

Przełom

Redaktor:

Dr. Witold Lewicki.

TREŚĆ:

<i>Dr. Witold Lewicki:</i> Walka klas	417
<i>Dr. Kazimierz Twardowski:</i> Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy	427
<i>Ks. Dr. Adam Kopyciński:</i> Władza państwowa	439

Wychodzi co sobotę.

Cena kwartalnie 2 złr. 50 ct., numer pojedynczy 30 ct.

WIEDEN.

Skład główny we Wiedniu w księgarni Włh. Frick, I. Graben Nr. 27
we Lwowie w księgarni Jakubowskiego & Zadrowicza
w Krakowie w księgarni S. A. Krzyżanowskiego.

1895.

TREŚĆ dotychczas wydanych zeszytów:

- No. 1. Od redakcyi. — *Dr. T. Rutowski*: Ruch ludowy i stronnictwa narodowe. — *Ks. Dr. A. Kopyciński*: Rola księdza polskiego. — *Prof. A. Wachnianin*: Stronnictwa na Rusi halickiej. — *Prof. Dr. A. Sokołowski*: Uwagi krytyczne nad historią powstania styczniowego. I. — *Dr. Witold Lewicki*: Ad limina Apostolorum.
- No. 2 u. 3. *Stanisław Szczepanowski*: Racyonalizm narodowy. — *Dr. T. Rutowski*: Reforma wyborcza. — Budżet Królestwa Polskiego. I. — *Dr. Kazimierz Twardowski*: Fryderyk Nietzsche. — *Dr. Witold Lewicki*: Francesco Crispi. — *Jan Skrzydlewski*: O ruchu muzycznym we Wiedniu.
- No. 4. Przesilenie w Koalicyi. — *G. Smólski*: Czesko-słowiańska Wystawa etnograficzna. — Budżet Królestwa Polskiego. II. — *Roman Lewandowski*: Salon wiedeński.
- No. 5. Po upadku koalicyi. — *Ks. Dr. Adam Kopyciński*: Jednostka a społeczeństwo. — *Dr. Kazimierz Twardowski*: Monista mistyk. — *Zygmunt Bytkowski*: Maurycy Maeterlinck.
- No. 6. *Dr. Witold Lewicki*: Paszkwilantom. — *Dr. Tadeusz Rutowski*: Fabrykacya opinii krajowej. — *Antoni Fibich*: Ruch chłopski na Mazurach. — *Dr. Zofja D.*: Listy z Niemiec. I.
- No. 7. *St. Szczepanowski*: Sytuacya polityczna w Austrii. — *Dr. August Sokołowski*: Leliwa. — *Zygmunt Bytkowski*: Intérieur.
- No. 8. Dzień Cylei. — *T. R.*: Ministerstwo Madeyskiego. — *Dr. Kazimierz Twardowski*: Kultura etyczna. — *S. Z. Dański*: Kartka z życia umysłowego Poznania.
- No. 9. *Stanisław Szczepanowski*: Nowe kierunki w prasie „postępowej“. — *Dr. Witold Lewicki*: Stambułow. — *Dr. Anna Wyczolkońska*: O psychologii indywidualno-eksperymentalnej. — *Fraszki Rodocia*. — *Roman Lewandowski*: Dr. Oscar Bie i wystawy sztuk pięknych. — *M. Wierzbiński*: Z salonu londyńskiego. — *Dr. Zofja D.*: Listy z Niemiec. II.
- No. 10. Pięrywszy strzał. — *Jan Sawa*: Sen Jermaka. — *W. Gedroń*: Wybory w Anglii. — *S. Z. D.* Listy z Niemiec. III.
- No. 11. *Stanisław Antoni Prus*: Do Redaktora „Przełom“. — *Dr. Witold Lewicki*: Sejmiki prowincjonalne we Francyi. — *Dr. Kazimierz Twardowski*: Franciszek Brentano a historia filozofii. — *W. Lutosławski*: Tydzień na Oceanie Atlantyckim.
- No. 12. Konfederacya Rzeszowska. — *M. Wierzbiński*: Prof. T. H. Huxley. — *W. Lutosławski*: Tydzień na Oceanie Atlantyckim. — *Ludwik Szczepański*: W ramkach z filigranu.
- No. 13. *Dr. Witold Lewicki*: Bańki mydlane. — *Prof. Ludwik Gumplowicz*: o sprawie polskiej. — *Stanisław Lewandowski*: „Głodna sztuka. — *Karol Wróblewski*: Współczesne malarstwo angielskie. — *W.*: Skrucha.

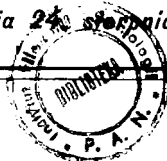
Dla P. T. Duchowienstwa i nauczycielstwa
obniżamy prenumeratę do

połowy

to jest kwartalnie 1 złr. 25 ct., miesięcznie 45 ct.



→ Wiedeń, dnia 24 sierpnia 1895. ←



Walka klas.

Sześć tygodni dobiega od czasu jak Koło polskie w Wiedniu odbyło ową znaną i we wszystkich dziennikach ogłoszoną dyskusję na temat najnowszego ruchu włościańskiego i udziału w nim osobistego posła Lewakowskiego. Sześć tygodni mija i już przebrzmiały ostatnie echa wielkiej dziennikarskiej wrzawy, jaką ta odprawa dana posłowi Lewakowskiemu w pewnej części naszej drukowanej opinii publicznej wywołała; już, już zapomniano pod wpływem innych ważniejszych spraw, które gorący czas przedwyborczy przynosi, o tym epizodzie, kiedy po 6tygodniach w piśmie ze Szwajcaryi p. Lewakowski zatarzek swój odgrzewa. Pismo to, zdaje się owoc konferencyi w Rapperswyly, nosi na sobie piętno niesłychanej wyższości duchowej nad dotychczasowymi odezwami i orędziami i takiej gruntownej zmiany tonu, że czytelnika wprawia w zdziwienie.

Obok szlachetnego tonu całości, dźwięczy tam całe harmonium zgody, miłości, przebaczenia, nawoływania i apostrofy do szlachty, mieszczan i włościan, zwłaszcza silnie jest szlachta w tonie najwyższej pojednawczej polityki apostrofowaną.

W tej harmonii znaleziono nawet ton pokory i zaparcia się własnego, który nie licuje z pewną wiarą w siebie, jaka trybunom nowego ruchu przystała.

P. Lewakowski odpowiada w Nr. 190 i 191 „Nowej Reformy“ na „ciężkie zarzuty, jakie nań spadły ze strony pewnej

części Koła polskiego w Wiedniu“ z powodu udziału jego w ruchu włościańskim. W odpowiedzi, którą nazywa „Obroną spotwarzonego stronnictwa ludowego“ poseł Lewakowski uderzył w tony dziwnie molowego nastroju.

Nie chce p. Lewakowski występować we własnej obronie, poddając się pod sąd współczesnych, woli raczej jak ów ksiądz Bodouin, który zbierając składki na szpital dzieciątka Jezus w Warszawie otrzymał od jednego z graczy policzek zamiast ofiary, rzec: to dla mnie, a teraz co dla moich biednych? Co dla naszej młodszej braci? co dla włościaństwa? Następują cytaty: P. Lewakowski przypomina słowa księdza Skargi o ustawach, „które sprawiedliwości w sobie nie mają,“ o królestwach krzywdą ludzką pokrzywionych i woła z wielkim kaznodzieją: „biada Wam.“

Przypomina, że najgorętsi nasi patryoci i najprzedniejsi nasi myśliciele nawoływali nas, „żebyśmy się dołą ludu prostego zajmowali, ażebyśmy z nim obcowali, prowadzili go i uczyli i przedewszystkiem do godności brata i obywatela podnosili, upatrując w tem jedynie zbawienie narodu.“

Twierdzi, że „spiski i powstania głosiły te same hasła,“ przytaczając na dowód manifest towarzystwa demokratycznego polskiego z r. 1836, przypomina odezwy, poprzedzające ostatnie nasze powstanie, publikacje rządu narodowego z r. 1863 i odezwę młodzieży polskiej, ogłoszoną w Szwajcaryi w „Przyszłości“ w r. 1873 „do ludu się zbliżyć, oświecić go, podnieść w nim samowiedzę, jego siłę i zrozumienie obowiązków obywatelskich, bo dopokąd lud solidarności swej ze sprawą narodową nie poczuje, bezskuteczną będzie wszelka nasza praca.“

Zapytuje wreszcie, „czy korzystając z wolności konstytucyjnych uczyniliśmy wszystko, co było w naszej możności, ażeby podnieść oświatę ludu prostego, polepszyć jego byt ekonomiczny, zbliżyć się społecznie do niego? Czy ustawy, któreśmy bez niego, dla niego uchwalili, są sprawiedliwe? Czy po bratersku, przyjąwszy na siebie rolę starszego brata, postępowaliśmy z ludem prostym?“

P. Lewakowski nie daje odpowiedzi na te pytania, które w jego piśmie pozostały pytaniami retorycznymi, dodaje tylko, że wtenczas odpowiemy sobie, „gdzie szukać przyczyn, dlaczego lud włościański sam zaczął myśleć o sobie i usiłował się emancypować z pod tej braterskiej opieki.“

P. Lewakowski ruch ten bardzo słusznie wywodzi od zaprowadzenia nowych szkół ludowych i zreformowania dawnych, od rozwoju towarzystw, Kółek rolniczych, Towarzystwa oświaty lwowskiego i krakowskiego, od rozpowszechnienia pism ludowych, a w pierwszym rządzie „Wieńca“ i „Pszczołki“, przez księdza Stojałowskiego redagowanych. Przyznaję panu L., że ten postęp na polu oświaty musiał nie tylko wywołać nowy ruch, ale że ruch ten pod wpływem pism ks. Stojałowskiego „zupełnie innej nabrał treści i formy“.

„Nowy świat myśli i dążeń wdarł się w ten jałowy grunt umysłu chłopskiego z całym urokiem nowości i prawdy i zapalił nieznane przedtem ambicje i żądania.“

Wreszcie twierdzi pan L., że od czasu jak w latach 1886—1888 emigracya za morze wzmogła się i pierwsi włościanie emigranci wrócili do kraju, „chłopi zrozumieli, że konstytucya nadaje wszystkim klasom społeczeństwa pewne prawa, których przedtem zużytkować nie umieli, zrozumieli, że są legalne i skuteczne drogi do poprawienia ich doli“.

Otóż mnie się zdaje, że włościaństwo dawno te prawa, z konstytucyi wynikające zrozumiało, i że po naukę w tej mierze nie potrzebowało chodzić do Ameryki.

Następuje ustęp apoteozujący działalność młodzieży szkolnej i akademickiej na ruch włościański, ustęp w którym jest więcej zacnych życzeń, aniżeli istotnej treści. „Młodzież szkolna (sic!) i akademicka gorąco poparła te pierwsze nieśmiałe próby gromadzenia się chłopów i porozumiewania się, a jako synowie tego ludu „młodzież szkolna i akademicka“ roznosiła święty ogień po siółach i halach, rozdmuchiwany przez tych właśnie, którzy go gasić zamierzali, a rozniecany przez młodych szermierzy z zapalem, jaki przystoi młodzieży“. Bardzo jest pięknie,

że młodzież akademicka garnie się do pracy nad ludem, ale tem więcej potrzeba uważać, żeby to zetknięcie zachowało ściśle charakter „roznoszenia świętego ognia nauki po halach i siołach“, a unikało wszelkiego cienia agitacji, która młodzieży szkolnej z pewnością najmniej przystoi.

Następuje szczegółowe przedstawienie męczeństwa i męczenników za ruch ludowy w Galicyi, między nimi ofiarą padł ś. p. Jan Jasiński, wójt z Tarnowca, który w skutku rzekomych prześladowań ze strony żandarmeryi i starosty miał umrzeć ze zgryzoty. Skonstatowanie przyczyny śmierci jest zwykle trudne. Kończy się cała ta odezwa, jak przystało na prawdziwą demokratyczną odezwę, apostrofą do s z l a c h t y w te słowa:

„Wszyscy, którzy kochają kraj, stają do szeregu, aby go nie osłabić i nie niszczyć (kraju czy szeregu?) ale skierować ku zbawieniu Ojczyzny (kogo skierować?). Wy! których kolebka najbliżej stoi chaty włościańskiej, którzy z tym ludem od dzieciństwa w najbliższej żyjecie styczności, którzy macie dla niego bezpośrednie obowiązki — skoro nam, demokracji polskiej, odmawiacie kompetencyi do tej pracy: stańcież sami okok chłopa.“ To jest Canossa. Nie jestże to najgruntowniejsza kapitulacya ze stronnictwa ludowego, z kierownictwa ludem i ruchem? Nie jestże to równoczesnem zaprzeczeniem jednym pociągnięciem pióra tego, co się w całej odezwie o samoistnym z łona ludu samego idącym ruchu mówiło, ba nawet powody tego objawu w szczegółach wykazywało.

W takich sprzecznościach obraca się ostatnie orędzie pana Lewakowskiego. Kto się na prowadzenie żywiołowych ruchów puszcza, musi swe siły dobrze obliczyć, czy im da rady, czy je opanowyya, czy się z nim nie powtórzy historia o Kozaku co schwycił Tatarzyna.

Niejedni już wywoływali duchy, których się potem pozbyć nie mogli i nawet apostrofy w guście ostatniej „wy którzy...“, albo „pomoc dajcie mi rodacy“ na nic się nie zdały. Bo na takie eksperymenta polityczne bez siły, to jako na głębinę bez wiosła się puszczać.

Najbardziej interesującym w całym tem piśmie jest podpis. Ani głębokość poglądów, ani ton spokojny, ani styl, w którym większa część orędzia jest trzymana, nie przypominają widomej głowy komitetu ludowego. Jedno dowodziło tylko tożsamości osoby, ustęp ostatni apostrofujący szlachtę, a kończący się słowami „a tymczasem odrzućcie nauki i sposób działania Stańczyków i wiedeńskich karyerowiczów i dowiedzcie się, że się nietylko nazywacie szlachtą polską, ale że nią jesteście“.

To „tymczasem“ zapamiętamy a ci „karyerowicze“, jakże to przypomina starą polską przypowieść, że ten co w piecu leża, drugim legą ozogiem maca.

* * *

Kto nie uzna, że nasz lud pod wpływem szkoły, towarzystw rolniczych i oświaty, zakładanych nie przez ludzi z partji pana Lewakowskiego, lecz przez ludzi wszystkich partyj w kraju, ożywionych miłością tego ludu, któż tego nie uzna, że pod dobroczynnym wpływem tych instytucyj lud nasz polski i ruski poczynił wielkie postępy w oświacie i któż się z tego nie cieszy?

A przecież są tacy, którzy ten postęp dopiero dziś odkryli i chcą go na karb jednej partji w kraju najmłodszej i najmniej zasłużonej zapisać.

Kto nie uzna, że obowiązkiem naszym najpilniejszym jest do ludu zbliżyć się, nad ludem pracować, z nim i dla niego myśleć i czuć? Kto nie uzna, że uobywatelnienie ludu jest pierwszym Polaka obowiązkiem?

A przecież są tacy, którzy to nazywają demokracją i do działania w tym kierunku uważają za potrzebne pisanie osobnego programu walki klasowej i fundowanie odrębnych partyj.

Kto nie uzna, że włościanie, mając w swej mocy prawo wysłania 74 posłów z kuryi mniejszej własności, mogą i powinni wysłać włościan jako swych reprezentantów? Kto nie radby widział z tych okręgów licznej drużyny posłów włościańskich, których współuczestnictwo w obradach Sejmu krajowego

ich narodowym uświadomieniem, ich obywatelską cnotą i ich poziomem wykształcenia byłoby usprawiedliwionem? A równocześnie któżby się nie smucił, gdyby zamiast tych osobistych kwalifikacyj włościan, posłujących jedynie tylko pod kastowem hasłem „chłopi wybierajcie chłopą“, zasiadło w Sejmie 74 włościan, którzy nie będąc należycie uświadomieni i ukwalifikowani, mogliby na długi czas postępowi na każdej dziedzinie ustawodawstwa krajowego i administracji krajowej stanąć na poprzek. Wszak miewaliśmy już Sejmy, w których 40 włościan, źle poinformowanych i gorzej jeszcze podżeganych potrafiło najszlachetniejsze zamiary i najrozumniejsze reformy udaremnić.

Kto zaprzeczy, że w jedności ostatecznego celu wszelkich naszych prac publicznych spoczywa rękojmia postępu i poprawy dzisiejszych stosunków naszego kraju? i któż nie zaświadczy, że w imię tego najwyższego ideału narodowego wszystkie stronnictwa narodowo czujące umieją odłożyć swe partyjne uprzedzenia i szukają porozumienia dla przeprowadzenia tych reform prawa publicznego, które w interesie narodowym za dojrzałe i rozumne uznały?

Doświadczenia dotychczasowe przekonaly, że są reprezentanci innych warstw, którzy tak samo szczerze i gorąco pragną dobra ludu, polepszenia jego bytu materialnego i podniesienia jego oświaty, jak sami włościanie. Reprezentanci włościaństwa, czy to są chłopci, czy inteligencja miejska, czy wiejska, idą formalnie w zawody w usiłowaniach pomocy na każdym polu dla włościaństwa, którego położenie znają i rozumieją. Idzie tylko o to, kto lepiej i trafniej potrafi obrać skuteczną drogę. To jest kwestyą umiejętności politycznej. Ale niezależnie od tego można sobie tylko życzyć żywego zainteresowania się samego włościaństwa temi najrdzenniejszemi dla ich bytu sprawami i głos ich w Sejmie będzie zawsze z najpilniejszą uwagą słuchany, a współudział ich w pracy ustawodawczej może być tylko z najwyższą radością powitany.

Ale tak samo jak dotychczas było tradycyjnym obowiązkiem wielkiej własności wybierać nietylko powiatowe wielkości, ale ludzi o najszerszych widnokęgach, z żywo rozbudzonemi

uczuciami narodowymi i z należytem przygotowaniem naukowym bez względu, czy się ich znajduje w dworach wiejskich, czy w miastach, tak samo od kuryi wiejskiej włościańskiej wymagać należy, aby hasło „chłopi mają wybierać chłopą“ odrzuciła jako ciasne, kastowe i nie patryotyczne. Klasowa reprezentancya w Sejmie może leżała w intencyach twórców dzisiejszej sejmowej ordynacyi wyborczej, ale nasz duch obywatelski i nasza historia stworzyły inne hasło, w imię którego każdy poseł jest reprezentantem całego narodu, a nie jednego powiatu, lub jednej kasty.

I stało się obowiązkiem poselskim dbać o dobro całego narodu, a nie jednej jego warstwy kasty, lub jednego jego ułamku, a dlatego żądamy od każdego z nich nietylko gorących uczuć narodowych, ale i potrzebnego wykształcenia, aby każdy z tych reprezentantów całego narodu mógł i potrafił ocenić i zrozumieć w danej chwili potrzeby całego narodu.

My mamy przeprowadzić przetrwanie społeczne narodu, mamy szczątki zabytków feudalnych zmienić w n a r ó d n o w o - z y t n y, a zadanie to staje przed nami w chwili, kiedy zabrakło nam bytu politycznego.

Mamy je przeprowadzić w prowincyi zabranej, pod obcym rządem i wśród obcych form politycznych.

Dlatego nigdy bardziej, jak teraz, nie możemy nawoływać do zgody, do porozumienia i wyrozumienia, do solidarności wszystkich, których łączy jeden wspólny cel i jeden ideał polityczny. Na ten moment zwróciłem uwagę w poprzednim artykule, kiedy rozważałem nasze cele narodowe i wskazywałem konieczność solidarnego działania, dziś na jedno jeszcze chcę położyć nacisk.

Nietylko w celach, także i w metodzie politycznego działania przejawia się dusza narodu, wspólny charakter narodowy, tradycyjnje życiem samoistnem wyrobiony.

Tradycyjnje przekazaną nam została przez przeszłość nasza myśl polityczna przeprowadzenia reform społecznych drogą uobywatelnienia, czyli jak się to wtedy nazywało podniesienia ludu do szlachty, to nazywało się szlachetnem i tkwiło

w tradycji narodowej. Był to w procesie cywilizacyjnym z ducha narodu wytworzony własny typ narodowy, polegający na powoływaniu stopniowem w miarę zasług szerokich warstw ludowych do nowych obowiązków obywatelskich.

Obudzać poczucie obowiązków obywatelskich w warstwie panującej, doprowadzić ją do zrozumienia potrzeb narodowych, przeświadczać i przekonywać ją, że ustępstwa na rzecz warstw podówczas upośledzonych leżą w interesie całego narodu, to był nasz typ narodowy działania politycznego. W dziedzinie polityki wewnętrznej polegał on na apelu do poczucia obywatelskiego, tak jak w dziedzinie polityki zagranicznej ten sam typ emanacji ducha narodowego polegał na Unii, a nigdy na podboju i zaborze z mieczem w ręku.

Tego typu narodowego nie potrafiłszy przeprowadzić do ostatnich konsekwencji i wysnuć z niego treści naszego życia publicznego przez zupełne uwłaszczenie i uobywatelnienie włościan, bo wtedy właśnie, w chwili, kiedy wielkie przeistoczenie społeczne było u nas zainicjowane a w Europie przez rewolucją francuską przeprowadzone, straciliśmy byt polityczny i została przerwana ta nić tradycyjna pracy społecznej. Ale nie mniej w kraju, w którym mamy możność podjęcia dalszej pracy społecznej, i w chwili, która dalszej zwłoki nie cierpi, powinien nam za wzór służyć ten typ narodowej polityki.

Kto zna psychologią naszych większości szlacheckich w Sejmie i w Kole Polskiem, ten wie — kto nie wie, ten przy wniosku szkolnym hr. Badeniego mógł się o tem przekonać — że wystarczy wykazać większości szlacheckiej, że sprawa narodowa pewnej reformy wymaga (wykazać, nie powiedzieć na wiatr) ażeby w imię sprawy wspólnej, nam wszystkim najdroższej, w imię tego ideału, który z pewnością w duszy najkonserwatywniejszego szlachcica, co najmniej tak gorąco tkwi, jak w sercu najradykałniejszego agitatora narodowego, aby tę większość najprzód usposobić korzystnie, a potem do czynu zapalić. I na tej drodze ugodowej niejedne już święcono tryumfy.

Ale z drugiej strony wystarczy wywiesić sztandar walki klasowej, krzyknąć; że są zdrajcy, którzy myślą nie tak jak my, aby się przelękli, zawahali i jak jeden mąż stanęli okoniem.

Dlatego twierdzą, że ci, którzy w imię walki klasowej pewne reformy chcą wymusić — tak postępują, jak gdyby chcieli utrzymać ten stan, do którego zmienienia lud zachęcają.

Walka klasowa leży jedynie w interesie tych nielicznych, którzy chcą zostać przewodcami nowego jak powiadają ruchu. Zamiast iść drogą ugodową, na której mamy cały szereg zdobyczy, chcą walki i wrzawy. Wygląda to, jak żeby umyślnie walką tą starali się doprowadzić do tego, aby tych reform, które na swym sztandarze wypisują, a na które w znacznej części się godzą, nie przeprowadzić, aby te drożdże i te kwasy zakonserwować, z których ich władza i ich wpływ wywodzą się. Prowadzenie walki klas opiera się na wzorach obcej polityki, przede wszystkim polityki francuskiej, na to chorowało jeszcze nasze towarzystwo demokratyczne wersalskie, na to chorują obecnie — ich epogoni w lwowskim tow. demokratycznym.

Taka metoda walki klas nie odpowiada naszym rodzimym wzorom polityki, ani naszej dotychczasowej tradycji. Dlatego wrócić należy do naszego własnego typu politycznego. Zdaje się, że poseł Lewakowski dzisiaj to sam czuje, bo jeżeli zakończenie w jego piśmie istotnie nie jest tylko frazesem retorycznym, to pokazuje się, że i u niego poczyna świtać przekonanie, że do przeprowadzenia reform na polu ekonomicznym i politycznym potrzeba zdobyć większość sejmową, a ażeby ją zdobyć potrzeba o ich konieczności i narodowym pożytku przekonać obóz konserwatywny. Jeżeli przypuszczenie to jest słuszne, w takim razie byłoby to ze strony posła Lewakowskiego za twierdzeniem tej solidarności narodowej, która znajduje swój wyraz także w centralnym Komitecie Wyborczym Sejmowym i stoi w zupełnej sprzeczności z polityką komitetów samorzadnych.

Tym, którym rzeczywiście dobro narodowe leży na sercu, a nie osobista rola przewodnictwa, nie może nic na tem zależeć, żeby oni mieli formalną zasługę przeprowadzenia reform, które uznają za słuszne. Oni muszą znaleźć zupełne zadowolenie wewnętrzne w tem, że myśli ich i idee zostały uznane przez większość sejmową. W uzasadnieniu tych reform pamiętać należy o tem, że zgodzić się na to musi obóz konserwatywny.

Nie może i nie powinna ich wstrzymywać okoliczność, że może ich przeciwnicy polityczni z obozu konserwatywnego utrwalą przez przeprowadzenie tych reform swój wpływ w kraju, bo pamiętać należy, że reformy przeprowadzone gwałtownie, chwilowymi większościami, mogą być zawsze cofnięte, kiedy się większość zmieni, reformy zaś, na które się nawet konserwatywna część społeczeństwa się zgodzi, stają się duchową własnością narodu i stanowią podstawę dalszego działania.

Dla demokratów w kraju dostateczną będzie nagrodą, jeżeli podjąwszy służbę pionierów postępu i trud eklererów myśli współczesnej, przygotowują w ten sposób teren do przyszłej pracy reformatorskiej.

Dr. Witold Lewicki.



Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy.

W religii katolickiej nieśmiertelność duszy nie jest przedmiotem zagadnienia, lecz stanowi treść jednego z zasadniczych artykułów wiary; przekonanie Kościoła o nieśmiertelności znajduje krótki a stanowczy wyraz w końcowym ustępie składu apostołskiego, a opiera się z jednej strony na własnych słowach Chrystusa Pana i nauce Apostołów, z drugiej strony na fakcie historycznym, na Zmartwychwstaniu Pańskim. Ale o nieśmiertelności duszy ludzkiej nietylko religia prawi; nieśmiertelność należy do tych nielicznych zresztą przedmiotów, którymi się religia zajmuje wspólnie z filozofią. A chociaż współcześni pozytywiści i agnostycy odmawiają filozofii prawa zajmowania się kwestią życia pozagrobowego, wołając „ignorabimus“, przecież oni ludzkości nie przerobią i nie stłumią w sercach ludzkich żądz wiedzy, która chyba nigdy głośniej się nie odzywa, jak w chwilach, gdy stoimy nad trupem drogiej nam osoby, i wobec zimnego, sinego, nieruchomego ciała zadajemy sobie pytanie: Czy to już wszystko się skończyło?

A jednak ci, co odsadzają rozum ludzki od władzy rozstrzygnięcia o własnych siłach zagadki śmierci, i tych, co nie chcą, lub nie mogą się zadowolnić spokojną w tej mierze rezygnacją, odsyłają do wiary religijnej, mogą się powołać na świadczący za ich zdaniem fakt dziejowy, istniejący od kilkudziesięciu wieków i trwający do dziś dnia, tak że każdy może się w każdej chwili o jego rzeczywistości przekonać. Faktem tym jest panująca między filozofami niezgoda co do nieśmiertelności duszy ludzkiej. Z taką samą stanowczością, z jaką jedni twierdzą, że posiadają niezbite dowody, nie dające miejsca najmniejszej wątpliwości co do nieśmiertelności, drudzy utrzymują, że te rzekome dowody, to sofistmata, rozwiewające się pod ścisłym rozumowaniem, któremu nie zdołają się oprzeć.

A więc, gdy tyle pokoleń, wśród tak rozmaitych warunków umysłowo pracujących, nie doszło do żadnego stanowczego wyniku, tak że spór o nieśmiertelność dziś niemniej zacięte się toczy, jak za sofistów greckich i Sokratesa, wtedy chyba trzeba przyznać, że ta kwestya należy do tych, co nigdy ludzkim rozumem rozstrzygniętymi być nie mogą.

Na taki wywód jednak odpowiedź jest gotowa. Jeżeli mamy do czynienia z kwestyą, która mimo wysiłków umysłów najbystrzejszych nie przestała być kwestyą, wtedy powód, podany w naszym wypadku, nie jest jedynym, który może pociągnąć za sobą taki stan rzeczy. Kwestya nie dlatego koniecznie musi być nierozstrzygniętą, że się rozstrzygnąć nie da. Taki stan rzeczy może mieć inne jeszcze przyczyny. Może pochodzić stąd, że badania uboczne, stanowiące warunek konieczny do stanowczego zwrotu w kwestyi, o którą chodzi, niedość daleko zostały jeszcze posunięte. Może być i to powodem, że nie urodził się jeszcze geniusz, któryby znalazł sposób właściwy na rozwiązanie zagadki, sposób, który raz odkryty, wydaje się potem tak prostym, że wszyscy wytrzeszczają oczy, jak ongi współbiedniacy Kolumba, gdy ten im pokazał znaną dziś każdemu dziecku sztuczkę. Nareszcie może także zachodzić ta okoliczność, że kwestya już dawno rozstrzygniętą została, ale że ci, którym rozwiązanie zagadki nie jest po myśli, nie chcą jej uznać za rozwiązaną i wzbraniając się z jednej strony przed jasnym sformułowaniem swych zarzutów, z drugiej strony tak długo ją gmatwają, aż nareszcie i ci, co już pewny zaczęli czuć grunt pod nogami, zwolna zaczynają się cofać, zapominając, gdzie jest ten punkt, do którego trzeba odesłać przeciwników, mówiąc im: *Hic Rhodus, hic salta!*

A więc przyczyny, podawane przez pozytywistów na wytłumaczenie, czemu kwestya nieśmiertelności nie została dotąd rozstrzygniętą, wcale nie są jedynie możliwemi. Kto wie, czy niema w tej właśnie kwestyi miejsce fakt, że kwestya jest załatwioną, ale że są tacy, którzy wołają ją widzieć nierozstrzygniętą, aniżeli uznać, że została załatwioną wbrew ich oczekiwaniom i ulubionym teoryom. Przypatrzmy się tedy uważnie całemu zagadnieniu, uczynimy obrachunek ścisły z tego, co dotąd w tej kwestyi zdziałano, a zobaczymy, po jakiej stronie wypadnie nadwyżka.

Wyraz „nieśmiertelność“ może być użyty w znaczeniu właściwym i niewłaściwym. To ostatnie ma miejsce, gdy mówimy o „nieśmiertelnej sławie“, którą się ktoś okrył itp.; we właściwym zaś znaczeniu rozumie się pod nieśmiertelnością

właśnie ów będący przedmiotem sporów fakt, że w chwili śmierci, t. j. z początkiem rozkładu ciała ludzkiego nasze „ja“, które przecież odróżniamy od naszego ciała, istnieć nie przestaje, lecz trwa dalej — bez końca. Ale i we właściwym znaczeniu wzięta „nieśmiertelność“ w dwojaki sposób może być zrozumiana, wedle tego czy jest indywidualną, czy osobistą. Indywidualną jest wtedy, gdy oznacza proste trwanie dalej ludzkiego „ja“, ale odmawia mu w życiu pozagrobowym samowiedzy; osobistą zaś jest wtedy, gdy oznacza taki stan pośmiertny, w którym każde „ja“ posiada samowiedzę i czuje się być tą samą osobą, która ongi w ludzkim ciele ziemski pędziła żywot. W drodze analogii pojęcie nieśmiertelności w znaczeniu właściwym, jedynie nas tu obchodząc, bywa zastosowanem także do innych istot żyjących, wskutek czego spotykać się można u niektórych filozofów z pytaniem, czy w zwierzęciu, lub nawet w roślinie nie tkwi jakiś pierwiastek, któryby przetrwał istnienie tych organizmów, o ile ono pod zmysły nasze podpada.

Im zawilszą jest jakaś kwestya, tem baczniejszą trzeba zwracać uwagę na metodę, którą należy zastosować do zbadania jej. Wobec zagadnienia nieśmiertelności kwestya metody z łatwo zrozumiałych powodów jest nader ważną. Wszak rzecz tu tak stoi, że wybór metody rozstrzyga poniekąd o duchu, w jakim wypadnie odpowiedź na pytanie, czyśmy nieśmiertelni.

W trojaki sposób, za pomocą trzech zasadniczo się różniących metod usiłowano i usiłuje się rozwiązać kwestyą nieśmiertelności: metodą doświadczalną, dedukcyjną i indukcyjno-dedukcyjną. Metodą doświadczalną posługują się spirytyści. Chodzi im o wywołanie takich zjawisk, któreby same przez się, bez wszelkich teoryj, samym faktem swego istnienia udowodniały nieśmiertelność. Rozumie się, że metoda doświadczalna ma pierwszeństwo wszędzie, gdzie się daje zastosować; co do tego jednak właśnie zachodzi kwestya, czy metoda ta może być stosowaną do zagadnienia nieśmiertelności. Albowiem nie brak licznych bardzo, a między nimi i poważnych głosów, które otrzymane na drodze doświadczeń spirytystycznych zjawiska uważają za złudzenia. Z drugiej strony i spirytyści liczą między swoimi zwolennikami uczonych o sławie światowej. Wobec tego trzeba przyznać, że możliwość zastosowania metody doświadczalnej, t. j. eksperymetów spirytystycznych do rozwiązania kwestyi nieśmiertelności, byłaby rzeczą bardzo pożądaną, ale przedstawiając sama w sobie kwestyą sporną, nie nadaje się wcale do rozstrzygnięcia innego sporu. Trudno udo-

wodnić nieśmiertelność komuś za pomocą faktu, który spotyka się z zaprzeczeniem.

Metoda dedukcyjna rzeka się zupełnie doświadczenia; stara się natomiast wyprowadzać śmiertelność lub nieśmiertelność duszy — wedle stanowiska, jakie kto zajmuje — z pewnych twierdzeń, które konsekwentnie rozwinięte, kwestyą rzekomo rozstrzygają. I tak często się spotkać można z t. zw. etycznym dowodem nieśmiertelności, polegającym na zdaniu, że człowiekowi wrodzone jest pragnienie ciągłego doskonalenia się z jednej, a gorąca żądza sprawiedliwości z drugiej strony. Ponieważ atoli w ziemskim życiu te potrzeby moralne nie bywają zaspokojone, więc musi istnieć życie pozagrobowe, gdzie następuje uzupełnienie tego, czego doczesny żywot ludzkości odmawia. Rozumie się, że ten dowód opiera się na przekonaniu o celowym urządzeniu wszechświata, wyprowadzając z niego przeświadczenie o konieczności przedłużenia życia poza grobem. Wychodzi zatem z założenia nie mającego nic wspólnego z badanym przedmiotem, t. j. z duszą, a przecież wyprowadza z niego wnioski dotyczące się stanu duszy po śmierci. Ten, który nie wierząc w celowość, do wręcz przeciwnych dochodzi wniosków, postępuje niemniej dedukcyjnie. Metoda dedukcyjna przystępna jest wprawdzie tak spirytystom, jak ich przeciwnikom; ale i jej nie brak słabej strony. Jest nią ta okoliczność, że założenia, na których się wszelkie dowody dedukcyjne, czy to etyczne, czy też inne opierają, zbyt daleko odbiegają od samego przedmiotu badania i podobnie, jak rzekome fakta spirytystów, przez wielu bywają zakwestyonowane. I tak, aby pozostać przy przytoczonym już przykładzie, o celowość wszechświata toczy się spór niemniej zacięty od czasów najdawniejszych aż do chwili obecnej, jak o samą nieśmiertelność; dlatego też dowody dedukcyjne muszą punkt ciężkości kwestyi nieśmiertelności przenosić w inne miejsce; muszą najprzód przeciwnika przekonać o celowości panującej w wszechświecie, a gdy przeciwnik potrafi się zrećcznie bronić, zadanie przekonującego go staje się arcytrudnym, trudniejszym niemal od zadania, które musi spełnić zwolennik metody doświadczalnej, chcąc przeciwnika przekonać o rzeczywistości faktów spirytystycznych.

Dlatego to pozostaje metodą do zbadania kwestyi nieśmiertelności najwłaściwszą ta, którą nazwałem indukcyjno-dedukcyjną. Wychodzi ona bowiem ze ściśle indukcyjnego badania nad właściwościami życia umysłowego i stojących z niem w związku zjawisk. Jak wszędzie, tak i tutaj badania te umożliwiają, gdy dość daleko zostaną posunięte, postawienie ogólnych

praw. Te prawa bywają stawiane jedynie na drodze indukcji, niemniej jak np. prawa Keplera dotyczące się ruchu planet. Gdy w ten sposób indukcja przez postawienie pewnych praw spełni swe zadanie, dedukcja zacznie z tych praw wyprowadzać wnioski, które być może będą w stanie orzec coś w kwestyi, o którą chodzi. Różni się zatem ta metoda od poprzedniej tem, że dowody swe opiera na prawach, w drodze indukcji znalezionych, a odnoszących się bezpośrednio do głównego przedmiotu kwestyi, do duszy; podczas gdy wnioski metody dedukcyjnej bywają często oparte na prawach wypływających nie z indukcji, lecz z ogólnego jakiegoś poglądu filozoficznego i odnoszą się bądź to do przymiotów Boga, lub do urzędnia wszechświata, a duszy tyczą się tylko pośrednio.

Gdy chodzi o rozstrzygnięcie, czy fakt jakiś ma miejsce lub nie, fakt, który doświadczeniem nie daje się skonstatować, metoda indukcyjno-dedukcyjna jedyną jest drogą naukową, prowadzącą do zadawalniającego wyniku. Posługują się nią nauki przyrodnicze, ile razy znajdują się wobec takiej *quaestio facti*. Kwestya, czy na księżycu znajdują się istoty żyjące, na tej właśnie drodze została rozstrzygnięta przecząco. Indukcja wskazała ogólne prawa, którym podlega życie organiczne; prawa te określają warunki, pod którymi życie organiczne się rozwija. Na księżycu warunki te nie są spełnione; stąd prostą dedukcją wyprowadza się wniosek, iż na księżycu nie ma istot organicznych. Kwestya nieśmiertelności jest taka samą *quaestio facti*, czy nasze „ja“ po śmierci ciała przestaje istnieć, czy nie? A do rozwiązania tej kwestyi 'nie ma innej naukowej drogi, prócz wskazanej.

A więc badanie nad nieśmiertelnością zacząć wypada od czysto opisowego zbadania zjawisk umysłowych, jakimi one się nam przedstawiają w naszym doświadczeniu wewnętrznem. Ono nas poucza o dwóch faktach wielce doniosłych: o jedności naszej świadomości i o poczuciu tożsamości naszego „ja“, trwającej przez cały przeciąg czasu, jaki obejmuje nasza pamięć.

Pod jednością świadomości psychologia rozumie fakt, iż wszelkie zjawiska umysłowe, które w danej chwili w sobie spostrzegamy, odnosimy do jednego, jedynego, naszego „ja“. Gdy spojrzę na litery kreślone przezemnie na papierze, a równocześnie słyszę turkot przejeżdżającego ulicą powozu, odnoszę owo wrażenie wzrokowe i to wrażenie akustyczne do jednego „ja“, mówiąc, że ja, który widzę litery, jestem tem samym ja, które słyszy turkot. Ta sama jedność świadomości objawia się też wobec zjawisk umysłowych, nie należących jak wzrok

i słuch do jednej tylko kategorii zjawisk, do wrażeń zmysłowych. Gdy widzę osobę, której nie cierpię i uczuwam do niej równocześnie nienawiść, odnoszę wrażenie zmysłowe, odebrane za pomocą oczu od osoby przedemną stojącej, i uczucie nienawiści do tego samego „ja“ i wiem, że ja, widząc tę osobę, czuję ku niej nienawiść. Pod tym względem zupełna panuje między uczonymi zgoda. A godzą się oni wszyscy i na drugi wspomniany fakt, polegający na tem, że każda jednostka jest przekonana o tem, iż mając lat trzydzieści lub więcej, jest tą samą osobą, tem samym „ja“, którem była w każdej z chwil minionych swego życia, przynajmniej o tyle, o ile pamięcią sięga w przeszłość. Jestem przekonany, że ja, ten sam ja, który teraz siedzę przy stole i piszę, wczoraj chodziłem po mieście, a przed tyłu i tyłu lata do szkół. Oto te w krótkości tu opisane fakta, że odnosimy wszystkie w danej chwili spostrzeżone zjawiska umysłowe do jednego ja, i że zjawiska umysłowe podawane nam przez własną pamięć, odnosimy do tego samego ja, które je pamięta, należy rozumieć pod jednością i poczuciem tożsamości naszego „ja“.

Czemże atoli jest to „ja“? Na to pytanie z rozmaitych obozów filozoficznych najrozmaitsze można otrzymać odpowiedzi. Możemy je podzielić na dwie kategorie. Pierwsza, obejmująca liczne bardzo kierunki, jest nacechowaną przekonaniem, że takie ja, nazwane zwykle „podmiotem“ zjawisk umysłowych, istnieje i jest czemś od każdego zjawiska umysłowego i od nich wszystkich, wziętych razem, różnem. Druga kategoria odrzuca istnienie podmiotu zjawisk umysłowych; wedle niej słowo „ja“ oznaczać może jedynie całość, zbiorowisko pewnej ilości zjawisk umysłowych, które w osobliwie ścisłym stojąc do siebie stosunku, odróżniają się tym sposobem od zjawisk umysłowych innych osób.

Oczywiście ta różnica zdań, z których jedno uznają, a drugie odrzucają istnienie podmiotu naszych czynności umysłowych, wpływa z różnicy poglądów na pewną kwestyę metafizyczną, na kwestyę, czy poza przystępnymi dla naszego doświadczenia zjawiskami istnieje jakaś substancja, coś, co nie jest wprawdzie spostrzegalnem, ale tworzy niejako podstawę zjawisk, które wtedy bywają nazwane akcydensami owej substancyi. Istnienie substancyj zakwestyonował po raz pierwszy, jeszcze dość nieśmiało, John Locke; David Hume stanowczo zaprzeczył ich istnieniu; a w naszym wieku G. T. Fechner starał się rozwinąć całość poglądu na świat, bez uciekania się do hipotezy, jakoby oprócz zjawisk, bądź to zmysłowo, bądź to wewnętrznie spostrzegalnych istniały jakieś tajemnicze substancye. Zdaniem

Fechnera nie istnieje żadna substancja, ani cielesna. ani duchowa; istnieją jedynie zjawiska, ułożone w pewne grupy, tak że zawsze razem bywają spostrzegane, a substancja. to tylko płochy wymysł, mający służyć do wytłómaczenia tej ściślej, wzajemnej przynależności pewnych zjawisk, należących do jednej takiej grupy. To, co nazywamy naszym „ja“, jest także taką grupą zjawisk umysłowych, objętych świadomością i pamięcią, a bynajmniej jakimś ołmiennym od tych zjawisk podmiotem. Taki podmiot wcale nie istnieje.

Kategoria pierwsza odpowiedzi dawanych na pytanie, czym jest nasze „ja“, rozpada się, jakim powiedział, na liczne kierunki, które wprawdzie zgodnie przyznają, że istnieje jakiś podmiot naszych zjawisk umysłowych, ale nie mogą się zgodzić co do istoty owego podmiotu. Jedni go upatrują w mózgu, albo wogóle w systemie nerwowym, czyniąc tym sposobem podmiot zjawisk zmysłowych, mianowicie materyą, także podmiotem zjawisk umysłowych. Są to materyaliści. Drudzy przeczą, jakoby materya mogła być podmiotem zjawisk umysłowych; nie chcą im jednak przyznać podmiotu osobnego, twierdzą, że istnieje jakiś podmiot wspólny zjawiskom umysłowym i zmysłowym. Są to moniści. Ich zdaniem więc materya nie jest podmiotem, tylko akcydensem, przejawem jakiejś prasubstancji, wyłaniającej z siebie z jednej strony materyą, z drugiej ducha. Trzeci przyjmują podmiot osobny dla zjawisk zmysłowych, a osobny dla zjawisk umysłowych; materya i duch, będące u monistów tylko akcydensami wspólnej substancji, stają się tu same substancjami. Ci, co tego bronią zdania, są to dualiści. Czwarci stanowią przeciwieństwo do materyalistów. Jak materyaliści uznają tylko istnienie jednej substancji, materyi, tak ci sprowadzają nietylko zjawiska umysłowe, ale i zmysłowe do jednej substancji, mianowicie do ducha; są to idealiści, albo właściwie spirytualiści. Nareszcie istnieje kierunek pośredni między monizmem a dualizmem. Wedle niego podmioty zjawisk zmysłowych składają się jako ze swych ostatecznych, niepodzielnych już części z monad, które są podmiotami zjawisk umysłowych, zrazu nieświadomych, a na wyższym stopniu rozwoju monady świadomych. Dusza ludzka jest zatem bardzo wysokorozwiniętą monadą. Zwolennicy tego kierunku, są to monadolodzy.

Każdy z tych kierunków ma znowu swoje kierunczki, odcienie rozmaite. I tak moniści np. przypuszczają istnienie albo tylko jednej jedynej prasubstancji, jak Spinoza i Hartmann (panteiści), albo dzielą tę substancję na niezmierną ilość podmiotów, jak to czyni Häckel. Dualiści należą albo do obozu skrajnie dualistycznego Kartezjusza, albo idą za

zdaniami umiarkowanego dualisty, jakim był Arystoteles. Monadolodzy znów albo przeczą, jakoby pojedyncze monady mogły na siebie oddziaływać (Leibnitz), albo uczą, że monady mogą wzajemnie wpływać na siebie. (Bolzano, Teichmüller.)

Wszystkie te kierunki można ugrupować jeszcze inaczej, biorąc za punkt wyjścia stosunek, jaki zachodzi między każdym z nich a kwestją nieśmiertelności. W ten sposób otrzymamy trzy grupy. Pierwsza obejmuje kierunki, z którymi przekonanie o nieśmiertelności pogodzić się nie daje; na drugą składają się kierunki, z których wypływa wprost jako konsekwencya logiczna nieśmiertelność; do trzeciej grupy należą kierunki, które same z siebie o nieśmiertelności nic nie stanowią.

W pierwszej grupie należy umieścić przede wszystkim materializm i monizm Häckla. Jeżeli, jak materialści twierdzą, podmiotem życia umysłowego jest mózg, wtedy z chwilą rozpoczynającego się rozkładu mózgu ustają wszelkie objawy przywiązane do jego życia. Wedle monizmu Häckla zaś każda cząstka prasusubstancyi, każdy atom eteru (eter jest albowiem ową prasusubstancją) jest obdarzony siłami fizykalnymi i zdolnością czucia. Układ tak skomplikowany, jakim jest ustrój mózgu, doprowadza rozwój tych władz do najwyższego stopnia; powstaje życie umysłowe, będące wynikiem oddziaływania wzajemnego tych zawiązków świadomości, któremi są czucia każdego z atomów eterycznych. Gdy się cały ten ustrój rozpada, ustają warunki oddziaływania wzajemnego które pociągnęło za sobą powstanie życia umysłowego, a wskutek tego zanika też owo życie. Ten odcień monizmu tak jest zbliżonym do materializmu, choć go ze względu na rozmaite inne twierdzenia z nim mieszać nie wolno, że nie dziwnego, iż co do nieśmiertelności kierunki oba do tych samych dochodzą wyników.

Do tej samej grupy należy też kierunek zaprzeczający istnieniu podmiotu zjawisk umysłowych, kierunek którego przedstawicielami Hume i Fechner. Spotykamy się tu jednak z tem dziwnem zjawiskiem, że Fechner, nie uznając podmiotu objawów życia umysłowego, wierzy w nieśmiertelność i występuje z rzadką u dzisiejszych przyrodników gorliwością w jej obronie. Jest on tego zdania, że tak, jak za życia czynności umysłowe następują po sobie, będą one następować po sobie także po śmierci. Aby jednak nie zostać jedynie przy przypuszczeniu, że tak się rzeczy mają, aby poprzeć swe zdanie argumentami, musiał się Fechner sprzeniewierzyć założeniu,

z którego wyszedł, twierdząc, że nie ma podmiotu zjawisk umysłowych. Okazując się z tej strony mniej ścisłym od Hume'a, który nie wahał się wyprowadzić wszelkie konsekwencje ze swego zapatrywania, Fechner nie przestał być oryginalnym. Nie chcąc bowiem przyjąć za podmiot czynności umysłowych jakąś substancją, uczynił tym podmiotem zjawiska zmysłowe, mianowicie tak przez niego nazwane ruchy psychofizyczne.

Do drugiej grupy należy jedynie monadologia; ona jedna bowiem określa podmiot zjawisk umysłowych w ten sposób, że z samego określenia wynika nieśmiertelność tego podmiotu. Monady są bowiem wieczne, zawsze istniały, zawsze istnieć będą. Podmiotem zjawisk umysłowych, duszą każdą jest taka monada, która przechodziła już cały szereg stopni coraz to wyższego rozwoju, nim sobie zorganizowała ciało ludzkie, w którym po raz pierwszy uzyskała samowiedzę i pamięć. Pamięć ta w tył nie sięga poza życie, jakie monada wie dzie jako dusza ludzka; ale pamięć ta nie ginie po śmierci, gdy monada dalej jeszcze w swym rozwoju postąpi, albowiem prawo rozwoju mówi, że wszelkie władze, uzyskane na niższym stopniu rozwoju, bywają zachowane w dalszym postępie ewolucyjnym. A więc i samowiedzę i wspomnienie ludzkiego żywota zachowa dusza ludzka na zawsze; jest zaś wieczną dlatego, że jest pojedynczą, z żadnych nie złożona części, ostatnim, niepodzielnym pierwiastkiem; giną wprawdzie rozmaite układy i zbiorowiska monad, gdy się na swe pierwiastki rozkładają, ginie więc i ciało ludzkie, ale nie ginie dusza, gdyż ona jest sama takim pierwiastkiem. Monadologia zaręcza więc nieśmiertelność nie tylko indywidualną, ale nawet osobistą. Należy zaś monadologią ściśle odróżniać od Häcklowskiego monizmu, z którym na pierwszy rzut oka wiele się zdaje mieć punktów stycznych. Ale zachodzi między tymi kierunkami różnica bardzo wielka. Albowiem u Häckla podmiotem zjawisk umysłowych jest zbiorowisko atomów eterycznych, nazwane mózgiem, a więc całość złożona z ogromnej ilości części; wedle monadologii zaś podmiot ten jest nie złożony, lecz pojedynczy; wskutek tej zasadniczej różnicy, dzielącej monadologią od monizmu Häcklowskiego, oba te kierunki prowadzą do wręcz przeciwnych sobie odpowiedzi na pytanie za nieśmiertelnością.

W grupie trzeciej napotykamy przedewszystkiem monizm Spinozy, wznowiony w odmiennej nieco formie przez Hartmanna. Monizm Spinozy przypuszcza nieśmiertelność, ale tylko indywidualną. Człowiek bowiem jest wedle Spinozy przemijającym objawem jednej jedynej substancji, objawiającej

się w całości wszechświata. Każda istota, każda część tego świata jest właściwością owej substancji, i tak, jak się powstając z niej wyłoniła, nie posiadając odrębnego bytu, tak samo gdy ginie, powraca na łono substancji. A więc jako objaw substancji przestaje istnieć, ale istnieje dalej, jako nieobjawiająca się już część substancji, przyczem zatracą swą chwilową, złudną samoistność. Ponieważ jednak przynajmniej substancja jest wieczną, więc każda istota po powrocie na łono tej substancji istnieje wiecznie dalej.

U Hartmanna zaś substancja sama jest skazana na unicestwienie, a zatem u niego o nieśmiertelności choćby tylko indywidualnej już mowy być nie może.

Innym kierunkiem, należącym do grupy trzeciej, jest spirytualizm, nazwany też niewłaściwie idealizmem. Zajmuje on wobec nieśmiertelności rozmaite stanowiska. Spirytualizm Berkeley'a występuje w obronie nieśmiertelności; spirytualizm Fichtego w gruncie rzeczy ją zbija. Ze stanowiska spirytualistycznego, jako takiego, nie dają się wysnuć żadne wnioski względem nieśmiertelności; uboczne tylko zapatrywania poszczególnych spirytualistów popchnęły jednych do obrony, drugich do zaprzeczenia nieśmiertelności.

Za to dualizm bywa uważany za kierunek, który sam przez się przemawia za nieśmiertelnością. Może dlatego, że ten kierunek w najściślejszym pozostaje związku z filozofią chrześcijańską, która z wszelką stanowczością głosi nieśmiertelność duszy ludzkiej. Ale trzeba pamiętać, że *cum hoc*, nie jest to jeszcze *propter hoc*. To pewna, że dualizm daje się w zupełności pogodzić z przekonaniem o nieśmiertelności; czy jednak sama teoria dualistyczna wystarcza na wyprowadzenie wniosku, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, wydaje mi się rzeczą wątpliwą. Co do Arystotelesa n. p., który był na wskroś dualistą, ojcowie Kościoła niekoniecznie widzą w nim obrońcę nieśmiertelności. Św. Tomasz wprawdzie jest zdania, że Arystoteles obstawał za nieśmiertelnością; natomiast św. Augustyn twierdzi, że Arystoteles przeczył nieśmiertelności duszy. A i między współczesnymi znawcami Arystotelesa niema co do tego pytania zgody. Przyczyna tej niejasności tkwi w następnej okoliczności:

Dualizm uczy, że zjawiska zmysłowe i zjawiska umysłowe mają odrębne podmioty. Podmiotem tamtych materya, a tych dusze. Z połączenia duszy z materyą o pewnym ustroju powstał człowiek. Materya istniała już przed tem, nim się ułożyła

w ciało ludzkie, ale istniała w innej formie, tworząc część organizmu matki; jak się jednak ma rzecz z duszą? W tem leży cała trudność.

Niektórzy dualiści są zdania, że dusza każda powstaje wskutek stwórczego aktu Boga, który zarodek ciała ludzkiego obdarza duszą, gdy ten zarodek dostąpił pewnego rozwoju. Kiedy to się jednak dzieje, o to się jeszcze spierają. Inni znowu są zdania, że dusza powstaje bez bezpośredniego współdziałania Boga, wskutek tych samych przyczyn, które wywołują tworzenie się organizmu ludzkiego. Tameci się nazywają kreacyonistami, ci traducyanistami. Otóż jest rzeczą jasną, że kto przypuszcza, iż dusza w czasie powstaje, musi też przypuszczać możliwość zginienia duszy w czasie, bądź to wskutek każdorazowego aktu woli Bożej, bądź wskutek działania praw natury podobnych do tych, na podstawie których dusza dziecięca została powołaną do życia. Broniąc nieśmiertelności ze stanowiska kreacyonizmu lub traducyanizmu trzeba się posługiwać argumentami teologicznymi. Za ich pomocą można wykazać, że zniszczenie dusz bezpośrednio stworzonych lub na podstawie praw natury powstałych, nie da się pogodzić ani z mądrością ani z miłosierdziem Bożem. Taka jednak argumentacja jest czysto dedukcyjną i może mieć miejsce w teologicznym traktowaniu kwestyi, nie nadaje się jednak do jej filozoficznego zbadania. Filozof zawsze powie, że to, co ma początek, może mieć też koniec (choć go mieć nie musi), i dlatego z tak pojętym dualizmem zostanie wobec kwestyi nieśmiertelności bez odpowiedzi.

Pod jednym tylko warunkiem dualizm potrafi dać sobie radę i pozostając wiernym swym zasadniczym twierdzeniom, rozstrzygnąć na gruncie filozoficznym kwestyą nieśmiertelności; mianowicie, jeżeli za przykładem Platona przyzna duszom preegzystencją. Jeżeli dusza jest równie wieczną jak materya, wtedy doczesne połączenie się jej z ciałem ludzkim nie odbiera jej tego przymiotu, przyczem trzeba pamiętać, że wieczność materyi i dusz zupełnie się nie sprzeciwia temu, aby były stworzone przez Boga, jeżeli tylko wyrazy „wieczność“ i „stworzenie“ należycie zostaną zrozumiane. A więc dualizm, przypuszczający wieczność dusz, nie pozostaje w tyle poza monadologią co do dowodów nieśmiertelności. Umieściłem go jednak mimo to w trzeciej grupie, ponieważ właśnie okoliczność decydująca, preegzystencją dusz, wcale nie jest częścią istotną dualizmu, lecz tylko nauką, dającą się z nim bez wszelkich trudności pogodzić; a w połączeniu z tą nauką dopiero dualizm przemawia za nieśmiertelnością.

Uczyniwszy w ten sposób przegląd odpowiedzi, dawanych na pytanie, czym jest nasze „ja“, i zaznaczywszy stosunek, w jakim każda z tych odpowiedzi pozostaje do kwestyi nieśmiertelności tego „ja“, zwrócimy się znowu do punktu, z któregośmy wyszli i zobaczymy, czy z faktów jedności świadomości i poczucia tożsamości naszego „ja“ nie dadzą się wyprowadzić wnioski, któreby nam umożliwiły wybór z pomiędzy istniejących w filozofii zapatrywań na istotę naszego „ja“.

Dr. Kazimierz Twardowski.



Władza państwowa.

Hobbes i Rousseau wywodzą władzę, podobnie jak i państwo, z kontraktu, i ucza, że władza państwowa jest tylko sumą prywatnych praw. Ta teoria jest dogmatem ateistów i materialistów. Zbijać tej nieloicznej i niehistorycznej teorii nie będziemy, bo ona z powietrza wzięta nie wytrzyma krytyki; i dalej o niej wspominać nie będziemy, bo zadaniem naszym jest rozważyć prawdę „o władzy państwowej“ ze stanowiska niezbitych praw i według nauki prawdziwych filozofów ludzkości.

Gdzież tedy leży źródło władzy państwowej?

Greccy i rzymscy filozofowie uzasadniali potrzebę władzy państwowej koniecznością przyrodzoną, rozumem domaganą i odrzucili stanowczo przypuszczenie, jakoby władza państwowa była jedynie wynikiem przemocy, gwałtu, lub dobrowolnego układu, kontraktu.

Arystoteles wywodzi z organicznej natury państwa różnicę, jaka zachodzić musi między rządzącym a rządzonym, między władcą a podwładnym. Ten też filozof skreślił pierwszy pojęcie o najwyższym rządzie i tegoż obowiązkach.

Cicero nazywa państwo takie organizmem, a „władzę“, „imperium“ mieni duszą tego organizmu, z natury samej koniecznie z państwem złączoną, jako „spiritus movens.“

Filozofia grecka uczy, że jak państwo, taksamo i władza jest koniecznością naturalną; że ograniczone siły i przymioty jednostek domagają się koniecznie władzy i państwa. Jednostki w celu zaspokojenia swych fizycznych i duchowych potrzeb kojarzyły się z innemi, rodziny z rodzinami. Najstarszemu zaś i najmędrszemu w rodzinie pozostawiali władzę rządzenia, pierwotnie patryarchalną, którą ów ojciec rodziny przekazywał swemu synowi, już jako „głowie“ rodzin.

Rozumowania filozofów greckich w uzasadnianiu początku państwa i władzy były dobre; ale nie podołali oni

wysnuć logicznych konsekwencji ze swego mądrego założenia. Filozofia grecka nie doszła do tego wyniku, że cele państwa i władzy są zakreślone i zawarowane celami dobra podwładnych i dobra całego państwa. Owszem uczyła ona, że wszystkie cele jednostki muszą być podporządkowane państwu, że państwo jest wszystkim. I dlatego Greczyn, chociaż się nazywał „wolnym“, przecież niczem nie różnił się od „heloty“ wobec władzy państwowej, bo ani wolny Grek, ani Helota nie posiadał praw osobistych, prywatnych wobec państwa, bo obaj byli środkiem tylko i narzędziem państwa, t. j. niewolnikiem państwa i władzy. Wolny Greczyn tyle tylko posiadał wolności i wartości osobistej, ile mu państwo przyznać chciało, albo ile sobie wywalczył lub przywłaszczył wbrew intencji władzy. Pogańskie państwo nie było przyjacielem i obrońcą podwładnych, ale nieprzyjacielem i despota. Podwładny nie miał praw wobec państwa, był zupełnie państwu podporządkowany.

Tezę tę najskrajniej zdefiniował Plato, twierdząc, że najwyższym dla człowieka dobrem jest jedność państwa, największym zaś złem jest każdy czyn, który jedność państwa niweczy. Ideałem Platona jest komunistyczne państwo, w którym każdy byłby do pewnej pracy przeznaczony. Wspólność pracy, wspólność kobiet, wspólność dóbr i użycia, to cel państwa, w którym niema już owego pojęcia „moje“ a „twoje“; bo wszystko jest własnością państwową.

W tem należy się Platonowi przyznać słuszność, że jedność państwa jest istotnym momentem państwa. Ale przeoczył on to, że jedność owa nie może być jednolitą, ale musi być różnorodną, gdyż i sam organizm państwowy nie znosi jedności jednolitej.

Dlatego wyżej stoi od Platona Arystoteles, zwalczając jednolitość idealnego państwa Platona, a pojmując państwo jako organiczną jedność, o której bez różnorodnych części nawet pomyśleć nie można. I pod tym względem ma Arystoteles słuszność, bo dopiero porównanie społeczeństwa państwowego z organizmem jest trafne i przynosi korzyści państwu i jednostce.

Ale niestety i Arystoteles, chociaż postawił tak wzniosłą zasadę o państwie, we wnioskowaniu pomylił się, przyznając państwu wszystkie prawa wobec jednostki, a jednostce zaprzeczając wszystkich praw wobec państwa, domagając się natomiast od niej tylko obowiązków dla państwa.

To zapatrywanie Arystotelesa znalazło i w późniejszej historii i za dni naszych wielu zwolenników. Uczeni, którzy popierają absolutyzm, tyranią, wszechwładztwo państwa, a raczej

cezaryzm, którzy indywidualne i społeczne życie podciągają pod sferę państwa — inicjatywę i kierunek pracy tylko państwu przyznają, a wszyscy z pewnem zamiłowaniem powołują się na wielkiego filozofa Grecyi.

Tak oni, jak i Arystoteles, ciągle powtarzają, że państwo idealnie pojęte istniało przed człowiekiem, bo o całości trzeba przed częściami myśleć. Albo, że państwo nie może służyć celom jednostki, lecz odwrotnie; że jak części istnieją dla całości, tak jednostki dla państwa. Do państwa należą jednostki z całym zasobem swych indywidualnych i socyalnych zdolności, przymiotów, sił, z całym swym żywotem.

* * *

Na innem stanowisku stają chrześcijańscy myśliciele i inaczej pojmują państwo, władzę i prawa wraz z obowiązkami jednostek. I oni twierdzą wprawdzie, że państwo jest istotnie potrzebne, że najwyższa władza w państwie jest naturalną koniecznością; że jak żywy organizm człowieka nie może istnieć bez duszy, tak i żywy organizm państwowy nie może istnieć bez powagi i władzy państwowej. Ale z tej zasady zupełnie inne wysnuwają wnioski.

Gdyby człowiek nie był wolną i nie był umysłową istotą, gdyby człowiek nie miał innego wyższego celu i powołania, tylko ten, by istniał dla państwa — natenczas zasada Arystotelesa, jakoby człowiek był tylko częścią państwa, i tylko dla państwa, byłaby słuszna. Jak bowiem dom nie jest środkiem dla fundamentu i dla ciosów, na których stoi i z których go zbudowano, tak i państwo nie mogłoby być środkiem dla jednostek, o które go tworzą.

Ale zdrowy rozum, zdrowa filozofia i Chrystyanizm uczą, że każdy człowiek ma swój własny, osobisty cel i swe własne powołanie, nie kończące się w państwie, które nawet nie kończy się tu ze śmiercią na ziemi, ale sięgające daleko w wieczność — że ma swój cel w Bogu.

Grecy nie znali życia pozagrobowego, nieśmiertelność duszy tylko przeczuwali, dlatego cel człowieka według nich kończył się już z jego życiem. Nie dziw więc, że najwyższym celem dla nich było państwo.

Chrześcianin ma wyższe pozagrobowe cele i dlatego państwo jest dla niego czemś drugorzędnym.

Chrześcianaństwo odłania najwyższy cel, którym jest Bóg; i ta nauka dała tak olbrzymią potęgę i moc Chrystyanizmowi, iż on złamał i zdruzgotał na zawsze dawne pojęcia pogańskie o absolutnem państwie, o nieograniczonej władzy ceza-

ryzmu nietylko nad mieniem człowieka, ale i nad jego wiarą i przekonaniem. I gdyby chrześcijaństwo to tylko jedynie dla społeczeństwa działo, że złamało omnipotencję państwa i jego władzy, a przywróciło wolność jednostce w państwie, druzgocąc absolutyzm i cezaryzm, który pochłaniał i miażdżył człowieka i czynił go nawskroś niewolnikiem i helotą, jużby zasłużyło sobie u ludzi po wsze czasy na cześć i uwielbienie.

Według nauki Chrystusa Pana człowiek ma swój własny, osobisty cel, ma własne osobiste zadanie do spełnienia już tu na ziemi. Jako istota obdarzona rozumem i wolną wolą, ma on własne, ściśle osobiste-prywatne prawa, których nie otrzymał od państwa, a których nawet państwu nigdy naruszać nie wolno, a tem mniej je ograniczać lub znosić. Owszem ochronić ich jest pierwszorzędnym obowiązkiem państwa.

Oto najwyższy cel człowieka i prawo do używania środków, jakie go mają do osobistego jego celu prowadzić, opiera się na tych samych przyrodzonych prawach, na jakich się opiera ostatecznie powaga i władza państwa i jego pewna egzystencja. Pod tym względem zatem państwo i jednostka są równorzędne.

Wolno wprawdzie państwu domagać się, aby jednostka jako „częstka“ podporządkowała swe indywidualne interesa państwu jako „całości“; ale nie wolno państwu w niczem tykać wyższych celów człowieka, sięgających poza granice państwa, jakimi są: sumienie, religia.

Każdy zaś człowiek, jeśli jest wierny swemu najwyższemu przeznaczeniu, odda chętnie wszystko dla państwa i zdolny jest do wszystkich ofiar — tylko nigdy do ofiary i zrzeczenia się swego wyższego przeznaczenia. Chrześcianie w państwie rzymskim byli najlepszymi i najposłuszniejszymi żołnierzami; ale mimo to nie zrzekli się swego powołania i śmiercią go męczeńską brónili.

Jeżeli inaczej uczył Arystoteles i filozofowie rzymscy, toć za to ich potępiać się nie godzi. Brakło im jasnego pojęcia o celu pozagrobowym człowieka, o wieczności, o Bogu. Przeczuwali tylko te wysokie prawdy, tęsknili za nimi; a świadectwem podziwienia godnem jest ostatnia rozmowa Sokratesa z uczniami, zanim wypił cykutę w więzieniu. Ale obraz znikomości świata, borykanie się ciągłe ze śmiercią, bojowanie człowieka, straszna chwila zgonu i — śmierć sama, kończąca wszystko nie zostawiająca nadziei nawet i balsamu na jęki ludzkości — to wszystko zaciemniło rozum filozofów i doprowadziło ich do smutnej konsekwencji, do szukania szczęścia tu na ziemi, do przykuwania celu człowieka do ziemi i podporządkowania

go wyższym wprawdzie, ale zawsze tylko o ludzkim władzom, t. j. państwu.

Dzisiaj ludzkość woła z Apostołem narodów radośnie: „Pożarta jest śmierć w zwycięstwie. Gdzież jest zwycięstwo twe śmierci? Gdzież jest śmierci ościę twój?“ (I. Kor. 15, 54).

Chrześcijaństwo swą wyższą misją złamało na zawsze pogańskie pojęcie o absolutnem państwie i absolutnej władzy i stoi dzisiaj i stać będzie jako jedyna tama przeciw wszelkim tego rodzaju zakusom, skądkolwiekby one pochodziły, czy od cara, czy od socjalisty, czy też od profesora państwowego.

* * *

„Państwo jest instytucją bożą.“ Teza ta otoczyła nim-busem scepter i koronę.

„Państwo jest instytucją tylko z tego świata i dla tego świata.“ Ta druga teza zerwała pęta narodów na zawsze i dała ludom wolność.

Bluntschli i inni prawnicy nowocześni nie godzą się na takie pojmowanie państwa, razi ich bowiem „Bóg“ i „religia“, chociaż przyznają, że to zapatrywanie jest jedynie godne człowieka i posiada bardzo wysokie moralne znaczenie.¹⁾ Dziwnie niezrozumiali ludzie.

Te dwie prawdy uczą, że państwo nie może być i nie jest ostatecznym celem człowieka; a więc, że człowiek nie może być podporządkowany w zupełności państwu, nie może i nie powinien w temże się rozplynać, utonąć.

Człowiek, jako istota nieśmiertelna ma cel swój het daleko poza granicami świata, a cóż dopiero państwa. Jego cel wyższym jest od celu państwa; nie on dla państwa, ale państwo dla niego. To jest aksjomat wiary chrześcijańskiej.

Człowiek jako jednostka duchowa posiada swą samostatną wartość w społeczeństwie i państwie. Jego istotne zadanie życia nadaje mu pewną sferę praw prywatnych nienaruszalnych. A te prawa są dlatego nienaruszalne, bo są przyrodzone, a jako takie nie pochodzą ani od społeczeństwa, ani tem mniej od państwa i nie mogą być przez państwo normowane. Żadna władza doczesna nie może tej sfery praw naruszać.

Prawa przyrodzone są nietykalne. Jedyne tylko wyższe prawa moralne ścieśniają je i krępują. Czyli innymi słowy: Człowiek na świecie jest tylko Bogu we wszystkim poddany;

¹⁾ Die Lehre vom modernen Staat. B. I. „So würdig diese Ansicht und so hoch ihre sittliche Bedeutung anzuschlagen ist . . .“

władzy doczesnej jest on poddany tylko dla sumienia i to o tyle, o ile ta władza doczesna gruntuje się na porządku przyrodzonym i na odwiecznych prawach.

Ów ostateczny cel człowieka jest zarazem najwyższą normą, według której wszystkie ludzkie prace, zabiegi, usiłowania trzeba oceniać. O wartości lub nicości pracy człowieka rozstrzyga ostatecznie cel człowieka, który jest ową *magna charta* wszelkiej czy to osobistej, czy obywatelskiej wolności. Gdyby tego najwyższego celu nie było, natenczas z konieczności już słabszy musiałby być niewolnikiem silniejszego; jeżeli zaś ten cel istnieje, to i niewolnik czuje się i uważa się za wolnego. Bez tego celu państwo jest wszystkim, siła stoi przed prawem, prawo pięści jest rozstrzygającym czynnikiem, a jednostka jest zerem. Z tem prawem państwo jest sługą społeczeństwa, państwo jest tylko opiekunką i matką podwładnych mu obywateli.

Społeczny porządek istnieje dla szczęścia jednostki i jest podporządkowany ostatecznemu celowi jednostki, a to dlatego, bo społeczeństwo istnieje tylko „w czasie“, jest z tego świata, jest czasowe, a osoba istnieje dla wieczności, jest nieśmiertelna.

Ta zasada złamała absolutyzm państwa. Z tejszo zasady wypływa axiomat, że władza świecka nie może, bo jej nie wolno tego, podporządkowywać sobie wewnętrznego życia, wewnętrznych przekonań jednostki i jej religijno-moralnych związków. Wewnętrzne życie człowieka wznosi się ponad sferę egzystencji państwowej, a jako wyższe, jest zarazem wolne i od kontroli i od władzy państwa.

Tak tedy nie tonie człowiek w obywatelu, a społeczeństwo w państwie; czyli, że państwo na mocy tej zasady utraciło na zawsze swój bezwzględny, wszystko pochłaniający charakter.

To wielkie słowo: „oddajcie, co jest cesarskiego, cesarzowi“, odniosło zwycięztwo nad absolutyzmem pogańskiego i liberalnego państwa, złamało jego omnipotencyą. Ba nawet nieposłuszeństwo rozporządzeniom państwowym, o ile one przekraczają swoje granice i wdzierają się w prawa sumienia jednostek, zostało uświęcone i zatwierdzone męczeństwem i śmiercią męczenników chrześcijańskich i naszych świętych unitów.

Trafnie tą trudną prawdę skreślił Stanisław hr. Tarnowski w swej krytyce (o książce Stan. Koźmiana): „Bezprawia zaś nie uznać, to jest obowiązek nie już polityczny i narodowy tylko, cnotą nie tylko obywatelską, ale obowiązek względem ludzkości i samego Boga, protest zasady dobrej przeciw zasadzie złej“.

Pierwszy wynik tej nauki jest, że państwu nie wolno się mieszać w sprawy ostatecznego celu człowieka i ludzkości; owszem, że zadaniem i obowiązkiem państwa jest w granicach swej sfery prawodawczej i wykonawczej tak uporządkować zewnętrzne podwaliny i formy państwa, aby każdy w niem mógł się swobodnie rozwijać i osiągnąć swój ostateczny cel.

Takie pojmowanie ostatecznego celu człowieka zakreśliło nieprzekraczalne granice państwu i nadało mu właściwy charakter i zabezpieczyło z jednej strony państwo i społeczeństwo od rozbicia się w atomy, z drugiej zaś strony wykluczyło bezwzględne podporządkowanie i poddanie jednostki społeczeństwa lub państwa w myśl zachcianek absolutyzmu i socjalizmu.

* * *

Jak zatem trzeba pojmować prawo państwowe?

Prawo państwowe polega na określeniu stosunku, jaki ma istnieć między jednostką a państwem; nadto między indywidualnymi jednostki celami, a społecznymi celami państwa.

Jak kto określi ów obopólny stosunek, takie będzie miał prawo państwowe. Można bowiem w tem określeniu brać jako punkt wyjścia państwo, można brać i jednostkę. I ów punkt wyjścia w określeniu obopólnego stosunku tworzy różnorodne szkoły, różnorodne systemy urzędzeń państwa, według których albo celem jest jednostka, albo państwo.

Platon znalazł ów punkt wyjścia w zasadzie, że jedność państwa, że państwo w całości jest najwyższym celem.

Według Arystotelesa jednostka wchodzi o tyle tylko w rachubę w prawie państwowem, o ile jest częścią całości; gdyż według niego całość musi być przed częściami pomyślana.

Ta sama myśl, takie samo pojmowanie prawa państwowego, powtarzało się przez cały szereg wieków późniejszych, gdy zaprowadzano absolutne rządy. A i w naszym wieku sługami tej idei i krzewicielami są profesorzy z katedry, którzy się opierają na wywodach Fichtego i Rodberta.

Na innem zupełnie stanowisku stoi filozofia chrześcijańska. Bierze ona jednostkę za punkt wyjścia, a nie państwo lub społeczeństwo; i dlatego jej system prawa państwowego zupełnie się różni od tamtych systemów.

Filozofia chrześcijańska uczy, że najwyższe, najważniejsze, jedynie konieczne interesa ludzkości, jakoteż że ostateczny cel wszystkich ludzkich usiłowań, urzędzeń, prac, zabiegów koncentruje się tylko w jednostce. Tylko jednostki trwają wiecznie. Tylko jednostki są w stanie nadprzyrodzony cel osiągnąć, dla którego to wyłącznie celu stworzył

Bóg nietylko świat i ludzi, ale dla którego celu potworzyły się też owe socjalne organizmy, jak rodzina i państwo.

Wszystkie tedy społeczne i państwowe cele muszą się ostatecznie podporządkować najwyższemu indywidualnemu celowi jednostek. Najwyższy cel jednostki jest i musi być ostatecznym celem i normą dla społeczeństwa. Albo: Państwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla państwa.

Ale ta teza może być i fałszywie pojętą, gdyż i liberalizm prawie taką samą tezę stawia, chociaż z innych pobudek. Mimo to i tutaj zachodzi istotna różnica między filozofią chrześcijańską a liberalną.

Filozofia chrześcijańska, ucząc o nieśmiertelnym i nadprzyrodzonym celu człowieka, ratuje go od absolutyzmu państwa, pochłaniającego jednostkę na rzecz państwa. A chociaż twierdzi, że człowiek jest „częścią społeczną“ całości, częścią państwowej organizacji, przecież waruje to orzeczenie zasadą, że człowiek jest sam dla siebie celem, który państwo uznać, uwzględnić i szanować musi. Przez to zastrzega państwu „organiczny charakter“ i nie uważa go za zlepek atomów, jak uczy filozofia liberalna, który przymusem i mechanicznie ma władza państwowa w całości utrzymać.

Według filozofii chrześcijańskiej państwo jest socjalnym ciałem, ale nie socjalistycznym molochem, który swe dzieci pożera.

Filozofia liberalna zaś trzyma się zasady „indywidualizmu“, która niczem innym nie jest, jak tylko wyłączenie negacją. Według tej zasady każdy może sobie formować własne sumienie, jak mu się podoba; każdy może mieć swą własną moralność, może zawierać z innymi umowy, jak i jakie mu się podoba, może dorabiać się majątku bez oglądania się na innych. Czyli. Liberalna filozofia pozwala na absolutną, niczem nieograniczoną wolność, gdyż uważa państwo jako materialny zlepek, jako liczbę, jako sumę wolnych i równych atomów, które w żadnej organicznej łączności z sobą nie pozostają i tylko przez uchwały większości w radach państwa i sejmach, przez przemoc w ryzach i karności mogą być utrzymane i rządzone.

Państwo, według nauki filozofii liberalnej, to wynik konieczności, to dzieło dowolnej umowy, to stowarzyszenie akcyjne, to zło konieczne.

Państwo według nauki filozofii chrześcijańskiej, to konieczny przez prawa przyrodzone domagany stan, to porządek przez Boga nakreślony, służący do tego, by jednostka do doskonałości dojść mogła; to harmonijna jedność, to wspólność

celów i interesów, to poczucie wspólnej przynależności. Czyli. Państwo nie jest sumą wolnych niezawisłych jednostek, ale jest organiczną jednością, zjednoczeniem wolnych jednostek.

Może ktoś zarzucić, że podporządkując cel państwa celowi jednostki, druzgocze się jego jednolite usiłowanie, jednolite kierownictwo spraw państwowych i prywatnych i przeczy się charakterowi i jedności organicznej.

Byłoby tak, gdyby zasada ta opiewała, że skoro państwo istnieje tylko dla jednostki, to ono musi wszystkie swe społeczne i polityczne cele absolutnie podporządkować pod tyśiączne różnorodne osobiste cele każdego pojedynczego obywatela. Ale tak nie jest. W tej wygłoszonej zasadzie niema mowy o „poszczególnych“ interesach „każdej pojedynczej“ jednostki. Jest tu tylko i wyłącznie tylko mowa „o jedynym najwyzszym celu“ człowieka, który jest zarazem wspólnym i jednakowym celem wszystkich jednostek. Niema tu więc mowy o złamaniu jedności państwowej, gdyż tak najwyższy cel jednostek, jak i ostateczny cel państwa są identyczne.

Nie nauka chrześcijańska burzy jedność państwa, burzy jego cele i paraliżuje usiłowania; ale raczej nauka o omnipotencji państwa, która prowadzi do absolutyzmu i despotyzmu.

Przedstawiciele pewnych materyalnych interesów w państwie, dominujące klasy w społeczeństwie, plutokratyczna oligarchia, ci to niszczą jednolity cel i zarząd państwa, bo domagają się od niego ochrony swych tylko partykularnych, egoistycznych interesów i celów z podeptaniem praw i celów reszty obywateli.

Takie egoistyczne pojmowanie władzy państwowej wyklucza filozofia chrześcijańska i nie pozwala, aby szczęście jednostek pewnej tylko klasy w państwie z krzywdą milionów było nazywane „dobrem państwa“, „bogactwem narodu“; aby garstka uprzywilejowanych a dzierżących monopol władzy i rządów w państwie ssala jak wampir krew milionowego zaniedbanego ludu.

Nauka chrześcijańska żąda dobra wszystkich obywateli; ale żąda i ofiary od nich bez wyjątku, nawet ofiary całego mienia i życia dla dobra wszystkich w państwie żyjących, ale nie dla dobra pewnej uprzywilejowanej garstki obywateli.

Treść tego, co powiedziano, mieści się w następujących zasadniczych zdaniach:

1. Państwo jest nieodzownym postulatem natury ludzkiej, a zarazem istotną częścią całego porządku wszechświata.

2. Państwo ma dopomagać słabym z natury jednostkom i uzupełniać przyrodzone tychże potrzeby, a na odwrót nie

wolno państwu absorbować tego, co jednostka jużto sama przez się, jużto przez ściślejsze zjednoczenie z innymi zdziała. Państwo jest taką potęgą i władzą, która ma ochraniać i pomagać jednostkom.

3. Najwyższym i najogólniejszym celem społecznym, któremu wszystkie inne muszą być podporządkowane, a któremu nie wolno nigdy sprzeciwić się, jest ostateczny cel jednostki — Bóg.

4. „Dobro państwa“ pojęte jako „cel państwa“, jest identyczne ze wspólnem wszystkich dobrem. Wspólne dobro wszystkich obywateli w państwie, jest miarą i wskazówką, jak ma państwo działać. Wolno państwu domagać się ofiar od jednostki poszczególnej, jeżeli to leży w interesie całego społeczeństwa. Wolno państwu domagać się ofiar nawet i od całego społeczeństwa, jeżeli tego wymaga wspólna obrona, wspólna pomyślność. Poza tem nie wolno nigdy państwu ukrać ani indywidualnej samoistności i samodzielności, ani nie wolno mu od społeczeństwa domagać się ofiary „dla wrzekomego dobra państwa“. Wrzekomie dobro państwa jest zawsze różne od wspólnego dobra społeczeństwa i ma na celu albo dobro poszczególnych jednostek, albo tylko dobro pewnej klasy w społeczeństwie.

5. Jeżeli państwo ściśle tych granic przestrzega, to jego ustawy i rozporządzenia mają taką powagę i sankcję, jaka płynie z woli i powagi Bożej i z onych słów: „wszelka władza od Boga“. Powaga państwa ma wypływać z powagi Bożej, a opiera się ona przecież na tej powadze, jeżeli powyższe warunki literalnie spełnia.

6. Każdy człowiek ma swój własny bezpośredni cel, ma środki do tego celu wiodące i przysłuża mu prawo do użytkowania tychże środków. Za ten swój cel, środki i prawa jest też odpowiedzialny.

7. Prawo jednostki jest zawarowane prawem drugiej jednostki i społeczeństwa. Nie istnieje bowiem żadne absolutne prawo prywatne, jak nie istnieje żadne absolutne prawo państwa.

8. Celom odpowiadają prawa, a prawom obowiązki.

9. Jednostki w społeczeństwie i państwie nie są równe, ale są równouprawnione.

10. Państwo, to żywy organizm, a nie suma równych części.

11. Zasada solidarności, to ogólne prawo obywateli, które wyjątków nie dopuszcza.

Ks. Dr. Kopyciński.

J. C. Hernick

Odlewnia artystyczna, cyzelernia i fabryka wyrobów kruszczowych
we Wiedniu, X. Alxingergasse I. 35

poleca się do wykonania odlewów pomników, figur, ornamentów, nagrobków etc. z brązu, cynku i innych trwałych kruszczów, podług modeli lub rysunku. — Za wykonanie artystyczne i rzetelne zaręczam, przesyłam kosztorysy, rysunki etc. z całą gotowością.



Gotowa kolosalna grupa „Helios“ z cynku nadająca się do udekorowania studni i wodoryt-ku w wielkim orrodzie lub placu jest tanio do nabycia. fotografie i kosztorys takowej franco.



Pomada „Phönix“

na wystawie higienicznej w Sztutgarcie 1890 odznaczona. jest wedle lekarzkiego orzeczenia i tysięcy pism dziekczynnych uznana jako jedyny istniejący, istotnie dobry i nieszkodliwy środek. aby u pań i panów wywołać pełny i bujny porost włosów, usunąć wypadanie jak i łuszczenie się. Wywołuje także u bardzo młodych panów silny porost wąsów. Zaręczam za skutek i nieszkodliwość. — Słoik 80 ct. pocztą lub za zaliczką 90 ct.

K. HOPPE

Wien, XIV. Hütteldorferstrasse 81.



Jedyny w Wiedniu polski

SKŁAD TUTEK CYGARETOWYCH, PAPIEROŚNIC etc.
Karoliny Czerwińskiej

I. Liliengasse Nr. 1

poleca swe znane z dobroci wyroby po cenach fabrycznych.



Towarzystwo Wzajemnych Ubezpieczeń
w Krakowie.

(Dział ubezpieczeń na życie.)

Biura agencji generalnej
na Wiedeń

znajdują się

I. Bez., Hohenstaufengasse Nr. 9.

