville nie należy do publicystów-logików, jak Hobbes, Spinoza lub Rousseau, ale jest obserwatorem jak Arystoteles, Machiawel, Bodin i Montesquieu. Są dwa sposoby badania w polityce: bezpośrednia obserwacja teraźniejszości i badanie przeszłości, t. j. historia. Prawie wszyscy wielcy publicyści obserwatorzy byli historykami, Tocqueville historykiem nie jest i to stanowi jego wadę w dziele *la Démocratie*. Używa on tylko pierwszej metody—obserwacji bezpośredniej, porównań zaś historycznych nie ma tam zupełnie, co naturalnie książce szkodzi. Później starał się naprawić ten błąd początkowego wykształcenia i zdobył sobie bardzo dokładne i bardzo nawet rzadkie wiadomości o dziejach przedrewolucyjnych, nosiły one jednak datę świeżą, przeto były zawsze niezupełnie pewne. Zresztą błąd ten ma swoje dobre strony: sąd autora, mniej krępowany wspomnieniami historycznymi, zyskuje na jasności i staje się bardziej stanowczym. Nie mogą nawet porównywać *la Démocratie en Amérique* z *l'Esprit des Lois*. A jednak trzeba przyznać, że w dziele Montesquieu'a wielka liczba faktów i obfitość materiału szkodzi nieco jasności i jedności. Jestto doskonała analiza, która nie miała czasu na stworzenie syntezy. *Démocratie* w mniejszych ramach posiada więcej jednolitości. Autor nie wi-



dział tyle, co znakomity mistrz jego, ale to, co widział, uogólnił. *Esprit des Lois* zawiera, jak gdyby, wiele dzieł, z których każde pojedynczo jest arcydziełem, ale połączone stanowią całość dosyć bezładną, w której z trudnością zaledwie doszukać się można punktu środkowego i granic.

Tocqueville—to obserwator, ale nie statystyk: nie lubi faktu dla faktu, a upatruje w nim znak myśli. U niego nie jest odosobnionem; każdy pojedynczy fakt żyje, mówi, nabiera fizjonomii i znaczenia. Lubi on namiętnie pojęcia ogólne, ale tak je umie ukrywać, że pewien angielski, autor zajmującego dzieła o Stanach Zjednoczonych, powiedział mu raz: „Szczególniej zachwyca mnie to, że, zajmując się tak ważnym przedmiotem, umiałeś pan zupełnie uniknąć pojęć ogólnych”. Tymczasem on ich bynajmniej nie unikał, usiłował tylko o ile możności wcielać je w fakty. Zresztą poglądy jego były zawsze do pewnego tylko stopnia ogólne i zwykle mieściły się na blizkiej odległości od faktów i doświadczenia. Były one tem, co Bacon nazywa *des axiomes moyens* nie zaś *des axiomes généralissimes*. To stanowiło głównie oryginalność Tocqueville'a i to go odróżniało od reszty współczesnych mu umysłów. W owej epoce istotnie lubowano się w najwyższych uogólnieniach wypadków dziejowych. Był to okres filozofii historyi, okres polingenezy społecznej. Prawa,

rzządzące ludzkością objaśniano, przez stosunek skończoności do nieskończoności, tłumaczono Vico i Herdera, stawiano pytanie, czy świat porusza się wzdłuż linii prostej, czy krzywej, lub śrubowej. Jestto rzecz godna uwagi, że Tocqueville, tak młody naówczas, oparł się pokusie i zatrzymał na pochyłości swój umysł tak skłonny do uogólniania. Sam w jednym miejscu odzywa się dowcipnie o tej chorobie współczesnych. „Co rano, — mówi — przy obudzeniu dowiaduję się, że odkryto jakieś nowe prawo powszechne i wieczne, o którym dotąd jeszcze nie słyszałem. Nie ma z pewnością pisarza tak miernego, aby mu na pierwszy występ starczyło odkrycie prawd, dających się zastosować w jednym wielkim państwie i aby nie wzbudziło to w nim niezadowolenia z samego siebie, gdyby nie mógł w swojej rozprawce zreformować rodzaju ludzkiego”. Przypuszczać można, że punktem wyjścia studyjów Tocqueville'a było słynne wyrzeczenie Seres'a: „Demokracja płynie wezbrany morytem”. Wierzył on, że rewolucja demokratyczna była nieuniknioną, albo raczej, że była już dokonaną; zamiast więc rozumować a priori nad słusnością tego wielkiego faktu, lepiej jest, podług niego, zbadać go; to też, pozostawiając innym rozniecanie lub tłumienie rewolucyi, ograniczył się na poznawaniu jej i zrozumieniu. Ta to właśnie bezstronność była przyczyną zachwyty nad książ-

ką *Democratie en Amérique*, ale zarazem stała się powodem złudzenia. Podziwiano ją, nie rozumiejąc. Tocqueville gorzko skarżył się przed Mill'em na ten nowy rodzaj powodzenia. „Spotykam—pisze—tylko ludzi, którzy albo usiłują mnie nawrócić do przekonań, przezemnie wyznaczanych, albo upewniają, iż dzielą ze mną opinie, których nigdy nie żywiłem”. „Podobam się — mówi dalej — wielu ludziom wręcz odmiennego zdania nie dla tego, aby mnie rozumieli, ale ponieważ w pracy mojej widzą jedną tylko stronę i znajdują w niej twierdzenia, przychylne ich chwilowym uniesieniom”.

Oryginalność pomysłu Tocqueville'a zasadzała się na tem, że demokrację uważał za przedmiot obserwacji nie zaś dowodzenia, i, jeżeli przejdziemy myślą wszystkich wielkich publicystów współczesnych, nie znajdziemy ani jednego, któryby powziął myśl taką i wykonał zamiar podobny. Po większej części są to systematycy i logicy, którzy albo wnoszą *à priori* gmachy społeczne, albo po adwokacku ich bronią, potępiają, lub wynoszą pod niebiosy demokrację według pewnych zasad ogólnych, ale żaden z nich nie zastanawiał się nad demokracją jako nad faktem, a to z bardzo prostej przyczyny, że sam fakt nie istniał jeszcze, a przynajmniej nie istniał na wielką skalę. Co do Montesquieu'a, to największy ten obserwator polityczny

naszych czasów obserwował zbliska tylko dwie wielkie formy polityczne: monarchiję i rząd mieszany. Demokrację, i to starożytną, widział tylko jako historyk. Nie dosyć zwrócono uwagi, że mądry ten polityk o starożytnych rzeczpospolitych ma te same pojęcia co Mably i Rousseau: nazwa rzeczypospolitej jest dlań marzeniem starożytności. Demokracyi nowożytnej nie przeczuwał wcale. W Tocqueville'u też obchodzi nas przedewszystkiem przenikliwy i baczny badacz demokracji.

Największym błędem zapalonych stronników demokracji jest pocztywanie tej formy społecznego bytu za typ ostateczny i idealny szczęścia, po urzeczywistnieniu którego na ziemi, człowiek posiada zupełne szczęście. Tymczasem tak nie jest: demokracja jest dziełem ludzkim, a jako takie stanowi mieszanię złego i dobrego. Trzeba jednocześnie widzieć jedno i drugie, ażeby pierwsze zmniejszyć, a wzmóżyć drugie. Zresztą, żadna rzecz w rzeczywistości nie rozwija się tak, jak ją czyste rozumowanie pojęło *à priori*.

Apostołowie demokracji roku 93 chcieli utworzyć rzeczpospolitą spartańską, opartą na ubóstwie, skromności i cnocie; a tymczasem społeczeństwo, powstałe na gruzach, przez nich uczynionych, to społeczeństwo żyjące z przemysłu, dbałe o dobrobyt i zbytek.

Możnaby znaleźć wiele innych przykładów, nie mniej ważnych, stwierdzających sprzeczności między faktem a teorią. Wielkie więc różnice dzielą społeczeństwo wymarzone od społeczeństwa ziszczonego; nie wystarcza zadać sobie pytanie: jak być powinno? lecz trzeba rachować się z tem, co jest. Demokracja nowożytna mówi nieustannie o wierze demokratycznej, o religii demokratycznej. Wiara niewątpliwie jest rzeczą wyborną, gdy chodzi o zjawiska nadprzyrodzone, tu jednak, na ziemi, niezupełnie znajduje się ona na swoim miejscu. Nie dosyć jest wierzyć—trzeba rozumieć. Czyn potrzebować może zaślepienia i złudzeń, nauka karmi się tylko prawdą. Tocqueville nie zadowolnił się wiarą w demokrację, on chciał ją zrozumieć, i przeto zapewnił sobie trwałe miejsce w filozofii politycznej.

Co należy rozumieć pod wyrazem demokracja? Dwa są główne fakty, dwie cechy, do których da się ona sprowadzić: równość warunków i wszechwładztwo ludu. Pierwsza z cech tworzy demokrację społeczną, druga — polityczną. Dwie te cechy mogą nie istnieć współcześnie, albo też mogą się znaleźć razem, ale w nierównej mierze. Pewną równość warunków da się pojąć bez wszechwładztwa ludu; to ma miejsce w monarchiach azyjatyckich, gdzie wszyscy są równi z wyjątkiem jednej osoby. Były nawet państwa,

gdzie lud był uważany za władzę, ale gdzie wystąpił raz tylko w tej roli, przelał władzę nieograniczoną na jednostkę i sobie nie zostawił nic. W niektórych społeczeństwach demokratycznych równość warunków jednoczy się z nierównością polityczną. W innych znowu równość polityczna przemaga nad społeczną.

W ten sposób odrębne istnienie lub połączenie tych dwu cech zasadniczych wytworzyć może najróżnorodniejsze kombinacje; wogóle jednak oba przejawy demokracji dążą do współczesnego bytu: równość społeczna sprowadza równość polityczną i naodwrot.

W Ameryce postęp w tym kierunku doszedł już do kresu: zupełna równość obywatelska panuje obok zupełnej równości politycznej. Tam też demokracja osiągnęła najwyższego szczytu i spowodowała ostateczne konsekwencje i dla tego tam, mając się naturalnie na baczności, najlepiej można ją badać.

Jakież są skutki w ten sposób pojętej demokracji? Co złego lub co dobrego zdolną jest ona dać ludziom? Największem dobrodziejstwem demokracji, które ona sprowadza niechybnie, jest rozwój dobrobytu.

Niektórzy nawet liberalni ekonomiści, jak np. Sismondi, przeczą temu, przynajmniej odnośnie do Francji, i utrzymują, że przeciwnie Rewolucja raczej zaszkodziła, niż przyczyniła się

wczemkolwiek do podniesienia dobrobytu ludności robotniczej. Ekonomiści angielscy ze swej strony wszyscy prawie zgadzają się, że ustrój arystokratyczny bardziej sprzyja dobrobytowi mas. Takie było szczególnie zdanie Senior'a, jednego z przyjaciół i korespondentów Tocqueville'a; ten jednak ze wszystkich sił protestował przeciwko podobnym uroszczeniom i twierdził, że konstytucja angielska majątek biednego oddaje na pastwę bogaczowi. Zgadzał się, że w społeczeństwach demokratycznych ustawy nie zawsze są najlepsze. Sztuka stanowienia praw jest sztuką trudną i społeczeństwa demokratyczne rzadko ją posiadają. Co więcej, prawa te w społeczeństwach tych nie są stałe; bezustannie je zmieniają, nie czekając nawet, aby miały czas przejawić się w skutkach; ludzie, stojący u steru nie zawsze są najświatlejsi, nawet niezawsze najuczciwsi, gdyż często brak im środków do życia. Wszystko to wywiera wpływ ujemny na rządy demokratyczne.

A jednak ogólną i stałą dążnością takiego rządu jest dobrobyt jaknajwiększej liczby obywateli. Prawa stanowione są przez tych, którzy mają z nich korzystać; urzędnicy wyjątkowo tylko mieć mogą interesy sprzeczne z interesem publicznym, w gruncie zaś rzeczy potrzeby oraz pożądanja jednostki i ogółu są tu jednakie. Pomiędzy więc zboczeń, zmarnowanego czasu, drobnych usterek, wydatków daremnych, ogólny rezultat

pomyślny jest dla ogółu. W liczbie korzyści, jakie codziennie spływają na większość, w pierwszym rzędzie postawić należy rozwój umysłowy i szerzenie się światła. Demokracja niżej stoi może od arystokracji pod względem talentów wybitnych i wielkich dzieł, ale w niej wszyscy są mniej więcej wykształceni, wszyscy mniej więcej światli.

Jedno z większych dobrodziejstw demokracji stanowi złagodzenie obyczajów i rozwój społecznienia wśród ludzi. W społeczeństwach arystokratycznych stany odcięte są jedne od drugich nie tylko przez dumę, ale głównie przez wzajemny brak wiadomości i pojęcia o sobie.

Filozofija dawno to już zaznaczyła, że prawdziwie sympatyzować można tylko z temi uczuciami, których się doświadczyło. Im większe różnice zachodzą w warunkach życiowych, im bardziej są odmienne sposoby odczuwania, tem trudniej zadziernga się między ludźmi węzeł sympatyj wzajemnej: nierówny nie jest bliżnim. Ztąd w jednym i tem samym społeczeństwie różne warstwy, piętrzące się jedna nad drugą, ztąd owa obojętność i pogarda klas wyższych dla niższych. Wprawdzie równość usuwa z obyczajów grzeczność, zaciera wykwintność i delikatne obejście, ale zato ludzie, łącząc się bezustannie ze sobą, znajdują się lepiej. Jeżeli klasy wyższe utracą cokolwiek ze



swojej wytworności, najniższe zato pozbędą się gburstwa. Miejsce dawnej grzeczności zajmie poufała serdeczność—pospolitsza, ale bardziej ludzka; obyczaje staną się łagodniejsze i zapamiętuje większe braterstwo. Współczucie dla niedoli ludzkiej, dla plemion odległych, dla uciskanych i prześladowanych, wstręt do wszystkiego, co ludzi niepotrzebnie na cierpienie skazuje, ostrożna sumienność w wyborze kar i umiarkowanie w ich wykonywaniu — oto są najszlachetniejsze i najwznioślejsze cechy społeczeństw demokratycznych. W rodzinie, miasto posłuszeństwa, pełnego uszanowania, ale zimnego, zjawi się słodycz i przywiązanie, połączone z zaufaniem: mniej powagi, lecz więcej uczucia. Miękkosć obyczajów demokratycznych tak jest wielką, że sami nawet stronnicy arystokracji byli nią ujęci, a, zakosztowawszy jej przez czas pewien, nie mieli już ochoty wracać do wystudzonych form etykiety rodzin arystokratycznych. Chętnie zachowaliby obyczaje domowe demokracji, gdyby mogli pozbyć się stanowiska i praw jego; ale jedno ściśle jest związane z drugim, nie można zyskać pod jednym względem, aby nie stracić pod drugim.

Inny jest jeszcze dobroczynny wpływ demokracji: rozwinęła ona w ciele społecznym silny ruch i wielką działalność. To jedna z najwybitniejszych cech obyczajowości amery-

kańskiej. Być może, iż wypływa to bardziej z natury plemienia niż z ustaw, nie podobna jednak zaprzeczyć, że i w Europie rewolucyje demokratyczne (bo wszystkie mniej więcej takie były), wywołały również w wysokim stopniu ducha przedsiębiorczego i nadzwyczajną działalność na wszystkich polach. Jeżeli kto teraz zapyta, na co się zdała ta działalność, odpowiedzieć mu można, że najpierw na to, by wytworzyła większy dobrobyt, większą oświatę, więcej wszelkiego rodzaju uciech, ale przedewszystkiem działalność dobrą jest sama przez się, bo działać — to żyć. Otóż działalność polityczna, jeżeli tylko nie staje się bezładem, wywołuje i rozwija wszystkie inne formy działalności: handel, przemysł, rolnictwo, naukę, a przynajmniej jej zastosowania. Wprawdzie wszystko to jest skutkiem wolności politycznej, którą można napotkać i w społeczeństwach nie demokratycznych, przyjrzawszy się jednak zbliska, każdy dostrzeże łatwo, że właśnie udział w państwie klasy robotniczej nadaje mu tego ducha inicjatywy i przedsiębiorczości, który w nas podziw wzbudza.

Oto są najgłówniejsze korzyści instytucyi demokratycznych. Tocqueville zwraca też uwagę i na wielką ilość stron ujemnych, a mianowicie: niestałość praw, upośledzenie zasługi w rządzie, nadużycie jednostajności, nadmierne pożądanie dobrobytu; ale wadą decydującą nie-

jako, która sprowadza i potęguje wszystkie inne i z którą państwa demokratyczne wieść winny bezustanną walkę—jest dążność do tyranii.

W społeczeństwie, gdzie wszelkie różnice znikły, gdzie wszyscy ludzie są niczem więcej jak tylko jednostkami równymi, o wszystkim decyduje, wszystko rozstrzyga liczba. Większość jest tu zatem wszechmocną, a co za tem idzie, tyrańską. Tyranija władzy sprowadza samowolę urzędników. Ci ostatni, sami przez się nie będąc niczem, są biernymi narzędziami większości, mogą więc zrobić wszystko, byle żadość uczynić jej požądaniom: „zabezpieczeni przez opinię większości, silni jej poparciem, ważą się na rzeczy, które nawet Europejczyka, przyzwyczajonego do objawów samowoli, w podziw wprawiają.“ Niewola myśli jest ważnym i najważniejszym skutkiem, jaki ztąd wynika. „Nie znam kraju—powiada Tocqueviile,—gdzieby panowała większa zależność umysłu i gdzieby było mniej prawdziwej wolności zdania niż w Ameryce. Większość zakreśla naokoło myśli straszny krąg. W granicach tego kręgu pisarz jest wolnym, biada mu jednak, jeżeli się ośmieli go przekroczyć. Nie potrzebuje on wprawdzie obawiać się *auto-da-fé*, ale staje się przedmiotem powszechnej pogardy i celem codziennych szykan. Jako skutek tej ponurej tyranii myśli występuje nowy rodzaj służalstwa i dworactwa demokratycznego, który za-

sługuje na bliższe poznanie.” Nowy ten gatunek niewolnictwa da się łatwo zrozumieć. Gdy wszystkie instytucje pośrednie zostały usunięte, pozostała tylko jednostka odosobniona i potężne, olbrzymie ciało zbiorowe. Jakież istnienie własne w oceanie bezbrzeżnym zachować mogą atomy niedostrzegalne? Jakaż osłonę znaleźć mogą przed władzą społeczną, która dziedziczy atrybucyje po wszystkich dawnych władzach, niegdyś sprzecznych, a która wreszcie jest jakgdyby przedstawicielem i wykonawcą woli samego społeczeństwa? Istoty, zarazem niezawisłe i słabe, jedne od drugich żadnej pomocy spodziewać się nie mogą. „W takiej ostateczności oczy wznoszą się naturalnie ku tej istocie niezmiernej, która sama jedna panuje nad zgębieniem powszechnem.” W wiekach arystokratycznych niema równości, ale każda istota ludzka, wzięta oddzielnie, jest czemś; w wiekach demokratycznych—ludzie są równi, ale każda jednostka nie nie znaczy. Nieskończona małość każdego wobec całości zniechęca i rozbija siłę moralną: zdaje się nawet, że nieproporcjonalność pomiędzy siłą duszy a nicością stanowiska jednostki zawiera w sobie coś nieodpowiedniego jakgdyby i nawet ośmieszającego, zjawia się obawa pozowania na bohatera, każdy, bądź przez słabość, bądź przez skrupuł kurczy się i ugina, a ztąd wynika ogólne poniżenie, które, idąc dalej i potęgując się z pokolenia na po-

kolenie, może wywołać smutne następstwa. Dodać należy, że brak wielkich majątków, istniejących na mocy prawa, i nadzwyczajna ruchliwość dóbr sprawia, iż każdy całą swoją energiją wyczerpać musi na utrzymanie życia i wytworzenie jakiego takiego dobrobytu; otóż nieustanne zajęcie podobnemi sprawami niezawsze wpływa pomyślnie na podniosłość ducha i uszlachetnienie charakteru. Nakoniec w demokracji większość stanowi prawo i wytwarza opinię. Na nieszczęście większość jest zawsze miernością. Ogólny więc równy poziom mierności rozciąga swą władzę i nakłada swe piętno na działalność umysłu. Dobrobyt, korzyść i płochość stają się zasadami w dziedzinie dobra i piękna. Nauki zwracają się ku utylitaryzmowi, sztuka, jeżeli nie grzęźnie w brutalności, to poszukuje tylko tego, co drobne i małe. Oto są dążności demokracji, które wywołują protest i oburzenie dumnych, szlachetnych i delikatnych instynktów Tocqueville'a.

Przed nim wielu już innych pisarzy mówiło, że żadna władza ludzka nie powinna być bezwzględna, że wszechpotęga, sama przez się jest złą i niebezpieczną, przechodzącą siły człowieka, że naturalną właściwością demokracji jest dążenie do despotyzmu, że z tego powodu trzeba ją miarkować, zakreślać jej pewne granice, hamować przez prawa. Tocqueville, po-

dejmując te twierdzenia, rozumie je inaczej. To, co szkoła liberalna nazywała despotyzmem demokracji, było dlań gwałtem demagogii, panowaniem brutalności i dzikich instynktów masy. Ale Tocqueville miał na widoku inny rodzaj despotyzmu—nie despotyzmu wojującej demokracji, pchanej przez zapasy do gwałtów wstrętnych, objawiającej dziką wielkość; nie, on rozpatruje demokrację w spokoju, równającą i poniżającą stopniowo wszystkie jednostki ludzkie, wtrącającą się do wszystkich spraw, narzucającą wszystkim prawa i zasady jednostajne a drobiazgowo, traktującą ludzi jak abstrakcje, poddającą społeczeństwo jakiemuś ruchowi mechanicznemu i dochodzącą wkońcu do nieograniczonej władzy jednostki. Tego właśnie rodzaju despotyzmu obawiał się Tocqueville. Mniemał on, że zarówno demokraci jak i konserwatyści mylą się, gdy przypisują demokracji uorganizowanej i zwyciężkiej jedni—wielkość, drudzy—okrucieństwo przesilenia rewolucyjnego. Uważał on, że demokracja raczej obezwładnia umysły, niż zapala, szczerpi zamięłowanie do dobrobytu, nie zaś miłość ojczyzny. Obawiał się bardziej służalstwa niż swawoli, bardziej mierności niż fanatyzmu. Jednym słowem, miarkowanie demokratyzmu znaczyło u niego szerzenie w niem ducha wolności.

Można wprawdzie twierdzeniom jego przeciwstawić nietrwałość władzy w niektórych państwach

demokratycznych, odpowiada on jednak na to, że władza była nietrwałą właśnie dla tego, iż była za silną i zbyt skoncentrowaną. Nie należy trwałości i siły brać za jedno. Władza ześrodkowana posiada jeden tylko punkt, który atakować można—gdy ten złamany zostanie, reszta się rozpada. Łatwo jest też zrozumieć nadzwyczajną podatność takich społeczeństw do rewolucyi. Powtóre, im władza jest silniejszą i rozleglejszą, więcej ma potrzeb do zaspokajania, tem więcej z tego powodu wywołuje niechęci. Każde wtrącanie się do spraw ludzkich niechybnie sprowadza niezadowolenie. Ktoś powiedział, że, obsadzając jakąś posadę opróżnioną, rząd wytwarza sobie dziewięciu niezadowolonych i jednego niewdzięcznika; ten sam skutek mają wszelkie względy okazane, wszelka sprawa załatwiona, wszelkie prawo popierane. Nadto, im dalej rozciąga się atrybucyja, tem większą wywołuje odpowiedzialność. Ludzie przyzwyczajają się kłaść na karb rządu i władzy wszystko, co tylko zajdzie. Chleb drogi—wina rządu, on również winien jeżeli rzeki wyleją, jeżeli grad zniszczy zasiewy, jeżeli robotnik niema pracy, jeżeli wreszcie ziemia różni się od raj. Niegdyś zwracano się z tem do Opatrzności, a rządy pozostawiano w spokoju; dzisiaj Opatrzność jest pomijaną, a wzięto się do rządów. Tym sposobem właśnie potęga władzy sprowadza rewolucyje, a zkolei znowu rewolucyje

z tysiąca i jednej racyi potęgują siłę władzy: powstaje koło, z którego wydostać się trudno. Bezwątpienia brzmi to dziwnie, że rząd jakiś upada wskutek zbyt wielkiej siły, boć przecie w chwili upadku musiał być słabym; nadzwyczajne jednak skoncentrowanie pozwoliło atakować skutecznie jeden punkt—łatwo zawładnąć krajem, zdobywszy stolicę.

Wreszcie, aby dobrze zrozumieć myśl Tocqueville'a i nie pomieszać dwóch bardzo różnorodnych rzeczy, trzeba zwrócić uwagę, iż mogą istnieć dwa rodzaje despotyzmu w społeczeństwach demokratycznych: despotyzm polityczny, który się rodzi z wszechwładztwa większości i despotyzm administracyjny, wypływający z centralizacji. Gdy chodzi o Amerykę, Tocqueville lęka się pierwszego despotyzmu, nie zaś drugiego; a, mówiąc o drugim, ma na myśli Europę, nie Amerykę. Żaden pisarz nie był tak surowym dla centralizacji jak Tocqueville. Nie brakło jej naturalnie na przeciwnikach, ale dotychczas spotykała ich tylko w szkole arystokratycznej; szkoła demokratyczna i liberalna, przeciwnie, były bardzo przychylnie dla centralizacji i to się da łatwo wytłumaczyć. Ponieważ w sporze między dwiema szkołami chodziło głównie o rewolucyję i jej zdobycze, więc zradowani usiłowali ograniczyć znaczenie państwa, które się stało narzędziem ich



ruiny, zwycięzcy zaś widzieli w państwie narzędzie swego wyzwolenia i tryumfu. Ztąd pochodzi, że jedni dopominali się o wolność gminy, wolność nauczania, wolność stowarzyszeń w nadziei, że tym sposobem będą mogli odzyskać wpływ utracony; inni, ci właśnie, których przekonania winny były prowadzić do obrony wszystkich tych wolności, upatrywali, przeciwnie, w niektórych z nich tylko sidła, zastawione przez feudalizm, duchowieństwo i arystokrację. Nieporozumienie to było również przyczyną, że stronnictwo rewolucyjne tak silnie trzymało się centralizacji i wszechwładzy Państwa. Tocqueville był jednym z pierwszych, jeżeli nie pierwszym, który jednocześnie bronił obu zasad: tj. uznawał, że demokracja jest formą w nowoczesnem społeczeństwie niezbędną i że podstawą demokracji, a zarazem i granicami jej powinny być wszelkie wolności. Podczas, kiedy szkoły polityczne jego czasów walczyły za lub przeciw powszechnemu głosowaniu, on przeniknął dalej i, wskazując na gminę, jako na jądro Państwa, w jej wolności upatrywał najtrwalszą rękojmię wolności politycznej i porządku publicznego. „Ustawy gminne—mówił—są dla wolności tem, czem szkoły elementarne dla nauki: stosują się one do pojęć ludu, pozwalają mu zakosztować spokojnego używania praw i uczą jak ma z niego korzystać.“ Radził więc brać rzeczy od podstawy i przede wszystkim umoco-

wać fundament, zamiast budować wspaniałe gmachy, które po najpiękniejszych obietnicach runą jeden po drugim z wielkim hałasem. „W tem tkwi—jak mówi w liście do Kergorlay’a—myśl jego najżywotniejsza. Wskazać, jeżeli się uda ludziom, co trzeba czynić, ażeby, gdy się staną demokratami, uniknęli tyranii i znikczemnienia — oto główna myśl, w której streszcza się moje dzieło. Praca w tym kierunku jest w moich oczach przedsięwzięciem świętem.“

Nietylko wolność osobista, wolność myśli, wolność gminy widział Tocqueville zagrożonemi w społeczeństwach demokratycznych, ale także i wolność polityczną. Podczas kiedy szkoły demokratyczne i humanitarne upajały się własnemi marzeniami, unosily się nad pięknoscią swoich formuł, myśląc, że wyrazy: *przyszłość*, *postęp*, *lud* stanowią odpowiedź na wszystkie pytania, podczas kiedy równość utożsamiała z wolnością i wyobrażały sobie, że jedna jest zawsze najpewniejszą rękojmnią drugiej—Tocqueville dwa te pojęcia dokładnie rozdzielał. Wskazywał on, że nie zawsze są one w bezpośredniej zależności: równość niczego obawiać się nie potrzebuje, jest niepokonaną i, nawet zwyciężona, wygrywa; w interesach rządu leży popierać jej usiłowania, zadość uczynić wymaganiom. Wsparta na popędach ludu, podtrzymywana przez rząd, równość zrobi swoje bez względu na wszystko, siłą konieczności; prawdzi-

we zadanie polega nie na dociekaniach, czy będzie równość, ale jaka równość będzie? Dwa są rodzaje równości; równość poddaństwa i równość wolności, równość poniżenia i równość wielkości. Tocqueville przesadził może, mówiąc o losie, jaki stałby się udziałem społeczeństwa, gdyby ugrzęzło w pierwszym rodzaju równości, zamiast wznieść się do drugiego, że jednak w społeczeństwie demokratycznym istnieje niebezpieczeństwo tego rodzaju — zaprzeczyć niepodobna. Radził więc Tocqueville demokracji, aby w wolności szukała punktu oparcia i aby się nie zapuszczała w dziedziny równości wprzód, nim zdoła dokonać postępów w sferze wolności publicznej. Wykazał o ile wolność ta jest nietrwałą i słabo zabezpieczoną nawet przez równość, jeżeli się wspiera na nawyknięciach, więc na obyczajach.

Wszystkie te prawdy były wykazane demokracji, ale przez arystokratów. Tocqueville pierwszy, pomimo, iż demokrację uważa samą w sobie za dobrą i nieuniknioną, umiał spostrzedz, że doprowadzić ona może równie dobrze do despotyzmu jak do wolności: uwaga ta, pospolita u wszystkich publicystów starożytności, sto razy sprawdzona w małych rzeczpospolitych greckich, zastosowana jednak do całej powierzchni świata cywilizowanego, przejmuje rozum i wyobraźnię szczególnym rodzajem przestachu religijnego.

Zaznaczając z wielką siłą, a bodaj nawet ze zbytkiem niepokoju wady i niebezpieczeństwa, ukryte w łonie demokracji, chciał może Tocqueville przestraszyć społeczeństwo demokratyczne, zwrócić je do ustaw przeszłości, a jako środek zaradczy podać mniej lub więcej gruntowne odnowienie rządu? Bynajmniej. „Nie chodzi—mówi on—o zatrzymanie korzyści pojedynczych, jakie daje ludziom nierówność warunków, lecz o zapewnienie sobie nowych korzyści, jakimi obdarzyć nas może równość. Myśmy nie powinni dążyć do tego, aby stać się podobnymi ojcom, usiłowanie nasze skierowane być winno do osiągnięcia takiego rodzaju wielkości, jaki nam jest właściwy.“

Jeden z najserdeczniejszych przyjaciół Tocqueville'a, Corcelles, pojął sens jego książki w sposób dla demokracji zbyt nie przychylny. Tocqueville prostuje myśl swoją w następującym liście, który należy do najpiękniejszych, najszlachetniejszych i najbardziej pouczających w jego korespondencji. „W zbyt czarnych barwach—pisze on—pokazujesz mi przyszłość mojej demokracji. Gdyby wrażenia moje były tak smutne, jak sądzisz, miałbyś słuszość, utrzymując, że pewna sprzeczność zachodzi we wnioskach moich, które ostatecznie dążą do postępowego urzędzenia demokracji. Staralem się, coprawda, wyświecić, jakie dążności przyrodzone doprowadziły umysł

i urządzenia ludzkie do stanu demokratyzmu, zaznaczyłem niebezpieczeństwa, jakie na tej drodze grożą społeczności,—ale nie twierdziłem, iżby nie można było walczyć przeciwko tym dążnościom, jeżeli zostaną dość wcześnie odkryte i pokonane; nie dowodziłem iżby nie dało się zażegnać niebezpieczeństwa, zgóry przewidzianego.

„Zdawało mi się, że demokraci (a biorę to słowo w dobrym znaczeniu), nie widzieli jasno ani korzyści, ani niebezpieczeństw, wynikających ze stanu, do którego starali się społeczeństwo doprowadzić, a tym sposobem narażali się na błędy co do środków, jakich użyć należało, aby pierwsze o ile możności zwiększyć, a drugie — zmniejszyć. Postanowiłem więc wskazać jasno i z całą stanowczością, do jakiej jestem zdolny, i korzyści i niebezpieczeństwa, żeby nieprzyjacielowi zajrzeć prosto w oczy i wiedzieć, przeciwko czemu walczyć należy. I to właśnie stawia mnie w innej kategorii, niż p. Jouffroy. On wykazuje groźne skutki demokracji i ma je za nieuniknione. Według niego chodzi o to tylko, ażeby je zażegnać na czas możliwie najdłuższy, a gdy narzeczcie nadejdą—niema ratunku, pozostaje tylko osłonić głowę płaszczem i poddać się swemu przeznaczeniu. Ja zaś chciałbym, żeby społeczeństwo widziało niebezpieczeństwa jak mąż silny, który wie, że one istnieją, i dla dopięcia zamierzonego celu, musi się im poddać, który

je przyjmuje bez żalu i strachu, jako konieczny warunek powodzenia zamiarów, obawia się zaś wtedy tylko, gdy ich nie ogląda przy blasku słonecznym.“

W innym liście z tego samego czasu, do innego przyjaciela (list ten jednak jest zbyt długi, aby go można było przytoczyć w całości) z większą jeszcze dokładnością wyjaśnia prawdziwą myśl, zawartą w książce o Demokracji. „Pozostał jedynie—pisze on—wybór pomiędzy dolegliwościami nieuniknionemi; nie chodziło o to, ażeby wiedzieć, czy można mieć arystokrację lub demokrację, ale czy istnieć będzie społeczeństwo demokratyczne bez poezyi i wielkości, ale z zachowaniem porządku i zasad moralnych, czy też społeczeństwo demokratyczne bezładne i zepsute, oddane porywom szalonym, lub jęczące pod jarzmem cięższym aniżeli te wszystkie, jakie gnioły ludzi od upadku państwa rzymskiego?“

Wreszcie, gdy Tocqueville przedstawia i wskazuje środki zaradcze, jakie uważa za konieczne, zadawalnia się najogólniejszemi wskazówkami, a w szczegóły drobniejsze nie wchodzi. Co do mnie, ostrożność tę gotów jestem poczytać za zasługę. Zwalniam chętnie publicystę do dyktowania mi planów konstytucyi i projektów prawa; rzadko bardzo takie sztuczne ustawy, układane *à priori* w gabinetach, mają wartość praktyczną. A jeszcze obojętniejszymi na tego rodzaju pro-

jekty czyni nas to, że umysły pospolite oddają się podobnym ćwiczeniom całkowicie i z upodobaniem i zawsze mają głowę niemi nabitą. Iluż ojców Saint-Pierre idzie na jednego Montesquie'a!

Wielecy publicyści powinni poprzestać na daniu wskazówek ogólnych, a resztę pozostawić prawodawcom. Tocqueville też zasługuje na uznanie właśnie za to, że poglądów swoich nie pozbawił ogólnego znaczenia; dzięki temu nie przykuwają one nas do jednego zastosowania bardziej niż do innego, ale, dając doskonałe zasady, nie pozbawiają wolności wyrokowania, jakie środki i jakie drogi prowadzą do urzeczywistnienia tych zasad? Nic nie ma mniej pouczającego, jak ci politycy, którzy dla wszystkich spraw posiadają środki specjalne, nie pozwalając nam wyobrażać sobie innych jak te, które oni wymyślili. Niewątpliwie, jeżeli szczegółowa jaka kwestyja zostanie podniesioną, publicysta powinien wskazać praktyczne jej rozwiązanie i podać środki, zastosowane do okoliczności; w nauce jednak winien on ograniczyć się do ogólnych prawideł: tylko pod tym warunkiem może zyskać znaczenie nieograniczone czasem i przestrzenią kraju jednego.

Wreszcie, żeby się upewnić, czy dany autor posiada jakąś oryginalność i siłę, należy zbadać, czy myśli jego rozpowszechniły się i zdobyły

wziętość pewną. Otóż tego Tocqueville'owi zaprzeczyć niepodobna. Kiedy się pojawiła, blisko trzydzieści lat temu, książka o Demokracji, zdawało się iż jest ona wyobrubionem dziełem myśliciela—dziś stworzyła już szkołę. Z pomiędzy pisarzy, którzy od lat dwudziestu zasłużyli na powszechną uwagę, większość, i to złożona z najśmielszych, stanęła po stronie jednostki przeciwko władzy Państwa, a nawet przeciwko wszechwładzy mas tak drogiej szkole humanitarnej. Podwójna przestroga socjalizmu i cezaryzmu była stanowczą i mogła być praktycznym udowodnieniem twierdzeń Tocqueville'a. Jeden z pisarzy demokratycznych, obdarzony rzadkim talentem, Dupont-White, czuł, że umiłowane przekonanie jego partii chwieje się. Napisał więc książkę, zasługującą na uwagę<sup>1)</sup>, i w niej wystąpił z obroną na rzecz państwa przeciwko jednostce. Ten okrzyk trwogi oznacza, że sama nawet szkoła demokratyczna jest dziś zachwiana w swojej bezwzględnej wierze w nieograniczone wszechwładztwo Państwa, i że do jej łona wdziera się indywidualizm. Panteizm polityczny ustępuje z placu, oczekując, że toż samo stanie się z panteizmem filozoficznym.

---

<sup>1)</sup> *Jednostka i Państwo*. 1857.



Początek tego nowego kierunku myśli we Francji przypisać należy Tocqueville'owi; nie znaczy to, ażeby wypadki nie miały wielkiego wpływu, ale na tem właśnie polega wyższość jego wielkiego umysłu, że pierwszy, uprzedzając wypadki, pomyślał o rzeczach, o których tylu innych miało myśleć dopiero później.

---



### ROZDZIAŁ III.

#### Rozbiór doktryny Tocqueville'a.

Wyłożywszy doktrynę Tocqueville'a i wykazawszy, o ile mi się zdaje, prawdziwą jej doniosłość, pozwolę sobie dorzucić kilka uwag, które nietylko nie zmieniają, lecz przeciwnie, dopełniają istotę jego wywodów. Chociaż Tocqueville należy do publicystów najbardziej może pewnych, to jednak sądzę, że doktryna jego mogłaby być rozleglejszą i trwalszą.

Pierwszym błędem, poprzednio już wytykającym książce *Démocratie*, jest, że pogląd autora nieustannie dzieli się między dwa przedmioty różne, które pomimo niejakiego istotnego podobieństwa nie dają się sprzęgnąć w jeden systemat, t. j. demokracja w Europie i demokracja w Ameryce. Pewnem jest i widocznem, że kwestyja, która Tocqueville'a obchodzi i która go zawiodła do Stanów Zjednoczonych, to kwestyja demokracji europejskiej: i to właśnie na-

daje jego książce siłę, powiedziałbym nawet, patetyczność, lecz zarazem sprowadza pewną niejasność. Tocqueville, opisując Amerykę, myśli o Europie; ztąd rysy sprzeczne, które stosować się nie mogą ani do tej ani do tamtej części świata.

W jednym, naprzykład, z początkowych rozdziałów twierdzi on, że zasadniczym rysem demokracji amerykańskiej jest nieobecność zupełna centralizacji administracyjnej, w ostatniej zaś księdze swego dzieła utrzymuje, że ten rodzaj zcentralizowania stanowi największe zło demokracji. Nie ma w tem bezwątpienia sprzeczności, gdyż chodzi o inny przedmiot i o inne społeczeństwo, jednak takie nieustanne przerzucanie się z jednej półkuli na drugą, od jednego społeczeństwa do drugiego, najzupełniej różnego, nuży i utrudnia pojęcie. Mniemam, że byłoby prościej usunąć ten szkopuł i zadanie rozdzielić. Traktując Europę oddzielnie, a Amerykę oddzielnie, snadniej możnaby było dowieść upatrywanej jedności. Wspólne prawa wystąpiły by wyraźniej, gdyby różnice były dobrze uwydatniane. Wreszcie, to zarzut drugorzędny i nie dotyka właściwie istoty rzeczy, gdyż Tocqueville'owi nie jest obcą żadna różnica między Europą a Ameryką, czytając zaś jego dzieło, można zawsze, aczkolwiek z pewnym wysiłkiem, uczynić podział, którego nie zrobił. Istnieje zarzut inny, znacznie donioślejszy.

Zapatrując się na demokrację jako na fakt, jako na nieunikniony wynik Rewolucyi, Tocqueville pozbył się wielkiej trudności. Nie zastanawiał się, czy to wypadek sprawiedliwy czy nie, lecz poprzestał na zaznaczeniu, iż był nieunikniony. Niewątpliwie jest to poważny argument na rzecz słuszności rewolucyi, gdy się wykazuje, że ona rozrasta się i rozwija zarówno w czasie jak i w przestrzeni, że nigdy i nigdzie nie spotyka przeszkód nie do pokonania, lecz, przeciwnie, z przeszkód stwarza sobie środki. Taki dowód nie jest jednak stanowczy. Historyja świata składa się z wielkości i upadku, ze sprawiedliwości i niesprawiedliwości; w dziejach toczy się walka nieustannie między złymi i dobrymi pierwiastkami. Pierwiastki dobre chwilowo mogą przygasać i ustąpić miejsca złym; nie upoważnia to jednak nikogo do oddawania tym ostatnim pierwszeństwa. Rewolucyje, nawet nieodzowne, nie zawsze godne są uznania. Czyż jest fakt bardziej doniosły i bardziej nieodzowny jak zaprowadzenie niewolnictwa po odkryciu Ameryki? Trwa on już od trzech czy czterech wieków i trwać może długo jeszcze. Czy podobna zgodzić się, że jest on sprawiedliwy? Tak też i prąd demokratyczny nowego wieku jest faktem niezaprzecznym, lecz czy ma po za sobą słusność— to kwestyja inna.

Fakt nie jest przez to słuszny, że dawny; coby

się w nim zmieniło gdyby był świeży? Bezwątpienia Tocqueville ma rację, powtarzając za tyloma innymi autorami, że sami królowie w zapasach z feudalizmem starali się rozpowszechnić równość między poddanymi; sądząc z tego punktu, powiedzieć można, że rewolucja demokratyczna we Francyi poczęła się za Filipa-Augusta; lecz czy nadanie miana demokracji rządowi i rozwojowi monarchii nieograniczonej nie jest tylko dziwnym przekręceniem sensu wyrazów? Nie przecząc wcale temu, co dla narodu, a nawet dla równości uczynili Henryk IV, Richelieu i Ludwik XIV, można jednak, i bardzo można, nie uważać ich rządów za rządy demokratyczne. Cóż to za szczególna demokracja na dworze Ludwika XIV! Zresztą władza królewska miała zawsze na celu obalenie władzy politycznej szlachty, nie zaś odebranie jej przywilejów, łask i swobód. Zniosła ona w arystokracji to wszystko, co jej szkodziło, bynajmniej nie to, co szkodziło ludowi. Król nie chciał mieć arystokracji — tylko dwór i szlachtę. Wreszcie zasadniczą ideją demokracji jest wszechwładztwo ludu. A co bardziej przeczy tej zasadzie niż monarchja Ludwika XIV i Ludwika XV? Właściwie demokracja w czasach nowych datuje się dopiero od rewolucyj we Francyi i w Ameryce. Jestto więc fakt zupełnie współczesny, świeży, nieosłonięty na tyle starożytnością, aby się mógł obejść bez innego uzasadnienia.

Zdaje mi się więc, że Tocqueville zrzekł się wielkiej siły, odsuwając na bok kwestyję prawa i zajmując się wyłącznie faktem. Badał tylko, jakie są, biorąc historycznie, skutki demokracji: dobre czy złe, szczęśliwe czy nieszczęśliwe. Tego zaś, czy demokracja sama przez się jest sprawą słuszną—nie dochodził. Tymczasem jest to ważny ciężar do położenia na szalę. Czyż istnieje oko tak przenikliwe, któreby mogło przewidzieć i odgadnąć wszelkie skutki, jakie ustrój społeczny, zupełnie dotąd nieznan, wywołać może na świecie. Ogrom obrazu i otaczające go ciemności wprowadzają w błąd najbardziej przenikliwego badacza. Dla sławy publicysty wystarczy, jeżeli, jak to uczynił Tocqueville, nieco chociaż uchyli rąbek zasłony, ale dla przyszłości narodów tego zamało. Jeżeli demokracja jest dziełem przypadku, efemerydą, która zjawia się po to na świecie, aby zaraz zniknąć, narody rzucą się do niej na ślepo, by natychmiast rozpocząć używanie tych niby dobrodziejstw, jakie ona im dać obiecuje. Jeżeli przeciwnie, demokracja jest sprawą trwałą i słuszną, to, mając przed sobą dużo czasu, może oddać się rozwadze i spokojnie dokonać wyboru, może powodować się rozsądkiem i winna dokładnie oraz sprawiedliwie zmierzyć dobre i złe skutki, które wywołać może. Mnie się zdaje, że to drugie przypuszczenie jest prawdziwe i demokracja sama przez się jest sprawą słuszną.

Wszechwładztwo ludu i równość warunków są to zasady, których łatwo można nadużyć, które można skazić, źle pojmować, źle zastosować, pomimo to jednak są to zasady sprawiedliwe i same przez się dobre, a społeczeństwo, które na nich polega, jest wyższem od społeczeństwa, gruntującego się na zasadach odmiennych. Ma rację szkoła doktrynerska, twierdząc, co stanowi jej chlubę, że jedyny władca prawowity, jedyny władca nieograniczony—to nie książę, nie senat, nie tłumy, lecz sprawiedliwość i rozum, ale nie rozum tej lub owej jednostki, lecz rozum sam w sobie, taki, jakim by się okazał, gdyby nagle zjawił się między ludźmi i przemówił. Samowładztwo księcia, zarówno jak ludu nie jest nigdy usprawiedliwione, a po nad wolę wszelakiego pana, co jest hasłem tyranii, stawić należy rozum i prawo — hasło wolności. Publicyści nie robili nigdy takiej różnicy. Zasada ich było: *quidquid principi placuit*, że, czy to książę, czy lud jest monarchą, despotyzm zawsze pozostaje. Było więc wielką zdobyczą nauki, iż się przekonano, że żadna władza ludu bezwzględna nie jest; ale po rozstrzygnięciu tej kwestyi, czy nie należy przystąpić do pytania, kto posiadać ma władzę ograniczoną, jedynie możliwą pośród ludzi? Wszyscy, niektórzy, czy też jeden?

W tym punkcie odsłaniają się dla zarzutów liczne słabe strony szkoły doktrynerskiej. Uczy ona,



że ponieważ *de jure* panowanie należy do rozumu, więc *de facto* należeć winno do najrozumniejszych, t. j. do najbardziej uzdolnionych. Otóż pomiędzy panowaniem rozumu i panowaniem najrozumniejszych leży, jeśli się nie mylę, przepaść cała. Bez kwestyi wypada, ażeby najmędrsi rządzili, nie może to jednak dawać im prawa bezwzględnego: winienem mędrszym odemnie uznanie, ale nie mam obowiązku być im posłusznym. Mówią mi, że słucham lekarza. Tak, ale ja go sam wybieram i mogę wziąć innego; on nie jest moim panem, a ja nie jestem jego poddanym. W naturalnym porządku rzeczy żaden człowiek, chociażby posiadał najbardziej stanowczą wyższość, panem drugiego być nie może. A zresztą, gdzie przechodzą granice uzdolnienia i nieuzdolnienia? Gdzie zaczynają się i kończą poddani i władcy? W praktyce można na zasadzie umowy wytknąć granicę, ale *à priori* uczynić tego niepodobna. A przypuściwszy nawet, że takowa istnieje, kto ją oznaczy? Czy wszyscy?—to byłoby wszechwładztwo ludu. Czy niektórzy tylko? A czy są oni uzdolnieni, czy nieuzdolnieni? Na jakiej podstawie mają ci uzdolnieni dokonywać wyboru, i czy w pewnych wypadkach nie zamianują oni siebie samych?

Wreszcie o jakie uzdolnienie chodzi? O naukowe? Ale czyż z tego, że umiem sanskryt, lub algebrę wynika, że potrafię kierować państwem?

Może chodzi o uzdolnienie polityczne? Ale na czem ono polega? Po jakim znaku rozpoznać go można? Jeżeli się wykluczy naukę, pozostają dwa tylko rodzaje uzdolnienia: urodzenie i majątek, i oto władza rozumu staje się władzą szlachty i bogatych. I jeszcze jedną trudność napotykaemy: jakiej wysokości cenzus oznaczać będzie uzdolnienie polityczne? W praktyce można wzgardzić podobnym zarzutem, ostatecznie robi się, co można, ale w zasadzie dla tego, iżby podnieść kogoś do stopnia władzy, lub go zniżyć na poziom poddanego, wymagać należy czegoś więcej, niż znaku ruchomego i jak fortuna zmiennego. Wkońcu, podniosę jeszcze jeden zarzut: uzdolnienie władcy nie daje wcale pewności, iż będzie on sprawiedliwym i łaskawym. Mądrość polityczna bynajmniej nie wyłącza tyranii. Czy było kiedykolwiek ciało polityczne bardziej zdolne do rządzenia państwem niż oligarchija wenecka? A czy był kiedy większy od niej tyran?

Wyciągam ztąd wniosek, że wszechwładztwo rozumu nie przeczy wszechwładztwu ludowemu, lecz przeciwnie jedna doktryna dopełnia drugą. W zasadzie społeczeństwo jest u siebie panem: nikt nie ma być pozbawiony praw obywatelskich, a więc udziału we wszechwładztwie i jakkolwiekby odległość rozsądek radził położyć między teorią a praktyką, to jednak wszystkie społeczeństwa, postępujące w oświacie, podlegają pra-

wu, iż wszechwładztwo ludu zdobywa sobie, stosownie do okoliczności, coraz większe przywileje. Społeczeństwa więc, które weszły na tę pochyłość, nie są w błędzie, co im zresztą nie przeszkadza przekroczyć granicy, posuwać się zbyt szybko, nawet zbłądzić. Mogą one, tak samo jak państwa arystokratyczne i monarchije dynastyczne, podlegać namiętnościom, gwałtom, służalstwu, uciskowi. Zboczenia podobne nie przeczą bynajmniej prawu zasadniczemu, które panuje nad nami i które jest prawdą.

Toż samo powiem o równości warunków. Tocqueville, urodzony w sferze arystokratycznej, zrozumiał demokrację, co godne jest uwielbienia. On ją nawet kocha do pewnego stopnia, co zasługuje na gorętsze jeszcze uznanie. Ale nie ukochał on jej. ani pojął zupełnie tak, jak ci, co, wyszedłszy z klas niegdyś upośledzonych, na sobie samych ocenić mogą zdobyte dobrodziejstwa. Zdaje się, że on w równości widzi tylko powiększenie się dobrobytu wśród ludzi i zawsze prawie sprowadza demokrację do rozwoju dobrobytu. Bezwątpienia stanowi to jeden ze skutków i jedno z dążeń demokracji, a nadewszystko jedną z trudności, jaką ma ona do pokonania; ale początek demokracji jest daleko szlachetniejszy i czystszy; ona nietylko żąda podziału dóbr na ziemi, lecz żywi wzniosłe pragnienie: nakazać poszanowanie dla swojej osoby

i dla swoich praw; miłość równości, w najlepszym zrozumieniu, nie jest niczem innym jak poszanowaniem siebie samego i obroną własnej godności.

Daleki jestem od utrzymywania, że namiętności demokratyczne nie mają innych źródeł, niż wyżej wskazane, owszem, mają jedne prawowite, ale niższe—jak dążenie do dobrobytu, inne jeszcze niższe i zupełnie pozbawione prawowitości—jak zawiść i pożądanja brutalne; ale jeżeli się arystokrację bierze z jej stron wzniosłych, to i z demokracją w ten sam sposób postąpić należy. Dobrodziejstwem zaś demokracji rozumnej i szlachetnej jest to, że zabezpiecza ona większości ludzi honor, wolność, sumienie, nietykalność rodziny, korzyść z pracy. To wszystko nie jest do pogardzenia.

Bunt ludu przeciwko arystokracji wywołany był mniej może przez nierówny podział prerogatyw społecznych, niż przez rozdrażnienie, powstałe w klasach niższych wskutek pogardy, a nawet w skutek niegodziwość klas wyższych. Dusza ludzka może znieść biedę, ale nie znosi poniżenia. Kiedy szlachta w Stanach Jeneralnych zmuszała mieszczaństwo do przemawiania na kolacjach, czy nie przygotowała przez to sama dla siebie smutnego odwetu? Kiedy Fra-Paolo, publicysta rady dziesięciu, pisał: „Niechaj lud pozbawiony będzie środków koniecznych do życia,

*a kto chce skłonić go do milczenia, potrzebuje tylko napchać mu gębę; kiedy Richelieu, wróg możnych, ale wśród nich urodzony, pisał ze swej strony: „Jeżeli ludy mają zawiele dostatków, niepodobna jest utrzymać ich w karbach obowiązku... należy je porównać do mulów, które, będąc przyzwyczajone do juków, psują się bardziej przez długi wypoczynek niż przez długą pracę”*—kiedy ci pisarze pozwolili sobie na głoszenie słów podobnie urągliwych, czy nie zdradzali tajemnych uczuć swej kasty.

Takich słów się nie pisze, jeżeli nie uprawniają ich obyczaje. Kiedy lud przestaje znosić wzgardę, domaga się poszanowania narówni z możnymi: oto jest istotne dobrodziejstwo demokracji. To nietylko wzrost dobrobytu, to—podniesienie się stanu moralnego, to — wygrana natury ludzkiej.

Skoro od zasady przejdziemy do faktów, okaże się, że Tocqueville prawdopodobnie nie widział ani wszystkich niebezpieczeństw, ani wszystkich dobrych stron demokracji. I niepokoju i nadziei można jednocześnie żywić więcej niż Tocqueville, jeżeli się rozważy pewne fakty, na które on zaledwie rzucił nieuważne spojrzenie.

Kiedy Tocqueville mówi o równości warunków, traktuje ją jako fakt spełniony, dokonany, postanowiony, skutki którego rozważać należy, ale który zadaniem być przestał i umysłów ludz-

kich więcej nie dręczy. Tymczasem można rozpoznać wyraźnie, że równość nieruchomą nie jest, lecz przeciwnie postępuje; ten to właśnie postęp ciągły a nieznaczny, to powolne wyrównywanie się klas społecznych, to rozlewanie się na wsze strony dobrobytu i światła stanowi całość objawów, które on jednym słowem nazywa równością warunków. Jednak Tocqueville nie zdaje się przypuszczać, aby podobny stan społeczny można było oskarżać o wspieranie się na zasadach przywileju i nierówności. Widzi, że parę szkół utopijnych marzy o równości majątkowej, ale poczytuje to za marzenie kilku jednostek, nie za zaś fakt społeczny jakiegokolwiek doniosłości. Jednym słowem, Tocqueville, który przewidział wiele z przenikliwością rzeczywiście zdumiewającą, nie przewidział socjalizmu, przynajmniej tak wnosić można z pism jego, gdyż jako człowiek polityczny, zaniepokoił się nim jeden z pierwszych <sup>1)</sup>).

Mówiąc ściśle, Tocqueville'a bardziej niż kogo innego uderzyła przesada i niebezpieczeństwo centralizacyi; on też przeczuł ten rodzaj komunizmu, do którego doprowadzić może nadużycie interwencyi państwowej, a który stanowi właśnie jedną z form

---

<sup>1)</sup> Patrz znakomite przemówienie jego w dniu 27 Stycznia 1848 r.

socjalizmu; ta jednak, jakkolwiek doniosła, najniebezpieczniejszą nie jest. Czas, wiedza i doświadczenie mogą pokonać, a nawet wykorzystać tę wielką klęskę i tę oplakaną dążność. W demokracji drga bardzo żywe zamięszanie niezależności osobistej, to też zdoła się zawsze wytłomaczyć każdemu obywatelowi, że dlań ani dogodnie, ani zaszczytne być karmionym przez państwo i dojść do stanu pensjonarza administracyi; pod tym względem lud da się prawdopodobnie łatwiej jeszcze przekonać niż klasy oświecone, gdyż go nie rozpieściły dogodności urzędów publicznych. On tak przywykł do zarabiania w pocie czoła na kawałek chleba, że zdrowy rozsądek jego łatwo zrozumie, pomimo protestu rozbudzonych namiętności, że każdy powinien sobie wystarczyć i że majątek publiczny istnieje tylko dla dobra publicznego, nie zaś dla zaspakajania potrzeb i pożądań ludzi prywatnych. Zupełnie czem innem grozi niebezpieczeństwo następujące. Wyobraźmy sobie społeczeństwo demokratyczne, urodzone z rewolucyi, które obaliło wszelkie przywileje, ale przypuśćmy, że społeczeństwo to, jak każde inne na świecie, posiada szczęśliwych i upośledzonych, bogatych i biednych. Czy będzie stanowić jakąś trudność wytłomaczyć tym ostatnim, że ubóstwo jednych i bogactwo drugich wynika z pewnych przywilejów klas wyższych i pochodzi z ucisku biedaków przez możnych? Zamiast

fakty te odnieść do ich właściwych przyczyn, które mogą być zwalczane i do pewnego stopnia usunięte, ale bardzo powoli, z wielką trudnością i tylko przez wytrwałe usiłowania wszystkich klas i ich wspólną zgodę, jak również przy ustroju, zapewniającym porządek i wolność—o ileż łatwiej będzie wmówić w ciemnotę, iż złe wypływa z przywilejów kapitału i własności? Ponieważ zaś widziano już, jak jedna rewolucja osiągnęła pożądaną skutek przez gwałtowne obalenie przywilejów arystokratycznych, więc czy naśladowcy bezmyślni nie zechcą uważać za rzecz zupełnie naturalną zastosowanie tego samego środka i czy niezawezwą proletaryatu do urządzenia nocy 4-go sierpnia dla własności? Kiedy społeczeństwo doszło już do tego, że się rozpada na dwa wrogie obozy, które walczą nie o władzę, nie o wolność, ale o istnienie; które się kłócą o to, co twoje, a co moje—jaka nadzieja, jaki środek istnieć jeszcze może prócz pokoju, opartego na posłuszeństwie?

Tak by się chciało, żeby Toequeville cały ten szereg zjawisk zważył, opisał i ocenił. Ponieważ myśli jego nie są nigdy pospolite, niewątpliwie więc i w tym razie zyskalibyśmy uwagi ciekawe i pouczające<sup>1)</sup>. Widział on coprawda zjawiska

---

<sup>1)</sup> Zdaje się, że sam Tocqueville pomimowolnie uznaje niektóre pretensyje socyzjalizmu za słuszne.



te w 1848, ale widział w samym ogniu walki, a patrzył bez spokoju i bez równowagi sędziego. Tak by się chciało, aby nam powiedział, czy według niego zło, którego objawy zostały wyżej opisane, unosi się na powierzchni tylko społeczeństwa naszego, czy też przeniknęło do głębi, czy fatalne właśnie są jedynie rezultatem podburzań, czy też wypływają z natury rzeczy? Tak by się pragnęło, ażeby nam wyjaśnił, jaką wartość mają utyskiwania reformatorów, ażeby ocenił doniosłość ich planów, ażeby nareszcie wytłumaczył, w jaki sposób według niego zakończyć się mogą spory dzisiejsze? A tego on właśnie nie zrobił. W r. 1835 o zagadnieniu podobnem nie myślał, w r. 1848 widział je, ale nie zbyt blisko; fakty zanadto nań nacierały, był zbyt znękany, ażeby mógł oddać się badaniom z bezstronnością myśliciela i uczonego.

A tymczasem zadanie to nie jest drobne. Nie ma nic trudniejszego do ujęcia w karby ścisłego sensu i granic, jak pojęcie równości. Chrystyjanizm rozstrzygnął trudność, przenosząc ideę równości do świata religijnego. W Chrystusie wszyscy są bracia i równi, a to pozwala na wszel-

---

„Arystokracja przemysłu — powiada on — która obecnie powstaje, jest jedną z najuciążliwszych, jakie kiedykolwiek były na ziemi? (Démocratie en Amérique, tom II, część II).

*Polityka.*

5

ką nierówność warunków tu na ziemi; kiedy jednak ze sfery moralnej i religijnej przejdziemy do sfery społecznej i polityki, odrazu stajemy wobec kłopotu. Rozum i doświadczenie mówią nam, że ludzie są zarazem równi i nierówni. Na czem jednak polega równość i co znaczy nierówność? I to właśnie niełatwem jest do rozstrzygnięcia. Jak tylko ludziom wykazano, że większą część nierówności jest sztuczną, natychmiast poczuli skłonność do uważania za takie wszystkie nierówności. A, co najważniejsza, najdotkliwiej ciążą nam nierówności najmniejsze, najbardziej zaś palącą zazdrością ścigamy tych, którzy nas nieco tylko przewyższają. Postawiwszy równość jako zasadę i niemogąc oznaczyć pewnych jej granic, demokracja budzi zawistne ambicje, których nie zadowolnić nie jest w stanie. Umysł niepowstrzymywany już dziś, jak za czasów kast, przez względy świętości i tradycji, przez różnorodne przeszkody, które przypadek lub zwyczaj postawił między ludźmi, umysł opętany przez zwyczaj dociągania każdej zasady do ostatecznej konsekwencji, tembardziej oburza się na wszystko, co tylko śmie opierać się jego teoryjom. Widzimy, że nigdy nie wydawano na cześć równości tak gwałtownych okrzyków, jak w naszym wieku, kiedy ludzie są najbardziej równi. I nie można mieć nadziei, aby kiedykolwiek udało się okrzyki te przygłuszyć, czyniąc im do pew-

nego stopnia zadość, gdyż największa satysfakcja, jaka dana była zasadzie równości, mianowicie rewolucja francuzka, właśnie wytworzyła ten gatunek niwelatorów rozhlukanych i nienasyconych. Otóż—powtarzam pytanie—czy to jest zjawisko przypadkowe i przejściowe, resztką ducha rewolucyjnego, która powoli ustąpić musi rozsądnemu duchowi postępu? Czy też odwrotnie jestto nieuleczalna ułomność demokracji? Przystając na pierwszą odpowiedź jako mniej odejmującą otuchy, nie ośmieliłbym się jednak zupełnie negować drugiej. Trzeba było by mieć więcej danych, aby tę kwestyę rozstrzygnąć. Zresztą, jeżeli nawet trudność rozwiążemy w sposób najmniej pożądanym, to jeszcze przez to nie oddalimy się bardzo od ogólnych poglądów Tocqueville'a, gdyż ten duch gwałtownego niwelatorstwa sprowadza władzę nieograniczoną, równie i wtedy, gdy zostanie zwalczony. On potrzebuje zwycięstwa, a społeczeństwo potrzebuje obrony przeciwko niemu. Jestto więc jedno ze zjawisk, przez które przejawia się dążność społeczeństw demokratycznych ku władzy ześrodkowanej.

A teraz, czy też Tocqueville oddał całą słuszność stronom dodatnim demokracji? Jest to wielka prawda, że demokracja, znosząc władze pośrednie, urzędnictwa miejscowe, korporacje, prawa osobiste, stawia jednostkę osamotnioną i bezbronną wobec państwa; jednocześnie jednak, po-

zbawiając ją punktów oparcia, sztucznych sił dawnego ustroju, otacza ona jednostkę opieką przez prawa ogólne, które w istocie nie stosują się do tej lub owej osobistości, ale do wszystkich. Nie jestem już teraz broniony wobec władzy państwowej przez moje pochodzenie książęce, szlacheckie, mieszczańskie, przez tytuły i urzędy, ale chroni mnie zarówno przed władzą, jak i przed uciskiem prywatnym godność członka społeczeństwa. Te to właśnie wolności powszechnie, które, nie będąc bynajmniej w przeciwieństwie z demokracją, stanowią samą jej istotę i je to właśnie powinna ona zdobywać, dopełniać, organizować i dobrze zrozumieć. Niektóre już się przyjęły, inne dochodzą do tego, a wreszcie są takie, które kiedyś dopiero osiągnięte zostaną. Wymienię trzy głównie z nich: wolność myśli, wolność sumienia i wolność w sferze przemysłu.

Wolność myśli wzrosła wraz z nowożytnem społeczeństwem i z poczuciem równości; dzisiaj stanowi ona jedną z najbardziej nieodzownych naszych potrzeb. Bez kwestyi wolność ta wiele ucierpieć może od wypadków politycznych i nie wątpię, że gdyby społeczeństwo, nawet demokratyczne, pozbawione było przez czas długi wszelkiej wolności publicznej, to wolność myśli spekulacyjnej stopniowo wyradzałaby się i gasła. Bez kwestyi, we wszystkich społeczeństwach istnieją pewne instytucje, które postawione być

mogą ponad roztrząsania i krytykę, a to z powodu zazdrosnej obawy społeczeństwa i przez wzgląd na bezpieczeństwo publiczne; biorąc jednak rzeczy ogólnie i obejmując całość, niepodobna zaprzeczyć, iżby w XVII wieku nie było więcej wolności myśli w Holandyi niż we Francyi, iżby dziś nie było jej więcej w Ameryce niż w Turcyi, we Francyi zaś—więcej w naszych czasach, aniżeli w wiekach średnich. Wolno dziś mówić o ruchu ziemi bez obawy dostania się do więzienia, jak się to stało z Galileuszem, lub o nieskończoności świata bez obawy spłonięcia jak Bruno; można być panteistą, a nawet ateuszem i nie uleść losowi Michała Servet'a i Vanini'ego.

W jednym z listów, pisanych do Corcelles'a, Tocqueville uskarża się, że „niektóre umysły w nieograniczonej wolności filozofowania przeciwko katolicyzmowi upatrują dostateczne wynagrodzenie za utratą innych wolności.” Przyznaję, że jest to uczucie brzydkie, jednak, nie twierdząc wcale, ażeby wolność myśli starczyć mogła za wszystko inne, muszę jednak przyznać, że jako wolność, jest ona zawsze hamulcem dla wszechwładzy państwa. Bez wątpienia większość wszechwładna, jaka istnieje w Ameryce, może przeszkodzić jednqstce myśleć o tem, o czem nie chce, aby myślano, zawsze przecież pozostanie rozległe pole dla wolnej myśli; wolność będzie mogła występować potrosze przez

oszańcowanie i stanąć na zakazanym gruncie. Wolność myślenia przynajmniej w sferze spekulacyjnej i naukowej, stanowi najpierwszą granicę dla tyranii demokracji.

Jest inna wolność, która pozostaje w związku z poprzedzającą i również trzyma na wodzy wszechwładztwo demokracji; to — wolność religijna. Słusznie zauważyć można, że właśnie w społeczeństwach demokratycznych, w Holandyi, w Ameryce widziano najpierwsze przykłady wolności religijnej. Francya, która od XVIII wieku, a szczególnie za naszych dni, posiada główne cechy społeczeństwa demokratycznego, zaprowadziła u siebie wolność religijną i jestto jedna z najistotniejszych zdobyczy r. 89. Można wieść spór o większość lub mniejszość, utrzymywać, że wolność nawracania nie dosyć jest ułatwiona, można wreszcie zawczasu niepokoić się o przyszłe religije, ale co się tyczy najważniejszego punktu—wolności religijnej, to jest on bez zaprzeczenia trwale zabezpieczony. Jeżeli wreszcie poważne spory toczą się nad stosunkiem Kościoła do Państwa, nie ma ich nad niezależnością sumienia. Jestto, powiedzieć można, największe zwycięstwo naszych czasów: „Jesteśmy tutaj, pan i ja — mówił niegdyś Guizot do Ojca Lacordaire — żyjącymi przykładami i szczęśliwymi świadkami szczytnego postępu, który się u nas dokonał w pojęciu i po-

szanowaniu sprawiedliwości, sumienia, obowiązków, praw ludzkich, tak długo nieuznawanych, które regulują wzajemne obowiązki ludzi, gdy chodzi o Boga i o wiarę w Boga. Nikt dzisiaj nie napada i na niego nie napadają w imię Boga; nikt nie chce przywłaszczać sobie prawa uprzedzania wyroków najwyższego Sędziego”.

Jest nakoniec trzecia wolność nieustannie wzrastająca — wolność w sferze przemysłu. Tu właśnie znaleźliśmy się na gruncie, na którym Tocqueville zdaje się najoczywiściej uczuwać wszechpotężną rękę Państwa. Postęp w przemyśle—mówi on—sprowadza rozwój władzy publicznej w trojaki sposób: naprzód przemysł, łącząc wielką ilość ludzi w ludne miasteczka, prowadzi za sobą prawa policyjne, dozór utrudniony i kosztowny, obawę rewolucyj, a przeto powiększenie siły publicznej; powtóre kraj, w którym przemysł postępuje pomyślnie, potrzebuje dróg, mostów, portów, kanałów, ztąd nadzwyczajny rozwój prac publicznych, a co za tem idzie, potęga państwa. Nadto w kraju przemysłowym same państwo staje się przemysłowcem i dąży do zajęcia czoła we wszystkich gałęziach produkcji. Wytwórczość przemysłowa żyje ze stowarzyszeń, a stowarzyszenia wszelkie są przez państwo dozorowane i kontrolowane. Wszystko to jest prawdą, stanowi owoc wybornej obserwacji, a skutki zjawisk powyżej

opisanych były już sto razy zaznaczane przez ekonomistów. A jednak twierdzić można, że, biorąc stosunkowo, jest dziś nieskończenie więcej wolności w dziedzinie przemysłu niż było przed rokiem 1789. Zeznają to najzarliwsi poplecznicy wolności pracy, najenergiczni nieprzyjaciele mieszania się państwa do spraw przemysłu <sup>1)</sup>. Niechaj kto porówna rząd tegoczesny z rządem Colbert'a, który trwał prawie bez zmiany, aż do Rewolucyi, a zobaczy do jakiego stopnia przemysł był ujarzmiony nie tylko przez cechy, ale przez wewnętrzne urządzenia administracyi centralnej <sup>2)</sup>. Urządzenia te określały długość i szerokość tkaniny, ilość włókien w paśmie, gatunek surowego materiału i sposób wyrabiania. Nadzorca fabryk, urzędnicy zależni od intendentów, znaczyli sztuki każdej materyi, zwiedzali targi, niszczyli zepsute towary, rozstrzygali sprawy zgromadzeń. W wieku XVIII nowe ustawy poddawały książki cechów pod dozór prokuratora królewskiego. Powiększono liczbę rozporządzeń odnośnie do towarów zakazanych, plomb i stemplów; fabrykanta skrupowano groźbą kar, przemysł przywalono cięża-

---

<sup>1)</sup> Patrz Ch. Dunoyer, „Liberté du travail” 1. IV. roz. 7 i 8.

<sup>2)</sup> Patrz zajmującą książkę Levasseur'a „Histoire des classes ouvrières, ks. VI roz. 1.



rem formalności, lecz te nie zdołały stłumić oszustwa, przeciwko któremu były skierowane. Nie może ulegać zaprzeczeniu, że społeczeństwo demokratyczne od r. 89 bardziej sprzyja wolności przemysłowej, aniżeli społeczeństwo arystokratyczne czasów minionych.

Są więc wolności ogólne, które powstały i wzrosły wraz z demokracją, to też z nią w sprzeczności być nie mogą. Można domagać się wolności nowych, można rozszerzyć zakres już zdobytych, to należy do polityki praktycznej. Dla nauki starczy, aby wolność i równość nie zawierały w sobie nic sprzecznego. Na miejsce wolności przywilejów demokracja postawić pragnie wolność prawa powszechnego. Czy jednostkę rzeczywiście ograniczono przez to, że zamiast opierać jej prawa na pozycji zewnętrznej, oparto je na godności ludzkiej? To właśnie stanowi pytanie. Nie mając oparcia z zewnątrz, całą swą wielkość człowiek znaleźć musi w sobie samym. Czyż będzie miał on dość siły, aby się obronić przeciwko wszystkiemu, co nań naciera i co mu grozi? To właśnie należy zbadać, i tu Tocqueville okazał wielką przenikliwość i głębokość. Mówiąc ściśle, prawdziwym przeznaczeniem człowieka jest mieć wartość przez swe przymioty osobiste, nie zaś przez swoją pozycję. Demokracja więc stawia go na stanowisku, na jakim być powinien, do niego zaś same-

go należy być tem, czem być powinien. Wierzę chętnie, iż równość w pierwszych chwilach jej panowania, kiedy już przebrzmiała podniosłość walki, blizką była wszczepienia ludziom pewnego rodzaju mierności, ale nie tracę nadziei, że z czasem, jeżeli społeczeństwa demokratyczne unikną anarchii i despotyzmu, dla jednostki odsłoni się nowy rodzaj wielkości, równy, a może nawet wyższy od arystokratycznego. Żeby dojść do tego, nie należy pozwalać na odzieranie z uroku pojęć o godności człowieka i obywatela, w tem też przyklasnąć trzeba przewodniej myśli Tocqueville'a, nie zrzekając się przytem prostowania tu i owdzie pojedynczych myśli jego.

Dla uzupełnienia tego studyjum, pozostaje jeszcze poznać zasady filozoficzne i religijne Tocqueville'a. Dziwna rzecz, Tocqueville, z umysłem tak wysoce filozoficznym, tak pochopnym do roztrząsania przyczyn i skutków w rzeczach historycznych i politycznych, do samej filozofii nie miał najmniejszego zamiłowania. Umysł jego wcale się w tę stronę nie zwracał. Filozofija obchodziła go tylko z dwu względów: naprzód dla tego, że stanowi szlachetne ćwiczenie umysłu, powtóre, że wywiera wpływ na urządzenia polityczne. Dwa te względy natchnęły go dla metafizyki, której nie lubił, rodzajem pełnego uznania szacunku. Bardzo słusznie i trafnie mówi on o tem w owym pięknym liście do Cor-

celles'a: „Tak jak i ty, kochany przyjacielu, nigdy nie gustowałem bardzo w metafizyce, być może dla tego, iż nigdy prawdziwie się jej nie oddawałem, i ponieważ zdawało mi się zawsze, że prosty rozum prowadzi do tego samego celu, co i ona, nie mogę jednakże nie przyznać, że miała ona szczególny powab dla wielu największych i nawet najreligijniejszych geniuszów świata, wbrew temu, co mówi Voltaire, że metafizyka jest romanssem o duszy. Wieki, w których najczęściej uprawiano metafizykę, były wogóle te, kiedy człowiek najczęściej był wabiony przez światy zewnętrzne, ponad nim leżące. Wreszcie, chociażem taki słaby metafizyk, widziałem zawsze wpływ, jaki pojęcia metafizyczne wywierały na zjawiska pozornie najbardziej odległe, a nawet na same warunki bytu społecznego. Niema, sądzę, meża Stanu, któryby mógł obojętnie patrzeć, gdzie punkt wyjścia znajduje metafizyka, panująca w świecie naukowym, gdyż pojęcia oderwane o człowieku zawsze w końcu wsiąkają, nie wiem jakim sposobem, w obyczaję tłumu.“

Tocqueville, chociaż tak słaby metafizyk, dobrze jednak przeniknął znaczenie pewnych doktryn, szczególnie panteizmu i doskonale wytłumaczył tajemnicę jego panowania w naszym wieku. On pierwszy wskazał na ścisły związek, łączący panteizm z pojęciem przesadzonej de-

mokracji. „Nie można zaprzeczyć—mówi w drugiej części dzieła, *Demokracja w Ameryce*, wydanego w 1840 roku—iż panteizm w naszych czasach bardzo się rozwinął.“ W tym samym prawie czasie, filozof z powołania, Teodor Jouffroy przeciwnie, twierdził, że panteizm mało miał widoków powodzenia wśród narodów zachodnich. Publicysta okazał się przenikliwszym od filozofa. Z punktu widzenia politycznego, Tocqueville był przeciwnikiem panteizmu. Bądźcie pewni, pisze on, że dla wieków demokratycznych wielkiem niebezpieczeństwem grozi wszelkie burzenie lub nadmierne osłabienie pojedynczych organów ciała społecznego na rzecz całości: *Wszystko, co za dni naszych krzepi ideę jednostki, jest zdrowe; wszystko, co daje byt odrębny gatunkowi i wzmacnia pojęcie rodzaju, jest niebezpieczne*. Umysł współczesnych sam z siebie dąży w tę stronę. Doktryna realistów, zastosowana w świecie politycznym, prowadzi do wszelkich nadużyć demokracji: ona toruje drogę despotyzmowi i centralizacji, wznieca pogardę dla praw wyłącznych, popiera zasadę przymusu, zaleca urzędnika, które pozwalają deptać ludzi—z narodu robią wszystko, a z obywateli—nic.“ Taż sama myśl jest mocno rozwinięta w drugiej części książki „*Demokracja w Ameryce*“ Z tego samego punktu widzenia atakuje Tocqueville zasadę fatalizmu historycznego, zbyt rozwiniętą

w naszej dobie i broni przeciwko niej pojęcie o odpowiedzialności narodów.“ Podobna zasada, mówi on, jest szczególnie niebezpieczna w epoce, w której żyjemy: pokolenie nasze aż zanadto skłonne jest do powątpiewania o wolnej woli, bo każdy czuje się ze wszystkich stron ograniczonym przez własną swą słabość, ale chętnie przyznaje jeszcze siłę i niezawisłość ludziom, połączonym w ciało społeczne. Trzeba strzedz się zaciemnienia tej idei, bo chodzi o to, by podnieść ducha, nie zaś zgnębiać go do reszty.

Pod innym jeszcze względem podziwiam bystrość autora, chociaż nie pochwalam jego wniosków. Wykazuje on, że zasada interesu dobrze pojętego nie przeczy duchowi demokracji. „Niema twierdzi on, na ziemi władzy, któraby mogła niepozwoić wzrastającej równości warunków zwracać umysły ludzkie ku poszukiwaniom tego, co użyteczne i skłaniać obywateli do zamykania się w sferze interesów własnych.”

Wiele jest w rzeczywistości powodów, wyliczanie których zajęłoby zbyt miejsca, aby tak istotnie było; nie wiem jednak, czy można powiedzieć: „Zasada interesu osobistego, dobrze pojętego, wydaje mi [się] najodpowiedniejszą do potrzeb ludzkich w naszych czasach. Do niej też przedewszystkiem zwracać się dziś winien umysł moralistów.” Dobrze jest bezwątpienia

wyjaśnić interes osobisty i wykazać, że dobro wszystkich da się pogodzić z dobrem jednostki, ale czyż na tem poprzestać należy i wiekom arystokratycznym pozostawić zaszczyt mówienia o piękności cnoty, gdy my zajmować się będziemy tylko korzyściami, jakie się z niej osiągnąć dadzą! Czyż można porzucić myśl, że wzajemne poświęcanie się ludzi jest wzniosłem i szlachetnem, a zadawałniam się twierdzeniem, że tyle przynosi, ile kosztuje? Zdaje się, że tutaj autor nieco zanadto daje folgi swej pogardzie dla społeczeństw demokratycznych, gdyż uważa je za zupełnie niezdolne do rozumienia cnoty bez interesu. Zdaje się nawet, że jest on tu niezupełnie wierny swojej zasadzie, która polega zawsze i we wszystkim na roszczeniu sobie prawa do wielkości. Mówi on słusznie: „Oświecajcie ludzi za jakąbądź cenę, gdyż widzę zbliżający się czas, kiedy wolność, spokój publiczny i sam nawet porządek społeczny obejść się nie będą mogły bez światła.

Czyż sprzeciwia się oświacie czczenie cnoty dla niej samej i słuchanie głosu obowiązku dla tego tylko, że to obowiązek? Byłby to dla ludzkości upadek smutny i nie dający się powetować, gdyby w przejściu od wieków arystokratycznych do wieków demokratycznych, rzec się należało upatrywania w cnocie czego więcej, niż egoizmu oświeconego.

W zadaniu mojem nie leży badanie, jakie były wewnętrzne religijne przekonania Tocqueville'a. Jeżeli mamy wierzyć sędziemu biegłemu w tego rodzaju delikatnych sprawach, wiara jego wpływała bardziej może z rozumu, niż z serca. Nie doszedł on jeszcze do tej sfery, gdzie religija nie pozostawia nam nic poza tem, co pochłania forma i gorliwość. „Śmierć dopiero udzieliła mu daru miłości.” Tak mówi ojciec Lacordaire. W młodości Tocqueville miewał zwątpienia, porzucił je jednak i umysł jego, zajęty szczególniej rzeczami, tyczącemi się polityki, odłożył jak gdyby na bok prawdy objawione, ażeby z zupełną swobodą oddać się sprawom innym. Rozwagał więc religiję przede wszystkim w jej związkach z polityką. Nie stanął on jednak przez to w rzędzie publicystów takich, jak Machiavel i Hobbes, dla których religija była tylko narzędziem rządu. Przeciwnie, Tocqueville widział w niej narzędzie i rękojmię wolności, najzbawienniejszą i najmniej zbędniejszą przeciw węgę klęsk i niebezpieczeństw demokracji. Stanowiło to jedno z najbardziej upartych i zastarzałych przekonań jego. Zdawało mu się, że im więcej człowiek zrasta się z wolnością na ziemi, tym więcej wiąże się z niebem, a nie jest zdolnym znieść jednocześnie zupełną niezależności religijnej i całkowitej wolności politycznej; wreszcie, jeżeli nie posiada

wiary—będzie niewolnikiem, jeżeli jest wolnym—wierzyć musi.

Chociaż tak mocno przeświadczony o konieczności związku wolności z religiją, Tocqueville nie łudził się wcale co do trudności, jakie ona napotka w naszych czasach. Widział dobrze, że w praktyce religija staje często po jednej stronie, a wolność po drugiej. Było to powodem wielkiego jego smutku; nieraz też w korespondencyi z Corcelles'em uskarża się na dziwną tę sprzeczność. Pod naciskiem takiego utrapienia zwracał się też do Alberta de Broglie z pytaniem, które u pisarza, podejrzanego o wolnomysłność, nieomieszkanoby nazwać niedyskrecyją: „Dlaczego religija chrześcijańska, która pod tytuł względami ulepszyła jednostkę i udoskonaliła rodzaj ludzki, wywarła taki mały wpływ, szczególnie przy swem poczęciu, na postęp społeczeństw? Dlaczego wmiarę, jak ludzie pojedynczo stawali się bardziej ludzkimi, sprawiedliwsiymi, umiarkowańszymi, czystszyymi, cnoty publiczne z dniem każdym stawaly się dla nich bardziej obce? W ten sposób wielkie społeczeństwa narodowe wydają się coraz bardziej zepsute, nikczemniejsze i bardziej ułomne, gdy tymczasem małe społeczeństwa rodzinne kierują się lepiej! Dotykasz pan tego przedmiotu niejednokrotnie i, jak mi się zdaje, nigdy nie dochodzisz do gruntu. Mojem zdaniem, zasługuje



on na to, aby go traktować zupełnie oddzielnie, gdyż ostatecznie ani ja, ani pan nie bierzemy dosłownie i nie uważamy za prawo moralności publicznej oddawać Cezarowi, co mu należy, bez zbadania kim on jest, jaka jest zasada i jakie są rozmiary jego wierzytelności. Przeciwnieństwo pomiędzy cnotami chrześcijańskimi a cnotami publicznymi, jak je nazywam, które uderzało już za pierwszych dni chrześcijaństwa, od tego czasu występuje często. Niema na świecie nic, coby mnie się wydawało trudniejszym do wytłumaczenia. Bóg bowiem, a po nim religija, którą nam dał, mają być punktem środkowym, do którego przylegać winny cnoty wszelkiego rodzaju, albo raczej zkaąd one naturalnie wypływać powinny w tej lub innej formie, zależnie od okoliczności i warunków, istniejących pomiędzy ludźmi. Wielkie to zagadnienie wydaje mi się godnem pańskiego umysłu, a ten ostatni zdolnym do objęcia go i przeniknięcia.”

Pytanie to wielkie i może zanadto ważne, aby go tu poruszać kilku słowami, ale dowodzi ono, z jaką śmiałą przenikliwością brał się Tocqueville do kwestyj najdrażliwszych. Być może, iż połowiczna wolność, na jaką sobie w tej materji pozwalał, nie dała mu jej zgłębić aż do gruntu.

Zdaje nam się, że Tocqueville stawia kwestyję w sposób zbyt bezwzględny, skoro nie

przypuszcza nie pośredniego pomiędzy wiarą przy wolności i niewiarą przy niewoli. Społeczeństwo istnieć może, nie będąc całkowicie wierzącym, lub zupełnie niewierzącym. Pomiędzy rozumem a wiarą powstać może walka szlachetna, przynosząca korzyść jednemu i drugiej. W sporach o dusze nie używa się już dziś groźby stosu, ale dyskusji i przekonania. Obie strony dokonywają podbojów. Gdy się to stanie, powstają z obu stron krzyki na odszczepieństwo i zdradę; po większej jednak części nawrócenia tego rodzaju wynikają z istotnych potrzeb duszy, zawieszonyj między powątpiewaniem a wiarą. Taki zaś stan rzeczy opłakiwać można ze względu na zbawienie dusz, ale nie zawiera on w sobie nic, coby wolność obywatelską i polityczną robiło niemożliwą. Jeżeli Tocqueville przesadził w pojęciu, które było mu drogiem, to jednocześnie przyznać trzeba, że miał najślusniejszą rację, gdy żądał od religii i kościoła, by się sprzymierzyły z wolnością zamiast z nią walczyć; od wolności zaś wymagał, by właśnie w imię swych zasad uszanowała religiję i kościół; łatwiej jest jednak pogodzić pojęcia, niż interesy i namiętności.

\* \* \*

Jeżeli spróbujemy teraz streścić powyższy rozbiór dzieła Tocqueville'a, publicysty i filozofa, przekonamy się, że oddał on polityce niezaprzeczoną przysługę, przywracając jej

charakter umiejętności, który w naszym wieku zupełnie prawie zatracił. Od czasu Rewolucyi namiętności mieszały się nieustannie do zasad i prawie niepodobna było oddzielić szkół od stronnictw. Tocqueville przeciwnie postawił się na takiej wysokości, tak daleko, że stał się zupełnie niedostępnym dla namiętności i przesądów. Ztąd ten szlachetny charakter pojednawczego ducha i wysokiej bezinteresowności, które tak słusznie podziwiane były w wielkiem jego dziele. Nie znaczy to, żeby Tocqueville obojętnie patrzył na wypadki swojego czasu, gdyż we wszystkich jego pismach czuć powściągane wzruszenie, świadczące o duszy żywo odczuwającej, ale wzruszenie to dawało mu zapał do badań, nie było zaś tak gwałtowne, aby nim mogło opanować zupełnie i zaślepić. Wielkie zachodzi podobieństwo pomiędzy Tocqueville'm a Jouffroy'em. Ten sam niepokój, jaki ostatniego trapił z powodu losów człowieka, odczuwany był przez Tocqueville'a ze względu na losy społeczeństw. Jednego i drugiego nurtował wewnętrzny skryty smutek nad ciemnością i strasznymi tajemnicami tego podwójnego zagadnienia. Jeden i drugi, pisząc, ukrywali duszę własną, a pozwalali ujawniać się tylko wielkiej żądzy prawdy, oraz powolnym i cierpliwym poszukiwaniom wśród zjawisk życia ludzkiego. Jeden lubił zagłębiać się w sobie samym i w ustroniu sumienia własnego chwycił najbardziej subtelne różnice

zjawisk wewnętrznych, drugi—nie mniej baczny wzrok zwracał na wypadki zewnętrzne; wyjaśniał je z równem upodobaniem, z równą bystrością, z równą szczerością. Wśród roskoszy badania zapominali oni o uczuciach, które ich natchnęły. Ztąd u jednego i drugiego to przeciwieństwo umysłu spokojnego, światłego i duszą melancholiczną, pełną niepokoju i wzruszeń.

Tocqueville miał zamiłowanie do faktów politycznych, gdy większość umysłów wówczas czuła ciągnąć tylko do systematów politycznych. Z taką samą gorliwością i zapalem badał on i analizował instytucyje, z jaką Augustyn Thierry i Guizot studjowali początki wieków średnich, a Cuvier historyję przewrotów na kuli ziemskiej. Społeczeństwo ludzkie, jak wszystkie zjawiska natury, są bardzo złożone i w większości wypadków nie mogą być odgadywane *a priori*. Można bezwątpienia zbudować rodzaj polityki bezwzględnej, biorąc za punkt wyjścia znajomość natury ludzkiej i abstrakcyjne pojęcie państwa, tą jedynie drogą dochodzi się do pojęcia prawa i obowiązku w społeczeństwie. Taką polityką spekulatywną gardzić nie należy i właśnie może trochę zanadto brak jej w pracach Tocqueville'a. Tem niemniej pozostaje prawdą, że niedosyć jest wiedzieć, co być powinno, trzeba jeszcze badać to, co jest. Bogactwo i płodność czynów ludzkich przechodzi wszelkie przewidywania

a prawa powszechne inaczej wykryte być nie mogą, jak tylko na tej samej drodze, co i w naukach przyrodzonych tj. przez obserwację i doświadczenie, z tą różnicą, że w naukach o przyrodzie doświadczenia robi uczoney, w naukach zaś politycznych samo społeczeństwo wytwarza fakty dla wiadomości uczonych. Szczególniej ma to miejsce w czasach obecnych. Kiedy umysły ryzykowne rzucają jakie hipotezy, społeczeństwa zaczynają je sprawdzać trochę na „chybił trafił.” Wierne zasadom, przepisany przez Bacona, urozmaicają doświadczenie, przenoszą je, odwracają, przeciągają, lub zawieszają. Dochodząc przez wyłączenie i rugowanie, usuwają raz ten, drugi raz inny pierwiastek, często nawet powierzają się temu, co Bacon nazywa doświadczeniem wypadku, *sortes experimenti*, jak gdyby chciały zobaczyć, co z tego wyniknie—ten sposób nazywa się rewolucją. Publicyści gromadzą wyniki tych doświadczeń, tak dobrze przyszykowanych, sprawdzają i porównują fakty. Oto polityka doświadczalna taka, jak ją pojmował i uprawiał Tocqueville.

Ten sposób rozumienia polityki mógł mieć strony ujemne w rękach i w umyśle upartym jak Machiavel, albo zbyt obojętnym jak Arystoteles, a czasami Montesquieu, gdyż, zadawalniając się badaniem jak ludzie działają, zapomnieć można, jak działać powinni, zwykle zaś postępo-

wanie brać za zasadę i miarę słuszności oraz prawa. Jakiż ztąd wniosek wyciągnąć należy? Oto, że polityka sama sobie nie wystarcza lecz opierać się winna na prawie przyrodzonym i na moralności,—tak właśnie myślał Tocqueville. „Zamiar jego — mówi o Platonie — wprowadzenia moralności do polityki jest godny podziwienia.” Przejęty tą zasadą, chociaż tylko publicysta-obszernik, nie patrzył nigdy obojętnie na zło i dobro i do polityki wnosił wysokie poczucie moralności, do której nie doszedł by nigdy przez samą politykę.

W każdym razie, jeżeli nie należy wyrokować z tego, co ludzie czynią o tem, co czynić powinni, tembardziej nie trzeba z tego, co powinni czynić wnioskować o tem, co uczynią rzeczywiście. Pozostaje więc zawsze do zbadania, jak się sprawy na ziemi toczą i co wynika z zasad abstrakcyjnych, gdy są urzeczywistniane przez ludzi i między ludźmi?

Na tym właśnie punkcie chroma polityka rozumowa, to też wezwać powinna na pomoc politykę doświadczoną.

Gdyby chcieć teraz zbadać, do jakiego wniosku metoda powyższa doprowadziła Tocqueville'a, okazałoby się, że poza poglądami własnymi, które w jego pismach są bardzo liczne, wyświecił on całkowicie to prawo następujące, dostrzeżone przez kilku innych autorów, ale przez

żadnego tak dobrze nie rozwinięte: „Największe niebezpieczeństwo dla demokracji wynika z osłabienia i upadku indywidualizmu ludzkiego.“ Ztąd wyciąga ten przepis praktyczny. „Wszystko, co podnosi jednostkę, zdrowe jest.“ Moralność Tocqueville'a była zastosowaną do jego polityki; była to moralność stoicka, moralność usiłowania i woli. Ona to natchnęła go temi pięknymi maksymami, które znaleźć można w jego korenspondencyi: „W każdej rzeczy dążyć należy do doskonałości, świat należy do energii; — cńłód, to wielka choroba duszy.“ Nawet samo życie jego było stwierdzeniem doktryny; natura wzniosła i szlachetna, szczera nad podziw przed oczyma miała zawsze wielkość moralną; widzimy w nim osobliwość, duszę, charakter.

Ponieważ szkoły i stronnictwa nie lubią, by im mówić prawdę, demokraci więc nie ufali Tocqueville'owi, i nigdy nie uważali go za swego. Człowiek starej krwi poważyl się znaleźć skazę na bożyszczu wieku. Nie wierzył, aby lud koniecznie był doskonałym bez zarzutu i błędu; sądził owszem, że, rozwijając z pewnej strony demokrację, pilnie należy ją strzedz i powstrzymywać; winił zresztą demokrację o to, że szerzy wszędzie ducha jednostajności, miernoty i niewolnictwa. Wszystkie te herezyje musiały się niepodobać, szczególnież szkole bardzo nietolerancyjnej i bardzo namiętnej. A jednak Tocqueville

jest bezwątpienia najpoważniejszym, najświetlej-  
szym i najszczerzym przyjacielem, jakiego w na-  
szych czasach miała demokracja. Bez kwestyi  
jest on surowy dla sprawy, która się zawsze  
miała za sprawę wolności słowa; zarzuty, że de-  
mokracja w łonie swoim nosi niewolnictwo  
i że dla tego, aby zostać wolnym, należy wal-  
czyć z najgwałtowniejszym jej popędem —  
powtarza bez uniesienia, a nawet z życzli-  
wością. A jednak upomnienie to jest zbawieniem  
demokracji i dlatego właśnie, że go słuchać  
nie chciała z ust wszystkich mędrców, musiała  
zawsze upaść pod naciskiem zewnętrznym. Jest  
to godne demokracji, która się uważa — mam  
nadzieję że słusznie — za przysłą ustawę ludz-  
kości, aby uniknęła przywar, które do zguby  
przywiodły Ateny i Florencję. Objęcie większej  
przestrzeni i rozciągnięcie swych praw i opieki  
już nie nad małemi miasteczkami, ale wielkie-  
mi narodami, nie zmniejszy bynajmniej słabych  
stron demokracji, przeciwnie wraz z wzrostem  
jej władzy, one wzrastać jedynie mogą.

Jeżeli demokracja zdoła poznać te prawdy  
i potrafi wyrzec się swoich grzechów głównych,  
to winna będzie wdzięczną pamięć Tocqueville'owi,  
jako jednemu z tych srogich nauczycieli, którym  
się zlorzeczy w dzieciństwie, a czei i wielbi w wie-  
ku doświadczenia i dojrzałości.

KONIEC.

**Nie niszczyć książek**

