B
WF
UW
7990

ANTONI KOSTANECKI

PROBLEM EKONOMJI

MYŚL GOSPODARCZA A MYŚL KULTURALNA

WARSZAWA — 1930
NAKŁADEM KSIĘGARNI F. HOESICKA

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

PROBLEM EKONOMJI

MYŚL GOSPODARCZA A MYŚL KULTURALNA

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

7990

ANTONI KOSTANECKI

PROBLEM EKONOMJI

MYŚL GOSPODARCZA A MYŚL KULTURALNA

Inw. 716.

SEMINARIUM SOCJOLOGICZNE
Uniwersytetu Warszawskiego

WARSZAWA — 1929
NAKŁADEM KSIĘGARNI F. HOESICKA

ZAKŁ. SOC. i HIST. KULTURY U. W. № 551

http://rcin.org.pl/ifis

INSTYTUT FILOZOFICZNY
U. W.
BIBLIOTEKA

7990

H-103951

Wszelkie prawa zastrzeżone
Copyright 1929 by Antoni Kostanecki

Odbito czcionkami „Drukarni Krajowej“ w Warszawie, Chłodna 44. Tel. 188-70.

http://rcin.org.pl/ifis

TREŚĆ.

Str.

PRZEDMOWA VII

WSTĘP 1

CZĘŚĆ PIERWSZA. Określenie problemu: Myśl gospodarcza a myśl kulturalna.

I. Myśl gospodarcza wewnątrz jednej epoki . . . 7
II. Myśl gospodarcza w różnych epokach 13
III. Myśl gospodarcza jako całość rozwojowa . . . 25
IV. Myśl gospodarcza jako całość łączna z myślą kulturalną 44
V. Myśl gospodarczo-kulturalna jako jedność: Program Części drugiej 52

CZĘŚĆ DRUGA. Ujęcie problemu: Myśl gospodarczo-kulturalna jako jeden jednolity świat.

Rozdział I. Bieguny myśli gospodarczej.

A. Biegun socjologiczny.
I. Państwo 59
II. Universum 61
III. Utopja 63
IV. Gospodarstwo społeczne 72
V. Gospodarstwo światowe 77

B. Biegun psychologiczny.
I. Obywatel 87
II. Adam 89
III. Robinson 92
IV. Homo oeconomicus 103
V. Przedsiębiorca 111

Rozdział II. Różniczkowanie i całkowanie biegunów: Poglądy gospodarcze.

A. Pogląd indywidualistyczny.
I. Arystoteles 123
II. Tomasz z Akwinu 125
III. Defoe 128

http://rcin.org.pl/ifis

Str.

IV. Smith 134
V. Hasło przedsiębiorcy wolnego 137

B. Pogląd socjalny.
I. Platon 142
II. Tomasz z Akwinu 144
III. Rousseau 146
IV. Marks 179
V. Hasło przedsiębiorcy związanego 183

Rozdział III. Myśl gospodarcza jako oś myśli kulturalnej.

A. Strefa kultury indywidualnej.
I. Myśl polityczna 188
II. Myśl religijna 189
III. Myśl artystyczna 190
IV. Myśl filozoficzna 214
V. Myśl historyczna 216

B. Strefa kultury społecznej.
I. Myśl polityczna 219
II. Myśl religijna 220
III. Myśl artystyczna 221
IV. Myśl filozoficzna 236
V. Myśl historyczna 237

CZĘŚĆ TRZECIA. Rozwinięcie problemu: Świat myśli gospodarczo-kulturalnej w swym stosunku do wszechświata myśli.

I. Nawiązanie do części drugiej: Świat myśli gospodarczo-kulturalnej 248
II. Świat myśli gospodarczo-kulturalnej a świat myśli logiczno-twórczej 252
III. Świat myśli logiczno-twórczej 253
IV. Ogólny zespół światów myśli 256
V. Świat myśli gospodarczo-kulturalnej, jego stanowisko w ogólnym zespole 261

ZAKOŃCZENIE 273

DODATEK. „Uwagi nad rządem polskim" Rousseau'a a myśl gospodarczo-kulturalna w Polsce 279

http://rcin.org.pl/ifis

PRZEDMOWA.

Poniżej będę się nieraz powoływał na następujące dawniejsze me prace:

„Der wirtschaftliche Wert vom Standpunkt der geschichtlichen Forschung". Versuch einer Morphologie des wirtschaftlichen Wertes. Berlin, 1900.

„Arbeit und Armut". Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte socialer Ideen. Freiburg i Br., 1909.

„Dantes Philosophie des Eigentums". (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1912).

Ostatnią pracę uwzględniłem potem w rozprawie, na którą również się powołam: „Boska i Nieboska Komedja" (Bibljoteka Warszawska. Maj, 1912. Str. 201—244).

Pozatem chciałbym wskazać na odczyt, gdzie, w ramach krótkiej historji przemysłu, mówiłem o ewolucji przedsiębiorcy: V Zjazd Prawników i Ekonomistów Polskich w roku 1912. (Ekonomista — 1913. Tom I. Str. 109 sq.).

Nadewszystko zaś muszę podkreślić odczyt o „ideach społecznych Rousseau'a", który wygłosiłem w Akademji Krakowskiej. (Bulletin international de l'Académie des sciences de Cracovie. Année 1914. Cracovie, 1915, p. 103).

Do myśli rzuconych w tym odczycie nawiążę zaraz w początku części pierwszej, a w dalszym ciągu podam zawartość jego w formie obszerniejszej i uzupełnionej. Mianowicie przedstawię, już w Dodatku, uwagi Rousseau'a dotyczące Polski.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

WSTĘP.

W ostatnich dziesięcioleciach przed wojną wszechświatową kwestja ekonomji klasycznej, kwestja jej stosunku do współczesnej ekonomji stała się aktualną czy też na nowo aktualną tak dalece, że, przedewszystkiem ze względu na nią, mówiono wówczas o przesileniu ekonomji, o ostrym kryzysie.

Wojna wszystkie te rozważania i dyskusje na razie przerwała. Sprawiła, że musiano zwrócić się ku zwłoki niecierpiącym, ku palącym zagadnieniom chwili. Zagadnieniom, wobec wstrząsu powszechnego, zawiłym i ponadto niezmiernie wszechstronnym.

Ale im bardziej od wojny się oddalamy, tem bardziej widzimy, że trzeba do kwestji poprzednio aktualnej powrócić z konieczności już choćby dlatego, że czasy wojenne dostarczyły nam całe stosy nowych faktów, nowych materjałów, z którymi tylko myślenie jasne, pewne, myślenie współczesne, a do klasycyzmu nawiązujące i wobec klasycyzmu zróżniczkowane jednocześnie, może się uporać.

Ażeby zaś wypowiedzieć wyraźnie i dobitnie, co tu mam na myśli, wskażę na jeden przykład tylko, szczególnie znamienny.

Już nigdzie chyba napływ nowych faktów i materjałów nie stał się bardziej przytłaczający, niż w dziedzinie pieniądza, waluty.

A przecież tutaj teorja klasyczna — tak zwana ilościowa, kwantytatywna teorja pieniądza — bywa dzisiaj wspominana, broniona lub zwalczana, rozwijana czy też poprawiana ciągle, ustawicznie.

Bywa ciągle cytowana i uwzględniana w odniesieniu do spraw specyficznie monetarnych i w monetarnych również monografjach: lecz czy nie możnaby spojrzeć na nią w odniesieniu do tkwiących w niej podstawowych zasad i w związku ogólnym?

Czy nie można sterować ku punktom widzenia, dającym się i do innych teorji klasycznych zastosować mutatis mutandis?

Czy w ten sposób, nawet o ile o samą teorję kwantytatywną

http://rcin.org.pl/ifis

chodzi, rezultat nie okaże się, przy całej swej ogólnikowości, przekonywujący i stąd godny zaufania w stopniu znacznie wyższym? —

Otóż zdaje mi się, że postępowanie w duchu zaznaczonym właśnie jest pożądane, może niezbędne nawet i, co więcej, jest także możliwe.

Ale możliwe jednak tylko warunkowo.

To znaczy w ramach szerszych tylko, a nawet najszerszych.

I tylko wtenczas, gdy się punkt ciężkości przeniesie gdzieindziej.

Bieg myśli bowiem, mający wreszcie wzajemny stosunek epok klasycznej i współczesnej gruntownie wyświetlić, musi cofnąć się wstecz aż do epoki średniowiecznej i nawet epoki starożytnej, musi objąć wszystkie epoki, objąć całokształt ewolucji dotychczas przebytej.

Musi dalej, aby ten całokształt ewolucji istotnie pochwycić, epokę leżącą między średniowieczem a klasycyzmem nietylko, co się samo przez się rozumie, uwzględnić, ale uwzględnić inaczej niż ją dotychczas uwzględniano, to jest nietylko jako epokę merkantylizmu jedynie, wyłącznie, ale jako epokę merkantylizmu oraz humanizmu i jako epokę, która wydała literaturę wytworzoną, niby przez system współrzędnych, przez oba prądy, oba jednocześnie: literaturę stanowiącą ponad merkantylizmem i humanizmem jakby nadbudowę, a skrystalizowaną w takich dziełach, jak Utopja i Robinson, jak pisma Rousseau'a.

Można bowiem dokładnie śledzić, jak dopiero ta literatura okazuje się dość wyniosłą, dość wysokorzędną, aby do poziomu średniowiecznych i klasycznych wywodów dorastać. Jak dopiero ona rzuca poprzez przepaść, która tamte i te zdaje się rozdzielać, pomost niewzruszony. Jak przeprowadza, pewną i śmiałą ręką, od starodawnej ekonomiki własności do ekonomiki kapitału nowej, nowoczesnej.

Można śledzić, jak czyniąc to zapoczątkowuje proces rozwojowy, który poprzez klasycyzm ma doprowadzić wreszcie do nowoczesności par excellence, do zaciążenia nad ekonomją, współczesną ekonomją, już nie kapitału in abstracto, lecz kapitalizmu.

Kapitalizmu jako realnego i realistycznie uchwytnego stylu gospodarczego, który trudno zdefinjować — tak trudno, że nauka woli go traktować w monografjach, w specjalnej literaturze

http://rcin.org.pl/ifis

o kapitaliźmie, aniżeli w systemach — i który, jak styl każdy inny, raczej się „wyczuwa".

A właśnie to wyczuwanie kapitalizmu, to wyczuwanie go jako współczesnego stylu gospodarczego czy nawet, jak powiem później, wręcz już „stylu stylów", znajduje w owym procesie rozwojowym swoje przygotowanie i swoje wyniesienie na stanowisko wybitne czynnika, nadającego współczesnym zjawiskom gospodarczym właściwy ich sens i potrafiącego, w myśl tego sensu, współczesne koncepcje gospodarcze podniecać a zarazem i w ryzach trzymać, planowo wytwarzać.

I właśnie to wyczuwanie, połączone zawsze i nieodmiennie z pewnym sceptycyzmem wobec kapitalizmu, z pewnem wątpieniem o nim — znowuż zrażającem systemy naukowe, a odzywającem się, rzecz bardzo uwagi godna, już w epoce merkantylno-humanistycznej, choć w innej tonacji — wskazuje wstecz na tę a nie inną epokę, wskazuje, jako na rzecz decydującą, na stosunek współczesnej epoki do niej, do epoki środkowej, centralnej.

Tak jest, stosunek ten jest decydujący.

Stąd więc przerzucę, wewnątrz ram szerszych, do których wypełnienia przystąpię teraz, punkt ciężkości świadomie na niego.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

CZĘŚĆ PIERWSZA

OKREŚLENIE PROBLEMU:

MYŚL GOSPODARCZA A MYŚL KULTURALNA.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

I.

MYŚL GOSPODARCZA WEWNĄTRZ JEDNEJ EPOKI.

Pierwszą podnietę do napisania niniejszej pracy otrzymałem w chwili, kiedy, daleki od wszelkich zamierzeń syntetycznych, zajmowałem się gospodarczemi myślami Rousseau'a.

Spostrzegłem wtenczas, że myśli te stają się nad wszelkie spodziewanie jasne i przejrzyste, skoro się je zestawi z myślami gospodarczemi autora Robinsona, Daniela Defoe.

Na Robinsona powołuje się Rousseau nader często. I wysławia go wprost z emfazą. I parafrazuje go w taki sposób, jak gdyby mu przyklaskiwał bez żadnych zastrzeżeń.

Ale trudno nie dostrzec, że, czyniąc to, zmienia on sens, morał dzieła, choć milcząco i prawdopodobnie nieświadomie, to jednak bardzo znacznie, bardzo zasadniczo.

Jest bowiem rzeczą nie ulegającą najmniejszej wątpliwości, że Defoe, pisząc Robinsona, miał przed oczyma jednostkę, jak ją znał z obserwacji i opowiadań, z teraźniejszości i z przeszłości, jednostkę faktyczną i historyczną, czyli rzeczywistą. Robinsonada jego ma więc rzeczywistość potwierdzać, ma ją przedstawić — jeżeli nie wprost w apoteozie — w sposób apologetyczny.

Rousseau natomiast pojmuje Robinsona, jako ucieleśnienie nie jednostki rzeczywistej — ta jest, jego zdaniem, słaba, chroma — lecz jej antytezy domniemanej, jednostki, jaką ona być powinna, jaką być by mogła i jaką pierwotnie bodaj była, jednostki „z natury". Rousseau stwarza zatem, co należy wbrew autorowi wypowiedzieć i uświadomić sobie jaknajsilniej, coś całkiem nowego: robinsonadę nie potwierdzającą, lecz negującą rzeczywistość. A zatem w stosunku do niej najwyraźniej, najostrzej krytyczną.

Tembardziej jednak musi zastanowić, że, mimo rozbieżności w zasadniczem ujęciu robinsonady, obaj, Defoe i Rousseau, posługują się nią jako punktem wyjścia dla dalszego toku myśli i to myśli zmierzającej w obu razach w tym samym kierunku.

http://rcin.org.pl/ifis

W opowieści Defoe'a zajmuje robinsonada właściwa — to jest ścisła, czysta — tylko pierwszą część książki, bo tylko tutaj przedstawia autor bohatera swego wprost dosłownie jako samotnika. Ale potem dodaje mu towarzysza, a w rozdziałach końcowych opowiada czytelnikowi, jak Robinson skupia naokół siebie dość już liczne grono osiedleńców i jak stwarza, kierując nimi, jakieś nowe, małe społeczeństwo. Społeczeństwo, którego opis wskazuje najwyraźniej na rodzaj literacki od czasów Morusa rozwijający się nader bujnie, na rodzaj „utopji".

W dziełach Rousseau'a nie jest zaś robinsonada, jak już zaznaczyłem, niczem innem jak ilustracją jednostki „z natury". A z tej jednostki — hipotetycznej, teoretycznej oczywiście — wywodzi autor, biorąc ją już nie w liczbie pojedyńczej, tylko liczbie mnogiej, swoją słynną teorję woli ogólnej, a następnie umowy społecznej. I dochodzi w ten sposób do budowy stopniowej, systematycznej, państwa czyli państwowo zorganizowanego społeczeństwa, które opisuje — w sposób świadomie i otwarcie od następców Morusa, jak Fénelon, a więcej jeszcze od jego pierwowzoru, platońskiej Rzeczypospolitej zapożyczony — w sposób utopijny.

W obu razach istnieje zatem tażsamość celu, która nie da się chyba zaprzeczyć. Ale tożsamość nie bezwzględna, tylko względna. Bo zawierająca w sobie różnicę, a nawet kontrast kolorytu oraz natężenia.

Utopja Defoe'a jest pisana od niechcenia i na chybił trafił. O ile Robinson małem społeczeństwem kieruje, dzieje się w niem lepiej. O ile się oddala, zakradają się w niem nadużycia i stąd wykrzywienia. Przytem już w założeniu braknie linji wytycznych i jasnych. Ma się poprostu uczucie, że autor jest w ciągłym ambarasie, że sam nie wie, jak rozpoczęty wątek snuć dalej i zamknąć. Chciałby dać i daje niby utopję, ale raczej eksperymentuje nią niż ją stwarza, pozostawiając ją nikłą, chwiejną i problematyczną.

Utopja Rousseau'a zaś — to koncepcja teoretycznie pogłębiona i przemyślana konsekwentnie, możnaby dodać nawet, aż nadto konsekwentnie, bo wprost pedantycznie. To koncepcja tak wykończona i tak zwarta, że społeczeństwo - państwo przez nią do życia powołane żyje już jakby życiem samodzielnem i jednostkę opanowuje całkowicie, ma opanowywać. Czy to przełamując własność prywatną, o ile dobro państwa się tego domaga,

http://rcin.org.pl/ifis

czy to żądając kształtowania samej już istoty jednostki przez wychowanie państwowe na wzór Sparty oraz w myśl Platona, wkracza utopja Rousseau'a w dziedzinę imperatywów, staje się czemś stanowczem, absolutnem — czemś kategorycznem.

A więc Defoe prowadzi od robinsonady względnie silnej, bo potwierdzającej rzeczywistość, apologetycznej, do utopji względnie słabej, bo problematycznej. Rousseau natomiast prowadzi od robinsonady względnie słabej, bo teoretycznie negującej rzeczywistość, a zatem krytycznej, do utopji względnie silnej, bo kategorycznej. Czyli innemi słowy: u Defoe'a jest robinsonada rzeczą główną, a utopja — przez czytelników zwykle przeoczanym, albo zapominanym — aneksem poprostu. U Rousseau'a jest robinsonada jakby środkiem do celu tylko, a tym celem jest wielka utopja. Albo jeszcze inaczej: Defoe kładzie cały akcent na robinsonadę, właściwą robinsonadę, Rousseau na utopję.

Można zatem powiedzieć, że na terenie myśli gospodarczej Defoe i Rousseau nietylko się objaśniają, ale i dopełniają się wzajemnie i można ich stosunek, ich przynależność zasadniczą określić w ten sposób:

Obaj starają się robinsonadę i utopję, z których czynią jakby bieguny swej twórczości, ze sobą scałkować. Mianowicie starają się robinsonadę, jako biegun pierwotny, psychologiczny, powiązać z utopją jako biegunem socjologicznym, biegunem pochodnym.

Obaj wykonywują swoje zadanie — dzięki czemu wchodzi do ich twórczości różniczkujący moment — całkiem jednostronnie. Defoe, akcentując robinsonadę a nie utopję, stwarza pogląd i n d y w i d u a l i s t y c z n y w swej istocie. Rousseau, akcentując utopję a nie robinsonadę, stwarza, mimo pozorów początkowo wręcz przeciwnych, pogląd anty-indywidualistyczny raczej, pogląd w tem najogólniejszem znaczeniu s o c j a l n y.

Obaj więc współdziałają ze sobą o tyle, że początkowy dualizm dwóch biegunów — ten, który dał pochop do ich wiązania czyli do ich całkowania — przekształcają w rozdźwięk dwóch poglądów, djametralnie przeciwnych sobie i stąd uzupełniających się wzajemnie, przekształcają go w szczery antagonizm.

Faktycznie, coprawda, brak temu przekształceniu wyrazu ostatecznego, bo antagonizm pozostaje nieuświadomiony: toć Defoe chciał więcej bawić, niźli tezy formułować. A Rousseau ani odgadywał, jaką siłę wybuchową posiadają substancje, z któ-

http://rcin.org.pl/ifis

remi eksperymentował jak alchemik w swem laboratorjum, ani też uprzytomniał sobie, jak daleko odbiega od pastorali Robinsona, dla której ma jedynie wyrazy zachwytu. Ale to wszystko jest w gruncie rzeczy obojętne. Przedmiotowo sprawę biorąc, antagonizm, dokładniej przekształcenie dualizmu biegunów w antagonizm, bezwzględnie istnieje.

Istnieje jako ujęta w swej najistotniejszej treści myśl gospodarcza Defoe'a i Rousseau'a, obu jednocześnie. I co więcej: jako myśl gospodarcza całej ich epoki.

Że tak jest, że poza Defoe'em — Rousseau'em stoi epoka cała, o tem świadczy cały szereg momentów jaknajściślej ze sobą związanych.

Po pierwsze można bowiem wykazać, że dualizm - antagonizm biegunów zapowiada się, to jest przejawia się jakby w zawiązku embrjonalnym wszędzie tam, gdziekolwiek te bieguny, a więc robinsonada i utopja, istnieją obok siebie, gdziekolwiek da się stwierdzić prosta tylko ich koegzystencja.

Bo niema chyba robinsonady nie podsuwającej czy to świadomie, czy to choćby bezwiednie, pytania, jak się Robinson, jego dzielność, jego dzieło, do społeczeństwa zdoła włączyć. I trudno wyobrazić sobie utopję bez wlania w nią, na przekór istniejącemu społeczeństwu, a w dalszej konsekwencji na przekór jednostce istniejącej, mniejszej albo większej przymieszki satyry. A jak owo pytanie już na problematyczną utopję wskazuje, tak wskazuje satyryzowanie jednostki na krytyczną robinsonadę i jak tamto podkreśla już, przez kontrast, kategoryczność właściwej utopji, tak to podkreśla, również przez kontrast, apologetyzm właściwej robinsonady: wszystkie składniki myśli gospodarczej Defoe'a — Rousseau'a narzucają się zatem same przez się, wykluwają się ze samychże jej przesłanek, jej biegunów w sposób spontaniczny.

Po drugie można wykazać również, że wspomniana już koegzystencja robinsonady i utopji przedstawia się jako zjawisko o ramach chronologicznie elastycznych, niezmiernie szerokich.

Pierwsza utopja powstaje, dzięki Morusowi, w roku 1516. Pierwsza robinsonada powstaje zaś dopiero, dzięki Defoe'owi, w roku 1720. Dwa wieki upływają zatem między jedną i drugą datą, ale dwa wieki wypełnione przez tak zwane romanse awanturnicze, które, nawiązując do poprzednich romansów rycerskich, gloryfikują jednostkę, choć jej dosłownie nie osamotniają, i prze-

http://rcin.org.pl/ifis

chodzą następnie w robinsonadę jako w swój naturalny zupełnie ciąg dalszy. Trzeba zatem powiedzieć, że już w początku wieku szesnastego rozwijają się obok siebie z jednej strony utopje, a z drugiej coś jakby quasi - robinsonady i że już wówczas przygotowuje się stan późniejszy, stan rzeczy między dziełem Defoe'a (1720) a działalnością Rousseau'a (od 1750), gdzie współczesność, gdzie równoległość utopji i robinsonady jest wyraźna, jest całkiem widoczna. I trzeba dodać dalej, że tak utopje, jak robinsonady — a niemniej quasi - robinsonady! — przedstawiają się, jako zjawiska raz rzadziej, a raz gęściej w czasie rozmieszczone, ale zawsze mające pewne samoistne tendencje, tradycje, jako dwa rodzaje, dwa „genre'y" literackie, i ciągłe i stałe. Ciągłe i stałe przez półtrzecia wieku z górą. Od Morusa do Rousseau'a. Od zarania nowszych czasów, aż do przedrewolucyjnej doby: to określenie będzie bodaj najbardziej wymowne.

Po trzecie zaś — co ma znaczenie ostateczne, decydujące — można wręcz wykazać, że istnieją głębsze przyczyny, istnieją ogólne prądy epoki, które wywołują robinsonady i utopje i które powodują ich koegzystencję.

Czemże bowiem jest utopja? Jest obrazem doskonałego społeczeństwa. A czem jest robinsonada? Jest obrazem jednostki, w pewnym sensie —o ile wchodzą w rachubę wszechstronność jej zdolności potencjalnych i dzielność w wyzyskiwaniu tych zdolności — także doskonałej. Otóż czemu stwarzano wówczas obrazy doskonałości? Stwarzano je dlatego, że wierzono w doskonałość, to jest w nieograniczone możliwości rozwojowe tak państwa - społeczeństwa jako i jednostki. Wierzono, że państwo może brać na siebie najliczniejsze i najróżnorodniejsze zadania, i wszystkim im sprostać. Wierzono, że jednostka, ponieważ, in potentia, ma zdolności tak samo liczne, różnorodne i tak samo całkiem niezawodne, może zostać, in actu, wychowaną i wyszkoloną w jakimkolwiek kierunku, w takim właśnie, jaki w danej chwili dla państwa jest potrzebny czy też pożądany. Wierzono w jedno i drugie jaknajsilniej. I tak zabierano się bez wahań i bez troski do „gospodarczego dyscyplinowania jednostki" i do „gospodarczego tworzenia państwa", jednem słowem do tego, co wypisał na swym sztandarze system gospodarczy panujący w owym czasie — to jest merkantylizm.

Lecz nie dość na tem: zapytajmy teraz, w jaki sposób powstała utopja. Powstała tak, że Morus, jak to wyraźnie całkiem

http://rcin.org.pl/ifis

widać z jego książki, pisał pod wrażeniem wielkich odkryć współczesnych, „przeżywał" te odkrycia, rozszerzające wówczas znane horyzonty w znaczeniu dosłownem. I usiłował, przerzucając swe przeżycia jakby w inną sferę, to samo i w znaczeniu przenośnem dokonać: co chwila odkrywano nowe a dziwne kraje, społeczeństwa. Czemu nie możnaby — w sferze idei — odkryć społeczeństwa także nowego i dziwnego a doskonałego? Doskonałego na wzór platońskiej Rzeczypospolitej... Jest rzeczą bardzo znamienną, że Morus żeglarza, któremu wieść o wyspie Utopji w usta wkłada, a który na niej był i ją odkrył, nazywa Platonem. Zdradza tem najotwarciej, że jest dzieckiem budzącego się w jego oczach, świeżego i młodego wówczas humanizmu.

A robinsonada? Przeżyciem miarodajnem nie były tu odkrycia, lecz byli odkrywcy. I znów odkrywcy w swej rzutkości, śmiałości i wytrwałości znakomici, znowu doskonali. Tylko, że już nie stylizowani archaicznie. Albowiem humanizm, który za Morusa zrywał się do lotu, teraz, za Defoe'a (bo quasi-robinsonady tu pomijam), zwolna obumierał. A raczej był już przeszedł w krew ludzkości i działał już tylko w skutkach swoich, skutkach coraz dalszych. Ale jednak działał: bez utopji — bez jej stylizacji archaicznej — nie byłoby bez wątpienia i jej antystrofy, jej bieguna przeciwnego, i robinsonady. Jeżeli więc tamta jest pieśnią poranną humanizmu, to ta jest jego pieśnią wieczorną raczej, jest łabędzim śpiewem.

Ale obie wywodzą się z humanizmu. To trzeba najdosadniej, najmocniej podkreślić.

I niema sprzeczności między twierdzeniem takiem a tem, co powiedziałem chwilę przedtem o merkantyliźmie. Bo merkantylizm był systemem, był programem tylko gospodarczym, a humanizm był metodą zupełnie ogólną. Metodą polegającą na dążeniu do doskonałości, na tworzeniu ideałów przez własne przeżycia nasuniętych, a przez wzory starożytne zahartowanych, we wszystkich dziedzinach. Jeżeli więc merkantylizm był ożywiony wiarą w możliwość ideałów gospodarczych, ich realizacji — to był on z humanizmem, z metodą humanizmu w zupełnej harmonji.

I oto z tych dwóch prądów całkiem ze sobą zgodnych, niby ze skrzyżowania dwóch współrzędnych, powstały i utopja i robinsonada: rozumiemy teraz, czemu obie istnieją, z quasi-robinsonadą włącznie, poprzez długie wieki, istnieją i prą ku uwydat-

http://rcin.org.pl/ifis

nineniu tkwiącego w nich dualizmu oraz antagonizmu, ku myśli gospodarczej Defoe'a—Rousseau'a. I rozumie czytelnik, czemu nazwałem myśl tę myślą epoki całej. Myślą epoki merkantylno-humanistycznej, której cechą są programy, są żądania, są — wytwarzane poprzez przeżycia własne — śmiałe ideały.

II.

MYŚL GOSPODARCZA W RÓŻNYCH EPOKACH.

Zaledwie doszedłem do wyrażonego przed chwilą uznania, zaledwie pochwyciłem strukturę, którą, odnośnie do myśli gospodarczej merkantylno-humanistycznej, właśnie nakreśliłem, a natychmiast uderzyła mnie tożsamość tej struktury — choć z modyfikacjami oczywiście — w epokach czy to wcześniejszych czy późniejszych i tak otworzyły się przedemną perspektywy bardzo liczne i bardzo szerokie.

Nasamprzód w kierunku starożytności.

Tu biegunami są obywatel państwa oraz państwo. Ich antagonizm ześ ucieleśniają poglądy Arystotelesa z jednej strony, a Platona z drugiej.

Arystoteles kładzie stanowczy akcent na obywatela państwa, którego traktuje najwyraźniej apologetycznie. Bo jeśli stawia pod względem jego obywatelskości, t. j. obywatelskich cnót, zdolności, wymogi wysokie bardzo i jeśli tylko w ramach tych wymogów — tylko o ile obywatelskość nie ucierpi i nie zostanie wyrugowana przez chęć wzbogacania się, przez chrematyzm — przyznaje mu własność, to nie wątpi, że może się stać i że, naogół biorąc, stanie się, jak wymaga: przedstawia, w dalszym ciągu, własność, własność prywatną, osobistą jako instytucję już nie względną, lecz bezwzględną. I nadewszystko podstawową. Na niej buduje, mówiąc o obrocie, podziale pracy, zawodach, klasach, ustrój mający wypełnić treścią gospodarczą całe życie zbiorowe, całe społeczeństwo z taką lub inną formą rządu, jednem słowem państwo. W tem państwie widzi ostateczny cel swych rozumowań. Ale wymogi dotyczące go formułuje — tak jak nie narzuca raz na zawsze tej albo innej formy rządu — w sposób ogólnikowy tylko i bardzo swobodny. W porównaniu z obywatelem państwa, pozostaje to państwo, jako całość, raczej w mroku. W świetle chwiejnem i problematycznem.

http://rcin.org.pl/ifis

Plato natomiast — przynajmniej Plato jako autor Rzeczypospolitej — zajmuje wobec obywatela państwa stanowisko wyraźnie krytyczne. Nie wierzy, aby ten obywatel, obciążony własnością, i w związku z nią rodziną osobistą, mógł sprostać wymogom. Aby mógł im sprostać wtenczas nadewszystko, kiedy należy do klas wyższych, do klasy rządców państwa lub jego obrońców.

I stąd przeciwstawia obywatelowi w rzeczywistości istniejącemu obywatela wymarzonego, od własności i od rodziny osobistej zwolnionego, a myślącego, jako rządca czy też obrońca, o służbie państwowej tylko i wyszkolonego dla tej służby celowo, świadomie. I w ten sposób dochodzi do swej koncepcji państwa ostrej, stanowczej, w najwyższym stopniu już kategorycznej: państwo ma wziąć na siebie wychowanie publiczne i ma własność, ma rodzinę prywatną rządców i obrońców bezwarunkowo wykluczyć. Ma tak jedno jak i drugie proklamować jako wymogi państwowe absolutne, bo imperatywne.

Arystoteles wygłasza zatem, w znaczeniu już nam znanem, pogląd indywidualistyczny, a Plato socjalny. Arystoteles kładzie akcent na biegun pierwotny, psychologiczny, obywatela państwa, a Plato na biegun socjologiczny, pochodny, na państwo. I tak pojawia się, gdy zestawimy obu razem, jasny antagonizm. Antagonizm, w porównaniu z Defoe'em—Rousseau'em, uświadomiony dużo silniej i szczególnie nadto zabarwiony:

Bo i Arystoteles i Plato myślą ciągle o tem, co nazwałem i co musiałem z konieczności nazwać „wymogami". Bo Arystoteles obarcza temi wymogami obywatela, który im rzekomo sprostać może, a Plato, ponieważ jest zdania przeciwnego, obarcza nimi państwo. Bo Arystoteles przerzuca na obywatela państwo, a Plato przerzuca na same państwo wymogi przynależne w gruncie do obu stron, ponieważ leżące w istocie, w idei tak obywatela państwa jak i państwa, wymogi państwowości, „polityki" w znaczeniu już najszerszem i najogólniejszem. Bo obaj, jednem słowem, mają stale na oku wymogi polityczne: oto cecha najbardziej znamienna.

Cecha, która wyłania się z istoty państwowości starożytnej, z atmosfery greckiej polis, a później urbs latyńskiej, z atmosfery wszystko i wszystkich przenikającej, będącej realnością najbliższą, najciąglejszą, a zatem naturalną i nieuniknioną

http://rcin.org.pl/ifis

I cecha licująca najzupełniej z faktem, że państwo starożytne potrafiło przez swe prawodawstwo, przez Corpus iuris mianowicie, własność potwierdzić a zarazem ograniczyć, własność unormować wszechstronnie, wzorowo. Unormować wedle wymogów swych — wymogów politycznych — nic dziwnego że miarodajnych także dla zasadniczych sądów o własności, że wszechobecnych w obu biegunach myśli gospodarczej starożytnej, w ich antagoniźmie.

A teraz średnie wieki:

Tu biegunami są już nie obywatel państwa i nie państwo, tylko obywatel ludzkości, świata — człowiek, „Adam" — i ludzkość, wszechświat, pełne „Universum". Co się zaś tyczy antagonizmu, to ten, rzecz szczególna, nie jest zawarty w wywodach dwóch osobistości, czy też dwóch szkół pisarskich różnych, samoistnych, lecz tkwi w wywodach pisarzy jednych i tych samych, a nadewszystko w dziełach największego umysłu między nimi, Tomasza z Akwinu.

Z jednej strony bowiem kładzie Tomasz akcent — apologetyczny — na Adama. Ten wypędzony z raju grzeszny człowiek otrzymuje od Boga nakaz, by za swój grzech pokutę pełnił i pełniąc ją, do zbawienia duszy dążąc, pracował w pocie czoła i w pocie „chleb jadał". W ramach nakazu — a od chęci wzbogacania się, któraby mu we właściwych zadaniach przeszkadzała, najzupełniej zdala — ma zatem Adam troszczyć się o dobra ziemskie, ma posiadać własność. I Tomasz wierzy, jak się okazuje, w spełnienie nakazu. I jakby suponując je, przyznaje Adamowi, podobnie jak Arystoteles, którego komentuje, prawo własności już bezwzględne, prawo własności — najsilniej uplastyczni to później Dante! — jako dogmat i jako aksjomat. A zarazem jako podwalinę ustroju gospodarczego, który konsekwentnie na tej właśnie opoce buduje: człowiek - Adam ma zabiegać o swą własność; nic nie jest wiekom średnim przeciwniejsze, niż apatja — acedia — którą tak drastycznie piętnuje znów Dante. I ma uznawać, szanować własność cudzą. Ma przestrzegać, kiedy jakąkolwiek umowę z kim zawiera, równowagi świadczeń. W ten sposób zapanują ceny, a tak samo i płace, słuszne, sprawiedliwe, i pojawi się sprawiedliwy ustrój gospodarczy. Taki, który wypełni Universum i będzie z nakazami boskimi, tego Universum dotyczącymi, w domniemanej przynaj-

http://rcin.org.pl/ifis

mniej harmonji... Domniemanej. Bo to ostatnie ogniwo wątku myślowego jest już bledsze. Pozostaje w świetle chwiejnem i problematycznem.

Z drugiej zaś strony zajmuje Tomasz wobec Adama stanowisko wyraźnie krytyczne. Zajmuje je tam, gdzie, przechodząc od nakazu adamowego do jego wykonania, natrafia na fakt nagi, że człowiek gospodarujący posiada na własność nieraz więcej, dużo więcej niż „chleb", to jest to, czego jego wyżywienie czy też jego utrzymanie — nawet bardzo sowicie obliczone, nawet z uwzględnieniem jego stanu, obyczaju stanowego, „decencji" — wymaga. A obok niego istnieją ludzie, którzy chleba chociażby w najskromniejszej, najbardziej już niezbędnej ilości nie mają. Którzy nie mają, albo tak dobrze jak nie mają własności lub zawodu, któryby im brak własności zastąpić był w stanie. Którzy są pozbawieni środków do życia, a żyć muszą, są pauperes — biedni, ubodzy — i czekają pomocy, jałmużny. Stąd więc wniosek bardzo prosty: niech człowiek, Adam, już nie taki jaki jest, ale taki jakim być może, być powinien — a zatem krytyczny — wspomaga bliźnich, którzy są w potrzebie, wedle swej możności. Niech im oddaje wszystko, co poza miarę wyżywienia i utrzymania już wykracza, co stanowi nadmiar. Niech wprowadza w czyn miłość bliźniego, caritas, która spaja, jako najwyższy, dosadny, kategoryczny nakaz boski, ludzkość, Universum.

Daje więc Tomasz pogląd indywidualistyczny i pogląd antyindywidualistyczny — socjalny w duchu średniowiecza — daje je w ten sposób, że ich antagonizm teoretycznie niewątpliwie istnieje, ale praktycznie przezwyciężony jest tak dalece, że w swoich konsekwencjach oba one się wspierają. Wspierają się, bo jest rzeczą najzupełniej jasną, że człowiek, który nadmiar ubogim daje, zachowa miarę właściwą, a temsamem uchroni się od chrematystycznych dążeń, od zaniedbania sprawy zbawienia swego, tem snadniej, tem pewniej. A wspierając się nie wchodzą sobie wcale w drogę: robotnicy, choć są biedni („Mercenarii pauperes sunt, panem quaerentes quotidianum"), nie mają bynajmniej otrzymywać jałmużny, żyć z dobroczynności, lecz mają pobierać, w myśl zasady równowagi świadczeń, iustum salarium, to jest słuszną, sprawiedliwą płacę... Osobliwa subtelność, która tarciom między poglądami indywidualistycznym i socjalnym — tarciom, wywoływanym później przez angielskie poor-

http://rcin.org.pl/ifis

laws — skutecznie mogła zapobiegać i przy przezwyciężaniu ich antagonizmu wzajemnego czynnie współdziałała!

To przezwyciężenie antagonizmu jest w najwyższym stopniu uderzające i znamienne dla całej epoki.

Jeżeli bowiem Tomasz - indywidualista usprawiedliwia własność i podkreśla, jako zasadę obrotu gospodarczego, równowagę świadczeń, to jest w zgodzie z organizacją średniowieczną, zbudowaną pierwotnie na własności — i to najsilniejszej, bo własności ziemskiej — oraz odznaczającą się równowagą w sensie wybitnym, powiedziałbym równowagą stałą, a nie chwiejną Jeżeli zaś ten sam Tomasz, tam gdzie socjalnie myśli, mówi o chlebie, o wyżywieniu i utrzymaniu wedle stanu, wedle obyczaju, i proklamuje tę miarę własności i majątku jako jedynie pożądaną czy wprost dopuszczalną, to jest z organizacją średniowieczną — pomyślmy tylko o jej najistotniejszych tworach, o ustroju łanowym, feodaliźmie, cechach wreszcie — znów w zupełnej zgodzie. Jeżeli zaś wszystko razem wtłacza w klamry nakazów boskich, jeżeli akcentuje raz nakaz adamowy, raz karytatywny, to jest w zgodzie z faktem, że na organizację ową, a specjalnie na jej jednolitość, harmonijność, wywarły wpływ bardzo silny Chrześcijaństwo i Kościół, religja i teologja, nauki scholastyków oraz kanonistów. Że tutaj owe nakazy ciągle żyły i ciągle działały. Działały aż weszły do jego Summa Theologiae, do myśli gospodarczej tomistycznej, jako ostatecznego szczytu ewolucji. I okazały się tutaj tem, czem w gruncie rzeczy były zawsze: cechą myśli gospodarczej średniowiecznej najbardziej znamienną.

A cechą zupełnie naturalną: skoro, w przeciwieństwie do zapatrywań starożytności, widnokrąg średniowiecza był już bynajmniej nie państwowy tylko, lecz ogólnoludzki, wymogi polityczne nie mogły wystarczyć. Musiały wstąpić na ich miejsce czynniki ogólnoludzkie również. I wstąpiły najbardziej uniwersalne już ze wszystkich. Bo nakazy boskie. —

Po średniowieczu nastąpiła bezpośrednio epoka merkantylno-humanistyczna. Ją już znamy. Idźmy zatem naprzód. —

Weźmy nasamprzód epokę, którą, kojarząc, bez skrupułów chronologicznych, tak zwaną klasyczną ekonomję z tak zwanym klasycznym socjalizmem, ochrzcimy całkiem w duchu tych dwóch nazw k l a s y c z n ą.

Tu biegunami są „homo oeconomicus" i „gospodarstwo spo-

http://rcin.org.pl/ifis

łeczne", a antagonizm ich ucieleśniają najpełniej Smith-Marx.

U Smitha jest homo oeconomicus — człowiek gospodarczy, ożywiony, o ile o tę gospodarczość chodzi, interesem osobistym, dążeniem do poprawy ciągłej swego bytu — pojęciem apologetycznem najwyraźniej i jest, w pojęciowem, abstrakcyjnem ujęciu, tym, który samorzutnie czyli spontanicznie stwarza w myśl zasady porządku naturalnego zamiany, obrót, pieniądz i kapitał, a wreszcie „gospodarstwo społeczne" w całości. Stwarza je jako zjawisko prawidłowe i harmonijne, jako zjawisko do ujęcia pojęciowego, abstrakcyjnego, znowuż niezmiernie podatne. Stąd więc kulminuje bieg myśli Smitha w pojęciu gospodarstwa społecznego, w pojęciu równie prostem, jasnem jak ogólnikowem. Ta ogólnikowość jest niby odwrotną stroną jego zalety pierworodnej, jego elastyczności wielkiej, i czyni zeń pojęcie mimo wszystko chwiejne nieco i problematyczne.

U Marxa natomiast pojawia się homo oeconomicus krytyczny najwyraźniej, to znaczy homo oeconomicus jako pojęcie rzeczywistość krytykujące i ją negujące. Jest nim „kapitalista", który stwarzając i pomnażając swój kapitał, wyzyskuje proletarjusza, który nie zwraca mu jego pełnego plonu pracy, lecz chowa nadwartość. I dzięki tej nadwartości czy wartości dodatkowej akumuluje, a nadewszystko koncentruje stopniowo kapitał, aż wreszcie tendencja stąd powstała, tendencja powiększająca nędzę proletarjusza w znaczeniu jeżeli nie bezwzględnem to jednakże względnem, doprowadzi, bo doprowadzić musi do takiego stanu, gdzie naprzeciw kilku zaledwie spółek czy trustów olbrzymich staną nieprzeliczone rzesze, pchane naprzód poczuciem upośledzenia swego i duchem oporu. Staną z wolą, aby wytwórczość, przez dotychczasowe współdziałanie mas uspołecznioną już de facto, uspołecznić świadomie, otwarcie. Wydziedziczyć zbytecznych potentatów, przelać środki produkcji na ogół. Na zorganizowane społeczeństwo: tak zapanuje gospodarstwo społeczne planowe i programowe. Gospodarstwo społeczne w praktyce, t. j. w praktycznym stosunku do jednostki absolutne, imperatywne, a zatem i w teorji, w ujęciu pojęciowem, już nie chwiejne, lecz kategoryczne.

Znowu więc znany nam już kontrast w rozłożeniu akcentów, znowu więc antagonizm ten sam co poprzednio. Tylko antagonizm krańcowo wręcz ostry w tym wypadku. Czyż smithianizm i marksyzm nie stanęły naprzeciw siebie nietylko jako dwa po-

http://rcin.org.pl/ifis

glądy, lecz jako dwie odrębne zupełnie nauki? Czyż nie mówiono i nie mówi się o ekonomji burżuazyjnej z jednej strony, a ekonomji socjalistycznej, socjaliźmie, z drugiej?

I z pewnością warto się zastanowić, na czem ta ostrość antagonizmu właściwie polega. Bo wytłumaczenie jej wprowadza wprost w istotę myśli gospodarczej Smitha - Marxa, a zarazem i myśli gospodarczej całej znów epoki.

Ożywiony interesem osobistym homo oeconomicus smithowski jest pojęciem w założeniu czysto abstrakcyjnem. Ale im bardziej w dzieło o bogactwie narodów wnikamy, tem więcej staje się on dla nas czemś bardzo konkretnem: człowiekiem dążącym w imię interesu osobistego do podniesienia swej produkcji, człowiekiem inwestującym nagromadzony kapitał świadomie i celowo, zakładającym produkcję i produkcyjne przedsiębiorstwo— jednem słowem właśnie przedsiębiorcą. A za czasów Smitha— że wspomnę tylko Watta i Arkwrighta — przedsiębiorca już najwłaściwszy, bo wielko-przemysłowy, bo fabrykant, właśnie się miał zrodzić. Znajdował się, że tak powiem, in statu nascendi. I Smith o nim wiedział i z nim się stykał, ulegał, patrząc nań, niezwykle silnemu i doniosłemu notorycznie „pierwszemu wrażeniu". I to wrażenie wryło się w jego umyśle tak silnie i wszechwładnie, że je uogólnił. „Każdy człowiek jest, na terenie gospodarczym, ożywiony interesem osobistym", a więc „Każdy człowiek może, in potentia, stać się przedsiębiorcą" zdaje się Smith mówić.

Takiem uogólnieniem, taką generalizacją prędką, śmiałą, jest także i pojęcie gospodarstwa społecznego, jak je Smith wytwarza. Bo jedna rzecz uderza: operując tem pojęciem, myśli Smith o gospodarstwie społecznem jednego indywidualnego kraju — Anglji — nadewszystko. Ono jest dla niego gospodarstwem społecznem par excellence, jego szczytem, wzorem. A w czasach Smitha zaczęła Anglja, pod względem gospodarczym, inne konkurujące z nią dotąd kraje dostrzegalnie już prześcigać. Zaczynało się już naówczas zarysowywać to, co się ostatecznie dopiero po upadku Napoleona dokonało, to jest przodownictwo w gospodarstwie światowem, to jest gospodarczy prymat Anglji. Smith go zdyskontował. Ulegając i w tym razie „pierwszemu wrażeniu", witając jako patrjota zaczątki prymatu, utkwił oczy w gospodarstwo społeczne angielskie i uogólnił jego właściwości nie w ten sposób, aby suponował, że one gdzie indziej już

http://rcin.org.pl/ifis

istnieją, lecz w ten, że wymaga, by wszędzie do nich się zbliżano, by ich wzór jako normę stale przestrzegano.

Można zatem przyjąć, że Smith, stwarzając oba bieguny myśli swojej, oddaje tylko pierwsze wrażenia ze zjawisk, nad których kolebką było mu danem stanąć, i że te wrażenia pierwsze wielce wyolbrzymia. Wyolbrzymia, przekształcając je w pojęcia abstrakcyjne, mające w sobie coś bezwzględnego, absolutnego, czego nie można już w żaden sposób osłabić, złagodzić, co można przyjąć tylko, albo też przełamać.

Marx, przekształcając je w sposób już nam znany, wręcz je przełamuje.

Homo oeconomicus staje się u niego kapitalistą, poza którym tkwi jako właściwy działacz, bo właściwy autor wartości wytworzonych, już kto inny, robotnik, najemnik. Tkwi przedstawiciel klasy, mającej za czasów Marxa, dokładniej w latach czterdziestych, gdzie Marx decydujące wrażenia swe odbiera, jako klasa wyodrębniona i uświadomiona powstać właśnie, tkwi, in statu nascedi, już nie przedsiębiorca, tylko proletarjusz.

A gospodarstwo społeczne staje się u niego czemś kategorycznem, uspołecznienie środków produkcji włączającem, ponieważ Manifest Komunistyczny, a zatem pierwszy rzut systemu marksowskiego, ukazuje się jako prolog rewolucji francuskiej 48 roku, która hasło uspołecznienia środków produkcji rozgłasza już publicznie i w związku z niem dąży — pierwsza z rewolucji — do dyktatury proletarjatu, do prymatu już nie jednego kraju, tylko jednej klasy, do prymatu w sensie nie politycznym, lecz czysto socjalnym.

Przedsiębiorca i proletarjusz; prymat polityczny i socjalny: silne antytezy! A jednak jak Smith tak i Marx odbiera, stojąc nad kolebką nowych zjawisk, pierwsze wrażenia, które potem wyolbrzymia w pojęciach tak samo absolutnych, tak samo bezwzględnych. Jednemu absolutyzmowi przeciwstawiał się zatem drugi. I to wywołało przełom zasadniczy, to zaostrzyło antagonizm — bez względu na właściwą metodę myślenia.

Ta metoda jest bowiem w obu razach, jest w klasycznej ekonomji i klasycznym socjaliźmie — w tem co epoką klasyczną nazwałem wyżej — jedna i ta sama. I doprasza się, by ją uznać i by ją podkreślić. By zaznaczyć, że właściwą cechą epoki klasycznej, klasycyzmu, są, poprzez pierwsze wrażenia wytworzone, abstrakcje, pojęcia.

http://rcin.org.pl/ifis

Wreszcie zaś epoka, w którą włączam wszystko co po klasycznej ekonomji i po klasycznym socjaliźmie aż do obecnej chwili nastąpiło i którą, ponieważ jej zagadnienia są i dziś jeszcze nie rozwiązane, aktualne, nazywam współczesną.

Tu biegunami są nie homo oeconomicus, tylko, znany nam już in statu nascendi, przedsiębiorca, i nie gospodarstwo społeczne, tylko — o co, mówiąc o nadchodzącym prymacie Anglji i przygotowującem się przodownictwie w gospodarstwie światowem, również już potrąciłem — gospodarstwo światowe jako poszczególnych gospodarstw krajowych, narodowych oraz ich wzajemnych stosunków między sobą suma i synteza: a zatem są biegunami przedmioty dwóch specjalnych nauk — „nauki o przedsiębiorcy czy przedsiębiorstwie", także ekonomją prywatną nazywanej [1]), i „nauki o gospodarstwie światowem" [2]) — które w naszych oczach dziś powstają albo chcą powstawać. Antagonizm zaś ucieleśniają nie dwaj indywidualni pisarze jacykolwiek, tylko dwa nieosobiste, zbiorowe poglądy, które dopiero zwolna się dokształcają, ale jednak już teraz, jak to podkreślają najsilniej może Sombart, Lamprecht [3]), krystalizują się około hasła przedsiębiorcy wolnego" z jednej strony, „związanego" z drugiej.

Otóż przedsiębiorca wolny to ten, który pojawia się i dominuje we fazach ewolucyjnych wczesnych stosunkowo, i który jest w swej działalności przedsiębiorczej niczem nie skrępowanym, samowładnym zupełnie monarchą. To ten, który dzięki samowładztwu swemu daje krajowi, w którym działa, impulsy nowe, wzmaga jego wytwórcze siły i wskazuje dalsze drogi postępu, rozwoju. Mianowicie zaś wskazuje dalsze cele jego polityce ekonomicznej najprzód wewnętrznej, a potem zewnętrznej, dalsze cele jego aspiracjom wobec innych krajów. Ostatecznie jest więc tegoż kraju awangardą, jest pionierem, który mu dopomaga zdobywać i umacniać stanowisko w całokształcie krajów i narodów czynnych gospodarczo, w ich zespole, w tem co, przed chwilą właśnie, gospodarstwem światowem nazwałem.

---

[1]) „Naukę o organizacji przedsiębiorstwa", względnie „Naukową organizację" również tutaj włączam.

[2]) Economie mondiale. Weltwirtschaftslehre.

[3]) Sombart w swem dziele o kapitaliźmie, Lamprecht w „Deutsche Geschichte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart". Berlin, 1912. Erster Band: „Geschichte der wirtschaftlichen und socialen Entwicklung in den siebziger bis neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts".

http://rcin.org.pl/ifis

Przedsiębiorca związany pojawia się natomiast, a przynajmniej zaczyna dominować dostrzegalnie, bezwątpienia później. I nie jest już monarchą absolutnym, lecz konstytucyjnym. Bo wiążą go i krępują co krok liczne pęta. Takie jak ochrona prawna robotników i jak ubezpieczenia robotnicze. Takie jak związki zawodowe, z którymi zawiera teraz umowy zbiorowe. Takie jak wydziały robotnicze, czy też, ewentualnie, rady fabryczne, czy też inne organy w myśl projektów socjalizacyjnych. I wszystkie te więzy wskazują jako na czynnik, który je wytwarza i sankcjonuje, na socjalne stosunki oraz dążenia pewnego indywidualnego kraju, na jego socjalno-polityczne prądy i ustawy. I wskazuje, pośrednio, na pokrewne zjawiska w krajach innych, na zjawiska coraz to ogólniej i coraz to świadomiej międzynarodowe. Wskazuje, jednem słowem, na imperatywy, które w szerokich ramach gospodarstwa światowego się pojawiają i w nich tylko są pochwytne i są zrozumiałe.

Hasło przedsiębiorcy wolnego zawiera więc, w stosunku do przedsiębiorcy samego w sobie, apologję, hasło przedsiębiorcy związanego zawiera krytykę. Hasło pierwsze pozostawia gospodarstwo światowe — niby wypadkowy rezultat, na który działalność wolnych przedsiębiorców ma się złożyć — w oświetleniu nieokreślonem, problematycznem raczej, hasło drugie przesuwa je w oświetlenie imperatywne, kategoryczne, przerzuca, w przeciwstawieniu do pierwszego hasła, na nie cały akcent.

I oto znowu, po raz już ostatni, kontrast, antagonizm. Ale jakże różny od antagonizmów poprzednio wykazanych. I jakże, w odrębności swej, dla współczesnej epoki znamienny.

Z pewnością zawiera hasło przedsiębiorcy wolnego pogląd indywidualistyczny, a hasło przedsiębiorcy związanego pogląd socjalny, któryby w tym tu razie, socjalno-politycznym nazwać należało. Ale ileż momentów te poglądy wzajemnie do siebie zbliża i ich jednostronność, tylko względną, osłabia, łagodzi!

Weźmy przedsiębiorcę, który, jak to uczynił już Owen, sam z wolnej woli swojej, ponieważ, w myśl pięknego wyrażenia Schmollera, jest „socjalnym olejem namaszczony", wprowadza do przedsiębiorstwa swego socjalne reformy, albo — jak to wykonał Abbe odnośnie do zakładów Zeissa w Jenie i jak to zaleca Rathenau — przekształca przedsiębiorstwo indywidualne dotąd w duchu fundacyjnym. Weźmy dalej ruch współdzielczy, nadewszystko ruch z Rochdale się wywodzący, który jest z pe-

http://rcin.org.pl/ifis

wnością dobrowolny, w najwyższym stopniu żywiołowy, a socjalną strukturę przedsiębiorstwa — może, jak między wielu innymi i Gide oczekuje, w przyszłości społeczeństwa — z gruntu przeinacza. Czy w tych wypadkach, coraz to liczniejszych i donioślejszych, mamy mówić o przedsiębiorcach albo przedsiębiorstwach wolnych czy związanych?

Lub weźmy przedsiębiorcę, który „wiąże się" wskazówkami od państwa i od państwowej, od narodowej polityki pochodzącemi, który stara się wniknąć w intencje tej polityki i w jej duchu — może neo-merkantylnym, może imperjalistycznym — stara się o rozwinięcie jaknajsubtelniejszej działalności ekonomicznej, o zdobywanie i utrzymywanie takich albo innych rynków zagranicznych, takiego albo innego światowo-gospodarczego stanowiska, czy też posterunku. Weźmy na przykład dyrektora olbrzymiej spółki akcyjnej, olbrzymiego kartelu albo też trustu, który zdaje sobie z tego sprawę, że jako kierownik gospodarczego „państwa w państwie" musi państwowo, a ze względu na państwowość w pewnym stopniu i socjalnie myśleć, musi być niby „captain of industry" w myśl Carlyle'a, który się z tem liczy, że, jeżeli pozostanie samolubnym krótkowidzem, sprowokuje do wystąpienia przeciw organizacji własnej i wogóle organizacjom jej podobnym rząd, ustawodawstwo swego kraju... O czem tutaj mówić?

Najlepiej chyba wprost powiedzieć, że obok przedsiębiorcy wolnego i związanego, jako dwóch typów głównych, zasadniczych powstają typy więcej złożone, pośrednie i to typy bardzo aktualne. A najaktualniejsze już, gdy się zważy najnowsze impulsy. Impulsy pojawiające się dziś, po wojnie, w różnych stronach świata.

A dalej: weźmy dwa typy zasadnicze, weźmy przedsiębiorców wolnego i związanego w całej teoretycznej prostocie, czystości. Czy pierwszy nie wytwarza pewnych właściwości psychologicznych — odwagi, siły woli, zdolności do szybkiej inicjatywy, rzutkości, elastyczności — które potem przechodzą na drugi? Czy ten drugi nie musi posiadać owych wszystkich zalet, aby dorzucić do nich inne jeszcze — łatwość dostosowywania się do momentów krępujących, rutynę w myśleniu i działaniu już uspołecznionem? O tyle można na miejsce dwóch zasadniczych typów postawić już jeden. Typ, który w dwóch od siebie bardzo różnych fazach się kształtuje, ale jednak kształtuje

http://rcin.org.pl/ifis

w tym sensie, że się nie łamie, lecz się coraz bardziej wzbogaca dopełnia, że jest zatem rozwojowo, ewolucyjnie rzeczy biorąc, jednym, jednolitym.

A, dalej jeszcze, weźmy ten typ jednolity jako taki. Weźmy przedsiębiorcę in genere. Czy nie nazywamy go co chwila kapitalistycznym? A przecież przymiotnik ten nie jest pustym Oznacza on pewną qualitas, pewną kwalifikację przedsiębiorcy ściśle określoną.

I na tę kwalifikację, na tę „kapitalistyczność" przedsiębiorcy należy położyć, jak mi się zdaje, nacisk bodaj najsilniejszy, najbardziej stanowczy.

To ona, ona już nadewszystko, łagodzi tkwiący w myśli gospodarczej współczesnej antagonizm dwóch haseł, poglądów. Bo różniczkowanie obu wywiera tutaj wpływ bardzo niewielki. Bo i przedsiębiorcę wolnego i przedsiębiorcę związanego nazywamy, choć tamtego bezwzględnie, a tego względnie i nieraz bardzo względnie — jak gdyby surdyna coś tłumiła — kapitalistycznym.

A co więcej: to ona łagodzi już nie tylko antagonizm w tej chwili wspomniany, ale i dualizm, z którego tenże wyrósł, dualizm biegunów. Bo tak jak o kapitalistycznym przedsiębiorcy, co stanowi w oczach naszych poprostu pleonazm, mówimy co chwila, przynajmniej mając na myśli jego stan rozwinięty, przynajmniej a potiori, o kapitalistycznem gospodarstwie światowem. I tak oba bieguny wydają nam się połączone kapitalistycznością, kapitalizmem tak jakby węzłem mocnym, jakby ścisłą klamrą.

Ale nie dość na tem: to ona, łagodząc antagonizm, a nawet dualizm, zdradza nam tego złagodzenia ostatnią przyczynę.

Bo kapitalizm to jest pewien ustrój czy „styl" gospodarczy.

Styl, który, choć przed nim i chwilami obok niego pojawiają się style inne, wykazuje dążność by je usunąć na bok, by panować możliwie wyłącznie. I styl ogólnikowy bardzo, który różnorodności w szczegółach, w zabarwieniu, wcale nie wyklucza. To, chcąc wyrazić rzecz najsilniej, już nie styl właściwie, lecz raczej „styl stylów".

Styl stylów, którego zrozumienie, a raczej „wyczucie" wprowadza najlepiej, jedynie nawet w rzeczywistość gospodarczą: ten wzgląd decyduje.

Decyduje dlatego, że jest w związku z pożądaniem, z pragnieniem tejże rzeczywistości, a zatem z pragnieniem, które myśl

http://rcin.org.pl/ifis

gospodarczą współczesną, w przeciwieństwie do poprzedniej, klasycznej myśli, wyraźnie cechuje: jej już pierwsze wrażenia oraz pojęcia abstrakcyjne — z ich dualizmem - antagonizmem ostrym! — nie mogą wystarczyć. Ona stara się pochwycić, wyczuwając co jest w nich stałem, trwałem, to jest styl ich, a wreszcie styl stylów, żywego przedsiębiorcę, skomplikowane gospodarstwo światowe i wzajemne stosunki obu bardzo różnorodne. Stara się jednem słowem, wyczuwając styl ich, pochwycić zjawiska rzeczywiste, których rzeczywistość ostrości łagodzi. I stara się stworzyć, posługując się przytem pojęciami czy pseudopojęciami już jako środkiem raczej, koncepcje realne.

III.

MYŚL GOSPODARCZA JAKO CAŁOŚĆ ROZWOJOWA.

Do dalszego na raz obranej drodze kroku doprowadziło mnie proste pytanie, jaki jest wzajemny stosunek pięciu epok dopiero co rozróżnionych, o ile one, mimo granic chronologicznych, w znaczeniu jakiemkolwiek wiążą się ze sobą.

Otóż najprzód uderza ich kolejność, ich nieświadoma oczywiście, lecz niedwuznaczna zupełnie p l a n o w o ś ć.

Myśl gospodarczą starożytną cechują wymogi polityczne. Tu rozpatrywania gospodarcze są zawarte w traktatach o polityce albo o politycznie zabarwionej etyce względnie ekonomice. Tu myśl gospodarcza, jako taka, jest skrępowana myślą polityczną i może tylko wewnątrz niej, wewnątrz jej wymogów skrycie się rozwijać.

Myśl gospodarczą średniowieczną cechują zaś nakazy boskie Tu rozpatrywania gospodarcze są zawarte, jak powyżej miałem sposobność zaznaczyć mimochodem, w traktatach najwyraźniej już teologicznych. Tu myśl gospodarcza jest skrępowana myślą religijną, a więc znowu w rozwoju swojem zależna, związana.

Myśl gospodarcza epoki merkantylnej — z pominięciem na razie humanizmu — cechują natomiast żądania gospodarcze. Tu pojawiają się, bynajmniej nie sporadycznie, ale jako reguła, traktaty gospodarcze ex officio. Tu myśl gospodarcza z więzów tak politycznych jak religijnych wreszcie się wyswobadza i stwarza, będąc już teraz wolną, wyzwoloną, pierwszy system

http://rcin.org.pl/ifis

gospodarczy, już li tylko gospodarczy, którym jest podkreślony właśnie merkantylizm.

Ale z merkantylizmem jako systemem specjalnie gospodarczym łączy się, jak już wiemy, ogólna całkiem metoda, humanizm. I metoda ta działa teraz na terenie gospodarczym niezmiernie dosadnie:

Myśl gospodarczą epoki humanistycznej — z pominięciem merkantylizmu teraz — cechują, od charakterystycznych archaizacji abstrahując, przeżycia i czerpane z przeżyć ideały. Cechuje, jako sam rdzeń metody, ścisły związek tych ideałów z przeżyciami. I stąd ich wielka ówczesna aktualność: jest znamiennem, że pisma tej epoki, także wspomniane już traktaty gospodarcze merkantylistów, wydają nam się „okolicznościowe" nadewszystko. Stąd ich żywotność oraz życiodajność.

Lecz nie dość na tem: coś z humanizmu jako metody przechowuje się i w myśli gospodarczej następnej epoki.

Myśl gospodarczą klasycyzmu cechują pierwsze wrażenia i poprzez nie wytwarzane pojęcia, abstrakcje. Między tamtemi wrażeniami — niby odpowiednikami przeżyć — i pojęciami abstrakcyjnemi — niby odpowiednikami ideałów — istnieje więc ten sam stosunek, ten sam ścisły związek, który, o ile chodzi o ich poprzedników, o ich wzory, znamy z humanizmu. A stąd istnieje i tu znowu żywość, aktualność. Tylko że pojęcia abstrakcyjne są w pismach epoki tak bardzo w kierunku tej abstrakcyjności — powiedzmy „doktryny" — rozwinięte, że pierwsze wrażenia przed okiem czytelnika przesłaniają, i tak ową żywość, życiodajność zdają się przytłumiać.

A wreszcie i na tem nie dość: coś z humanizmu przechowuje się i dalej jeszcze, aż do naszych czasów:

Myśl gospodarczą współczesną cechuje wyczuwanie stylu zjawisk i stwarzanie dzięki niemu koncepcji realnych. Znowu więc znany akord dwóch odpowiedników i znowu między nimi całkiem ten sam związek. Znowu ta sama aktualność, a nawet przejrzystsza tutaj, niż w dobie klasycznej. Bo koncepcje realne wskazują w kierunku nie abstrakcyjności, lecz realizmu. Bo w pismach naszej epoki obowiązują już bodaj nadewszystko źródła, „dokumenty", a między tymi dokumentami grają takie, które do stylu zjawisk, czy też do stylu stylów się odnoszą, rolę pierwszorzędną. I rolę dziwnie na zewnątrz uwydatnioną, wprost ostentacyjną: trudno nie dostrzec, jak bardzo bogatą i ciągle

http://rcin.org.pl/ifis

wzrastającą jest literatura — wszystko jedno czy zalecająca, czy też kwestjonująca nomenklaturę dziś powszechną — o kapitalistycznym stylu, czyli krótko o kapitaliźmie. Otóż czy ta literatura nie stara się kapitalizmu, względnie czegoś innego, coby na jego miejsce stawić chciała, przeniknąć, wyczuwać? Czy więc nie zdradza, czy nie denuncjuje w swych przejawach tego, co przy tworzeniu koncepcji realnych dzieje się w głębi sceny albo poza sceną?

Myśl gospodarcza epoki merkantylno-humanistycznej przedstawia się zatem jako system czysto gospodarczy, system systemy dawne, nie czysto gospodarcze wreszcie rugujący, lecz opiera się jednocześnie na metodzie: metodzie ogólnej i ogromnie stąd żywotnej. Której rdzeń miał się, niby temat główny i przewodni, we dwóch warjacjach między sobą różnych bardzo szeroko rozwinąć.

Przedstawia się jako przejście od ewolucji skokowej, porwanej — od prostego następstwa systemów starożytności, średnich wieków, merkantylizmu, niby improwizacji wolnych i swobodnych, kolejno rzucanych — do ewolucji, metodologicznej ewolucji, całkiem konsekwentnej, bo łączącej humanizm prostolinijnie z klasycyzmem oraz ze współczesną dobą: w tem leży zaznaczona powyżej planowość.

A obok niej uderza szczelne stykanie się epok poszczególnych, czyli krótko ich zwartość, ich c i ą g ł o ś ć.

Myśli gospodarcze starożytności i średnich wieków stykają się, najwyraźniej oraz najświadomiej, w komentarzu Tomasza z Akwinu do Polityki Arystotelesa. Tu widzimy ustawiczne, celowe dążenie, aby wymogi polityczne z nakazami boskiemi uzgodnić, aby przejście od obywatela państwa do obywatela ludzkości, od państwa, jako całości, do Universum uczynić jaknajbardziej łagodne, a nawet, jeśli to być może, wprost niedostrzegalne. Arystoteles przeczuwał rzekomo, co Chrześcijaństwo później objawiło i żądał w imię świeckich haseł, jak pracy nad wewnętrznem udoskonaleniem się, tego samego w gruncie rzeczy, czego nauka Chrystjanizmu żąda w imię odkupienia winy adamowej i zbawienia duszy. Tak więc co krok sprzeczności upadają, a pojawiają się analogje i paralelizmy, obejmujące wszystkie zasady podstawowe, a między niemi, i to na miejscu wybitnem nader, zasadę własności.

...Można i trzeba przyjąć, że w tym samym kierunku szły wyo-

http://rcin.org.pl/ifis

brażenia epoki i że nie dotyczyły one jedynie poglądu indywidualistycznego, do którego Tomasz, jako komentator Arystotelesa, z natury rzeczy się ogranicza, lecz dotyczyły i poglądu socjalnego: że uzgadniały wymogi Rzeczypospolitej platońskiej z nakazami karytatywnymi średniowiecza tak samo troskliwie. Uzgadniały te i tamte jako imperatywy dla przywódców ludu, dla jego sterników. Czy dobroczynność, czy caritas doprowadzająca do ograniczenia, a czasem nawet, jak w klasztorach, negacji własności, nie obowiązywała — niby rządców i obrońców duszy ludzkiej — przed wszystkimi i ponad wszystkimi bodaj stanu duchownego?

Myśli gospodarcze średnich wieków i merkantylizmu stykają się najwyraźniej, chociaż nie całkiem świadomie bez wątpienia, w nauce reformacji, niezmiernie ciekawej. Jest to zasługa Maksa Webera, że tę naukę odkrył, że wykazał, jak bardzo pewne doktryny Kalwina i Purytanów — a mianowicie już ich doktryna o predestynacji — podniecały u ich wyznawców dążenia do wzbogacania się i do usilnej kapitalizacji, jak ich czyniły gospodarczo w najwyższym stopniu aktywnymi oraz ruchliwymi. Jak ich czyniły takimi właśnie, jakimi chciał ich mieć proklamujący dyscyplinowanie, wyszkalanie, rozwijanie jednostki gospodarczej program merkantylny. Zdumiewający akord: żądania gospodarcze merkantylizmu zamaskowane jako wskazówki religijne, jako coś nakazom boskim blisko pokrewnego! Żądania gospodarcze, niezmiernie wskutek tego autorytatywne, niezmiernie skuteczne. Bo jest rzeczą jasną, że kraje, które te wierzenia wyznawały — jak Anglja nadewszystko — musiały, w wyścigu ekonomicznym, współzawodników swoich tem łatwiej wyprzedzić.

...Nauka reformacji jest, w stosunku do myśli gospodarczej średniowiecza i myśli gospodarczej merkantylnej, formacją pośrednią. I choć dotyczy ona, tak jak komentarz tomistyczny, poglądu indywidualistycznego tylko, to jednak rzuca, tak jak tamten, wiele światła w kierunku poglądu socjalnego, rozjaśnia, także tutaj, pewne kompleksy rozwojowe niezmiernie zawiłe. Mianowicie, aby wspomnieć już najznamienniejszy przykład, historję angielskich poor-laws, które, o ile dopełniające je statutes of labourers i pokrewne akty do nich dołączymy, stanowiły w pierwszych wiekach nowszych czasów socjalne prawodawstwo Anglji prawie że jedyne, a były — równocześnie! — realizacją nakazów karytatywnych średniowiecza, nakazów, oczywiście, ad

http://rcin.org.pl/ifis

hoc przekształconych i były środkami polityki merkantylnej, środkami do dostarczenia pracy taniej, były realizacją żądań gospodarczych stanowczych, bezwzględnych. A więc i tu istniała formacja w swej istocie dwoista, pośrednia.

Myśli gospodarcze merkantylizmu - humanizmu i klasycyzmu stykają się, znów wyraźnie, lecz znów nieświadomie, w dwóch prądach czy też zapatrywaniach, które trzeba nazwać formacjami pośredniemi w sensie wprost wybitnym. Stykają się bowiem, po stronie poglądu indywidualistycznego, w fizjokratyzmie, a po stronie poglądu socjalnego w tem, co — nie włączając utopji we właściwem znaczeniu wyrazu, nie włączając, innemi słowy, romansów państwowych — nosi miano socjalizmu utopijnego, miano dzisiaj ogólnie utarte.

Bo tak fizjokratyzm, jak socjalizm utopijny, dadzą się zrozumieć, że tak powiem skonstruować, tylko jako wytwory i zachodzącego merkantylizmu - humanizmu i wschodzącego klasycyzmu razem wziętych. Każda próba konstrukcji, do jednego tylko nawiązująca, musi natknąć się, po kilku krokach zaledwie, niechybnie na drugi.

Co do fizjokratyzmu, to można z pewnością—i tak się też zwykle dzieje — położyć nacisk na jego naukę o ordre naturel i można wykazać, że oba bieguny myśli Smitha, który z fizjokratami przecież w faktycznym był związku, że tak homo oeconomicus jak i gospodarstwo społeczne, są w nim, a mianowicie w przesłance jego, w jednostce samorzutnie dla dobra społeczeństwa działającej in nuce zawarte. Ale — jak to bardzo ładnie Gide podkreśla — z jedną różnicą jednakowoż, niezmiernie ciekawą: harmonja między jednostką a społeczeństwem jest, wedle fizjokratyzmu, zależna od panowania w danym kraju wolności gospodarczej pełnej, absolutnej. Wedle Smitha zaś istnieje ona nawet wtenczas, kiedy wolność gospodarcza jest ograniczona znacznie albo też zniesiona, kiedy ustrój społeczny jest wadliwy. I właśnie w tym wypadku przypada jej w udziale funkcja bardzo ważna, bo w stosunku do złych skutków systemu niewolnego łagodząca, kojąca, lecznicza: różnica, jak powiedziałem, jest ciekawa i bardzo wymowna. Albowiem przyczyna jest całkiem jasna. Fizjokratyzm uważa wolnościowość za coś nieodzownego, za conditio sine qua non porządku naturalnego, dlatego poprostu, że ta wolnościowość jest cząstką integralną każdej ku doskonałości szybującej, każdej ideały tworzącej utopji, a tembardziej

http://rcin.org.pl/ifis

już robinsonady. To go zobowiązuje. Bo coś w nim należy do tego samego kręgu myśli, tej samej epoki.

By tę nieuleczalną dwoistość wyobrażeń plastycznie pochwycić, należy położyć nacisk na słynny Tableau économique Quesnaya, w swojem znaczeniu zasadniczem wciąż niedoceniany, i zestawić go bezpośrednio z dziełem Defoe'a, a mianowicie z drugą jego częścią, „z utopją problematyczną" w znanem nam już znaczeniu wyrazu. Wtenczas bowiem ma się poprostu uczucie, że osiedleńcy, których Robinson naokół siebie skupia, stają się w Tableau économique „produktywnymi" rolnikami, a on sam, Robinson, staje się bynajmniej już nie nieokreślonym jakimś kierownikiem, ale tym, który daje dyrektywy gospodarcze i robi inwestycje, za co pobiera od osiedleńców-dzierżawców pewne dokładnie oznaczone renty i te gromadzi w swoich rękach, aby następnie dysponować niemi i puszczać w ruch obrót ekonomiczny małego społeczeństwa, w którem się, obok pierwotnie osiedlonych tam rolników, i przemysłowcy i handlarze niebawem pojawiają. Ma się uczucie, że Robinson staje się właścicielem ziemskim, przedstawicielem classe disponible, postacią ostatecznie twórczą, życiodajną. Że, jednem słowem, problematyczna utopja, zasilona przez indukcję oraz ujęta w karby przez myśl przyrodniczo-lekarską, staje się sama przez się już fizjokratyzmem. I to uczucie jest częściowo trafne. Idąc za jego wskazówkami, dochodzi się do zapatrywania, które wiele tłumaczy, ale całkowicie jednak nie wystarcza. Bo zważmy tylko: najwyraźniej zaznacza Quesnay, że cały jego obraz, a przedewszystkiem rys zasadniczy, przyznanie produktywności rolnikowi, odnosi się jedynie do stosunków, gdzie panuje grande culture, gdzie ów rolnik jest już „entrepreneur". I co więcej: w dalszym ciągu zaznacza Quesnay także i to jeszcze, że pod względem grande culture, pod względem możliwości pojawienia się entrepreneur'a została Francja przez Anglję daleko wyprzedzona i musi wzór angielski, postępowy, usilnie dościgać. Niema więc wątpliwości: pierwsze wrażenia Smitha tak co do rodzącego się przedsiębiorcy — choć tu na terenie rolniczym — jak i co do gospodarczego prymatu Anglji — choć tu obserwowanego z zewnątrz — są, nie mniej od smithowskich pojęć abstrakcyjnych, od obu biegunów klasycyzmu, już w dziełach fizjokratów, chociaż znów in nuce, łatwo dostrzegalne. I zlewają się z przeżyciami, tkwiącemi poza ro-

http://rcin.org.pl/ifis

binsonadą oraz dołączoną do niej utopją problematyczną, w całość organiczną.

A socjalizm utopijny? — Że on w wielu punktach, tak chętnie przez badaczy dziś wyszukiwanych, późniejsze abstrakcje Marxa już przygotował i że w naukach, które tworzył — jak nauka o atrakcjach Fouriera, jak psychopolityczna nauka Saint-Simona — pozostawił jakby testament naukowości, który potem klasyczny, „naukowy" socjalizm przyjmuje cum beneficio inventarii, to jest rzeczą znaną. Tylko właśnie dodatek „cum beneficio" należy podkreślić. A to dlatego, że naukowość socjalizmu klasycznego ma oznaczać, mniejsza o to czy udałą czy też nie udałą, ścisłość rozumowań, ma wskazywać na ich przekonywującą siłę, na mus, na żelazną albo raczej śpiżową konieczność. A wywody socjalizmu utopijnego sterują ku czemuś z natury rzeczy nie ścisłemu i czemuś dowolnemu, bo ku bezbrzeżności. Ku prawdzie całej, pełnej, ogarniającej świat i, co więcej, świat ten zbawiającej. Ku prawdzie, którą trzeba nazwać doskonałą: i sam już ten wyraz jeden starczy za rodowód. Wskazuje w kierunku merkantylizmu a nadewszystko humanizmu, który, o ile uwzględnimy, że on wówczas już zachodził, a raczej był już zaszedł i pozostawił tylko zorzę przez romantyzm silnie rozpaloną, wszystko, jako przyczyna, ostatecznie nam rozjaśnia, wszystko nam tłumaczy. Bo zachodzący, a tembardziej zamierzchły humanizm nie przeżywał już wyłącznie wielkich odkryć, które leżały dlań w przeszłości bardzo już odległej, ale zarazem, a nawet nadewszystko ich skutki, następstwa.

A więc odkrycia dalsze, pochodne, mające tamte pierwsze dopełniać, umacniać. I idące w ślad za odkryciami wynalazki, i idące w parze z wynalazkami badania w kierunku induktywnym. I wreszcie wytryskującą z tych wszystkich źródeł naukę, naukowość. Ją przeżywał już najsilniej i ją podniósł w sferę doskonałości absolutnej, w sferę ideałów.

Trzeba więc socjalizm utopijny zbliżyć — dużo śmielej, niż to dotąd uczyniono — do poglądu socjalnego epoki tworzącej ideały, epoki merkantylno-humanistycznej, zbliżyć do Rousseau'a. Trzeba zaznaczyć, że łatwo w nim odnaleźć nietylko utopję kategoryczną, choć u każdego z pisarzy poszczególnych zupełnie odmienną, ale także jej przesłankę — Robinsona krytycznego, człowieka z natury: nie mówiąc bowiem o anarchizmie czy God-

http://rcin.org.pl/ifis

wina, czy później Proudhona, ani też o indywidualistycznych zastrzeżeniach w programie Owena, wystarczy wskazać na przemysłowca, industriel Saint-Simona, a przedewszystkiem na pracownika falansteru fourierowskiego, który ma iść za popędami, chęciami swemi, i wszystkie je rozwijać swobodnie, dowolnie. Czy to nie jest, mimo ram zbiorowości, wprost robinsonada? — Lecz znów zastrzeżenie: fantazje dotychczas omówione wskazują, jako na swe podłoże głębsze, na niezadowolenie z obecnego ustroju społecznego, z obecnego stanu rzeczy, wciąż piętnowanego. A jeżeli to niezadowolenie, ten bunt że tak powiem, zanalizujemy bliżej, to wyłania się z niego, jako moment już najdrastyczniejszy, bunt przeciw niedoli mas szerokich, niedoli klas niższych. I tu zarysowuje się pewien profil, pewna postać coraz to wyraźniej. Zarysowuje się wcale nie Robinson Rousseau'a — choć, dziwnym trafem, właśnie Rousseau użył pierwszy wyrazu prolétaire w sensie już zbliżonym — tylko „biedny robotnik" wedle średnich i następnych wieków, a wedle nowych, wówczas tworzących się wyobrażeń, z tamtym tożsamy całkiem „proletarjusz" [1]). Proletarjusz obserwowany i już wnikliwie rozumiany w czasie, gdzie narodziny proletarjatu jako klasy społecznie odrębnej i pierwsze jego dążenia do dyktatury, do prymatu, leżały w przyszłości, ale, jak świadczy chartyzm (lata trzydzieste i czterdzieste), powstanie robotników lyońskich (1832) i podobne ruchy, rzucały poprzed siebie znamienne już cienie. I wywoływały skojarzane z przeżyciami zasadniczemi, odczucia, sensacje, które do znanych nam pierwszych wrażeń Marksa są w takim stosunku, jak, w związku z naukowością tam inną i tutaj inną, abstrakcyjne próby socjalizmu utopijnego do śmiałych, radykalnych marksowskich abstrakcji.

Myśli gospodarcze klasyczna i współczesna stykają się zaś w tem, na co cały rozwój od czasu klasycznej ekonomji i klasycznego socjalizmu, od czasu smithianizmu i marksyzmu jako na konieczność ewolucyjną bezwzględnie wskazuje, co stanowi, w dzisiejszej chwili, naturalny i racjonalny jednocześnie program naukowy.

Smithianizm nie został przez nikogo tak silnie w zawiasach swych podważony jak przez Fryderyka Lista, który, przeciwstawiając się gospodarczemu prymatowi Anglji, podminował

[1]) Tożsamość obu pojęć starałem się wykazać we wspomnianej już książce: „Arbeit und Armut". Freiburg i. Br. 1909.

http://rcin.org.pl/ifis

stanowczo jeden z biegunów smithianizmu, pojęcie gospodarstwa społecznego wzorowanego na angielskiem, a jednak, a raczej wskutek tego, generalnego i abstrakcyjnego; przez Lista, który, stwarzając jednocześnie swą naukę o siłach wytwórczych (Produktionskräfte), w rozmaitych gospodarstwach narodowych i w rozmaitych stadjach rozwojowych bardzo różnych, a mianowicie w różnych stopniach twórczych, przedsiębiorczych, podminował zarazem pojęcie człowieka gospodarczego wszędzie i zawsze tożsamego i równego, zatem drugi biegun. I tak otworzył wrota obu biegunom myśli gospodarczej współczesnej, w szczególności zaś ich rzecznikowi i ich pionierowi, szkole historycznej.

To też nie bez przyczyny powstała szkoła ta nie gdzieindziej jak w ojczyźnie Lista, nie bez przyczyny rozwinęła się dzięki uczonym niemieckim, jak Roscher, Knies, Schmoller oraz uczniowie jego, i stała się, popadając czasowo w przesady, z których dziś się leczy, w Niemczech wręcz wszechwładną. A będąc nią i oddziaływując na umysły nie bezpośrednio tylko, ale i pośrednio, starała się, w zasadzie, uwzględnić wszystkie gospodarstwa narodowe tak samo jak wzajemne stosunki ich wszystkich i starała się, niemniej usilnie, objąć człowieka gospodarczego w całej różnorodności jego — w ten sposób zaś dokształcała oba bieguny powyżej wymienione coraz to widoczniej.

Dokształcała koncepcję gospodarstwa światowego już nie w sensie gospodarstwa światowego smithowskiego — które, jak zobaczymy później, prymat Anglji potwierdza raczej — lecz w sensie ów prymat przełamującym, negującym, w sensie równomiernie wszechnarodowym, wszechkrajowym, a zatem współczesnym.

I dokształcała koncepcję przedsiębiorcy już nie rodzącego się, ale dojrzałego, już nie tego, z którego Smith, pod wpływem pierwszego wrażenia swego, człowieka gospodarczego in abstracto niegdyś dedukował, lecz tego, który siły potencjalne, zawarte w człowieku gospodarczym in concreto, aktualizuje i tem samem pomnaża, potęguje, wyzwala, rozwija.

Dokształcała więc koncepcję tak jedną jak i drugą, a czyniąc to wskazywała bardzo wyraźnie już w stronę, w której później miały powstać wspomniane wyżej nauki o gospodarstwie światowem i o przedsiębiorcy, pośrednio zaś — ponieważ kapitalizm, kapitalistyczność i gospodarstwo światowe i przedsiębiorcę jak-

http://rcin.org.pl/ifis

by klamrą spaja — miała powstać również literatura o kapitaliźmie.

Otóż na tę literaturę właśnie chciałbym położyć tutaj nacisk najsilniejszy.

A to dlatego, że, zdaniem mojem, rzuca ona bardzo jasne światło nietylko na wzajemny stosunek obu biegunów myśli gospodarczej współczesnej do siebie wzajem, lecz i na stosunek, w jakim te bieguny, razem wzięte, pozostają do biegunów myśli gospodarczej klasycyzmu, ponieważ zaprasza — mam tu na myśli dzieło Sombarta mianowicie — do rozumowania następującego: w czasach Smitha rodził się w Anglji już nie pierwotny, tak zwany wczesny, ale właściwy, pełny kapitalizm. Stąd rodził się naówczas kapitalistyczny, a dokładniej już pełno-kapitalistyczny całkiem przedsiębiorca. I stąd rodził się też — właśnie wskutek tego, że w pędzie ku pełnemu kapitalizmowi Anglja inne kraje miała ubiec — prymat Anglji w sensie gospodarczym. Obydwa pierwsze wrażenia Smitha odnoszą się zatem, co je znów gdyby klamrą spaja, do narodzin pełnego kapitalizmu, który przecież w czasie, gdy formuje się i panuje myśl gospodarcza współczesna, a więc dzisiaj także, nietylko istnieje, ale dorozumiewa się, jeśli o kapitaliźmie wogóle mowa, już sam przez się, jest już a potiori kapitalistycznym stylem, o którym myślimy stale, który wyczuwamy.

Tylko że przy tem wyczuwaniu dobrze jest do pierwszych wrażeń — jak już powyżej zaznaczyłem, notorycznie silnych, trafnych — umyślnie powracać. Dobrze jest z góry powiedzieć sobie, że pierwsze wrażenia dały zapewne w powstałych pod ich wpływem pojęciach ogólnych, abstrakcyjnych, jakby schemat prosty, jasny, który teraz koncepcje realne, dzięki wyczuwaniu stylu wytwarzane i wytwarzalne, mają skrzętnie i mają, stopniowo oczywiście, cieniować, zabarwiać. By się koncepcje te w swej przytłaczającej mnogości oraz zawiłości wreszcie nie zgubiły, by całokształtu obrazu nie zamazały, nie zatarły, potrzeba im takiego schematu czy szkieletu, któryby im jako podkład służył, bodaj nieodzownie.

W tych słowach jest program! Program proklamujący styczność myśli gospodarczej współczesnej z klasycyzmem i ścisłą i stałą, a narzucający się, wobec ewolucji nauki w ostatnich czasach — nauki nadewszystko znów niemieckiej — dziwnie arbitralnie. Bo w Anglji i we Francji owa styczność nie ustaje tak

http://rcin.org.pl/ifis

dobrze jak nigdy i staje się, że tak powiem, kwietystyczną tradycją, którą trudno jest zanalizować. W Niemczech natomiast sytuacja się ciągle zmienia: List oponuje klasycyzmowi, ale się z nim liczy. Szkoła historyczna — przynajmniej za czasów najwyższego rozwoju, za czasów Schmollera i jego uczniów — lekceważy go i we własnej produkcji swojej prawie że z nim zrywa. A wskutek tego okazuje się, mimo wielkich zasług swoich w pracy szczegółowej, do skupienia rezultatów rozproszonych, do syntezy, zupełnie niezdolną. A to mści się. Wywołuje reakcję, budzi zaznaczone we Wstępie hasło „kryzysu nauki ekonomicznej" i łamie wszechwładztwo szkoły historycznej niezaprzeczalne dotąd, sprowadza w gronie dotychczasowych jej wyznawców doniosłą secesję. Rozpoczynają się secesyjne wzloty ku syntezie. A w nich tkwi już wyraźne dążenie, by dla ułatwienia czy też wprost zapoczątkowania syntezy żądanej powracać oraz nawiązywać do Smitha, Ricarda. I coraz szersze koła ten cel akceptują. Przezwyciężenie kryzysu przez przywrócenie kontaktu z klasycyzmem staje się coraz bardziej ogólnem żądaniem. Tu zatem przebieg ewolucji jest dramatyczny i bardzo wymowny. Bo prowadzi do nakreślenia programu, który nietylko nakazuje, lecz i przekonywa, a dotyczy nietylko Niemiec, gdzie ma zwrot sprowadzić, ale i Anglji, Francji, gdzie może nienaruszoną nigdy tradycję uświadomić, umocnić, ożywić.

Przechodząc teraz do styczności między myślą gospodarczą współczesną — jej poglądem socjalnym — a marksyzmem, muszę rozpocząć od podkreślenia owych skrupułów chronologicznych, nad którymi powyżej przeszedłem do porządku dziennego, a które w obecnym związku nabierają wielkiego, decydującego poprostu znaczenia. Jak sobie czytelnik przypomina, zaliczyłem do klasycyzmu tak smithianizm jak i marksyzm, choć między tamtym a tym upływa dużo czasu — jeżeli weźmiemy, jako metę końcową, pierwszy tom Kapitału, prawie że stulecie. Otóż istnienie takiego przedziału, interwalu, nie mogło pozostać i nie pozostało też faktycznie bez donośnych skutków. Zanim bowiem marksyzm powstał, pojawiło się już dzieło Lista, a zanim zaczął właściwie działać, pojawiły się nawet i pierwsze brzaski szkoły historycznej. Czyli, innemi słowy, smithianizm zaczął już ustępować miejsca poglądowi indywidualistycznemu współczesnemu, który zresztą, zanim zdołał uwydatnić się w piśmiennictwie, istniał i działał dużo wcześniej w życiu. Hasło „przedsiębiorcy

http://rcin.org.pl/ifis

wolnego", ujęte nie teoretycznie, lecz praktycznie, święci od początku wieku dziewiętnastego, to jest odkąd pełnokapitalistyczny przedsiębiorca stanął na pewnych nogach w Anglji i zaczął się przyjmować na kontynencie, największe tryumfy swoje, stwarza bezwzględnego, nie krępującego się niczem, wyzyskującego siły robocze, ubogie dzieci nadewszystko, przemysłowca-dorobkiewicza, który jest przedsiębiorcy wolnego, jako zasadniczego typu, wprost karykaturą. A ta karykatura prowokuje i prowokować musi do negacji. Więc za przykładem takich reformatorów jak Owen mnożą się w Anglji usiłowania ku ograniczeniu pracy dzieci oraz usuwaniu pokrewnych nadużyć i prowadzą, poprzez Disraelego i budzący się już naówczas chrześcijański socjalizm, do stanowczego zainicjowania ochrony prawnej robotnika w szerokiem znaczeniu, do wyraźnego, choć nieuświadomionego zarysowania się hasła przedsiębiorcy już nie wolnego, ale związanego, a zatem do poglądu socjalnego współczesnej epoki. Gdy Marks pisał pierwszy tom Kapitału, to wszystko już było. Gdy marksyzm zaczął działać, było znacznie więcej. Bo teraz wzór angielski zaczął pociągać i pod tym względem kontynentalne kraje, teraz pogląd socjalny współczesny — pogląd socjalno-polityczny — już się uogólnił.

A tymczasem sam marksyzm jest, jako taki, antytetycznem uzupełnieniem smithianizmu, jest tworem nawskroś klasycznym, jest formacją wskazującą wstecz, jako na poprzednika swego, na socjalizm utopijny, który — co należy zaznaczyć — rozwija się z ewolucją dopiero co przedstawioną, z ewolucją socjalno-polityczną równocześnie i, poza chwilowemi kojarzeniami, jak np. u Owena, także równolegle. I tę równoległość utrzymuje marksyzm, gdy już powstał i gdy już działać zaczął, także nadal świadomie, celowo. Jeżeli bowiem kierunek socjalno-polityczny odbiera, w dalszym ciągu, od Marksa, Lasalla, Rodbertusa mnóstwo podniet i pod ich wpływem dopiero teoretycznie się klaruje, a wreszcie takie szkoły jak „socjalizm z katedry" wytwarza, to marksyzm nie chce mu, ponieważ uważa go za zgubny, bo proletarjat na bezdroża sprowadzający, niczego zawdzięczać i stąd kroczy, gdy staje się nietylko już kierunkiem, ale prądem, ruchem, umyślnie nie z nim razem, nie z nim łącznie, ale obok niego. W tem współzawodniczeniu zasadniczem, w tem przelicytowywaniu konkurenta mniej radykalnego leży, rzecz oczywista, jego próba siły i jego tytuł do wszechwładztwa

http://rcin.org.pl/ifis

w dziedzinie socjalnej. Więc trzeba tylko współzawodniczyć. A nie troszczyć się ani o uznanie od socjalnych polityków wychodzące, ani o krytykę. A już najmniej o sugerowane z tej strony zmiany i reformy własnego programu.

Ale taki stan rzeczy dał się utrzymać jednak jedynie do czasu. Wkrótce musiały zapatrywania oraz dążenia konkurentów oddziałać z konieczności także i na marksyzm. Musiały, chociaż zewnątrz jego sfery powstały i wzrosły, przesiąknąć powoli i nieznacznie z początku do wewnątrz. I musiały wywołać pytanie, czy zmian i reform, czy rewizji programu można nadal uniknąć czy nie. A tem samem podzielić obóz marksowski, dotąd bezwzględnie jednolity, na ortodoksów i rewizjonistów. Doprowadzić zatem do rozłamu, który, mimo znanego pojedynku ideowego Kautsky — Bernstein i mimo pozornie decydującej rozgrywki jego, i dziś jeszcze nie jest zakończony. Bo i dziś stoją naprzeciw siebie dwa kierunki w swej istocie te same co dawniej. I dziś toczy się sprawa o to, który z nich zdoła wziąć górę ponad drugim i wreszcie zwyciężyć. A pod tym względem wydaje mi się rozstrzygającym bodaj punkt widzenia, właśnie tutaj, właśnie w obecnym biegu myśli się narzucający: ortodoksyzm ma tę niższość, że czyni jedno z dwojga, a raczej czyni, rzecz osobliwa bardzo, i jedno i drugie. Przyznaje pojęciom Marksa aksjomatyczność i elastyczność. Twierdzi, że one są niewzruszalne i że, przy interpretacji szerokiej dosyć, zdołają one wiele momentów przez socjalnych polityków względnie rewizjonistów naprzód wysuwanych — tak jakby Marks te modernizmy teoretycznie był obliczał czy też przewidywał — bez jakichkolwiek trudności w siebie wchłonąć i w swych ramach wygodnie pomieścić. Tymczasem pojęcia te aksjomatyczne nie są. Wyrosły one z wrażeń, z pierwszych wrażeń silnych, poprzez ankiety parlamentarne angielskie z lat czterdziestych, poprzez zawarty w nich obraz proletarjatu ówczesnego i teraz jeszcze całkiem zrozumiałych, wrażeń beznadziejnych. I nie są także elastyczne, nie są kauczukowe. Są właśnie abstrakcjami ze silnych pierwszych wrażeń nagle wyrosłemi i stąd nietylko co do treści, lecz i co do formy radykalnemi, w swych konturach zwartemi, ostremi bardzo, rzekłbym śpiżowemi. I domagającemi się tego, aby je, jako takie, na ekran rzucić, aby je ujrzeć jako twory postaci o profilu mocnym, wyrazistym, postaci czasowo, ewolucyjnie umiejscowionej raz na zawsze, a zatem, jednem słowem,

http://rcin.org.pl/ifis

dziś już historycznej. — Coby na to powiedziano, gdyby ktoś za taką postać historyczną nie uznawał Smitha? — Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że rewizjonizm jest bliższym, dużo bliższym takiego poglądu. Tylko i on musi w dużo pełniejszej mierze, niżeli się to dotychczas stało, uświadomić sobie, że myśl marksowska i myśl socjalna już współczesna, która w nim, w rewizjonizmie dzisiejszym, nurtuje, leżą na płaszczyźnie bynajmniej nie tej samej, lecz na dwóch płaszczyznach. I że chcąc między niemi pomost rzucić, trzeba nieodzownie od dawnych pierwszych wrażeń oraz od abstrakcji, od fortissima, że tak powiem, tak tych jak i tamtych, przejść do wyczuwania stylu i do koncepcji już realnych, nastawić się na pochwycenie, na zrozumienie głębsze odstępu, dystansu. I tutaj, jak po stronie smithianizmu, musi program wchłonąć w siebie wgląd perspektywiczny.

Jest rzeczą bardzo uwagi godną, jak styczność między starożytnością i średniowieczem, między średniowieczem a merkantylizmem lekko się zaznacza, a jak potem, gdy ewolucja weszła na metodologiczną drogę, styka się humanizm z klasycyzmem, a klasycyzm z współczesnością w przejawach coraz to bardziej śmiało dokształconych, nakoniec we wyraźnych zupełne programach. Trudno nie dostrzec, że im dosadniej zarysowuje się planowość epok, tembardziej też zaznacza, wzmaga się ich ciągłość.

A wreszcie uderza ich zdolność do utrwalania właściwych im cech znamiennych, do działania poza wyznaczone im czasokresy, uderza ich s t a ł o ś ć.

Myśl gospodarcza starożytności jest zabarwiona przez myśl polityczną, która w następujących epokach, mimo że nie gra już roli dominującej, to jednak działać, a w szczególności na myśl gospodarczą oddziaływać wcale nie przestaje. W republikach miejskich średniowiecznych przygotowuje się już zwolna merkantylizm. W epoce środkowej rozkwita tenże merkantylizm w tworzącem się właśnie wówczas państwie nowoczesnem i staje się poprostu „gospodarczem tworzeniem państwa", jak go już nazwałem. W epoce klasycznej wybija się na plan pierwszy jednostka, ale państwo bynajmniej nie zanika, jest nietylko stróżem wolności osobistej i własności, do czego chciałaby je ograniczyć karykaturująca klasyków szkoła manczesterska, ale, jak wykazuje dzieło Smitha, bezsprzecznie czemś więcej. A w epoce współczesnej przejmuje ono znowu szersze zadania i cele. Hasło powrotu do jakiegoś merkantylizmu, w duchu nowoczesnym

http://rcin.org.pl/ifis

przetworzonego, neo-merkantylizmu, jest tu zjawiskiem czy symptomem niezmiernie znamiennym. Tak znamiennym jak chętne przechowywanie nazwy „ekonomja polityczna", która się dla nauki o gospodarstwie zbiorowem już za czasów merkantylizmu zwolna ustaliła, a która, przetrwawszy potem dobę klasycyzmu bez żadnego szwanku aż do dzisiaj, mimo nawoływań, aby o ekonomji społecznej czy narodowej mówić, wszędzie, a mianowicie już w Anglji, Francji — krajach i tu tradycję szanujących! — wciąż znowu powraca. Lecz nie dość na tem. Jeżeli już Corpus iuris uchwycił instytucje gospodarcze pod kątem wymogów państwowych, politycznych i dał im odpowiadające tym wymogom kształty prawne niezmiernie dosadne, to i we wszystkich późniejszych epokach — przyczem recepcja prawa rzymskiego odegrała rolę wielką — tradycje stamtąd promieniejące nie zamierają, bo zamrzeć, oczywiście, przenigdy nie mogą: instytucje gospodarcze nie dadzą się bez form prawnych i bez współdziałania przy nadawaniu tych form państwa nawet i pomyśleć. Łączenie ekonomji z naukami prawnemi i włączanie jej do nauk państwowych narzuca się więc samo przez się, staje się żądaniem, które — mniejsza o to, w jakim stopniu i w jakiej formie — uwzględnienia bezwarunkowo się domaga, musi się domagać.

Myśl gospodarcza średniowiecza jest zabarwiona przez myśl religijną, teologiczną, o której nie można twierdzić, że w epoce merkantylizmu i humanizmu, a potem w epoce klasycyzmu, w epoce oświecenia nie wywiera na myśl gospodarczą żadnego już wpływu. Nie, ona oddziaływa, tak jak chwilami myśl polityczna, w ukryciu, pod powierzchnią, ale jest zawsze gotowa do otwartego wystąpienia i zaznacza się w epoce już współczesnej— mianowicie przy kształtowaniu poglądu socjalnego, w chrześcijańsko-socjalnym ruchu i jego odcieniach rozmaitych — znów bardzo wyraźnie. A jednak polega jej czyn główny na czemś jeszcze innem. Polega na tem, że nakazy, że prawa boskie, podkreślane przez średnie wieki, są w związku dużo ściślejszym, niżby się zdawać mogło, z prawami statycznemi, których szuka klasycyzm i z prawami dynamicznemi, rozwojowemi, które stara się formułować współczesna epoka. Te wszystkie prawa, a mianowicie najtrudniejsze oraz najważniejsze pierwsze ich zaczątki, to także w gruncie rzeczy emanacja Boga, Opatrzności, to wyraz wszechwiedzy a zarazem i wszechmocy Stwórcy, który nasz

http://rcin.org.pl/ifis

świat urządził w taki sposób, że ogół jego cząstek tworzy sam przez się całość zrozumiałą, to znaczy dla kodyfikacji rozumowej podatną, dostępną. Ordre naturel Quesnaya to, wedle własnych słów autora, porządek opatrznościowy. Analogiczna nauka Smitha, który, jak wiemy, Quesnaya znał i w tej samej atmosferze co on tworzył, jest, zasadniczo wzięta, zupełnie ta sama. A jeżeli u Marksa i u pisarzy współczesnych zdaje się ta prawidłowość religijna ginąć najzupełniej, to ginie ona dla oka tylko. W rzeczywistości istnieje, pod powierzchnią, bezsprzecznie i nadal. Istnieje w swoim plonie z niej soki czerpiącym. Jej treść uległa sekularyzacji — nawiasem mówiąc, dość zewnętrznej — lecz nie zniszczeniu wcale, ani obumarciu.

A teraz, przechodząc do epoki następnej, muszę przedewszystkiem zaznaczyć już zgóry, że jeżeli merkantylizm, jako system, i humanizm, jako metoda, rozwijają się tu równocześnie, z sobą się zlewają, to dzieje się tak dzięki temu, że oba suponują pewien czynnik całkiem identyczny. Suponują mianowicie — ponieważ merkantylizm formułuje żądania gospodarcze, nie wyprowadzane z jakichś zasad teoretycznych, tylko brane praktycznie, wprost z życia i ponieważ humanizm tworzy ideały wskazujące wstecz, jako na źródło swoje, na to, co przeżyciami powyżej nazwałem — opieranie się na życiu, a względnie na przeżyciach, na życiowych i przeżyciowych doświadczeniach, jednem słowem, jakiś żywiołowy, przemożny empiryzm. Suponują go jako tajemnicę systemu i klucz metody swoistej, indukcji, a dokształcając ten system i uprawiając tę metodę — uświadomioną przez Bacona — wciąż, odwrotnie, znów go wytwarzają.

Myśl gospodarcza merkantylno-humanistyczna jest zatem w swej istocie czysto empiryczną. A wypielęgnowany przez nią empiryzm pojawia się i w późniejszych epokach wszędzie tam, gdzie chodzi o tworzenie jakichkolwiek, tak często o „utopijność" posądzanych żądań, ideałów. Więc w klasycyzmie, gdzie działa w myśl zasady porządku naturalnego, w myśl zasady wolności gospodarczej i w epoce współczesnej, gdzie zmierza ku wyszczególnionym raczej ściśle dążeniom i celom. Weźmy z jednej strony domagania się Smitha, Ricarda, a częściowo i Malthusa, aby usunąć, aby przekreślić takie prawa, jak ordynacja cechowa, corn-laws, poor-laws i tak dalej, weźmy z drugiej strony usiłowania współczesne, by stworzyć prawodawstwo

http://rcin.org.pl/ifis

ekonomiczne czy socjalne istotnie dzisiejsze i poszukajmy przyczyn, jakie tamte i te wywołały, a natkniemy się na ten sam co w epoce merkantylno-humanistycznej wciąż żywy empiryzm, na życie i na przeżycia zawsze świeże i zawsze odmienne. A zresztą — co zaznaczyłem już poprzednio — czy pierwsze wrażenia klasycyzmu nie są także przeżyciami, tylko z pewną celowością, przygotowującą już na abstrakcyjne pojęcia, na ich racjonalizm, z pomiędzy innych wyrwanemi i wyróżnionemi, czy wyczuwanie stylu w epoce współczesnej nie jest jednem przeżyciem wielkiem, ciągłem przeżywaniem, usiłującem pochwycić stałe, skrystalizowane formy zjawisk i sterujące w ten sposób ku koncepcjom już realnym, ku realizmowi? Czy dla tych orjentacji umysłowych, a tak wiele późniejszych i tak całkiem odmiennych niby, nie pozostał Morus, przeżywający odkrycia wielkie, poniekąd patronem?

Myśl gospodarcza klasyczna jest, o ile wyróżnia się czemś nowem, o ile tworzy pojęcia abstrakcyjne, w istocie swojej, jak powiedziałem co dopiero, racjonalistyczna. I można dokładnie śledzić, jak ten racjonalizm do nauki przez nią wprowadzony zdradza i we współczesnej epoce, mimo że tu pragnie w realizm się przekształcić, wielką siłę żywotną — coś więcej, niż vis inertiae — jak więc usiłuje, nawet kosztem rezygnowania z dawnych szerokich aspiracji, przynajmniej na pewnym skromnym terenie się utrzymać i dalej rozwijać. Ostatnim, najdoskonalszym wyrazem takiej dążności jest — obok szkoły matematycznej, o której muszę mówić w innym całkiem związku — szkoła psychologiczna, nadewszystko szkoła austrjacka Mengera i Böhm-Bawerka, która ogranicza się do pewnych problemów podstawowych, do wartości gospodarczej i jej filjacji teoretycznych całkiem zasadniczo, a która, wewnątrz tych granic, operuje świadomie oczyszczonem, i stąd jakby wyostrzonem pojęciem smithowskiem, pojęciem człowieka gospodarczego, interesem osobistym ożywionego, z taką stanowczością, że może zastosowywać metodę abstrakcyjną par excellence, metodę klasycznie klasyczną że tak powiem, metodę w każdym calu racjonalistyczną. W ten sposób stwarza mechanizm bardzo czuły, bardzo precyzyjny, ale nie zawsze, jak zaraz dodać muszę, w pełni doceniany. Trzeba się z tem liczyć, że szkoła psychologiczna bywa nieraz uważana za jakąś osobliwość zanawiasową, za jakiś wyjątek. I dlatego trzeba zwrócić uwagę tem

http://rcin.org.pl/ifis

baczniejszą na inne zjawisko. Na coś, co ma znaczenie bezwarunkowo już ogólne. Na tak zwaną teoretyczną ekonomję, która, rzecz charakterystyczna, pojawia się dopiero w drugiej połowie wieku dziewiętnastego, gdy już myśl gospodarcza współczesna się tworzy, i pojawia się, nie negowana przez zwolenników szkoły historycznej, w ojczyźnie tejże szkoły, w Niemczech, gdzie się wkrótce zupełnie ustala. Już to samo wprowadza nas, jeżeli chcemy rację bytu teoretycznej ekonomji pojąć, na właściwą drogę. Bo zaznaczyłem przecież, mówiąc o nich zaraz po raz pierwszy, że koncepcje realne, które myśl gospodarcza współczesna — a więc i szkoła historyczna — zamierza wytwarzać, potrzebują, jako środków nieodzownych, pewnych pojęć abstrakcyjnych, albo pseudo-pojęć. Otóż zadaniem teoretyki jest, aby te pojęcia czy pseudo-pojęcia, zbyt łatwo w toku badań klecone pośpiesznie nieco czy zaniedbywane, ex officio już dokształcać, czyścić, formułować. Aby uczynić z nich pojęcia do troskliwie wyhodowanych pojęć klasycyzmu możliwie zbliżone. I, co więcej, aby tamte do tych nawiązywać. I z nich, w myśl programu nakreślonego powyżej dla ekonomji posmithowskiej oraz pomarksowskiej, wyprowadzać świadomie, ideowo: jest ciekawe, że jeden z pierwszych przedstawicieli szkoły historycznej, Roscher, zaleca lekturę klasyków, a mianowicie już Ricarda — teoretycznego pośrednika pomiędzy Smithem a Marksem! — w tym specjalnie celu, aby przy badaniach historycznych nie zatracić ni ścisłości, ni pewności pojęć. Roscher przewidział zatem niebezpieczeństwo, które później urzeczywistniło się i niebawem srogo się pomściło. Bo między zarzutami, które dzisiaj, podczas wspomnianego już kryzysu nauki ekonomicznej, przeciw Schmollerowi i jego uczniom stale się podnoszą, widnieje, na naczelnem wręcz miejscu, i ten, że owej ścisłości i pewności u nich niema, że zamiast pojęć dawać zwykli męczące bardzo wyliczania zjawisk. I że dzięki ich wpływom, przez czas dłuższy zupełnie przemożnym, pojęcia ekonomiczne stały się takie nieokreślone i takie rozlewne, iż domagają się dziś stanowczej, gruntownej sanacji. Zarzut ostry. A tem dotkliwszy jeszcze, że rama dla procesów sanacyjnych, a raczej dla zapobiegania ich potrzebie — teoretyczna ekonomja — już od czasu dłuższego istniała. Widocznie więc nie chodzi o tę ramę jako taką, ale o jej wypełnienie odpowiednie, wypełnienie w myśl wspomnianego właśnie, przed chwilą, programu. Wedle moich

http://rcin.org.pl/ifis

doświadczeń niema, przy wykładach teoretycznej ekonomji, niczego tak bardzo wskazanego i tak kształcącego, jak przedstawianie pojęć poszczególnych najprzód w ich ujęciu klasycznem czysto — w ich zależności od biegunów klasycyzmu, od pojęcia człowieka gospodarczego i pojęcia gospodarstwa społecznego — a potem cieniowanie i zabarwianie tychże pojęć, schematów przez połączanie ich z biegunami myśli gospodarczej współczesnej, z koncepcjami przedsiębiorcy i gospodarstwa światowego i ich fenomenologją tak bogatą, tak wielce zawiłą. Wedle moich doświadczeń należy nawet każde wytworzone w taki sposób pojęcie współczesne z punktem wyjścia, z odnośnem pojęciem klasycyzmu, ex post zestawić jeszcze, rzekłbym skonfrontować. W tym celu, aby je pod względem ścisłości, precyzji abstrakcyjnej, do wzoru klasycznego możliwie dociągnąć. A nieuniknione manko sobie i uczniom swoim w pełni uświadomić. I wytłumaczyć je. Bo minus racjonalizmu musi się wyrównać, jeśli całe postępowanie ma uchodzić za udałe, jako plusem realizmem. Tym realizmem, który łupinę racjonalizmu, niby dojrzewający owoc, z wewnątrz zjada, lecz jej jako osłony, jako formy jednak potrzebuje. Potrzebuje zawsze, ciągle. Co trzeba uwydatnić już w wykładach pierwszych, wstępnych. Inaczej nie zrozumieją słuchacze, dlaczego się ich pragnienie rzeczywistości raz podnieca, raz znowu tamuje. Dlaczego się ich zaprawia do badania tego, co było czy jest faktem, szczerym, oczywistym, a omawia się wciąż znów jakieś oderwane teorje Smitha, Ricarda i Marksa.

Zapewne zauważył już czytelnik, że, o ile chodzi o epoki merkantylno-humanistyczną i klasyczną, trudno jest to co się odnosi do ich stałości, od tego co się odnosi do ich ciągłości i planowości ściśle odgraniczyć, że więc, inaczej mówiąc, im bardziej wzmaga się planowość, tem bardziej wzmaga się ciągłość najprzód, a wreszcie i stałość.

Stwierdziwszy to, chciałbym stałość właśnie, stałość w pewnym sensie i ciągłość i planowość w sobie zawierającą oraz streszczającą, jaskrawo podkreślić. Chciałbym powiedzieć mianowicie, że myśl gospodarcza, uzyskawszy polityczność i religijność jako pierwszy dorobek dziedziczny, pomnaża go przez empiryzm, do którego dorzuca, jako nadbudowę, racjonalizm, aby, z nieodzowną pomocą tego ostatniego, kusić się w samym końcu także o realizm. Że więc niema, w zasadzie, nigdzie ja-

http://rcin.org.pl/ifis

kiegokolwiek uronienia, kurczenia dziedzictwa. I że jedynie ten ekonomista, który z ową zasadą w zupełnej jest zgodzie, który całe dziedzictwo sobie przyswoił, ma je całe wciąż do dyspozycji, tylko ten, który niczego co mieć może nie przeocza i nie zaniedbuje, a wszystko co ma, w celu rozwiązywania dalszych zadań, zadań swej epoki, skrzętnie wyzyskuje, tylko ten co zadaje kłam mniemaniu, jakoby ekonomja była nauką nową, dopiero się tworzącą, bez spadku i wiana — tylko ten jest ekonomistą iście kulturalnym.

K u l t u r a l n y m: to wyrażenie nasuwa się już tutaj. Ale nabierze ono, kiedy za chwilę zobaczymy, na co polityczność, religijność, empiryzm, racjonalizm i realizm wskazują, z czem są w związku, znaczenia bez porównania pełniejszego, a, co więcej, i dosłowniejszego.

IV.

MYŚL GOSPODARCZA JAKO CAŁOŚĆ ŁĄCZNA Z MYŚLĄ KULTURALNĄ.

Jeżeli, już na podstawie dotychczasowych rozpatrywań, doszedłem do przekonania, że ogół rozwojowy myśli gospodarczej stanowi w pewnym sensie jedną wielką całość, to całość ta wydała mi się niedość zamkniętą w sobie i niedość zupełną, dopóki nie dopełniłem jej przez uwzględnienie pewnych myśli jej obcych bez wątpienia, a jednak z nią łącznych.

Łącznych w osobliwem, jak już z góry podkreślę, znaczeniu. Bo w każdej poszczególnej epoce wskazuje myśl gospodarcza, wskazuje jej istota epoce właściwa, jako na myśl łączną, dopełniającą, na myśl jakąś inną.

Polityczność myśli gospodarczej starożytnej wskazuje, oczywiście, na myśl p o l i t y c z n ą. Antagonizm Arystotelesa i Platona, antagonizm akcentu, położonego raz na obywatela państwa, raz na państwo, stanie się dla nas wtenczas tylko całkiem zrozumiałym, gdy go pojmiemy jako antagonizm tkwiący już w myśli politycznej jako takiej, a na myśl gospodarczą tylko przeniesiony. Gdy przyjmiemy poprostu, że w starożytności rozwinęła się myśl polityczna w pełnem, jaskrawem świetle, a myśl gospodarcza jedynie w jej cieniu. I gdy zaznaczymy, dla potwierdzenia tej konstrukcji, że w przeszłości, to jest przed Arystotelem i Platonem, uwydatniała się ta nierównomierność jeszcze

http://rcin.org.pl/ifis

dużo silniej, że myśl gospodarcza pojawiała się naówczas w zawiązku ledwie, a myśl polityczna, wraz z antagonizmem jej właściwym, była jednak całkiem już wyraźna. Gdy wspomnimy więc czasy dawne, a mianowicie przysłowiowe przeciwieństwo Aten — Sparty, Solona — Likurga.

Religijność myśli gospodarczej średniowiecznej wskazuje z tą samą oczywistością na myśl r e l i g i j n ą. Antagonizm z dzieł Tomasza z Akwinu wyczytany, antagonizm psychiki Adama z jednej strony, a z drugiej uczucia obejmującego wszechświat cały, miłości bliźniego, tkwi bowiem, wedle przypuszczenia i tym razem bliskiego bardzo, w samejże myśli religijnej, rozróżniającej, zgóry i zasadniczo, dwa tory, dwie drogi: religję czynu, aktywności i religję uczucia oraz uczuciem przepojonej, zbożnej kontemplacji. A zatem dwie religje, które istotny stan rzeczy, a także przeszłość znowu przedziwnie tłomaczą. Tak łatwo przecież wyobrazić sobie, że w cieniu ich przeciwieństwa bardzo jaskrawego powoli i antagonizm gospodarczy wzmagał się i wzrastał. I tak miło nawiązać do czasów, gdzie tenże antagonizm ledwie tylko się przygotowywał. Do czasów gdzie obok zabiegów Benedyktynów czy Cystersów, jako pionierów ogólnej i gospodarczej cywilizacji tak bardzo ruchliwych, zanotowały dzieje, niby dopełnienie ukajające, ślub z ubóstwem i mistycyzm poetyczny Franciszka z Asyżu.

Empiryzm myśli gospodarczej merkantylno - humanistycznej, empiryzm czerpiący, jak już wiemy, z życia i z przeżyć, wskazuje na myśl tak samo całkiem z życia i z przeżyć czerpiącą, ale podniesioną w sferę wyższą — na myśl a r t y s t y c z n ą.

Już dawno zwracano uwagę na to, jak od początku nowszych czasów, od czasów Renesansu mianowicie, zaczęła, mimo że państwo ją dozoruje i że ona sama, czując swą młodocianość, tego dozorowania wciąż wygląda, wyłaniać się z dawnych średniowiecznych grup społecznych indywidualność człowieka z całą samoistnością swoją oraz odrębnością, jednem słowem, w znaczeniu pełnem, dotąd jeszcze nieznanem, jednostka. Otóż tę jednostkę chwyta skwapliwie myśl artystyczna epoki. Maluje jej obraz tak krańcowy że aż tragiczny nawet, w tym sensie ideał. Maluje obraz jednostki nie fizycznie ale, wskutek wstrząsu moralnego, wewnętrznie, duchowo od świata, od otoczenia odosobnionej najzupełniej, a jednak w odosobnieniu swojem twórczej, nawet tem bardziej twórczej i tworzącej swój świat

http://rcin.org.pl/ifis

własny, świat, który światu zewnętrznemu w tragicznej walce musi ulec, lecz jest dziwnie bujny jednak, dziwnie przebogaty. Maluje obraz, w którym potem wieki całe — na przekór interpretacjom pewnym — siłę twórczą jednostki podziwiają, maluje Hamleta... A sto kilkadziesiąt lat po Hamlecie powstaje Robinson odosobniony już nie duchowo, lecz fizycznie. I nie tragiczny, nie ujemny w swym plonie życiowym, lecz w myśl indywidualistycznego poglądu Defoe'a wybitnie dodatni. Robinson wytwarzający jako swój świat własny nowe społeczeństwo: trudno zaiste wyobrazić sobie, że niema między tamtym bohaterem wielkiej, najwyższej sztuki, a tem tu skromnem i szarem dzieckiem empiryzmu — dodałbym bardzo trzeźwego empiryzmu — jakiegoś ukrytego, tajemnego związku. Trudno nie przyjąć, że taki związek de facto istnieje. Tembardziej, że emanacje wspomnianych postaci, że prądy hamletyzmu i robinsonizmu przechodzą w dalszym ciągu takie koleje, jak gdyby ich prototypy — niezależnie od różnicy estetycznej — były ulane z tego samego kruszcu, a one same były zjawiskami czy prądami nietylko równomiernemi, lecz do siebie wprost przynależnemi. Bo samorzutnie szukają się wzajemnie i wreszcie znajdują. Znajdują się już najwyraźniej, chociaż późno, chociaż poza granicami epoki, we Wilhelmie Meistrze najprzód, a następnie i nadewszystko we Fauście Goethego. We Fauście, który, w początku, jest odosobniony wewnętrznie, choć z innych przyczyn i inaczej, to jednakże niemniej od Hamleta. I tak jak on buduje sobie swój świat własny, niezmiernie bogaty. A potem wchodzi między ludzi i tu stara się żyć i działać, stara się osiągnąć harmonję między swoim a zewnętrznym światem, rzucając się raz w tym a raz w innym kierunku, zawsze bezskutecznie. Aż wreszcie odosabnia się, tym razem już fizycznie, tym razem podobnie jak Robinson na swej wyspie, gdzieś nad brzegiem morza. I tu rozpoczyna działalność kolonizacyjną, przypominającą poniekąd życiodajnego seigneura fizjokratów, a w samym gruncie rzeczy znowuż Robinsona. Robinsona jako twórcę społeczeństwa: i właśnie ta działalność przynosi starzejącemu się Faustowi wreszcie ukojenie. Właśnie dopiero ona sprowadza harmonję między światami obydwoma, między pragnieniami a czynami, między osobą samą a jej otoczeniem. Sprowadza harmonję odczutą na chwilę przed śmiercią ledwie, a jednak zupełną. Cała akcja zdąża ku fermacie, która stanowi

http://rcin.org.pl/ifis

jakby morał, jakby sens dramatu. A zarazem zawiązek nowego artystycznego prądu, zawiązek faustyzmu.

A teraz drugi łańcuch rozwojowy, całkiem równoległy. W tym samym mniej więcej czasie kiedy pojawia się Hamlet Szekspira tworzy Cervantes swego Don Kiszota, który Hamleta w dziwny bardzo sposób uzupełnia. Jeżeli Hamlet odosabnia się zrażony złem, które osobiście jego samego dotknęło, to Don Kiszot, zrażony złem, które w ogólności na świecie się dzieje, nie odosabnia się, lecz przeciwnie rzuca się w wir świata, by zapobiegać złemu i je zwalczać, z gwałtownym impetem. Z impetem nie liczącym się z warunkami faktycznemi, zapoznającym ciągle rzeczywistość i wytwarzającym coś w rodzaju idée fixe, która działa w swym kontraście do tego co inni widzą bezwzględnie komicznie. Otóż tenże Don Kiszot stwarza prąd tak samo silny i trwały jak hamletyzm, stwarza donkiszotyzm. A w późniejszym czasie wywołuje utwór — i prąd znowu — pozornie odmienny pewnie, lecz w samym gruncie rzeczy bardzo mu pokrewny. Mam na myśli molierowskiego Mizantropa. Bo tu niezłomnie prawy Alceste reaguje na zło każde — najprzód zło ogólne, a dopiero później zło, które osobiście go dotyka — tak samo żywo, tak samo niezawodnie jak ongi Don Kiszot. A nawet subtelniej jeszcze: jego razi nietylko każda niesprawiedliwość czy niesłuszność, ale także i każda nieszczerość, choćby konwencjonalna, zwykła i li tylko słowna. U niego przejawia się reakcja nie w impecie do działania, nie w czynach jakichkolwiek, które ból wewnętrzny bądź co bądź by rozpraszały i zmniejszały, tylko znowu w słowach. W ostrych replikach, polemikach i apostrofach tak płonnych jak heroizmy Don Kiszota i tak samo bezsprzecznie komicznych. Ale pozostawiających po sobie niczem nie złagodzony i coraz to gęstszy osad duchowej goryczy. Coraz to głębsze oburzenie, wzmagające się aż do buntu, do protestu przeciw rzeczom istniejącym, przeciw ludziom, stosunkom i faktom... Wykażę później, że Rousseau zajmuje się Mizantropem i że współcześni chętnie go z Alcestem w swych pismach kojarzą. Ale czy potrzeba tak koniecznie tych wyraźnych świadectw? Związek między Hamletem i Robinsonem — a w istocie indywidualistycznym poglądem Defoe'a — jest, jak zaznaczyłem, domniemalny. Związek między Mizantropem a socjalnym poglądem Rousseau'a jest natomiast całkiem oczywisty. Można powiedzieć, że Rousseau przenosi protest Alcesta, protest prze-

http://rcin.org.pl/ifis

ciwko temu co istnieje w rzeczywistości, jest „cywilizacją", z terenu obyczajowego, towarzyskiego na teren społeczny i państwowy, a już nadewszystko, jak dałem poznać wyżej, teren gospodarczy. Można powiedzieć, że Rousseau nie jest ani beletrystą, jak przeważnie chcą Francuzi — np. Lemaître — ani filozofem, jak chcą Niemcy, lecz artystą — artystą pod pewnym względem Molierowi wybitnie pokrewnym — który upodobawszy sobie sferę niższą, sferę materjalną, lot swój z konieczności obniżył i przeszedł od artyzmu właściwego do prostej empirji. I trzeba było dopiero prądu artystycznego niezmiernie silnego, ażeby tę empirję wznieść na wyższy poziom, ażeby odstęp między nią a artyzmem górnolotnym zmniejszyć czy znieść całkiem, ażeby, wyraźniej mówiąc, poetycznie pogłębione oburzenie Alcesta wraz z dążeniem nieokreślonem a bezbrzeżnem do przeinaczania i uszlachetniania — zlać w jedną całość z dosadnym, wywrotowym, a wyraźnie już gospodarczym programem Rousseau'a. Trzeba było prądu, który istotnie pojawił się, choć powstał dopiero poza granicami epoki, tak jak faustyzm, i wciągnął wskutek tego do swej syntezy nie rousseauizm czysty całkiem, lecz formę przejściową między nim a marksyzmem, socjalizm utopijny, jak we Fauście jest ślad fizjokratów. Socjalizm utopijny: wiadomo, że już Godwin był złączony ideową sympatją z Shelleyem i że nie można przedstawić ani wytłumaczyć żadnego z pisarzy, których do socjalistów utopijnych zwykliśmy zaliczać, jeśli się nie uplastyczni go na tle ówczesnej literatury pięknej, ówczesnej poezji. Poezji nibyto różnorodnej i nieuchwytnej, a w istocie jednolitej jednakowoż i bardzo znamiennej. Bo ilustrującej w każdym tonie, w każdym wierszu prąd ten sam zawsze. A raczej już nie prąd tylko, ale ruch potężny, wstrząsający przez lat dziesiątki wszystkie, nawet i materjalne podstawy: romantyzm.

Racjonalizm myśli gospodarczej klasycznej wskazuje na fundament wszelkiego racjonalizmu, wszelkich pojęć abstrakcyjnych, myśl f i l o z o f i c z n ą.

Nie można wyobrazić sobie nauki Smitha bez podstawowej jej hipotezy — uwidocznionej na zewnątrz przez podział pracy między wcześniejszem, etycznem dziełem „On moral sentiments" a późniejszem ekonomicznem dziełem „Wealth of nations" — która w sposób stanowczy opiewa, że człowiekiem kieruje, na terenie moralnym, sympatja pociągająca go ku innym ludziom,

http://rcin.org.pl/ifis

a na terenie gospodarczym interes osobisty, od innych ludzi go odgradzający. I nie można wyobrazić sobie nauki Marksa bez hipotetycznego również „materjalistycznego poglądu na historję", to jest bez twierdzenia, że zjawiska prawne, polityczne, moralne, religijne i t. d. są czemś drugorzędnem i pochodnem, podczas gdy rzeczą pierwszorzędną i pierwotną są zjawiska materjalne czyli gospodarcze. Nie można wyobrazić sobie obu poglądów klasycyzmu bez tych hipotez analogicznych — i tak samo dowolnych bez wątpienia — a w swym celu całkiem identycznych. Obie bowiem mają myśl gospodarczą odgraniczyć od momentów, któreby ją zacierały, mają ją oczyścić. Dzięki temu zaś mają ją tem silniej uwydatnić, ukazać w świetle pełnem i jaskrawem.

Ale nie wyczerpałby klasycyzmu, ktoby tylko tę stronę jego ujął i przedstawił. Nie, obok niej jest i druga, choć nie widoczna i wyraźna, tylko pozostająca na dalszym już planie. Tu miarodajnym względem jest ten, aby myśl gospodarczą, świadomie i celowo oczyszczoną, zarazem pogłębić. Pogłębić przez sięgnięcie do fundamentów samych, do myśli, jak zapowiedziałem wyżej, filozoficznej, do dwóch jej kierunków. Stwarzając bowiem swego hipotetycznego człowieka gospodarczego, interesem osobistym ożywionego, starał się Smith wcielić weń człowieka jako takiego, choć go tem samem kurczył oczywiście, człowieka w ogólności, z jego „ja" abstrakcyjnem, z jego jaźnią i osobowością, A, by móc to uczynić, nawiązał z konieczności do filozofów, którzy tą jaźnią, tą osobowością się zajmowali, którzy ją właśnie uważali za przedmiot swoich badań, za alfę i omegę wszelkiej filozofji. Nawiązał, jak wiadomo, do Hume'a i pisarzy mu pokrewnych, jednem słowem do tego kierunku, który — mam tu na myśli krytykę czystego rozumu, ale już nie rozumu praktycznego — tak dobrze jak równocześnie prawie wydał z siebie Kanta. Kładąc zaś, w myśl swojej hipotezy, w myśl materjalistycznego poglądu na historję, cały akcent na zjawiska gospodarcze jako wyłącznie pierwszorzędne, wyłącznie pierwotne, starał się Marks dotrzeć do ich tendencji rozwojowych, do ich dialektyki ewolucyjnej, do zawartej w ich dziejach „idei". A czyniąc to nawiązywał już do filozofów, którzy pojęcie idei w tymże sensie wytworzyli i pielęgnowali, którzy w wyświetleniu idei przez ludzkość realizowanych i dialektycznie rozwijanych widzieli jeżeli nie punkt wyjścia to koronę, to

http://rcin.org.pl/ifis

szczyt filozofji. Nawiązywał nadewszystko — choć olbrzymie, bezkresowe konstrukcje przez dostosowywanie ich do terenu li tylko gospodarczego kurczył znowuż i tem samem psuł poniekąd — do najwłaściwszego już patrona marksyzmu, do Hegla.

Realizm myśli gospodarczej współczesnej wskazuje wreszcie na fundament wszelkiego realizmu, wszelkich koncepcji realnych rzeczy ludzkich dotyczących, na myśl historyczną.

Mówiłem wielokrotnie o zarzutach podniesionych przeciwko szkole historycznej w Niemczech. Teraz zaś muszę wspomnieć o jeszcze jednym, który niedawno temu dał powód do wielu sporów i wielu dyskusji. Zarzucono, że szkoła historyczna nie dość ściśle odgraniczyła koncepcje gospodarcze współczesne — koncentrujące się, jak już wiemy, około haseł przedsiębiorcy wolnego i związanego — od koncepcji innych, etycznych mianowicie, że dopuściła do tego, iż w nauce ekonomicznej zapanowały wartościowania, to jest sądy o wartości nie czysto gospodarcze, lecz także etyczne i że stąd została ekonomja popchnięta w kierunku etycznie motywowanej socjalnej polityki, w kierunku jednostronnie, jak się wyrażono, partyjnie socjalnej. Zarzucono więc — jak już od siebie dodam — że szkoła historyczna zerwała ze stanowiskiem jakie zajęli Smith i Marks tworząc swoje hipotezy właśnie omówione, i że wskutek tego tak pogląd indywidualistyczny jak i pogląd socjalny, a nawet wzajemny, objektywny stosunek ich do siebie uległy zatarciu. Zarzucono to wszystko, o ile chodzi o wykonanie programu, przynajmniej o wykonanie tu i owdzie, słusznie może — ale niesłusznie, o ile chodzi o ten program jako taki, o zasadę, która szkole historycznej od samego jej założenia aż do dzisiaj widocznie przewodzi. Ta zasada pozostaje bowiem, choć dowolnych hipotez starannie już unikano, ze stanowiskiem Smitha - Marksa w najpełniejszej — choć bezsprzecznie nieświadomej zgodzie. Że tak jest, tego dowodzi samo już istnienie nauki, która powstała — jako jej podwalina, jej nauka pomocnicza że tak powiem — w bezwarunkowym związku ze szkołą historyczną w ekonomji i tak jak ona przedewszystkiem w Niemczech się rozwinęła: historji gospodarczej, oczyszczającej zjawiska i procesy gospodarcze od wszystkiego coby je zatrzeć mogło, wprost już ex officio. I rzucającej z całą świadomością światło tylko na nie.

Inna rzecz zaś, że historja gospodarcza łączy się, musi łączyć się z historją w ogólnem znaczeniu tego słowa, z historją wła-

http://rcin.org.pl/ifis

ściwą. I że łączność ta, zbytnio forsowana, może samodzielność, czystość historji gospodarczej nadwerężać, może myśl gospodarczą współczesną zacierać. Jak mi się zdaje, błądziła szkoła historyczna niejednokrotnie właśnie pod tym względem. Ale błądziła i tutaj w wykonaniu raczej, a bynajmniej nie w zasadzie, która narzucała się jej sama przez się i którą, po tem co o klasycyzmie a odnośnie do myśli filozoficznej powiedziałem, tak bym sformułował: historja właściwa, więc właściwa już „myśl historyczna" winna pozostać w cieniu raczej i myśl gospodarczą, nietykając jej czystości, jej odrębności, jedynie pogłębiać. Winna poza przedsiębiorcą jako postacią realną i gospodarczą, tylko gospodarczą, ukazać jakieś szersze „ja" już nie abstrakcyjne jak u klasyków, lecz konkretne, jakąś już nie osobowość że tak powiem, ale osobistość. Poza przedsiębiorcą wolnym osobistość tak samo wolną, poza przedsiębiorcą związanym osobistość tak samo związaną. Winna więc służyć dwoistej w sobie myśli gospodarczej dwoma odrębnemi rodzajami historjografji, które, choć w praktyce mniej lub więcej się kojarzą, można teoretycznie ściśle całkiem od siebie odróżnić. Pierwszy uważa dzieje za wytwór osobistości, rzekomo wolnych, wytwór „bohaterów" po myśli Carlyle'a. Drugi uważa, wręcz przeciwnie, osobistość — w tym wypadku już niewolną, już związaną—za wytwór dziejów, to jest prądów i ruchów zbiorowych, warunków i stosunków, za wytwór środowiska, „milieu", jak chce Taine.

Po kolei występuje więc na arenę myśl polityczna, religijna, artystyczna, filozoficzna, wreszcie historyczna. Ale zawsze i stale myśl, która w danej epoce jest najsilniejsza względnie i wskutek tego całokształtowi jej myślenia — jej kultury — narzuca swe rządy. W starożytnej polis narzuca je myśl polityczna, w upojonem nauką Chrześćjaństwa średniowieczu myśl religijna, w epoce renesansu i baroku — wraz z dalszą ewolucją aż do klasycyzmu w stylu Goethego oraz romantyzmu, a zatem w epoce „wielkiej sztuki" — myśl artystyczna, w dobie oświecenia myśl filozoficzna, a w naszych czasach, czasach ewolucjonizmu przyrodniczego i szkół historycznych jakie, tak licznie i tak rzeźko na terenie nauk humanistycznych się rozwijają, myśl historyczna, myśl ewolucyjna.

Zawsze łączy się z myślą gospodarczą epoki — muszę z konieczności utworzyć ten nowy wyraz — jej myśl kulturalna.

http://rcin.org.pl/ifis

I jeżeli powiedziałem powyżej, że przy tworzeniu się ekonomji współdziałały i w niej się utrwaliły odmiany myśli gospodarczej bardzo rozmaite, to muszę tutaj, odnośnie do myśli kulturalnej, powtórzyć to samo. Muszę zaznaczyć, że wszystkie odmiany tejże myśli do dziedzictwa ekonomji bezwarunkowo przynależą i że ekonomista dzisiejszy, musi je jako przynależności nieodłączne przywłaszczyć, przyswoić sobie, mieć do dyspozycji...

Teraz nabiera to co o kulturalności ekonomisty powyżej powiedziałem znaczenia dosłowniejszego dużo. I teraz jasnem się staje, dlaczego te same czasy — i, co uderza, te same umysły nieraz — które historję gospodarczą jako naukę pomocniczą ekonomji wytworzyły, dążą do tego, aby kłaść podwaliny pod tak zwaną „historję kultury".

V.

MYŚL GOSPODARCZO-KULTURALNA JAKO JEDNOŚĆ: PROGRAM CZĘŚCI DRUGIEJ.

Wreszcie ostatni etap: pozostało mi już tylko całość myśli gospodarczej przez myśl kulturalną dopełnioną, bo z nią łączną, zbilansować, znaleźć formułę, któraby ją zawarła w sobie, krótko ją streściła.

I formuła taka narzuciła mi się sama przez się. Jeżeli zaś, na pierwszy rzut oka, wyda się może bardzo śmiałą czy wprost ryzykowną, to niespodziewaną nie będzie. Tkwi bowiem, implicite, już w wyrazie, którego od samego początku nie mogłem w żaden sposób uniknąć, wyrazie „bieguny".

Widzieliśmy, że w każdej, którejkolwiek z epok poszczególnych istnieje wewnątrz myśli gospodarczej dualizm dwóch momentów — biegunów właśnie — który przechodzi potem w ostrzejszy albo słabszy, ale zasadniczo stanowczy zawsze, szczery antagonizm. Antagonizm wywołany przez różniczkowanie biegunów, to znaczy jednostronne ich akcentowanie, a zarazem przez ich wiązanie ze sobą, czyli całkowanie. Trudno zatem, jeżeli wyobrazimy sobie bieguny jako punkty, nie przyjąć istnienia jakiejś linji różniczkującej i całkującej, jakiejś, powiedzmy, „osi" międzybiegunowej.

Widzieliśmy powtóre, że myśl gospodarcza epoki środkowej, epoki merkantylno-humanistycznej, łączy się z myślą kulturalną,

http://rcin.org.pl/ifis

w tym razie artystyczną, w sposób już wyjątkowo całkiem jasny i przejrzysty. W ten sposób mianowicie, że myśl artystyczna jako taka wytwarza samorzutnie dwa prądy, hamletyzm i donkiszotyzm, które poglądy gospodarcze Defoe'a i Rousseau'a, poglądy indywidualistyczny i socjalny z ich antagonizmem, wchłaniają w siebie i dzięki temu przekształcają się na faustyzm i romantyzm, dwa prądy stosunkowo materjalniejsze dużo, mniej już lotne, a więcej stężałe. Trudno więc nie wyobrazić sobie w dalszym ciągu, że naokoło osi międzybiegunowej, z oparciem raz o psychologiczny, raz o socjologiczny biegun, tężeją, konsolidują się dwa prądy myśli artystycznej, myśli kulturalnej i wytwarzają dwie podbiegunowe strefy — możnaby mówić o strefie kultury indywidualnej oraz strefie kultury społecznej — niby dwa ekstremy, między które wciskają się strefy coraz to mniej indywidualnie czy społecznie zabarwione, a wreszcie neutralne całkiem, strefy równikowe. Stąd zaś krok jeden już do przypuszczenia, że naokoło myśli gospodarczej merkantylno-humanistycznej jako osi konsoliduje się ówczesna myśl artystyczna w całości wzięta i wytwarza coś czego nie można nazwać inaczej jak „globem".

Widzieliśmy po trzecie, że, poza epoką dopiero co omówioną, stosunek myśli gospodarczej do myśli kulturalnej jest, wskutek nierównomiernego oświetlenia tej i tamtej, znacznie mniej przejrzysty: starożytność i średnie wieki rzucają jaskrawe światło na myśl kulturalną, podczas gdy myśl gospodarczą, przez wszechpotężną polityczność czy religijność skrępowaną, zostawiają w cieniu. Epoki klasyczna i współczesna rzucają, odwrotnie, jaskrawo światło na myśl gospodarczą, podczas gdy myśl kulturalną zostawiają w cieniu nietylko już faktycznie, lecz, jak świadczą hipotezy Smitha - Marksa oraz pojawienie się historji gospodarczej, świadomie, umyślnie. Ale widzieliśmy też, że mimo wszechpotęgi myśli kulturalnej — chciałoby się powiedzieć mimo jednostronnego oświetlenia nie osi lecz globu — starożytność i średnie wieki dokształciły myśl gospodarczą jednak tak dalece, że stała się osią międzybiegunową zupełnie wyraźną. A epoki klasyczna i współczesna musiały czy muszą — jakby na przekór umyślności, na przekór jednostronnemu w tym tu razie oświetleniu osi — przyswoić sobie w pewnej mierze filozofję w stylu Kanta i w stylu Hegla, historjografję w stylu Carlyle'a i w stylu Taine'a: czy tu nie zarysowują się strefy pod-

http://rcin.org.pl/ifis

biegunowe, czy nie zarysowują się kontury globu? — Trudno nie przyjąć zatem, że w każdej epoce, wszystko jedno czy równomiernie czy też nierównomiernie ją oświetlającej, istnieje myśl gospodarcza jako oś, i myśl kulturalna, coraz to inna, jako glob, który naokół osi się konsoliduje. Że więc rezultat ewolucyjny wszystkich epok razem wziętych to pięć globów o tej samej osi. A raczej glob jeden o pięciu warstwach geologicznych, które, narastając na siebie, oś jakby przedłużają, dorzucają prostolinijnie do biegunów początkowych nowe wciąż bieguny: trudno nie przyjąć, że myśl gospodarcza i myśl kulturalna łączą się ze sobą tak szczelnie i ściśle, że składają się na myśl gospodarczo-kulturalną jako jedność, jako jedność przypominającą swą strukturą bardzo uwagi godną nasz glob, naszą ziemię.

Oto formuła, która, jak zgóry zaznaczyłem, rozwija tylko to co tkwi w samym wyrazie „bieguny", a która w treści swojej jest bardzo wymowna.

Uczy bowiem, że jeżeli przedmiotem ekonomji była we wszystkich epokach myśl gospodarcza, tylko gospodarcza, to jednakże przedmiot ten nigdy jej właściwej istoty nie wyczerpywał i nie mógł wyczerpywać, że jej istotnem znamieniem był nie przedmiot tylko p r o b l e m: problem stosunku pomiędzy myślą gospodarczą a myślą kulturalną, między przedmiotem a tem co od przedmiotu tego nie da się oderwać.

„Myśl gospodarcza a myśl kulturalna" — tak należy, wedle analizy w części pierwszej dokonanej, ów problem określić.

I można, w części drugiej, syntetycznej, starać się teraz o chwycenie, ujęcie problemu.

Tylko trzeba, aby cel ten stał się osiągalny, położyć stanowczy nacisk na epokę środkową, epokę merkantylno-humanistyczną, gdzie jak wiemy myśl gospodarcza i myśl kulturalna, gdzie oś i glob są oświetlone całkiem równomiernie, gdzie więc wzajemny ich stosunek został uświadomiony oraz uwydatniony bezwarunkowo najwyraźniej, gdzie problem ekonomji został już najmocniej, najpewniej ujęty.

Do tego ujęcia zdążają względnie do niego nawiązując, można także epoki wcześniejsze i późniejsze, gdzie oświetlenie nie jest równomierne, lecz jednostronne, raz ku globowi a raz ku osi skierowane, do wyrazistości epoki środkowej a wzorowej dostroić, dociągnąć. Można ująć problem ekonomji w jego ewolucyjnym całokształcie, ująć nadczasowo.

http://rcin.org.pl/ifis

Jeżeli więc, w każdym z trzech rozdziałów części drugiej, będę musiał wędrować po kolei przez wszystkie epoki, to zawsze zatrzymam się przy epoce merkantylno-humanistycznej — która zresztą najmniej była dotychczas uwzględniana, a nawet, o ile chodzi o głębsze podłoże merkantylizmu i o współdziałanie z merkantylizmem humanizmu, tak dobrze jak przeoczana — stanowczo najdłużej. I zawsze bliższe w nią wniknięcie opłaci się, bo zawsze wprowadzi do obrazu planowość, przejrzystość, zawsze da nam centrum perspektywiczne bardzo pożądane: w pierwszym i podstawowym rozdziale uwzględnię ze starożytności i średnich wieków krótko tylko to, co przejęła i co zachowała epoka środkowa. A od epoki środkowej pociągnę, poświęcając im stosunkowo już więcej miejsca, linję rozwojową, która nas doprowadzi, poprzez klasycyzm, do współczesności jako do mety dla nas oczywiście najważniejszej i decydującej.

Tymczasem zaś chciałbym podkreślić jeszcze, że problem ekonomji, to jest stosunek myśli gospodarczej do myśli kulturalnej, narzuca się, bezpośrednio, dzięki łączności i w pewnym sensie jedności obu myśli, a pośrednio i ostatecznie dzięki uderzającej a zasadniczej ich kongenjalności. Narzuca się dzieki temu, że myśl kulturalna zdradza tak samo jak myśl gospodarcza wyraźną tendencję, aby rozszczepić się na dwie myśli, których współdziałanie dopiero czyni ją myślą panującą, pozwala jej już skutecznie sprawować swe rządy.

Aby bowiem móc przywłaszczyć sobie nad człowiekiem prawa kierownicze, aby się stać dlań mistrzynią, musi mu myśl kulturalna raz przytwierdzać a raz rozkazywać. Przytwierdzać, aby sile jego dodać skrzydeł, a rozkazywać, aby go stawić wobec jakiejś próby siły, jakiegoś, jeżeli wolno tak powiedzieć, bodaj „ponad siły". Stąd, jak w Hamlecie i Don Kiszocie, antagonizm myśli apologetycznej i kategorycznej. Tylko nieco rozwiany. Tylko potrzebujący z konieczności jakiegoś oparcia. I znajdujący to oparcie w antagonizmie analogicznym myśli gospodarczej. Który daje mu oparcie, który konsoliduje go. Konsoliduje myśl kulturalną, jak we faustyzmie i romantyzmie, obustronnie, a zatem wszechstronnie.

Naturalny porządek postępowania jest więc ten, że po pierwsze dla wszystkich epok trzeba odszukać dualizm dwóch biegunów myśli gospodarczej, że po drugie trzeba śledzić jak się

http://rcin.org.pl/ifis

ten ich dualizm przekształca drogą różniczkowania i całkowania w antagonizm dwóch poglądów, i że po trzecie trzeba wniknąć w sposób jak się antagonizm ten z antagonizmem myśli kulturalnej, czasowo wszędzie wcześniejszym, kojarzy. Trzeba poznać, w trzech rozdziałach, z których każdy na dwa poddziały równoległe należy rozłamać [1]), dwa bieguny, dwa poglądy na oś się składające i dwie strefy globu. Trzeba jednem słowem dokonać czegoś coby było odkryciem świata — jakiegoś świata bipolarnego, złożonego, a jednak jednego, jednolitego, jakiegoś świata na wzór ziemi naszej — czy „budową świata".

To wszystko podkreślam na tem miejscu dlatego nasamprzód, ażeby dla drugiej części, którą zamierzam rozpocząć teraz, wytknąć rozkład, program.

A następnie dlatego, że wywody tejże części, odpowiedzą nam samorzutnie na dalsze pytanie: czy ta osobliwa budowa świata, o której mówiłem właśnie, przejawia się, jako zasada naukowa, już w przeszłości i czy ją uświadomiono sobie, ochrzczono jakiemś mianem i tak utrwalono? —

[1]) Zwracam uwagę na to, że w rozdziale pierwszym omówię biegun socjologiczny, choć pochodny, na pierwszem, a biegun pierwotny, psychologiczny na drugiem miejscu, ponieważ, w epoce merkantylno-humanistycznej, taki jest ich porządek chronologiczny: utopja wyprzedza, jak wiemy, robinsonadę bardzo znacznie, przynajmniej, od quasi robinsonady abstrahując, robinsonadę istotną, właściwą.

http://rcin.org.pl/ifis

CZĘŚĆ DRUGA

UJĘCIE PROBLEMU:

MYŚL GOSPODARCZO-KULTURALNA JAKO JEDEN JEDNOLITY ŚWIAT.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ PIERWSZY

BIEGUNY MYŚLI GOSPODARCZEJ.

A. Biegun socjologiczny.

I.

PAŃSTWO.

Mam tu na względzie państwo jako biegun myśli gospodarczej, państwo starożytne, a w szczególności państwo w ujęciu Platona. Ale, jak już powyżej zapowiedziałem, państwo to wzięte nie samo w sobie, lecz w odniesieniu do bieguna myśli gospodarczej merkantylno-humanistycznej, czyli do utopji. Mam na myśli dziedziczne obciążenie utopji przez państwo starożytne, wyobrażeń morusowych przez platońskie i stąd muszę stosunek obu dokładnie wyświetlić.

Tomasz Morus wskazuje na Platona zupełnie wyraźnie i jest z góry rzeczą jasną, że Rzeczpospolita platońska i Utopja posiadają pewien rys wspólny, to jest pokrewny w pewnym sensie, choć w obu razach zasadniczo odmienny, komunizm.

Komunizm Rzeczypospolitej jest względny tylko, dotyczy jedynie rządców państwa i jego obrońców. Jest dalej środkiem do celu, który poza nim leży: ma umożliwić rządcom i obrońcom troskę o dobro państwa zupełnie wyłączną. I jest wreszcie żądaniem, postulatem. Jest poglądem socjalnym, poza którym ukrywają się dwa bieguny — obywatel państwa i państwo — i kategoryczny akcent na jeden z biegunów, na państwo położony i wielka siła tegoż państwa, jego idei z rzeczywistości starożytnej, z polis greckiej żywcem zaczerpniętej.

Komunizm Utopji nie jest natomiast względny, lecz bezwzględny, zupełnie ogólny. I nie jest środkiem do celu, lecz celem samym w sobie, do którego autor stara się nakłonić i przekonać czytelnika, którego motywować, tem mniej motywować politycznie, nie czuje potrzeby. I nie jest żądaniem, postulatem, nie jest poglądem socjalnym wywodzącym swą siłę z biegunów poprzednio ustalonych a poprzez nie wręcz z rzeczywistości, lecz jest faktem suponowanym a priori, faktem już gdzieś niby istniejącym, faktem stanowiącym nietylko cząstkę, nietylko przynależność, lecz sam rdzeń utopji.

http://rcin.org.pl/ifis

Komunizm Rzeczypospolitej jest czemś realnem, jest emanacją jakiegoś ściśle określonego „tutaj", żywej greckiej polis, jest emanacją państwa jako bieguna myśli gospodarczej starożytnej, jej bieguna, jak już wiemy, socjologicznego. Komunizm Utopji jest zaś fikcją, od jakiegokolwiek „tutaj" całkiem oderwaną, jest, in nuce, biegunem socjologicznym epoki merkantylno-humanistycznej, epoki środkowej. Oba razem przedstawiają się zatem jako początek i koniec jednego i tego samego procesu rozwojowego, jednej ewolucji. Ewolucji łączącej bieguny socjologiczne dwóch epok przez średniowiecze od siebie oddzielonych, a jednak przez Renesans do siebie zbliżonych.

I jest rzeczą uwagi godną, jak ewolucja ta, pod wpływem Renesansu właśnie, gładko się dokonywa, jak się dokonywa nagle, momentalnie.

Jeżeli Morus opisuje schematycznie polityczny ustrój Utopji i wylicza jej władze, urzędy, magistratury, które skrupulatnie po grecku nazywa, to ożywia go najwidoczniej naiwne dążenie, by państwo starożytne wcielić, „recypować".

Jeżeli zaś wskazuje na Rzeczpospolitę w taki sposób, że tego który niby to opowiada o wyspie Utopji, a więc siebie ostatecznie, nazywa Platonem, to zdradza mimo woli, że między jednem a drugiem dziełem zasadniczej różnicy nie widzi, że utopję wyczytuje już z Rzeczypospolitej, że Rzeczpospolita nie jest dlań tworem uwarunkowanym przez stosunki zupełnie realne, lecz jest sama już fikcją tylko, „romansem państwowym".

I co więcej: ewolucja o której mowa dokonywa się — zawsze pod wpływem Renesansu — nie dowolnie, nie dzięki jakiemuś przypadkowemu zachceniu, upodobaniu Morusa, tylko z konieczności.

Dążenie bowiem, by ideę państwa starożytnego — z pewnością mniej naiwnie niźli to czyni Morus, ale zawsze w duchu nierealnym, ahistorycznym — przejąć, recypować, jest znanym składnikiem merkantylizmu, a równanie między Utopją a Rzeczpospolitą, równanie niwelujące, absolutne, znów ahistoryczne, jest niczem innem jak przejawem humanizmu zupełnie typowym.

Wszystko więc co utopję z państwem starożytnem wiąże i kojarzy, co państwo to przeprowadza, przetapia na utopję, tkwi już, bez reszty, w merkantylizmie oraz w humanizmie. Tkwi w epoce merkantylno-humanistycznej jako takiej. Tkwi w jej istocie, we współdziałaniu właściwych jej dwóch

http://rcin.org.pl/ifis

równorzędnych agensów, czynników, w znamiennym, charakterystycznym dla niej „systemie współrzędnych".

Tu, w tym systemie współrzędnych, działał mus, który tradycję państwa starożytnego, dawnego bieguna, jaknajwierniej nadal przechowuje, pchał naprzód ku nowemu biegunowi, ku utopji i wkrótce ją stworzył.

W jaki sposób, o tem, analizując dzieło Morusa, badając jego bieg myśli równie naturalny jak konsekwentny, za chwilę małą się przekonamy. Ale już obecnie chciałem zaznaczyć najwyraźniej, że system współrzędnych, który utopję z siebie wydał, jest ideą państwa, jak ją co dopiero określiłem, nawskroś przepojony.

II.

UNIVERSUM.

Także i Universum, biegun myśli gospodarczej średniowiecznej, uwzględniam jedynie tylko w odniesieniu do utopji i zwracam się natychmiast do stosunku obu:

Wiadomo, że Morus zajmował się jednem z pism św. Augustyna, jego „Civitas Dei", bardzo intensywnie i już ta notatka biograficzna naprowadza na bardzo bliskie pokrewieństwo Civitas Dei z jednej strony a Utopji z drugiej. Mianowicie zaś na to, że w obu razach chodzi o społeczeństwo - państwo tak samo, choć w innym sensie, wyidealizowane, wymarzone, li tylko fikcyjne.

Fikcję św. Augustyna należy umiejscowić, w myśl autora, że tak powiem „wszędzie". Należy ją umiejscowić, bez wahania w całem Universum. W Universum pojętem immaterjalnie, religijnie, podtrzymywanem jako całość przez wolę boską, nakazy boskie, nadewszystko nakaz karytatywny, nakaz obowiązującej wszystkich ludzi, wszystkie dusze, miłości bliźniego. Ale w Universum wskazującem na materjalny substrat jakiś, zbudowanem na podstawie materjalnej bardzo stałej, bardzo określonej. W rezultacie jest tą podstawą basen morza śródziemnego, w którem rozgrywała się historja średniowieczna, nie czująca jeszcze potrzeby, by poza te granice, ciasne ale zato znane, pewne, zuchwale wybiegać.

Fikcję Morusa należy natomiast umiejscowić, jak już sam

http://rcin.org.pl/ifis

wyraz utopja wypowiada, nie wszędzie, lecz „nigdzie". Gdzieś poza granicami średniowiecznego Universum, gdzieś na widnokręgu dostrzegalnym poprzez okno nareszcie wybite. Wybite dzięki żegludze i żeglarzom, podróżom, wyprawom. Teraz już basen morza śródziemnego ludzkości nie wystarcza. Teraz historja obejmuje Atlantyk oraz kraje pozaatlantyckie. I rozpoczyna się wyścig międzynarodowy o panowanie w tychże krajach. Rozpoczynają się usiłowania i ambicje całkiem bezkresowe.

Fikcję św. Augustyna cechuje powszechność, wszechobecność, a dla fikcji Morusa jest znamienna zupełna bezdomność. Tamta odpowiada epoce, gdzie geograficzny punkt ciężkości był stabilizowany, nieruchomy, a ta epoce przesuwania go, przerzucania, stąd chwiejności zjawisk i stosunków. Tamta opromienia, niby aureola, niby zorza, Universum jako biegun socjologiczny myśli gospodarczej średniowiecznej, biegun już uznany, ta przygotowuje, w nawiązaniu do swego poprzednika średniowiecznego, całkiem nowy socjologiczny biegun, staje się biegunem.

A więc i tutaj mamy przed sobą ewolucję łączącą bieguny socjologiczne dwóch rozmaitych epok. Tylko epok bezpośrednio po sobie następujących i — rzecz już nietylko uwagi godna, lecz zdumiewająca — na przekór następstwu bezpośredniemu bynajmniej nie zbliżonych, lecz przeciwnie, raczej oddalonych.

Oddalonych przez momenty, które właściwą ewolucję, niby tarcie, bardzo utrudniają.

Bywają w Utopji miejsca, gdzie Morus rozpowiada, jak w społeczeństwie utopijnem Chrześćjaństwo bardzo chętnych znajduje adeptów, jak tam jest uznawane oraz szanowane. Ale bywają także inne, gdzie mówi o niechrześćjańskich religjach tolerowanych niemniej liberalnie i, co więcej, o jakiejś religji najbardziej rozpowszechnionej stosunkowo i wręcz panującej, a w istocie swej już nie pozytywnej, tylko abstrakcyjnej, czysto rozumowej.

Bywają dalej miejsca, gdzie Morus, aby swemu obrazowi i swym wywodom powagę nadać, powołuje się — całkiem w duchu średniowiecza i jego bieguna, całkiem w duchu wolą boską kierowanego Universum — na tęże wolę właśnie, na wolę Chrystusa. Ale bywają znowuż inne, gdzie powołuje się, w podobnym celu, już nie albo już nie wyłącznie na wolę boską, tylko, zamiast niej albo obok niej, czy to na rozum, czy też — prawie sto lat przed Grotiusem! — na coś, co chętnie z tym

http://rcin.org.pl/ifis

rozumem zestawia i co z utopją jako nowym biegunem najbardziej i najpełniej licuje: naturę.

A zatem wola boska, rozum i natura... Na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, jakby wśród tych momentów, właściwą ewolucję utrudniających, panowała zupełna dowolność, przypadkowość. A jednak tak nie jest.

Trudno bowiem nie dostrzec, że o ile chodzi o tolerancję i o godzenie woli boskiej z rozumem, naturą, współdziałać mogły i współdziałały bez wątpienia wpływy Reformacji. Ale trudno nie dostrzec również, że, o ile chodzi o zaznaczającą się tu i ówdzie emancypację od momentu religijnego, o proklamowanie już li tylko rozumu a tembardziel li tylko natury, wychodzi Morus daleko poza zakres reformatorów wszelkich i wkracza w jakąś sferę wobec religijności choć nie wrogą, to jednak neutralną, w sferę w istocie swojej świecką, bo „sekularyzującą" wyobrażenia, pierwotnie religijnie zabarwione, stopniowo, planowo. Trudno nie dostrzec, że wkracza w sferę Renesansu, który, przybliżając ówczesną epokę do starożytności, musiał ją z konieczności, nawet gdy tego nie zamierzał, od średniowiecza odsuwać, oddalać.

Tak więc trzeba położyć decydujący nacisk znowuż na Renesans. Na merkantylizm i humanizm. Na system współrzędnych.

Skoro zaś doszliśmy do przeświadczenia, że system ten, ideą państwa starożytnego nawskroś przepojony, ideę Universum średniowiecznego nie adoptuje, nie potwierdza, lecz w sensie bardzo szczególnym, bardzo wielorakim łamie i prześciga, to posiadamy dla zrozumienia jego siły twórczej — dla zrozumienia genetyki utopji, którą zamierzamy z niego wywieść — wszelkie już przez przeszłość podyktowane wskazówki, przesłanki.

III.

UTOPJA.

Aby program w powyższych wywodach naszkicowany skutecznie wykonać, wyrywam ze współrzędnych, z ich systemu, tę nasamprzód, która jest względnie bardziej materjalną, bardziej w swem parciu ku utopji pochwytną, oczywistą, to jest **merkantylizm**. I tutaj nawiązuję do składnika nam już znanego,

http://rcin.org.pl/ifis

państwowo-twórczego, renesansowo-archaicznego, stanowiącego dla wszelkich merkantylnych wyobrażeń ramę nieprzepartą.

A z tym składnikiem łączy się zaraz drugi: rama państwowa, polityczna, wypełnia się stopniowo, w całości wreszcie, treścią, to jest myślą gospodarczą, która wewnątrz ramy politycznej się rozwija, lecz sama w sobie politycznego zabarwienia już nie wykazuje. Która w przeciwieństwie do myśli gospodarczej starożytnej — a tembardziej średniowiecznej — jest myślą gospodarczą czystą, wyzwoloną i staje się jako taka myślą swobodną, myślą empiryczną.

Staje się nią, mianowicie, dzięki trzeciemu składnikowi, który polega na poczuciu czy też wprost na wierze, że cele gospodarcze państwa dają się osiągnąć, przy odpowiedniem postępowaniu, i zupełnie i całkiem wszechstronnie. Że pod tym względem istnieją możliwości nieograniczone. I że chodzi o to jedynie, by je realizować: trudno nie mówić tutaj o wierze w doskonałość, o dążeniu do doskonałości.

Otóż wszystkie składniki te odnajdujemy, niezapoznawalne i bezsporne, w Utopji Morusa. Ale odnajdujemy je w dozach i proporcjach zupełnie odmiennych. Bo o ile rama polityczna jest tu, jak mówiąc o państwie widzieliśmy, schematyczną i naiwną, wielce zaniedbaną, o tyle maluje Morus to, co do gospodarczej treści się odnosi, niezmiernie troskliwie. A nadewszystko już uplastycznia dążenia do doskonałości gospodarczej, która przejawia się u niego w formie tak jaskrawej, tak spotęgowanej, że przechodzi, jak wyraźnie zaznaczyć trzeba, w coś całkiem nowego. Przechodzi w dążenie już nie nieświadome, lecz świadome: Morus mówi dosłownie i kilkakrotnie, że organizację gospodarstwa utopijnego uważa za doskonałą, a tem samem za idealną oraz za wzorową. I przechodzi w dążenie do doskonałości już nie względnej — o której merkantylizm, z istniejącemi stosunkami się liczący, jedynie mógł marzyć — ale od wszelkich konkretnych względów wyswobodzonej radykalnie, to znaczy bezwzględnej.

Jeżeli zatem wyobrazimy sobie cały prąd merkantylny, całą jego historję, literaturę wzięte w czambuł jako linję prostą, to niemożliwem jest, Utopję na tej linji jakkolwiek pomieścić. Nie, trzeba wyobrazić sobie w dalszym ciągu, że Utopja jest punktem od linji merkantylizmu jako od jednej z miarodajnych dla siebie wytycznych — czyli współrzędnych — uzależnionym bez wąt-

http://rcin.org.pl/ifis

pienia, ale ponad nią wyniesionym jednakowoż niezmiernie wysoko.

Wyniesionym dzięki wyniosłej właśnie, bardzo górnej i dumnej satyrze.

Ta satyra zwraca się nadewszystko przeciw instytucji, którą wedle merkantylistów ma się państwo — przez zdobywanie kopalni, skarbów, przez bilans czynny i zmierzającą doń politykę handlową — troszczyć w pierwszym rzędzie, przeciw właściwemu nerwowi merkantylizmu, przeciw pieniądzowi.

Jest wprost uderzające, jak Morus do pieniądza wciąż znowu powraca: w krajach europejskich przypisuje mu winę, a przynajmniej współwinę we wszystkich nierównościach i wyzyskach, wszystkich nędzach i grzechach społecznych. W państwie utopijnem zaś detronizuje go i, co więcej, poniża go, zohydza nawet substancje, z których się go wybija, kruszce szlachetne, a w związku z nimi i drogie kamienie także, z dziwną umyślnością.

Do stolicy Utopji wkracza w uroczystym pochodzie misja zagraniczna, obwieszona złotymi łańcuchami oraz klejnotami. Ale wrażenie nie jest olśniewające, tylko całkiem nieoczekiwane. Bo w Utopji sporządza się ze złota, oprócz naczyń niskiego użytku, łańcuchy dla niewolników, a klejnoty służą jako zabawki dziecięce. Stąd więc same nieporozumienia. Ambasadorów bierze ludność za niewolników, a służących za ambasadorów. I dzieci nie posiadają się ze zdumienia, że tacy starzy ludzie bawią się jeszcze zabawkami. I któraś z matek objaśnia, wskazując na najgęściej kosztownościami upstrzoną osobistość: „To jest pewnie błazen delegacji".

A z niemniejszą siłą tryska źródło satyryczne i tam, gdzie chodzi o położenie robotników, stan proletarjatu.

Współczesne mu angielskie prawodawstwo dotyczące robotników, a w związku z nimi także i ubogich (statutes of labourers i poor-laws) — prawodawstwo, przy którem merkantylizm w myśl swej zasady, aby tępić lenistwo, zmuszać ludzi do pracy, a równocześnie czynić tę pracę, celem obniżania kosztów produkcji i podnoszenia eksportu, poprawienia bilansu jaknajtańszą, skrzętnie współpracował — osądza Morus, już w motywach właściwe opowiadanie poprzedzających, całkiem bezlitośnie.

Zestawia je bowiem, bardzo zgrabnie, z jednej strony z pokrewnem prawodawstwem dotyczącem włóczęgów i złodziei, a z drugiej z brakiem środków zaradczych wobec właściwych

http://rcin.org.pl/ifis

rzeczowych przyczyn lenistwa, ubóstwa. A więc wobec mnożenia służby panów feodalnych, wojska i klasztorów. Nadewszystko zaś wobec rugowania małych gospodarstw (enclosures) i zastępowanie ich przez pastwiska dominjów, wobec „zjadania chłopów", jak się silnie wyraża, „przez owce".

To ludożerstwo, zdaje się mówić do czytelnika, toleruje czy nawet popiera merkantylizm, a jednocześnie sroży się, sroży nietylko przeciw włóczęgom i złodziejom, ale także przeciw ludziom, którzy, choć chcą pracować, nie mogą pracy znaleźć, a nawet przeciw ludziom, którzy pełnią pracę. Ci bowiem — robotnicy, najemnicy — pracują dla innych, nie dla siebie, wzbogacają bogaczów, ale sami, chociaż właściwi i jedyni twórcy bogactw, pozostają w nędzy.

W takiej nędzy, dorzuca w opowiadaniu samem, jakby od niechcenia, że robotnicy krajów sąsiednich — krajów do Anglji i wogóle Europy upodobnionych! — zbiegają nieraz do Utopji i proszą by ich tam przyjęto jako niewolników.

Jako niewolników: nie można się posunąć, i tu i w poprzednich cytatach, dalej jeszcze w społecznej satyrze!

A ona zawiera, w sensie antytetycznym oczywiście, całą już utopję:

Satyryczne potępianie pieniądza wiąże się logicznie z wyeliminowaniem go. Przez produkcję nie indywidualną, lecz zbiorową, i przez podział wytworów wedle potrzeb poszczególnych grup społecznych, przyczem nadmiar ewentualny, wzamian za towar od niej przejmowany, bierze zagranica.

Satyryczne napiętnowanie stosunków robotniczych wiąże się zaś z następstwami tego bezpieniężnego stanu rzeczy, następstwami przedstawionemi przez Morusa szczególnie dokładnie.

W Utopji wszyscy pracują już dla wszystkich, a więc każdy pracuje dla siebie. W Utopji niema ubogich i bogatych, niema także czynnych i leniwych. W Utopji nikt nie jest potrzebującym i nikt nie jest nadto obarczonym. W Utopji — co cały jej ustrój streszcza w rysie jednym, niezmiernie dosadnym — sześciogodzinna praca obowiązkowa, ponieważ jest ogólna, zupełnie wystarcza.

A zatem kulminuje wszystko w komuniźmie: mieszkańcy miast utopijnych losują co dziesięć lat domy, które między sobą zamieniają, „aby nawet myśli o osobistem i nieograniczonem posiadaniu skutecznie zapobiec".

http://rcin.org.pl/ifis

I kulminuje we fikcji: wszystko, cokolwiek istniało dotąd i teraz istnieje, to „świat stary". „Nowy świat" — ten który właściwie zwyciężyć winien, ale, jak szepcze Morusowi sceptycyzm, wobec przesądów, uprzedzeń, i tylu innych względów zwyciężyć bodaj nie potrafi — znajduje się nigdzie.

Kulminuje, jednem słowem, w komunistycznej fikcji czy też fikcyjnym komunizmie, w doskonałości, zdaniem Morusa, bezwzględnej, absolutnej... Tu wpływ pierwszej ze współrzędnych nagle się urywa.

A rozpoczyna się wpływ drugiej. Dostępny przy bliższem zastanowieniu się dopiero, bo głębiej ukryty.

Sześć godzin trwa praca Utopijczyka obowiązkowa, a poza tem robi on to co chce, prowadzi dalej pracę zawodową, albo też odpoczywa czy bawi się, albo też zajmuje się sztuką i nauką: to już nadewszystko. W Utopji bowiem biorą wszyscy udział w fizycznej pracy — zwolnienie od niej zawodowych uczonych i artystów wymaga sankcji ludu i może być odwołane każdej chwili — ale wszyscy też uczestniczą w pracy umysłowej. Wszyscy mają czas oraz sposobność wszelką, by korzystać z dobrodziejstw, któremi gdzie indziej rozporządzają zawody wyzwolone zupełnie wyłącznie. I ogół korzysta z nich — dzięki czemu sztuka i nauka rozwijają się tem swobodniej — i stale i chętnie. Brakło tylko dotychczas, to jest do lat ostatnich, znajomości autorów greckich. Ale gdy ich dzieła — starannie wymieniane przez Morusa — przywieziono wreszcie z Europy i rozpowszechniono, znaleźli i oni grunt podatny, a ich języka nauczono się z dziwną łatwością. Z łatwością, która wraz z innemi danemi — np. z faktem, że dla oznaczenia urzędów i magistratur posługiwano się zawsze wyrazami greckimi jak fylarchja i t. d. — wskazuje wprost na to, że Utopijczycy nie są niczem innem jak potomkami, a więc dziedzicami starożytnych Greków.

Już tu natykamy się na wyraźny, bardzo świadomy, choć naiwny, i jakby we wielki symbol ujęty h u m a n i z m.

A przecież ciągnie się ten sam wątek jeszcze dużo dalej: ten który autorów greckich przywiózł do Utopji — Rafael Hythlodee — przywiózł do niej i pewne wynalazki w starym świecie poczynione, mianowicie druk i papier, pozatem zaś kompas. A wzmianka o kompasie, jakby umyślnie podkreślona, przeprowadza myśl naszą do wzmianki, że tenże sam Rafael zwiedził najrozmaitsze kraje w Europie ledwie znane lub wcale nieznane,

http://rcin.org.pl/ifis

że brał udział w wyprawach Ameriga Vespucciego, więc w wyprawach wybitnie odkrywczych i że stał się odkrywcą Utopji: to on a nie Morus, właściwy autor, jest, o ile chodzi o stosunki utopijne, osobą, która, dzięki roli odkrywcy, o nich opowiada i za nie odpowiada fikcyjnie, rzekomo. I to on otrzymuje miano Platona, o czem wspomniałem już wyżej, a także, o czem jeszcze nie wspomniałem, miano pokrewne temuż, bo miano Ulissa.

Znowu więc humanizm, ale humanizm z poza którego przeziera motyw dalszy — motyw odkryć mu współczesnych, „wielkich odkryć", jak je nazywamy.

I właśnie to pozornie dziwne skojarzenie wskazuje daleko bardzo, wskazuje w głąb sprawy. Bo choć Morus sam nie powiada prawie nic już więcej, choć wątek z jego tekstu wysnuty kończy się tam, gdzie wspomina z czcią szczególną Platona, Ulissa, to jednak już te imiona tylko mówią, a raczej mówiły w owych czasach, wiele, bardzo wiele.

Co się bowiem nasamprzód Ulissa tyczy, to był on, kiedy Morus Utopję pisał, postacią w typie swoim — typie niehomerowskim najzupełniej — zdawna ustaloną. Był tą postacią już dużo wcześniej, już dla Danta, który opiewa go jako tułacza nie z musu wcale, tylko z dobrej woli, jako tułacza niepoprawnego, oraz w manji tułaczej — doprowadzającej go nie do Itaki, gdzieby koniec życia spędził, lecz hen na kraniec świata, gdzie przy rozbiciu się okrętu wraz z towarzyszami śmierć znajduje — wreszcie tragicznego. Opiewa go w 26-tej pieśni Piekła, zdradzając przyczynę manji, to jest nienasycony aż do starości, aż do chwili śmierci nagłej, pociąg do wędrówek. Opiewa go, wkładając mu w usta własne — wedle tłumaczenia Porębowicza — wyznanie tej treści:

Gdym był od Cyrcy wrócił, gdziem postradał
Wolność, w pobliżu Gaety więziony
— Eneasz imię to grodowi nadał, —

Nie mógł powstrzymać syn mój ulubiony
Ni cześć starego ojca ni miłości
Powinność, niegdyś szczęście lubej żony,

Nie mogły zdusić we mnie ciekawości
Zajrzenia w świata roboty misterne,
Poznania błędów ludzkich i dzielności.

http://rcin.org.pl/ifis

Więc na głębokie morze, na niezmierne
W jednej się puszczam łodzi; druhów grono
Ze mną, do końca posłuszne i wierne.

Aż po Hiszpanję brzeg podwójną stroną
Zwiedzam; więc Marok, Sardynię i mnogą
Wysp rzeszę, jednem morzem otoczoną.

W starość my wszyscy zaszli żmudną drogą,
Nimeśmy w owe cieśnie się dostali,
Które Herkules piętnował przestrogą,

Aby nie ważył się człowiek pójść dalej;
Po stronie prawej została Sewila,
A Centa z lewej szarzała na fali.

„Bracia!" mówiłem „śród hazardów tyla
„Zaszli na świata podwieczorne skraje,
„Skoro wam jeszcze bodaj jedna chwila

„W zmysłów czuwaniu przed śmiercią zostaje,
„Nie żmudźcie duszę wydobyć z ciemnoty,
„Za słońcem idąc w niemieszkane kraje.

„Zważcie plemienia waszego przymioty;
„Nie przeznaczono wam żyć jak zwierzęta,
„Lecz poszukiwać i wiedzy i cnoty".

A w mej gromadce ta lekka zachęta
Takie pragnienie podróży zapali,
Że się w porywie na nic zapamięta.

Ku wschodowi - ś - my rufę obracali
Prąc skrzydła wioseł na jazdę szaloną
I ciągle w lewo przybierając fali:

Już wszystkie gwiazdy południową stroną
Były nam widne; nasze zaś tak nisko
Zeszły, iż zdało się, że w morzu toną.

Po pięćkroć dołem księżyca kolisko
Blask uszczuplało od czasu, jak nawa
Zapędziła się w groźne topielisko,

Gdy mi się góra ukazała bława
Od odległości, postaci niezwykłej,
Jak w reszcie ziemi widzieć się nie dawa.

http://rcin.org.pl/ifis

Z krótkiej uciechy prędko łzy wynikły,
Bo przypadł wicher od nowego lądu,
Aż pękł pod ciosem dziób okrętu nikły.

Trzykroć go strącał wir pełnego prądu,
Raz czwarty fala rufę w pion wyparła;
Dziób pornął na dół i z przeznaczeń Sądu

Toń się nad nami wieczyście zawarła.

Podkreślam w tem wyznaniu nieco swobodnie tłumaczone słowa Ulissa: „Nie żmudźcie duszę wydobyć z ciemnoty" i cytuję ich brzmienie oryginalne: „Non vogliate negar l'esperienza", to znaczy: „Nie chciejcie obywać się bez doświadczeń, „Niechciejcie zawracać (z drogi którą wspólnie kroczyliśmy do tej chwili) z drogi doświadczalnej".

Podkreślam także słowa:

„Zważcie plemienia waszego przymioty;
„Nie przeznaczono wam żyć jak zwierzęta,
„Lecz poszukiwać i wiedzy i cnoty".

Podkreślam mianowicie poszukiwanie wiedzy nazwanej tutaj conoscenca, a w Convito Danta nazwanej scienza i dodaję słowa w tymże Convito (Tract. I Cap. I) wypowiedziane: „La scienza e l'ultima perfezione della nostra anima", „Wiedza jest ostateczną d o s k o n a ł o ś c i ą duszy naszej": tu jest klucz zagadki.

Uliss dąży przez doświadczenia wewnętrzne, przeżyciowe do doskonałości wewnętrznej również, intelektualnej i moralnej, szerokiej, ogólnej.

Dąży przez przeżycia do ideału. Ale tego ideału szuka nadaremnie.

A Plato go znajduje. A raczej znajduje go Rafael Hythlodee, a raczej sam Morus. I znajduje go w ten sposób, że już nie poprzez tułaczki przypadkiem kierowane, lecz wielkie odkrycia — odkrycia które Dante przeczuwał co najwyżej, a Morus wraz z ich perspektywami, wraz z ich „nieograniczonemi możliwościami" duchowo przeżywa — dociera, we własnem mniemaniu swojem, do doskonałości i świadomej i bezwzględnej, do doskonałości, która na miano ideału, morusowego ideału, jak trudno chyba przeczyć, zasługuje.

http://rcin.org.pl/ifis

A jednak zasługuje na nie z pewnem zastrzeżeniem: w porównaniu z ideałem do którego Uliss dąży, zagadkowym, nieokreślonym, wydaje się bardzo, zanadto określony ideał przez Morusa osiągnięty niepełnym, ułomnym.

Wydaje się ułomnym dlatego poprostu, że powstał nietylko dzięki dążeniu poprzez przeżycia do ideału — które, jak dodam teraz, stanowi, obok formy archaizującej, właściwą istotę humanizmu i jest czystą już tylko metodą — lecz także dzięki wpływom ówczesnego systemu gospodarczego: że powstał dzięki współdziałaniu humanizmu i merkantylizmu. I że wskutek tego odbiega od jednego i drugiego, od znanej nam linji ucieleśniającej merkantylizm i od linji przez Danta jako jego zwiastuna dla humanizmu nakreślonej. Że odbiega, jednem słowem, choć z nich wyrósł, od obu współrzędnych.

Odbiega od merkantylizmu, przelicytowując go, przelicytowując życie, z którego on, jak już wiemy, czerpie empirycznie i odbiega od humanizmu, nie całkiem dociągając do niego i do jego empiryzmu, który czerpie już nie z życia, tylko z przeżyć i stwarza już nie system nowy, lecz nową metodę.

Tak jest, nie dociąga ideał Morusa do tej metody nowej, metody ogólnej, ale, o ile chodzi w szczególności o gospodarczy teren, zapoczątkowuje ją — zapoczątkowuje ją w takim stopniu, jak to na terenie tak opornym jak gospodarczy bodaj jest możliwe — i otwiera tu ewolucję metodologiczną już, ewolucję ciągłą, prostolinijną odtąd, która ma doprowadzić poprzez klasycyzm aż do naszej współczesnej epoki.

Już na tem miejscu jednak chciałbym istotę metody humanistycznej z jej punktem wyjścia, przeżyciami i z jej celem, ideałem, najsilniej podkreślić.

Uważam to za znamienny rys Morusa, że przeżycia przerzucił na określony podmiot, na postać wspomnianego już Rafaela Hythlodee, i że ideał swój, chociaż nigdzie pomieszczony, podsuwa też jemu.

Bo metoda, którą się posługuje, jest właśnie w najwyższym stopniu podmiotową, jest czemś co w starożytności i w średnich wiekach, w epokach myślących przedmiotowo, byłoby jeżeli nie wręcz niemożliwością to jednak anomalją bez wpływu, znaczenia.

A czemś co nowszym czasom z ich emancypacją jednostki — od autorytetu państwa i Kościoła — wielce odpowiada.

http://rcin.org.pl/ifis

Bo wyemancypowana jednostka bierze życie podmiotowo, to życie przeżywa.

I tworzy ideały również podmiotowe, śmiałe i swobodne:

Stąd rozpęd rozwojowy, stąd perspektywa dalszych przemian, przekształceń metody.

IV.

GOSPODARSTWO SPOŁECZNE.

Mówiłem już o tem, że, podczas gdy w wiekach średnich skupiają się dzieje naokoło basenu morza śródziemnego, ulega ta arena, z nastaniem nowszych czasów, rozprzestrzenieniu w kierunku morza atlantyckiego, a raczej krajów pozaatlantyckich. I napomknąłem już o rozpoczynających się bezzwłocznie dążeniach do zawładnięcia skarbami i zasobami tychże krajów, o ambicjach i emulacjach kolonjalnych, o tem co międzynarodowym wyścigiem nazwałem.

Obecnie zaś muszę zwrócić uwagę na fakt, że wyścig wspomniany pozostaje z wielkiemi odkryciami, a więc pośrednio z merkantylizmem i humanizmem w związku najściślejszym. Że jest on zjawiskiem od znanego nam już systemu dwóch współrzędnych — oraz jego wytworu, utopji — nieodłącznem najzupełniej. Że jest jego naturalnym, praktycznym wyrazem.

A dalej muszę rzucić natychmiast pytanie, co się stało, gdy wyścig, rozgrywający się poprzez wieki i wciągający kolejno wszystkie państwa do Atlantyku przylegające — Hiszpanję, Portugalję, Francję, Holandję i Anglję — doprowadził wreszcie do wyniku na czas jakiś niezmiennego i niewzruszonego, do pewnej hierarchji chwilowo bardzo stałej, a mianowicie do zwycięstwa i pierwszeństwa, do „prymatu" Anglji. Dokładniej: co się stało, gdy prymat angielski zarysował się, w drugiej połowie wieku ośmnastego, tak bardzo wyraźnie, że można powiedzieć, iż tu właśnie tworzy się, powstaje. Mniejsza o to, że braknie mu politycznego dopełnienia, braknie sfinalizowania ostatecznego, którego miały dopiero wojny napoleońskie, miał dopiero Napoleona upadek dokonać. Główny moment leży w tem, że już pięćdziesiąt czy czterdzieści lat wcześniej istniał w stanie przygotowania się, powstawania, że na terenie gospodarczym stanowczo rodził się: otóż co się stało wówczas z systemem współrzędnych?

http://rcin.org.pl/ifis

Co do merkantylizmu, to niewątpliwy jest jego zanik, który przedstawia się jako rodzącego się prymatu, jednocześnie, przyczyna i skutek.

Jako przyczyna: bo jeżeli w drugiej połowie wieku osiemnastego bierze Anglja udział na razie jeszcze równorzędny w ogólnym wyścigu i posługuje się tą samą polityką wojenną, merkantylną, którą w celu zwalczania konkurentów zastosowują kraje inne, to jest cłami opiekuńczemi, a na wewnątrz opiekuńczemi niemniej przepisami, regulaminami czy wreszcie prawami, to czyni jednak, w dziedzinie polityki wewnętrznej, a w szczególności przemysłowej, jeden bardzo doniosły wyjątek. W bardzo znamiennem przeciwstawieniu do przemysłu wełnianego, pielęgnowanego ze względu na surowiec w kraju wytwarzany i dla krajowego rolnictwa ważny bardzo, niezmiernie troskliwie, pozostawia bez opieki i obdarza nieznaną dotąd wolnością przemysłową przemysł bawełniany. A to dlatego, że tenże przerabia surowiec zagraniczny: tak przyniosła, jak słusznie powiedziano, bawełna, ta roślinka egzotyczna, powiew wolnościowy ze sobą z za morza. I powiew który ją za brak opieki, troskliwości, za jej upośledzenie niby, hojnie wynagrodził. Albowiem właśnie dzięki abstynencji państwa, dzięki nieistnieniu przepisów mogących w owym czasie już tylko krępować, rozwinęło się w przemyśle bawełnianym to co nazywamy dzisiaj wielkokapitalistycznym przemysłem i we właściwem znaczeniu tego słowa „fabryką" najwcześniej. Pierwsza angielska i wogóle światowa fabryka w tem znaczeniu to — od chwili gdy do jej przędzarek mechanicznych przyłączyła się jako motor maszyna parowa Watta, a więc od roku 1790 — bawełniana przędzalnia Arkwrighta. A ona przypieczętowała, uogólniając go, dzięki kopjom coraz to liczniejszym, rozwój liberalizmu i postępu przemysłowego, który parł, nie sam jeden zapewne, lecz w owej chwili najwyraźniej, najwidoczniej, w kierunku przemysłowego, gospodarczego wogóle prymatu. Przypieczętowała tendencję od wyjątku, od sporadycznego najprzód zaniku merkantylizmu wychodzącą, lecz jej nie stworzyła: Smith pisze swoje dzieło wcześniej nieco. Lecz, jak wynika z całokształtu jego dzieła, czuje co jest w toku.

Z drugiej strony można zaś związek właśnie wykazany swobodnie odwrócić. Skoro bowiem zaczęto rodzący się prymat Anglji sobie uświadamiać, musiano potrzebę merkantylizmu, mianowicie merkantylizmu zewnętrznego, ceł ochronnych, pod-

http://rcin.org.pl/ifis

dać ścisłej i ostrej rewizji. Poco walczyć już z konkurencją słabszą notorycznie! Poco przy cłach już teraz zbędnych całkiem i nadal obstawać! Czy nie lepiej wojen celnych zaprzestać i spowodować do ich zaprzestania inne kraje, aby się z konkurentów stały tem, czem mimo wszystko w znacznej mierze były przecież i w przeszłości, to jest klijentami? A czy nie lepiej jeszcze powiedzieć sobie zgóry, że zniesienie ceł własnych, ceł angielskich, nie będzie przy znanym konserwatyzmie Anglji zbyt łatwe, zbyt szybkie i, pogodziwszy się z tą myślą, od nawracania innych krajów od razu rozpocząć? A więc nie czekając na reformę praktyczną u siebie, nie bojąc się z przykładem jaki się samemu daje innym otwartej sprzeczności, głosić wolność przemysłową, handlową, ekonomiczną jako zasadę teoretyczną, więc ogólną, więc powszechną, choć przeznaczoną — jakby satyryk mógł tu zauważyć — na razie na eksport? Głosić ją jako ostatni wyraz angielskiej nauki?

Trudno twierdzić, że przeprowadzono rozumowanie takie z zupełną szczerością. Lecz tyle pewna, że rzeczy poszły takim torem jakby je przyjęto. Już w drugiej połowie wieku osiemnastego stwarza Anglja literaturę i naukę wolnościową, staje się wolnościowości gospodarczej wielkim apostołem. A w tym samym czasie kroczy zewnętrzna polityka angielska szlakami merkantylizmu, pod wielu względami spotęgowanego merkantylizmu, i pozostaje na nich aż do lat czterdziestych, aż do połowy dziewiętnastego wieku prawie, to jest aż do chwili gdy już prymat Anglji stał się nietylko gospodarczo ale i politycznie ustalony, tradycjonalny i gdy ze względu nań do znoszenia ceł ochronnych, bardzo stopniowego i powolnego zresztą, wreszcie się zabrano: znów między prymatem a zanikiem merkantylizmu związek niewątpliwy. Znowu związek, który w formach bardziej oderwanych, enigmatycznych, istniał już oddawna, istnał już u Smitha.

A teraz losy humanizmu: by je poznać, wystarczy zwrócić się już do dzieła Smitha tylko i tutaj wykazać, że humanizm, w przeciwstawieniu do zanikającego merkantylizmu,w pewnym sensie żyje dalej, dalej się rozwija. W tym sensie, że przechodzi w nową fazę i że nawet rolę, odgrywaną obok niego przez merkantylizm dotąd, sam teraz przejmuje.

Przechodzi, jak powiedziałem, w nową fazę: bo jeśli Morus przeżywał odkrycia wielkie i doszedł poprzez przeżycia do idea-

http://rcin.org.pl/ifis

łu, doszedł do utopji, to Smith przeżywa rodzący się w jego czasach prymat Anglji, a raczej odbiera pierwsze, bardzo silne wrażenie prymatu i tworzy dzięki niemu swe pojęcie gospodarstwa społecznego, które jest generalizacją gospodarstwa społecznego angielskiego jako przodownika, a równocześnie ma być — bo tak jest zgóry pomyślane — gospodarstw społecznych wszystkich innych wzorem, normą, typem. Jeśli powiedzieliśmy więc, że Morus zastosowuje metodę empiryczną, to możemy to samo, nie bez słuszności pewnej, powtórzyć o Smithie. Ale musimy dodać zaraz, że jeśli dla Morusa jest znamienna metoda czysto empiryczna i li tylko ona, to dla Smitha jest znamienna metoda empiryczna przekształcona w metodę pojęciową, normatywną, a zatem w racjonalizm wyraźny i szczery.

I jest rzeczą uwagi godną, że jeśli tamta metoda ulatnia się w jakieś nigdzie, to ten racjonalizm konsoliduje się w odniesieniu do stosunków angielskich w szczególności, do jakiegoś niemniej niż polis grecka uchwytnego „tutaj". Albowiem umiejscowienie tak ściśle określone, tak bardzo konkretne, uwydatnia odrębność, nowość fazy przez klasycyzm osiągniętej z pewnością najsilniej.

Dalej zaś przejmuje humanizm i tę rolę, którą merkantylizm dotychczas odgrywał. Bo porównajmy poraz drugi Morusa i Smitha.

Morus potwierdza merkantylizm, o który się opiera, choć go przelicytowuje, w pewnych punktach satyryzuje bardzo ostro, a Smith go neguje.

Neguje go przez swój kierunek wolnościowy, swój liberalizm, laisser-faire'yzm skrystalizowany w bardzo zwartą i ścisłą zasadę. W zasadę, której autor ani razu nie wypowiada gołosłownie, ale którą ustawicznie czytelnikowi nasuwa, poddaje. Zasadę działającego samorzutnie, spontanicznie porządku naturalnego. Jego siły ożywczej a zarazem wobec nieprawidłowości jakichkolwiek zaradczej, leczniczej. Siły biologicznej już nieledwie, quasi organicznej.

I zasadę tę — metodologiczną, racjonalistyczną — wciela do swej racjonalistycznej, jak wiemy, metody.

Wciela ją do swej obserwacji gospodarstwa społecznego przodującego, angielskiego i do dedukowanego z tej obserwacji pojęcia gospodarstwa społecznego in genere oraz in abstracto. Wciela ją w ten sposób, że staje się ona pojęcia wspomnianego

http://rcin.org.pl/ifis

rdzeniem najwłaściwszym. Gospodarstwo społeczne Smitha to zjawisko, w którem rządzi zasada porządku naturalnego i która bez tej zasady jako klucza zrozumieć się nie da. To, możnaby powiedzieć jednem słowem, wytwór tej zasady.

Wytwór w swoim rodzaju niemniej podbijający, olśniewający, „doskonały", niż utopja Morusa — o tyle gospodarstwu społecznemu smithowskiemu jakby równorzędna — lecz wytwór, w przeciwstawieniu do utopji, metodologiczny tylko i wskazujący wstecz, jako na źródło metody tutaj do nowego rozkwitu doprowadzonej, tylko na humanizm.

Tak, jeśli dawniej działały merkantylizm i humanizm, to teraz działa, a raczej prolonguje swą działalność humanizm sam jeden.

I że tak jest, że taki przełom istotnie z biegiem czasu zdołał się dokonać, na to dostarcza nam historja teorji gospodarczej wymownego niezwykle dowodu:

Powiedziałem już w innym związku, że porządek naturalny, ordre naturel, jest przed Smithem znany fizjokratom. Ale zaznaczyłem też, że jest on wedle wyobrażeń fizjokratycznych nie siłą działającą zupełnie ogólnie, tem mniej zaś wobec nieprawidłowości ewentualnych zaradczą, leczniczą, lecz jest siłą uwarunkowaną przez pewną prawidłowość całkiem nieodzowną, przez wolnościowość — wolnościowość nie jako żądanie po myśli Smitha, lecz jako fakt spełniony! — która stanowi, jak dodać trzeba, moment przynależny do każdej utopji[1]).

Otóż mamy tu kombinację czy też połowiczność nadzwyczaj ciekawą: doskonałość utopijna pozostawiła jeszcze ślad jakiś, faktyczną wolnościowość, a stąd musi doskonałość w rozumieniu nowej ery pogodzić się z bardzo dotkliwem skrępowaniem, umniejszeniem, nie może wzbić się całkowicie na poziom smithowski.

I nie trudno jest wytłumaczyć, czemu się tak dzieje: fizjokraci tworzą swoją naukę czasowo wcześniej niźli Smith i tworzą ją poza Anglją. Dlatego mają do czynienia z merkantylizmem nietylko na zewnątrz ale i na wewnątrz silnym jeszcze i bezwyjątkowym. I silniej przeciwko niemu reagują, silniej się bun-

[1]) W utopji morusowej istnieje ta wolnościowość jako przesłanka podświadoma, utopje późniejsze — a te wchodzą tu właśnie w rachubę — podkreślają ją świadomie.

Przekonamy się o tem, gdy będziemy omawiali poglądy Rousseau'a.

http://rcin.org.pl/ifis

tują. Czując boleśnie niewolność merkantylną, akcentują wolność, wolnościowość jako fakt suponowany a priori, fakt aksjomatyczny i tak, choć w sensie bojowym oczywiście, liczą się jeszcze z merkantylizmem, opierają się, nie śmiejąc się zwrócić ku drugiej już wyłącznie, także jeszcze, także na razie bodaj, o pierwszą współrzędną. Smith natomiast zarzuca ją najzupełniej. Uznaje drugą tylko i idzie wprost już po tej linji, aby dotrzeć do celu gdzieś poza nią, gdzieś w jej przedłużeniu. Myśl Smitha jest, że tak powiem, jednowymiarowa, jest jednoplanowa.

To rzecz ważna. Bo uczy, że między jaskrawą, prononsowaną dwuplanowością Morusa cechującą, a jednoplanowością cechującą Smitha nie leży przepaść, która jednym skokiem została przebyta, tylko że między tamtą a tą pośredniczy jakaś forma przejściowa, dwoista, odsłaniająca nam pewien proces stopniowy i ciągły. Że więc utopję i smithowskie pojęcie gospodarstwa społecznego — biegun socjologiczny myśli gospodarczej merkantylno-humanistycznej i takiż biegun myśli gospodarczej klasycznej — łączy ewolucja wyraźna i dla stosunku obu epok niezmiernie znamienna. Znamienna, powiedziałbym umyślnie uogólniając, o tyle mianowicie, że empiryzm przekształca w racjonalizm, że przeżycia przekształca we wrażenia pierwsze, a ideały we wzmocnione przez zasady — przez principles — i stąd do ideałów zbliżone pojęcia.

Najcelniejszym, bo podstawowym principle jest porządek naturalny, a najcelniejszem, bo dominującem pojęciem klasycyzmu jest zbliżone do utopji, do utopijnej doskonałości gospodarstwo społeczne, które — z pewnem zastrzeżeniem, dla współczesnej epoki, jak zaraz się przekonamy, bardzo ważnem — jest niewątpliwie jego pojęciem najszerszem.

V.

GOSPODARSTWO ŚWIATOWE.

Zastrzeżenie, o którem wspomniałem właśnie, dotyczy pojęcia „gospodarstwa światowego" znanego już Smithowi, a od jego pojęcia „gospodarstwa społecznego" szerszego znacznie, chociaż mu w swej istocie blisko pokrewnego.

Prymat Anglji suponował, już w chwili kiedy się przygotowywał i powstawał, prowadzoną przez rząd angielski — że wspomnę tylko Indje, Kanadę i teren Stanów Zjednoczonych uniezależniony niebawem — politykę kolonjalną na wysoką ska-

http://rcin.org.pl/ifis

lę. Suponował politykę dążącą świadomie i celowo do tego, aby Anglja sama rozwijała coraz bardziej swój przemysł i kierowała się ku wytwarzaniu fabrykatów coraz szlachetniejszych, kolonje zaś dostarczały jej surowców różnorodnych, a o ile chodzi o przemysł ograniczały się do fabrykatów grubych, prymitywnych: aby między temi kolonjami istniał nie stosunek nieuregulowanej konkurencji, tylko podział pracy. Odbierając więc pierwsze, tak bardzo silne, jak już wiemy, wrażenie prymatu, odbiera Smith, dodatkowo, pierwsze też wrażenie podziału pracy rzeczonego jako przesłanki prymatu w tymże prymacie sfinalizowanej już, a tem samem pochwytnej, realnej.

Realnej i, co więcej, w skutkach swoich niezmiernie doniosłej. Bo czyż z chwilą kiedy jej wynik ostateczny, prymat Anglji, stał się dla Smitha i innych dostrzegalny, prawie osiągnięty, stosunki nie kształtowały się w ten sposób, że Anglja w produkcji przemysłowej, w produkcji szlachetnych fabrykatów znów w przeciwstawieniu do surowców i względnych prymitywów, musiała przodować? Czy jednem słowem podział pracy obowiązujący na wewnątrz imperjum brytyjskiego nie zaczął się teraz ujawniać także i w odniesieniu do państw innych, w szczególności europejskich, kontynentalnych, a zatem na zewnątrz? — Otóż Smith postępuje tak, jak gdyby sobie z tego skutku w pełni zdawał sprawę, jak gdyby zapoczątkowaną przezeń nową fazę potwierdzał, utrwalał. Bo rozgłasza hasło na zewnątrz działającego, „międzynarodowego podziału pracy" niezmiernie doniośle. Rozgłasza je jako zasadę, principle, w duchu klasycyzmu.

Coprawda odbiega przytem od wątku przez rzeczywistość mu podanego, wyraźnie, o tyle, że mówi o podziale pracy wedle warunków, wedle zdolności rozwojowych, podczas gdy podział pracy faktyczny, dziejowy, układał się wedle tego, na jaki stopień, na jaki szczebel rozwojowy Anglja i jej kolonje, potem zaś Anglja i inne państwa już się wznieść zdołały i jakie zdobyły stanowisko w ogólnej hierarchji. Ale nie należy, jak mi się zdaje, tej różnicy bynajmniej przeceniać. Bo wysokie miejsce w hierarchji stanowiło, między warunkami rozwojowemi pro futuro, pozycję doniosłą. A co się tyczy pozycji innych — plusów naturalnych — to mogły one, z reguły, wywalczyć sobie znaczenie wtenczas tylko, gdy potrafiły się z konkurencji państw hierarchicznie wyższych, starszych, jakkolwiek otrząsnąć. A w tem

http://rcin.org.pl/ifis

rzecz właśnie, że Smith o czemś w tym rodzaju zupełnie nie myśli. Że nie myśli ani o otrząsaniu się z konkurencji ani o konkurencji choćby jako takiej. „Nie bezładna konkurencja, tylko harmonijny, międzynarodowy podział pracy" — tak brzmi, w swej treści pełnej, principle smithowski: w istocie więc sankcjonuje Smith podział pracy hierarchiczny, podział pracy polityki kolonjalnej i prymatu, sankcjonuje go jako teoretyk, jako, także i w tym wypadku, prawy, czysty klasyk. Bo tak samo jak znany nam principle porządku naturalnego do swego pojęcia gospodarstwa społecznego poprzednio był wcielił, tak samo wciela principle międzynarodowego podziału pracy do swego pojęcia gospodarstwa światowego, a raczej czyni z niego — co znaczy jeszcze więcej — rdzeń tego pojęcia. Rdzeń około którego pojęcie bez trudności umacnia i skupia. Obleka własną pryncypjalność, rzekłbym, w pojęciowość.

Trzeba smithowskie pojęcie gospodarstwa światowego, jego genezę i strukturę tak typową, tak klasyczną, świadomie przeniknąć. Bo później, około połowy wieku dziewiętnastego, następuje przełom. Przełom polegający na tem, że, dzięki Fryderykowi Listowi mianowicie, pojęcie gospodarstwa światowego wszystko co było w niem klasycznem i smithowskiem bezwzględnie zatraca.

Wiadomo, że List zawdzięczał nader wiele swej podróży do Ameryki, że wyjechawszy tam jako zwolennik Smitha, powrócił jako przeciwnik jego już zdeklarowany. Wiadomo dalej, że poznał podczas swej podróży teren Stanów Zjednoczonych, który był stanowił niegdyś kolonję angielską, a który już przed laty kilkudziesięciu zyskał niepodległość. Wiadomo, wreszcie, że był świadkiem naocznym jak kraj, z więzów dawnych całkiem wyzwolony, oddychał a tembardziej chciał oddychać coraz to swobodniej. Jak nie podlegając już kolonjalno-politycznemu podziałowi pracy miał możność i wolę, by się jego historycznej konsekwencji, hierachicznemu podziałowi pracy między starą Anglją a Stanami młodocianymi, by się prymatowi Anglji, o ile on do tych Stanów się odnosił, silnie przeciwstawić. Istotnie: pierwsze wrażenie Smitha, włącznie z wrażeniem dodatkowem, polityki kolonjalnej dotyczącem, znalazło w amerykańskiem wrażeniu Lista — wrażeniu uczuciom Careya kongenjalnem — antytezę tak zupełną i tak ostrą, że rewolucyjną.

A po powrocie z Ameryki nasunęły się Listowi myśli bardzo

http://rcin.org.pl/ifis

natrętne, uparte: jeżeli tam nie chciano cierpieć hierarchicznego podziału, choć on z podziału pracy kolonjalnego wyrósł w sposób naturalny, konieczny, fatalny, to jakże miałyby go cierpieć Niemcy, jakże miałyby go cierpieć inne państwa europejskie, nietylko w teraźniejszości lecz i w przeszłości Anglji równorzędne? Jakże miałyby te państwa akceptować i utrwalać prymat Anglji, który z przyczyn niczego z ich historją wspólnego nie mających, a więc z ich stanowiska przypadkowo pojawił się, a wywierał, niemniej niż na drugiej półkuli, skutki wszelki rozwój, wszelki postęp wręcz wykluczające? — List prymat przełamuje, przezwycięża, choć na razie tylko w swym programie. Wrażenie rewolucyjne przywiezione z Ameryki staje się dlań hasłem, staje się pobudką do oddziaływania ideowego, do agitacji we własnej ojczyźnie. Każe mu wymagać, każe żądać wyraźnie, donośnie, aby Niemcy, a za niemi ewentualnie inne państwa, z hierarchicznego podziału pracy starały się wyzwolić i aby to uczyniły nie nieświadomie, lecz świadomie, nietylko praktycznie, lecz i teoretycznie, naukowo. Międzynarodowy podział pracy jako zasada, jako principle, ma ulec negacji.

Tylko negacji nie bezwzględnej, lecz jedynie względnej. Z reguły ma, w myśl zasady, każde państwo, każdy kraj produkować wedle zdolności swoich, wedle sił wytwórczych. A jeżeli siły te natkną się na barjery hierarchiczne, ma je usuwać od wypadku do wypadku i doraźnie, tymczasowo, za pomocą jakichś zasad drugiego, niższego rzędu tylko, tylko wyjątkowych. Za pomocą ceł raz wychowawczych, raz znów kryzysowych, a zawsze mających przemożną, przytłaczającą konkurencję w teraźniejszości powstrzymywać, by normalną w przyszłości umożliwić: w tem tkwi rdzeń nauki. I tkwi jej norma. „Nie konkurencja, tylko międzynarodowy podział pracy" — mówi dzieło Smitha. „Międzynarodowy podział pracy, ale z troskliwem uwzględnieniem stosunków konkurencyjnych, z dążeniem do ich normalności, do ich zdrowotności" — głosi program Lista. Zasada smithowska istnieje w dziele listowskiem niby dalej, lecz przestaje, przez jakieś obce jej pseudozasady przedziurawiona, być sobą, zasadą. Zatraca teraz najzupełniej swoją pryncypjalność. I już nie obleka się w pojęciowość, jak u Smitha, tylko w co innego. Bo przecież List stara się stworzyć gospodarstwo narodowe, a raczej, jeśli przemyślimy myśl jego do końca, wielość gospodarstw narodowych wyraźnie odrębnych, a składają-

http://rcin.org.pl/ifis

cych się, razem wzięte, na gospodarstwo światowe jako na całość już nie pojęciową, abstrakcyjną, lecz jako na koncepcję konkretną, realną. Koncepcję realną nie wykluczającą pewnej dyrektywy, reguły — smithowskiego międzynarodowego podziału pracy, smithowskiego porządku naturalnego zewnętrznego w słabiutkim odblasku — lecz podsycaną , lecz karmiącą się i powiedziałbym wręcz żyjącą właśnie wyjątkami. Koncepcję realną do klasycyzmu zgrabnie i umyślnie nawiązującą, ale już w istocie swej nieklasyczną, już pozaklasyczną.

W tym sensie burzy więc List wytwór Smitha, ale jednocześnie stwarza, w swojem novum, w swoim czynie pozytywnym, coś co odpowiada, co dogadza współczesnej epoce. I co epoka ta coraz to bardziej przyswaja sobie, od Lista czasów aż do dzisiaj stopniowo rozwija. Można nawet domniemywać istnienie pewnych stałych wytycznych rozwojowych i postawić narzucające nam się w toku niniejszych rozpatrywań wyraźne pytanie, czy wytyczną nie jest, tak jak w dwóch poprzednich epokach, humanizm i czy czasem nie działa obok niego, tak jak w środkowej epoce, dla której system współrzędnych był znamienny, również merkantylizm?

Merkantylizm, tak wszechpotężny w dobie Renesansu, a potem strącony z tronu, prawie że zniszczony, przeżywa sam, we współczesnej epoce, rodzaj renesansu. Przechodzi, wyzyskując listowskie poglądy mianowicie, w neo-merkantylizm tak silny i tak bardzo dziś rozpowszechniony, że trudno drugiemu przypuszczeniu, w dopiero co rzuconem pytaniu zawartemu, zaraz zgóry, a limine odmówić trafności. Bezsprzecznie kształtuje się koncepcja realna gospodarstwa światowego nasamprzód w ten sposób, że stara się objąć wielość gospodarstw narodowych w myśl neo-merkantylnej polityki gospodarczej aktywnych, agresywnych i przez tę politykę, o ile chodzi o stosunki zewnętrzne a pośrednio i wewnętrzne, urobionym na modłę pewną, znamienną, swoistą.

A jednak, by merkantylizm czy neo-merkantylizm uważać za wytyczną rozwojową, za drogowskaz zasadniczy i ogólny, fakt ten nie wystarcza.

Już dlatego, że tak jak ideologja Lista suponuje, jako regułę, smithowski międzynarodowy podział pracy nawskroś pokojowy, tak suponuje neo-merkantylna polityka jako system jeżeli nie regularny, to jednak naturalny, to jednak samorzutnie w każde

http://rcin.org.pl/ifis

vacuum się wciskający, liberalizm gospodarczy, choćby nawet nie zamierzony wcale, choćby nieświadomy. A pozatem trudno sobie wyobrazić neo - merkantylizm — nie teoretyczny, lecz praktyczny, aktualny — bez przymieszek, raz mniejszych a raz większych, świadomego liberalizmu, który go gładzi, go temperuje, a z nim razem wzięty stanowi dopiero o charakterze i o roli polityki gospodarczej, danem gospodarstwem narodowem władającej i kierującej, o tego czy innego nacjonalizmu napięciu i „stylu".

Co więcej, nacjonalizmom poszczególnym przeciwstawia się — wcześniej już, ale po wielkiej wojnie tem stanowczej i tem natarczywiej — internacjonalizm z jednej strony ustrój obecny potwierdzający, jak Liga Narodów i wyłonione przez nią organizacje bardzo różnorodne, a z drugiej strony ustrojowi owemu wręcz przeczący, jak Międzynarodówki w nowych wciąż edycjach: łącząc to wszystko w jedną syntezę wielką, można więc mówić o internacjonalizmie poddającym obecny ustrój dyskusji za i przeciw, a zatem przyznającym jako fakt niewątpliwy i niezbity istnienie ustroju — ustroju obecnego, teraźniejszego i takiego, o którem internacjonalizm może, powinien dyskutować, internacjonalnego właśnie w znaczeniu wybitnem. A wciąż powracający zwrot „internacjonalny kapitalizm", a literatura o kapitalizmie, znów internacjonalnym kapitalizmie, dorzucają tutaj komentarz wymowny w tym sensie, że internacjonalny ustrój to ustrój kapitalistyczny, to jakiś kapitalizm, bardzo złożony wprawdzie, bardzo wieloraki, lecz jednak bezwzględnie, aksjomatycznie nawet, w gruncie jednolity. Że to jakiś poza odrębnemi stylami poszczególnych gospodarstw narodowych, poszczególnych nacjonalizmów ukryty „styl stylów".

Jeżeli zaś ten styl stylów, jeżeli kapitalizm nastręcza, gdy się go chce określić, zdefinjować, trudności tak dalece, że są uczeni, którzy wolą o nim nie mówić, już jego nazwy samej starannie unikać, to równoważy ten brak okoliczność, że, wręcz przeciwnie, praktyka, że idąca jej śladem teorja wciąż nieokreślonej nazwy jego szuka i używa, że się nie może bez tego jakos obyć i że, co już najważniejsze, potrafi go, bez definicji ścisłej, wnikliwe wyczuwać. Że potrafi też, dzięki temu wyczuwaniu wręcz instynktownemu, wynajdywać w poszczególnych gospodarstwach narodowych, w poszczególnych nacjonalizmach mniej lub więcej ostro przeciwstawionych sobie i ze sobą walczących

http://rcin.org.pl/ifis

to co je łączy, co sprowadza je do wspólnego mianownika i co ich całokształt najogólniejszy — gospodarstwo światowe we współczesnym sensie — mimo wszelkich kontrastów i dysonansów niby dominanta zespala, zestraja. A to jest właśnie decydujące: po gospodarstwie społecznem, biegunie myśli gospodarczej klasycznej epoki i po jego dopełnieniu, po gospodarstwie światowem jako pojęciu abstrakcyjnem tak samo klasycznem, może gospodarstwo światowe jako koncepcja realna i współczesna wybić się, okazać się ich następcą równowartościowym jedynie w ten sposób, że na miejsce porządku naturalnego wewnętrznego i zewnętrznego postawi czynnik tak jak on zestrajający, choćby mniej harmonijny, idylliczny, czynnik zawierający w sobie porządek nie naturalny tylko sztuczny, nie bezwzględny tylko względny. Otóż czynnikiem takim jest tu kapitalizm.

Jakże daleko odbiegliśmy, posuwając się krok za krokiem, od merkantylizmu, od jego renesansu, od myśli o nim jako o współrzędnej!

A jakże blisko zetknęliśmy się zato z humanizmem!

Ta sama droga która prowadziła od przeżyć do ideałów, od pierwszych wrażeń, niby przeżyć skoncentrowanych, do pojęć abstrakcyjnych, ta sama droga prowadzi od wyczuwania kapitalizmu — niby wrażeń już ciągłych, stałych — do koncepcji realnych, współczesnych.

Ta sama droga, którą niegdyś humanizm był wskazał, oddaje, powtórnie przekształcona w tym wypadku, te same usługi.

Tak samo jak w dwóch poprzednich epokach oddziaływa humanizm i w ostatniej jako wytyczna rozwojowa, tak samo jak w epoce klasycznej — w przeciwstawieniu do środkowej — oddziaływa jako wytyczna rozwojowa ze związku z współrzędną, z merkantylizmem, wyzwolona, wyłączna, jedyna.

O tyle epoka współczesna od klasycznej epoki wcale się nie różni.

Lecz tylko o tyle.

Aby bowiem od pierwszego wrażenia przejść do pojęcia abstrakcyjnego i w to pojęcie wcielić zasadę porządku naturalnego tak niezmiernie prostą, na to wystarczał ze strony Smitha silny, ale jednorazowy jedynie wysiłek. Aby natomiast od wyczuwania kapitalizmu przejść do koncepcji realnej a pełnej — przejść do koncepcji gospodarstwa światowego nad wyraz złożonej—aby w celu jej wypełnienia przeniknąć i opanować ka-

http://rcin.org.pl/ifis

pitalizm, jak już wiemy, zawiły, nieokreślony i zawierający w sobie porządek tylko sztuczny, względny, a nie naturalny, na to potrzeba wysiłku ciągłego i stałego, potrzeba tak metody jak systematyki, potrzeba nauki.

Potrzeba nauki, która w zaczątkach pewnych już jest, już istnieje i przyrzeka, że się w prawidłowem nawiązaniu do nich w przyszłości rozwinie.

Nauka o gospodarstwie światowem, zapoczątkowana w ostatnich lat dziesiątkach, wyrosła z motywów praktycznych nadewszystko, z dążeń do zorjentowania się, jak się w nich polityk oraz dyplomata winien orjentować, we wzajemnych stosunkach nacjonalizmów, stylów poszczególnych, wszystko jedno czy w ich zderzeniach czy w ich pokojowem stykaniu się z sobą, i w ewolucji, którą te stosunki w czasie przebywają.

Lecz coraz więcej łączą się z tem — po wojnie, po powstaniu Ligi Narodów mianowicie — i usiłowania, aby zbadać międzynarodowe kwestje surowców i produkcji, transportu i obrotu, waluty i kredytu, pracy, kapitału i aby w ten sposób poza i ponad nacjonalizmami, stylami poszczególnemi rozpoznać kontury jakiegoś internacjonalizmu, jakiegoś stylu stylów i zdać sobie sprawę, że całokształt, który się tutaj tworzy, wciąż się w oczach rozrasta, rozwija, że podlega koniecznemu postępowi, w myśl pewnych prawideł.

Im dalej zaś badania w tym kierunku posuną się naprzód, tem bardziej musi się narzucić wrażenie najprzód, a potem uznanie, że czynnikiem na korzyść stylu stylów pracującym jest właśnie ten czynnik, który różnicę nacjonalizmów, stylów, niweluje niby mianownik wspólny, łączny, do siebie je zbliża. Że jest nim internacjonalny, jak go też chętnie, jak go codziennie zwiemy, kapitalizm. Internacjonalny w tym względzie najprzód, że wszędzie gdzie tylko się pojawia ma ten sam sens, zawiera w sobie ten sam porządek — sporny, dyskutowany, lecz mimo wszystko jednak jednolity. Internacjonalny także i w tym względzie, że wykazuje tendencję aby się rozpowszechniać, uogólniać, tak jakby, choć sam zawiera w sobie porządek tylko sztuczny, wywodził się z jakiegoś porządku naturalnego, choć nie uchwytnego, tak jakby istniał wszędzie, zawsze in potentia, zanim się, w myśl tendencji, tutaj wcześniej a tam później objawi in actu.

Zrealizowanie programu naszkicowanego tutaj może się do-

http://rcin.org.pl/ifis

konywać jedynie stopniowo. Ale już samo uprzytomnienie sobie wszystkich jego punktów posiada dla nas, w obecnym związku, znaczenie doniosłe.

Można bowiem zrozumieć, że nauka o gospodarstwie światowem określiła w pierwotnem swem stadjum, gdzie prawie wyłącznie pierwszym punktem, wzajemnemi stosunkami poszczególnych nacjonalizmów, stylów się zajmowała, swoje stanowisko poprostu w ten sposób, iż ogłosiła się przez usta Harmsa [1]), jednego z najwcześniejszych i najenergiczniejszych swych propagatorów, nauką samodzielną, ekonomją światową (Weltwirtschaftslehre), ekonomji właściwej, społeczną zwanej (Volkswirtschaftslehre) całkiem równorzędną. Ta ekonomja społeczna, mówi Harms, jest nauką o gospodarstwie społecznem, a raczej o gospodarstwach społecznych w liczbie mnogiej, jako takich, wziętych samych w sobie. Ekonomja światowa zaś jest nauką o tych gospodarstw społecznych, rozlicznych, rozmaitych, wzajemnych stosunkach. Tamta obserwuje gospodarstwa społeczne na wewnątrz, ta na zewnątrz. Obie łączy więc, na tym samym poziomie, współpraca.

Można zrozumieć, że pierwotnie nasunęło się takie określenie. Ale czy dzisiejsza ekonomja — społeczna, właściwa — która nie jest nauką o jakiemś gospodarstwie społecznem abstrakcyjnem, na angielskiem wzorowanem, jak za Smitha czasów, tylko jest, jak zaznaczyłem już, nauką o gospodarstwach społecznych w liczbie mnogiej, bardzo rozmaitych, czy ta dzisiejsza ekonomja nie obserwuje gospodarstw społecznych poszczególnych tak na wewnątrz jako i na zewnątrz? Czy właśnie strona zewnętrzna, zewnętrzna polityka gospodarcza taka albo inna nie nadaje temu czy owemu gospodarstwu społecznemu jego cechy i zabarwienia, znamiennego tonu? Czy więc ekonomja społeczna nie jest dziś nauką o gospodarstwach nominalnie społecznych, lecz w istocie już narodowych w rozumieniu Lista? — Oto pytania, zwracające naszą wyobraźnię w całkiem inną stronę.

W stronę określenia, do którego nauka o gospodarstwie światowem dojść musi sama przez się, o ile się całkowicie, wszechstronnie rozwinie. O ile zrealizuje we wszystkich punktach, a nie w jednym, program nam już znany. O ile obejmie nie tylko całokształt stosunków, jakie między gospodarstwami narodowemi niegdyś panowały oraz dziś panują, ale i internacjonalizmy,

[1]) Bernhard Harms, Volkswirtschaft und Weltwirtschaft. Jena, 1912.

http://rcin.org.pl/ifis

które je z nieprzepartą siłą dopełniają i internacjonalny kapitalizm, przechodzący, niby jakiś ogólny porządek, coraz to więcej ze stanu in potentia do stanu in actu. O ile, jednem słowem, stanie się nauką o gospodarstwie światowem jako wielkiej, „wszędzie" rozmieszczonej potędze zbiorowej, ku której gospodarstwa narodowe muszą się z konieczności dzisiaj orjentować. Nauką o gospodarstwie światowem jako biegunie orjentacyjnym myśli gospodarczej nam współczesnej. „Nauką o biegunie", w stosunku do ekonomji właściwej, społecznej bynajmniej nie równorzędną, lecz jedynie pomocniczą, a jednak ze względu na to, że pochwycenie i ustalenie bieguna jej wymaga i bez niej się nie obejdzie, potrzebną, niezbędną.

I dziwna rzecz: w starożytności, gdzie biegunem myśli gospodarczej jest państwo, powstaje nauka o państwie, polityka, i gra rolę niezmiernie doniosłą. A więc to, co się wytwarza i co tak uderza, zastanawia na końcu ewolucji, przejawia się i w jej początku samym, nauka o biegunie stanowi terminus a quo i jednocześnie terminus ad quem.

Między obydwoma zaś wznosi się słup graniczny niezmiernie ciekawy.

Bo jeżeli starożytną naukę o państwie cechuje wiara w państwo, wiara niewzruszona, to współczesną naukę o gospodarstwie światowem z internacjonalnym kapitalizmem jako mianownikiem, z porządkiem temuż kapitalizmowi właściwym a spornym, cechuje nie co innego jak sporność właśnie, brak wiary, wątpienie.

A już Morus usuwa ze swej Utopji pieniądz, który był w jego czasach, czasach merkantylnych, kapitalizmu wszechpotężnym, wszechwładnym pionierem.

Już on stawia do dyskusji, kwestjonując go, zarodek porządku kapitalistycznego przyszłości dalszej, porządek pieniężny.

Już on wkracza na drogę, na której miała dojść ewolucja do mety końcowej.

Na wzór znanego „credo quia absurdum" mógł Morus „dubito quia certum" — certum w myśl creda całej jego epoki — powiedzieć. —

http://rcin.org.pl/ifis

B. Biegun psychologiczny.

I.

OBYWATEL.

Czy istnieje związek pomiędzy Robinsonem a obywatelem państwa w sensie starożytnym?

Pierwsze wrażenie jest takie, że chciałoby się odpowiedzieć na pytanie bezwzględnie przecząco. Bo Robinson jest samotnikiem. Jest od swej ojczyzny, od swej obywatelskości oderwany. I może za tą ojczyzną, za tą obywatelskością tylko tęsknić, co stanowi też właściwy mu podkład uczuciowy, właściwy mu patos.

Ale już ta negatywna na pozór odpowiedź zawiera w sobie pewien moment pozytywny, wcale nie znikomy. Tęskniący i patetyczny w swej tęsknocie Robinson jest obywatelem in partibus infidelium, obywatelem przez sytuację w jakiej się znalazł sparaliżowanym, ubezwładnionym, więc z musu bezczynnym, ale jest jednak obywatelem do czynności i działalności obywatelskiej i skłonnym i zdolnym, jest nim w swem pragnieniu, jak nim bywa wygnaniec, banita, jest nim w znaczeniu przez to pragnienie spotęgowanem nawet, wybitnem, klasycznem.

I stąd budzi pewne wspomnienia z literatury, której klasyczne i jako takie uznane wzory obywatelskości zawdzięczamy, to jest z literatury starożytnej. Lecz jakie wspomnienia?

Z pewnością nie przypomina w niczem tego, który ideę obywatela starożytnego przedstawił w sposób już najgłębszy oraz najsilniejszy, który w stosunku do Platona, przedstawiającego w ten sam sposób ideę państwa, stanowi odpowiednik do przeciwnego, do pierwotnego bieguna się odnoszący, z pewnością nie przypomina w niczem Arystotelesa. A to dlatego, że tak wysoko nasza wyobraźnia przy lekturze nieideowego, trzeźwego Robinsona bynajmniej nie sięga.

Ale przypomina jednakowoż pisarza innego. Pisarza, który tak samo jak autor Robinsona chciał opowiadać, tylko opowiadać i opowiadaniem swojem w podziw wprawiać, budować, pouczać. I tak jak on szczelnie się ukrywał poza swojem dziełem, podniecał czytelnika, aby nad faktami i osobami — nadewszystko osobami jako przykładami obywatelskości czy to czynnej czy przez banicję i inne względy niejednokrotnie hamowanej — sam się zadumywał i zastanawiał, sam wyciągał wnioski.

http://rcin.org.pl/ifis

Przypomina pisarza już nie tak pierwszorzędnego, mógłbym znów powiedzieć klasycznego jak Arystoteles, ale tem bardziej przystępnego i poczytnego epigona antyku, Plutarcha.

Tylko nie łatwo ująć tę reminiscencję w określoną formułę jakąś, w jakieś całkiem wyraźne twierdzenie.

Plutarch był w wieku osiemnastym ceniony i czytywany bardzo, mam wrażenie że dużo więcej jeszcze niż za dni dzisiejszych. Uderzyło mnie mianowicie przy przeglądaniu ówczesnych biografji — choć wymienię jedynie Rousseau'a — jak wielką Plutarch gra w nich rolę, jak wielki wywiera wpływ na dzieciństwo ludzi twórczych później czy w słowie czy w czynie. Uderzyło mnie to tak dalece, że zgóry gotów byłem przyjąć, iż oddziałał także na Defoe'a. Że nawet w Robinsonie, którego w tym celu przejrzałem po raz wtóry, jakichś śladów oddziałania starannie szukałem.

Ale ponieważ takich śladów — co zresztą wpływu nie wyklucza — jednak nie znalazłem, chciałbym, aby się nie posunąć zbyt daleko, ująć rzecz ostrożniej. Chciałbym wskazać na wewnętrzne pokrewieństwo „Żywotów sławnych ludzi" z jednej strony, Robinsona z drugiej, na podobne ich stanowisko literackie i pedagogiczne w szczególności, na fakt naprzykład, że Rousseau, o którym już wspomniałem, apoteozuje Plutarcha i Defoe'a jednym tchem oraz w duchu zupełnie tym samym. A co najważniejsza, chciałbym zwrócić uwagę na to, że przynależność, że stosunek zasadniczy obu tych autorów, obu dzieł do siebie odpowiada dokładnie stosunkowi Rzeczypospolitej Platona do Utopji i że każe się domyślać jako przyczyny wszystko tłomaczącej znowuż Renesansu.

Znowuż renesansowych prądów merkantylizmu oraz humanizmu.

Merkantylizmu oraz humanizmu w tym razie już nie tak jak ongi świeżych, młodzieńczych, lecz jednak nadal działających i państwowość, a w związku z nią obywatelskość także, wciąż propagujących: dzięki nim mógł i musiał Robinson Defoe'a stać się obywatelem państwa, stać się, jak niżej zobaczymy, państwa twórcą nawet, choć nie jest umiejscowionym, zasadniczo, w jakiemś państwie, w jakiemś „tutaj", lecz „nigdzie" raczej i choć w założeniu nie jest, jak również zobaczymy, obywatelem, lecz człowiekiem wogóle, jest „każdym".

http://rcin.org.pl/ifis

II.

ADAM.

Czy istnieje związek pomiędzy Robinsonem a Adamem średniowiecznym?

Z pewnością istnieje.

Bo jeżeli, jak właśnie powiedziałem, Robinson jest człowiekiem wogóle, jest każdym, to Adam jest u Tomasza, u pisarzy ówczesnych bez wyjątku, człowieka i „każdego" (Everyman, Jedermann misterjów średniowiecznych!) wręcz już synonimem.

Bo dalej zaznacza Robinson, i to nie raz jeden, że pracuje na swe wyżywienie, na swój „chleb", że pracuje jakby dodać można, tak jak Stwórca Adamowi pracować przykazał.

A ponadto zaznacza częściej jeszcze — powtarza z monotonnością czytelnika wręcz niecierpliwiącą — że ostateczną przyczyną jego osamotnienia, jego kary, jego kaźni, jest nie zbieg okoliczności, nie przypadek, tylko nieposłuszeństwo wobec ojca, który od wyjazdu, od wędrownego życia pragnął go powstrzymać. Tak, wszystkiemu winno właśnie to nieposłuszeństwo. Ono stanowi, jak dosłownie powiada, original sin, więc grzech pierworodny.

A jednak, chociaż grzech pierworodny wskazuje na Adama całkiem niedwuznacznie, nie można twierdzić, że ten Adam jest Adamem średniowiecznym w pierwotnym swym typie. Bo z tą samą męczącą monotonnością, którą podkreśliłem, powtarza Robinson, że choć całokształt jego przygód wielce nieszczęśliwych, a nadewszystko jego osamotnienie jest karą wymierzoną mu przez Stwórcę słusznie, sprawiedliwie, to osładzają mu tę karę dowody boskiego zmiłowania zupełnie widoczne. Przecież wszelkie przygody cudownym sposobem przezwyciężył, uratował życie. Przecież mimo osamtnienia to życie podtrzymuje, jakoś sobie radzi. Radzi sobie względnie dobrze, ma w swych zamiarach i usiłowaniach powodzenie: to właśnie dowód, że się Stwórca nad nim bądź co bądź zmiłował.

Powodzenie jako widomy znak zmiłowania boskiego i, wyrażając rzecz teologicznie, predestynacji do zbawienia: u Kalwina i u Purytanów gra ten motyw rolę dużą, rolę zasadniczą. Bo pośredniczy, jak to już w pierwszej części zaznaczyłem, pomiędzy zapatrywaniami średniowiecznemi a nowoczesnemi. Jest bardzo znamiennym wytworem Reformacji. A od Reformacji, od

http://rcin.org.pl/ifis

angielskiego purytanizmu przejmuje go Robinson, przejmuje jego autor Defoe, który był protestantem wojującym i którego walki religijne zaprowadziły, jak wiadomo, nawet i pod pręgierz.

Lecz i takie ujęcie sprawy jeszcze nie wystarcza. Czy istotnie można pojmować Robinsona jako reformowanego, purytańskiego Adama bez wszelkich zastrzeżeń? — Trudno tu znaku zapytania nie wyjaskrawić przez dobitny i silny wykrzyknik.

Z pewnością nie popada Defoe w podkreśloną dwukrotnie monotonność, z pewnością nie powraca wciąż znowu do swych deliberacji religijnych, tak bardzo szkodzących ciągłości i żywości opowiadania, całkiem bez powodu. Z pewnością chce budować i pouczać także i w tym względzie. Z pewnością wie, że jego czytelnik czegoś w tym rodzaju żąda, oczekuje. Że gdyby tego czegoś nie było, odczuwałby jakiś brak wobec konwencjonalizmu obowiązującego dotąd, wobec kodeksu, który i on sam najzupełniej uznaje, szanuje.

Ale jest rzeczą jasną, że to, co jest rdzennem, oryginalnem w Robinsonie, nie wiąże się z refleksjami adamowemi czy też pseudoadamowemi tak dobrze jak wcale. Że nie czerpie z nich jakichkolwiek substancji ożywczych. Możnaby je wszystkie w czambuł skreślić ku wielkiej uldze nowoczesnego czytelnika, który je czyta albo nieuważnie albo zapomina, a Robinson pozostałby Robinsonem. Pozostałby, choćby w swych powodzeniach znaku zmiłowania boskiego nie dopatrywał się, jednostką wywalczającą ratunek, powodzenie wszystkiemu na przekór. I tak kwiat byłby kwiatem, choćby odpadł kielich nikły, zwiędły.

To znaczy, że Adam tkwiący w Robinsonie jest właściwie całkiem już przeżytkiem. I że był nim, jak muszę dodać, w czasach kiedy Defoe pisał swoje dzieło, zupełnie ogólnie.

...Co prawda zawahałem się, pisząc poraz pierwszy ostatnie słowa i chciałem je cofnąć. Przypomniałem sobie bowiem, że, jak niedawno temu wykazał Jellinek [1]), gra Adam w nauce o państwie owych czasów rolę bardzo wielką...

Ale czy, zastanowiwszy się bliżej nieco, przemawia fakt ten przeciwko tezie sformowanej co dopiero, czy nie przemawia, wręcz przeciwnie, najwyraźniej za nią?

Adam gra rolę w nauce o państwie. Gra ją jako jego obywa-

[1]) Georg Jellinek, Adam in der Staatslehre. Ausgewählte Schriften und Reden. Berlin. 1911. Band II S. 23—44.

http://rcin.org.pl/ifis

tel, jego komórka, atom, jako jego twórca. Gra ją, jak również wykazuje Jellinek, już od Renesansu.

Od Renesansu: już tu nastąpiła sekularyzacja wyobrażeń. Już tu Adam, mimo pielęgnowania przeżytku przez Reformację, przestał być Adamem średniowiecznym, który jest jeszcze w swej istocie Adamem biblijnym. Już tu stał się fikcją w istocie nowoczesną, a o starożytność nie o średnie wieki opartą, renesansową fikcją, którą później, pod innem już nazwaniem, miał podjąć, jak znów Jellinek stwierdza, nanowo późny względnie Robinson Defoe'a.

I podjął, wspominając między wierszami o średniowiecznym, biblijnym Adamie. Ale to nie powinno nas w błąd wprowadzać. Mimo wspomnienia o nim nie dorzucił biblijny Adam do istoty Robinsona zupełnie niczego. Tak jak do Utopji Civitas Dei św. Augustyna nic nie dorzuciła.

A jednak muszę moment, o którym mówię właśnie, najsilniej podkreślić:

Bo jeżeli Civitas Dei względnie Adam średniowieczny do Utopji względnie Robinsona nie dorzuciły nic materjalnego, to, pod względem formalnym, odegrały w ich genezie rolę bardzo wielką.

Civitas Dei, obejmująca Universum, umiejscowiona wszędzie, stanowiła, rzec można, odskocznię, od której, jak już wiemy, Morus przerzucił się do nigdzie utopijnego na skrzydłach kontrastu.

A tak samo kontrastowy jest stosunek Adama średniowiecznego, niby obywatela Universum, do Robinsona na jego wyspie również utopijnej. Tylko że antyteza wszędzie - nigdzie jest tu przytłumiona. Przytłumiona przez renesansowego Adama, o którym Jellinek mówi, i przez licujące z nim plutarchowe czy prawie plutarchowe tony w Robinsonie. Przytłumiona przez działalność państwowo - twórczą i przez tęsknotę za właściwą już ojczyzną, której Robinson państwo, kędyś daleko bardzo przez siebie stworzone, daje, rzecz znamienna znowuż, wreszcie pod opiekę. Przytłumiona przez jakieś tutaj — raz Anglję a raz kolonje Anglji — i przytłumiona, to znaczy nie zniesiona, lecz ograniczona tylko, tak jakby umyślnie.

Nie zniesiona: Robinson ma pozostać przerzuconym dowolnie, że tak powiem eksperymentalnie, z wszędzie do nigdzie oby-

http://rcin.org.pl/ifis

watelem Universum, człowiekiem w ogólności, ma pozostać „każdym".

Lecz z ograniczeniem: ten każdy, choć do jakiegoś tajemniczego nigdzie przerzucony, ma stać się dostępny i uchwytny dla oczu przyzwyczajonych i przystosowanych do tutaj, do Anglji, jej kolonji, do renesansu angielskiego, angielskiego merkantylizmu i angielskiego humanizmu, do angielskiej, tenże merkantylizm i tenże humanizm suponującej edycji Plutarcha.

Zobaczymy: posługując się systemem współrzędnych jaki dwa właśnie wymienione prądy wytwarzają, stara się Defoe dotrzeć do istoty, do rdzenia „każdego".

I tak neutralizuje specyficzną angielskość systemu przez tkwiącą w „każdym", w jego pomyśle samym, generalizację.

A czyni to stale i konsekwentnie, co nadaje jego dziełu właściwą mu cechę.

Utopja Morusa jest napisana jakby od niechcenia.

Robinsonada Defoe'a jest nastawiona ku jednej ciągle intencji, tendencji.

Nastawiona ku temu, aby, ponad wszystkiem co się jej przeciwstawić może, panowała — z wszędzie do nigdzie przerzucona — koncepcja „każdego".

III.

ROBINSON.

Już dotychczasowe wywody sugerowały twierdzenie, że utopja i robinsonada, mimo że ta ostatnia nie wydaje się nam tak dostojna jak tamta i że przez naukę była dotąd lekceważona czy nawet przeoczana, są wytworami w gruncie rzeczy pokrewnymi i kongenjalnymi.

I istotnie jest tak.

Skoro bowiem przypatrzymy się strukturze, przypatrzymy się konstrukcji tak jednej jak drugiej, dochodzimy do rozpoznania paralelizmów wręcz zdumiewających. A jeśli pojawiają się jednocześnie i pewne różnice, które rozpowszechnione ogólnie mniemanie o niższości, niepełnowartościowości robinsonady aż nadto tłomaczą, to i one są ciekawe: dorzucają do tego co jest w obu konstrukcjach identyczne, co stanowi wspólny im schemat genetyczny, żywe światłocienie.

http://rcin.org.pl/ifis

Nie tracąc zatem z oczu dokonanej już analizy utopji, przejdę teraz do analizy robinsonady i przebędę raz jeszcze, tylko z ciągłem uwzględnieniem tak paralelizmów jak różniczkowań, znaną nam już drogę.

Utopja — tak mogę streścić co rozpoczynając ustęp jej poświęcony wyżej powiedziałem — jest pomyślana jako państwo. Robinson jest pomyślany jako obywatel.

Obywatel, który jako taki żył i rozwijał się najprzód w przeszłości.

A lata te, młodzieńcze lata, pozostawiły, bo inaczej być nie mogło, pewne ślady głębokie i trwałe. I stąd działa Robinson tak jak gdyby był obywatelem i w teraźniejszości. Działa na wyspie swojej, o ile tylko całkiem wyjątkowa sytuacja jakkolwiek mu pozwala, w ten sposób jak w ojczyźnie działał czy byłby działał, jak widział, że działają tamże wszyscy inni. Działa tak nieświadomie, z przyzwyczajenia i z rutyny. Jest jakby obywatelem - automatem, zmobilizowanym w warunkach na które nie obliczono go bynajmniej, a w których funkcjonuje jednakowoż, chociaż z trudnością wiele większą i mniejszą precyzją.

Można dokładnie śledzić jak Robinson stara się zawsze — o ile możności — osiągnąć to co jest w jego kraju i w jego czasie rozumiejącem się samo przez się, jak stara się naśladować wzory dobrze znane. Wedle ich wskazówek reguluje wszelkie usiłowania zmierzające do zaspakajania potrzeb swoich, do ukształtowania wedle nich materjalnego świata zewnętrznego, który go otacza, mu się przeciwstawia, reguluje wszelkie czyny oraz czynności gospodarcze w najszerszem znaczeniu. Czy chodzi o pokarm czy o odzież czy też o mieszkanie, czy chodzi o odgrodzenie, zabezpieczenie domostwa, okólnika dla kóz, obszaru ornego pod ryż względnie zboże, wszędzie kopjuje oryginały, których dostarczyła mu cywilizacja bardzo stara i bardzo dojrzała. Wszędzie stwarza coś co po zaludnieniu, uspołecznieniu wyspy będzie ulepszał oczywiście — nieporadne i niezgrabne stoły, krzesła zastąpi, po sprowadzeniu się stolarza zawodowego, z ochotą innemi — ale czego zmieniać zasadniczo nie będzie potrzebował. Zawsze to już zaczątek jakiś. Zaczątek zagrody oraz systemu polowego, a w przyszłości, daj Boże, osady.

A dalej: Utopja jest pomyślana jako państwo merkantylne, jako państwo pod względem gospodarczym i sprawne i wszech-

http://rcin.org.pl/ifis

stronne, czyli doskonałe. A Robinson jest pomyślany jako obywatel również przykładny, doskonały, również merkantylny.

Doskonały. Bo pomimo trudności z jakiemi na każdym kroku musi się borykać i pomimo braku precyzji, na jakim z konieczności musi poprzestawać, funkcjonuje obywatel - automat w sposób godny uznania, podziwu. Jest przecież najwidoczniejszą i zrealizowaną w całej pełni intencją autora, aby ten podziw wpoić czytelnikowi, aby gospodarczą działalność Robinsona wysunąć na plan pierwszy — a nawet uczynić ją tak dobrze jak wyłączną, prawie że jedyną — żeby ją przedstawić jako imponującą swą sprawnością oraz wszechstronnością. Robinson jest, stosując się do wymogów przemijających pory oraz chwili, i rolnikiem i rzemieślnikiem, i łowcą i hodowcą, i cieślą i budowniczym, i krawcem i szewcem. Czem on w ciągu opowiadania nie jest wreszcie! A wszędzie czegoś się nauczy, coś potrafi, w czemś sobie poradzi. Ma się uczucie, że jest Proteuszem gospodarczym, że można się od niego spodziewać wszystkiego.

Otóż to właśnie musi przywieść na myśl merkantylistów, merkantylnych mężów stanu w rodzaju Colberta. Jakże oni swobodnie, że tak powiem suwerennie, dysponują ludźmi! Jakże wychowują i wyszkalają miejscowe siły, o ile się nie posługują przybyszami z zagranicy, jako robotników, majstrów, techników, kierowników, wreszcie przedsiębiorców! Jakie okazują przeświadczenie niezłomne, jaką żywą wiarę, że to wychowanie i wyszkalanie doprowadzi, że musi doprowadzić niechybnie do celu, że w człowieku, w jednostce, drzemią możliwości rozwojowe równie bujne jak wielorakie, możliwości — używam umyślnie tego samego wyrażenia, którego użyłem mówiąc o rozpędzie merkantylnego państwa — nieograniczone!

Ale utopja nie zadawalnia się tą doskonałością od merkantylizmu przejętą i względną, lecz kusi się o doskonałość bezwzględną, którą wedle niej ma rzekomo sprowadzić komunizm. A robinsonada, wychodząc również poza względność merkantylizmu, poza istniejące, faktyczne warunki, osiąga doskonałość bezwzględną dzięki temu, że przedstawia człowieka zawdzięczającego całą swoją sprawność i wszechstronność nie jakimś przewodnikom czy nauczycielom, lecz samemu sobie tylko, że go przedstawia i wysławia konsekwentnie jako samotnika.

Tak, tę samą rolę, którą w utopji gra komunizm, gra w robinsonadzie osamotnienie bohatera i jest bardzo ważne, aby tę

http://rcin.org.pl/ifis

prawdę, ten paralelizm dalszy a tak frapujący, dobrze zapamiętać, bo istnieją pewne rozbieżności czy zróżniczkowania, które zasadniczy stan rzeczy zakrywają czy też zacierają.

Utopja jest, o ile chodzi o komunizm jako taki, niezmiernie lakoniczna. Uważa jego bezwzględną doskonałość za rodzaj aksjomatu, którego motywować czy udowadniać wcale nie potrzeba. Robinsonada jest, co do osamotnienia i związanych z niem skutków, wpływów, niezmiernie wymowna.

Nie zadawalnia się zaznaczeniem, że Robinson jako samotnik czerpie wszystko z samego siebie tylko, lecz wykazuje niedwuznacznie, jaka siła w nim działająca jest skuteczną i potężną pobudką, sprężyną. I proklamuje jako taką to co nazywamy potocznie egoizmem, a co należy, szerzej i ogólniej, nazwać instynktem samozachowawczym albo krócej interesem osobistym — wedle terminologji przez późniejszą naukę przyjętej.

I co więcej, nie zadawalnia się prostem sformułowaniem swojej tezy, a nawet niem gardzi, lecz stara się jaknajusilniej o to, by czytelnika o jej słuszności, jej trafności wewnętrznie przekonać. I przekonać go nie zapomocą jakichkolwiek ścisłych argumentów, lecz za pomocą powolnej, ustawicznej, wnikliwej sugestji.

A potrafi autor robinsonady, potrafi Defoe, przy pomocy talentu naracyjnego wprost pierwszorzędnego, wywierać oraz modulować tę sugestję, potrafi zniewolić czytelnika, aby siłę w interesie osobistym utajoną własnem swojem ja pochwycił i ją w sobie echowo rozwijał, potęgował, jak po nim nikt inny. Bardzo ciekawy jest w tym względzie inny jego utwór, opowieść „Moll Flanders". Jest to napisana pod wpływem „romansów szelmowskich", tak rozpowszechnionych od 16-go wieku, historja złodziejki. Historja, której nie można czytać nie współczując, nie sympatyzując bezwiednie ze zamysłami i zamierzeniami postaci głównej, tytułowej, z jej sukcesami oraz zawodami. Fale jej woli stają się naprzekór zastanowieniom wszelkim jakby nasze własne. Otóż taką samą jest tajemnica nawiązującego do romansów awanturniczych dzieła, Robinsona. Tylko że tutaj interes osobisty nie jest wykrzywiony patologicznie, lecz normalny, zdrowy. Że nie chodzi o sensację wypadku klinicznego, lecz o pouczającą psychologiczną demonstrację dla niej tylko samej. Defoe daje w tym kierunku przyczynek, dokument bardzo ważki, bardzo wartościowy. I zdradza, czy-

http://rcin.org.pl/ifis

niąc to, że zbliża się już epoka romansów psychologicznych ex professo, epoka, którą zainaugurował niebawem Richardson. Ale i po nim swą pozycję jako odtwóra pewnego motywu specyficznego, odtwórca par excellence, nadal zachowuje. Pozostaje pisarzem interesu osobistego, a może, uwzględniając moc sugestywną wyobraźni w tym kierunku, nawet i poetą.

Ale teraz odwrotna strona medalu:

Jeżeli utopja jest, o ile chodzi o komunizm jako taki, bardzo lakoniczna, to staje się wymowną nader — przypominam satyrę na pieniądz i na stosunki robotnicze — gdy przeciwstawia go rzeczywistości. Robinson natomiast, choć jest wymownym o ile chodzi o osamotnienie jako takie, staje się, gdy je rzeczywistości przeciwstawia — chociaż nie lakonicznym to jednak albo połowicznym, albo nikłym, bladym.

Pieniądz, zbyteczny gdzie panuje komunizm, traci wartość wszelką i w osamotnieniu. A Robinson znajduje w okręcie obcym, nawpół zatopionym, który rabuje i któremu zawdzięcza środki dla zaspokojenia pierwszych potrzeb — nieco żywności i odzieży, broni i amunicji, ziarna siewnego, a wreszcie, o czem wspomnę jeszcze za chwilę, narzędzi — Robinson znajduje w okręcie obok wielu innych rzeczy pewną ilość monet. I na ich widok woła: „Śmiecie! Na co ty się przydasz? Nie jesteś warte nawet schylenia się, by cię podnieść. Którykolwiek z tych tam noży jest wart ten stos cały. Nie mam żadnego a żadnego sposobu by cię użyć. Więc pozostań tam gdzie jesteś i idź na dno jak stworzenie, którego życia wcale nie warto ratować!"... Ale ten monolog emfatyczny nagle się urywa. I Robinson, już w zwykłym tonie, bardzo prozaicznym, dodaje po krótkiej chwili: „Jednakowoż, po zastanowieniu bliższem, zabrałem monety"... To — inaczej jak u Morusa — nie satyra, tylko komizm i niedobrowolny.

Powtóre zaś: jakże wszystko zapraszało, powiedziałbym że nieledwie zmuszało Defoe'a, aby Robinsona - samotnika, którego wola nie jest niczem a niczem skrępowana, spożytkować jako kontrast satyryczny do więzów nakładanych przez merkantylizm, a obok niego — przyczem znów przykład Morusa się narzucał—przez jakieś może resztki feodalizmu, przez merkantylnie i feodalnie kształtowane stosunki robotnicze, do których jedna z publikacji Defoe'a istotnie się odnosi, stosunki socjalne! Jakże wogóle zapraszało go wszystko aby przepaść dzielącą osamot-

http://rcin.org.pl/ifis

nienie od jakiegokolwiek uspołecznionego stanu celowo pogłębiać! Aby przedstawić, zasadniczo, rzecz tak, że Robinson nie zawdzięcza cywilizacji, poza przyzwyczajeniami i wzorami jakie z ojczyzny wyniósł, żadnych darów, nie zawdzięcza jej materjalnie zupełnie niczego! A tymczasem postępuje Defoe zupełnie inaczej: o satyrze niema mowy, a pomiędzy przedmiotami w okręcie znalezionemi są, jak już powiedziałem, także i narzędzia. Oczywiście najniezbędniejsze tylko, lecz bardzo przydatne. I dzięki nim zaczyna Robinson działać na nowo całkiem, lecz nawiązuje do pracy poprzednio już dokonanej, do pracy cywilizowanych krajów, nawiązuje do niej tak jakby ją wprost już ciągnął dalej, ją kontynuował. To musi główne, zasadnicze założenie dzieła, wykazanie, że samotny Robinson wszystko z samego siebie czerpie, bezsprzecznie osłabiać. I stąd można zrozumieć najzupełniej, że między późniejszemi, nawiasem mówiąc bardzo licznemi przepracowaniami, warjacjami robinsonady bywają i takie — u nas przyłączył się do nich Anczyc — które każą Robinsonowi dawać sobie radę bez narzędzi gdziekolwiek znalezionych i o tyle Defoe'a poprawiają, chociaż nie rozporządzając ani jego darem opowiadania, ani jego mocą sugestywną, de facto go psują.

Oto co nazwałem odwrotną stroną medalu, a co, jak dodam teraz, znaczenia strony głównej, pryncypalnej, bynajmniej nie obniża, lecz pozostaje z niem w związku ścisłym i wręcz je umacnia.

Utopja jest wobec rzeczywistości dlatego zdecydowanie opozycyjna, agresywna, że jest ideowa, że żąda czegoś ideowo nowego całkiem, żąda komunizmu, że żąda panowania wszystkich, a właśnie ci wszyscy, w tym sensie jak ich komunizm ideowo do życia powołuje, w rzeczywistości nie istnieją, nie są zorganizowani jeszcze, są nie rzeczywiści. Robinsonada zaś jest wobec tejże rzeczywistości dlatego niezdecydowana najwyraźniej, niepewna i chwiejna, że przedstawiając samotnika, którego w rzeczywistości niema, a nie pretendując do ideowości ani nowatorstwa, widzi w nim równocześnie kogoś istniejącego, kogoś rzeczywistego bardzo, bo ostatecznie kogokolwiek, człowieka tego lub owego, dosłownie „każdego".

A ten każdy — musiałem nań zwrócić uwagę już poprzednio, już dwukrotnie — jest koncepcją niezmiernie doniosłą.

Opowiadając o tem jak sporządzał najniezbędniejsze sprzęty,

http://rcin.org.pl/ifis

stoły i t. d. czyni Robinson, całkiem niespodzianie, przelotną uwagę, że każdy (everyman) może w danej sztuce mechanicznej stać się bodaj mistrzem. A nieco dalej zaznacza, znowu w związku z czynnościami swemi, że natura wytworzyła rzemieślników tak, jak uczyniłaby rzemieślnikiem „kogokolwiek innego", a więc znów każdego. Otóż miejsca te wypowiadają tylko to co implicite mówi dzieło całe i ciągle i stale. Robinson nie jest indywidualnością ani trochę, jest uogólnieniem. Jest uzmysłowionym homo sapiens in genere. Jest uogólnieniem stworzonem, choć nieświadomie czy półświadomie, w pewnym celu zupełnie przejrzystym. W tym celu, aby interes osobisty wyżej podkreślony ukazał się na scenie w całej swej powszechności i bezwyjątkowości, właśnie ogólności, i aby znów ogólnie chwytał czytelników, ich pociągał i im się udzielał.

Niezawodna sugestywność Defoe'a jako pisarza czy poety interesu osobistego znajduje tu dopiero swą ratio sufficiens.

Ale nie potrzebuję rozwodzić się nad tem dalej jeszcze. Mam klasycznych świadków:

„Każdy" to nadewszystko człowiek niezróżniczkowany i niewyspecjalizowany jeszcze, nadewszystko dziecko. A Robinson jest jakby dzieckiem i najsilniej przemawia do dzieci. Najsilniej oddziaływa na interes osobisty dziecięcy, szczególnie prymitywny i naiwny, wciąż żywy i świeży. Stąd książka o Robinsonie — która w konsekwencji doczekała się największej po Biblji liczby wydań, przeróbek, warjacji — jest książką dziecięcą poprzez wieki hors ligne, hors concours. Dzieci bawią się nietylko Robinsonem, lecz i w Robinsona. Chętnie same go udają, same odtwarzają. I ubierają się w kostjum i rynsztunek Robinsona — jak ślicznie powie później Rousseau, „włącznie z parasolem" — i wykonywują roboty robinsonowe i czują się Robinsonami w swoich pozach, w swoich gestach oraz w swoich myślach. W myślach już najchętniej... I tu stają się poetami. Można powiedzieć, że Defoe'a, o ile on sam do poezji niezupełnie dociągał może, wyręczają dzieci.

Ideowa utopja i dziecięca robinsonada. Nic w tem dziwnego, że w robinsonadzie trudniej jest dostrzec związek dziejowy, a w gruncie rzeczy ideowy, z merkantylizmem, z współrzędną pierwszą wedle nomenklatury naszej, niżeli w utopji.

A na podobną trudność natkniemy się, kiedy przejdziemy teraz do humanizmu, do drugiej współrzędnej. Tylko że tu da

http://rcin.org.pl/ifis

się nam odczuć kontrast inny: utopja ideowa i robinsonada „burżuazyjna": dlaczego używam tego wyrazu właśnie, zaraz wytłomaczę.

Sombart, szkicując w swej książce „Der Bourgeois"[1]) ewolucję ideologji burżuazyjnej i przedstawiając jako szczyt jej pisma Benjamina Franklina, od Robinsona pół wieku późniejsze, zaznacza wyraźnie bardzo, choć ogólnikowo, że Franklin nawiązuje co chwila do publikacji Defoe'a, ulubionego autora swego, i istotnie jest związek między obydwoma wręcz uderzający. Tak naprzykład nie da się zaprzeczyć, że słynny „podział dnia" Franklina[2]), zawarty w jego pamiętnikach a przeznaczający każdej godzinie dnia pewne zajęcia, pewne czynności poszczególne, mające się regularnie, codziennie powtarzać, znajduje w dzienniku Robinsona wyraźny prototyp. Już Robinson bowiem ustala pewien porządek dzienny — tyle godzin na pracę w domu czy przy domu, tyle na polowanie, tyle na sen, a tyle znów na wywczas — i utrwala go, we wspomnianym już dzienniku, jako siebie samego obowiązujący regulamin: wymowny dokument!

Inny zaś jest jaskrawszy jeszcze: w pewnej chwili dochodzi Robinson do przekonania, że cała mądrość ludzka polega na tem, aby się z dolą przez Opatrzność narzuconą pokornie pogodzić Chce się więc pogodzić z dolą własną, a w tym celu w niej się zorjentować, ale jak to wykonywa? Zapisuje jako zło (evil) swe przerzucenie na wyspę, swą samotność, swą bezbronność i t. d., a jako dobro (good) swe ocalenie, swą możność dalszego zachowania życia, swe zaopatrzenie przez zapasy w okręcie znalezione oraz inne podobne momenty. Jednem słowem przeciwstawia sobie swe pociechy i swe biedy — sam to wyraźnie mówi — jako dłużników i wierzycieli, a zatem bilansuje swoją dolę na modłę handlową.

Nie tak już może silny i drastyczny, ale wiele ważniejszy dla nas, wiele donioślejszy, jest wreszcie dokument dotyczący pędu do wędrówek. Robinson powraca do tego motywu często bardzo. Ale zawsze mówi o nim w związku z zakazem, który mu się przeciwstawia, zakazem ojca swego, w którym widzi — plącze się tu ciągle przeżytek adamowy — zakaz i Boga także, zakaz Opatrzności. I tu narzuca się czytelnikowi dręczące py-

[1]) München und Leipzig, 1913.
[2]) l. c. s. 199.

http://rcin.org.pl/ifis

tanie: czemuż to ojciec zakazuje wędrówek synowi? A odpowiedź jest ciekawa. Uzasadniając w rozmowie dłuższej swoje stanowisko, wykazuje ojciec, że sytuacja, jaką syn w domu własnym ma przygotowaną, jest najlepsza, najbardziej dla zdrowego rozumu pożądana, bo nie naraża na niebezpieczeństwa sytuacji ani zbyt wysokich ani zbyt niskich również, lecz jest właśnie najpewniejsza, średnia. I Robinson jest tak dalece synem swego ojca, że tę kalkulację ojcowską — przynajmniej w teorji, a nadewszystko w chwilach niebezpieczeństw—jako niewzruszoną akceptuje, że podsuwa ją, że tak powiem, Opatrzności i że, ponieważ się z nią rozminął, uważa się za winnego, za zasługującego na karę, a gdyby nie zmiłowanie, którem Bóg go darzy, wręcz na potępienie...

Pozostańmy przy tym ostatnim dokumencie, przy atmosferze jaka z niego się wyłania i zestawmy go bezpośrednio z przypuszczeniem — niesłychanie śmiałem jak przyznaję — że ten sam motyw opracował Morus. Jak byłby autor Utopji pęd do wędrówek Robinsona ocenił i osądził, jak go uplastycznił?

Najprzód byłby Robinsona utożsamił ze swym Rafaelem Hythlodee i zbliżył go w ten sposób do odkrywców wielkich, a o ile by — posuńmy nasze przypuszczenie aż do krańca — pisał nie w swoich, tylko w Defoe'a czasach, byłby swego Rafaela zmodernizował, zbliżył go do tych, co byli odkrywców wielkich następcami i spadkobiercami, do tych, których jako „awanturników" sławiły romanse awanturnicze, do tych, którzy nietylko nowe ziemie odkrywali, ale posiadanie odkrytych umacniali, którzy musieli na nich jakkolwiek sobie radzić i rozwijać pomysłowość, wynalazczość, do tych, którzy byli odkrywcami nawpół jeszcze, a już nawpół i wynalazcami. I byłby pęd do wędrówek Robinsona, zdając się tego nie czynić wcale, usprawiedliwił jako pęd do wędrówek wieków całych, pęd awanturniczy, pęd odkrywczy i wynalazczy, pęd do wiedzy, czynu, tak przemożny i tak żywiołowy, że wykluczający bez apelu skrupuły, krytykę. Byłby go jednem słowem, ujął ideowo.

I byłby, aby ideowość tembardziej podkreślić, zacytował jakichś patronów, jakieś duchy opiekuńcze zdawna szanowane. Może mimochodem i Adama, którego żądza wiedzy, tak drogo okupiona, zostawiła ludzkości legat cenny, choć i niebezpieczny. Ale z pewnością i nadewszystko już byłby zacytował Ulissa.

http://rcin.org.pl/ifis

I to by wystarczyło. Bo przypomniałoby samo przez się znane nam już słowa:

„Nie mógł powstrzymać syn mój ulubiony
Ni cześć starego ojca, ni miłości
Powinność, niegdyś szczęście lubej żony

Nie mogły zdusić we mnie ciekawości
Zajrzenia w świata roboty misterne,
Poznania błędów ludzkich i dzielności".

I przypomniałoby nam, że Dante kładzie wreszcie kres pędowi do wędrówek starego Ulissa, każe się rozbić jego statkowi, jego życiu i sile fatalnej.

„Gdy (mu) się góra ukazała bława
Od odległości, postaci niezwykłej,
Jak w reszcie ziemi widzieć się nie dawa".

Ale ta góra to już jakieś nieziemskie „dotąd, a nie dalej" — to jak chcą komentatorzy, ta, która mieści w sobie Purgatorio — to już śmierć i zaświat.

...Ma się uczucie, że między tem co dał Defoe a byłby dał, byłby mógł dać Morus leży przepaść. A jednakże: czy tak jest istotnie?...

Czy głębokie tony morusowo - dantejskie nie są, poniekąd, w postaci Robinsona już zawarte? Czy postać ta nie wywołuje, mimo że w tekście zachodzą dysonanse, podobnych tonów w duszy czytelnika?

Trudno tutaj nie odpowiedzieć silnem potwierdzeniem.

Trudno nie uznać tego na co, uwzględniając wówczas i merkantylizm, już przygotowałem.

Trudno nie uznać, że Morus i Defoe to są dzieci tej samej epoki, tego samego humanizmu, ale że humanizm Morusa jest świeży, pełny, a humanizm Defoe'a już schyłkowy, słaby, dekadencki. I że ten dystans tłomaczy nietylko stosunek robinsonady ewentualnej, morusowej, do faktycznej, defoeowskiej, lecz — co ważniejsza i do czego z dawna zmierzam — stosunek dwu dzieł faktycznych i nam znanych, bo stosunek utopji do robinsonady.

Utopja, w roku 1516 napisana, jest właśnie wytworem wcze-

http://rcin.org.pl/ifis

snego humanizmu, robinsonada, napisana w roku 1720, wytworem humanizmu znacznie późniejszego. Ale obydwie są z najwłaściwszą istotą humanizmu, z jego dążeniem poprzez przeżycia do ideału, najzupełniej w zgodzie. Bo tak utopja jak i robinsonada są ideałami. I tak jedna jak i druga czerpie z przeżyć, czerpie z przeżywania. Utopja z przeżywania odkryć wielkich jako objektywnego zjawiska, przedmiotu, a robinsonada z przeżywania podmiotu, odkrywców nietylko wielkich ale i późniejszych, nietylko odkrywców jako takich, lecz już także nawpół wynalazców.

A zatem od początku aż do końca — ciągły paralelizm.

A różnice, rozbieżności?

One — światłocienie — czynią wrażenie czegoś bardzo pożądanego i pożytecznego. Czegoś co paralelizm, co równoległość dwóch ewolucji — tej która doprowadziła do bieguna socjologicznego epoki merkantylno - humanistycznej i tej która doprowadziła do jej bieguna psychologicznego — właściwie dopiero umożliwia, conajmniej ułatwia. Bo dzięki ich współdziałaniu dokonywała się dwoista ewolucja, jako jedna całość wzięta, tak w wyższej jak i w niższej sferze umysłowości ludzkiej i obie sfery mogły wspierać się wzajemnie oraz uzupełniać.

I wrażenie to łączy się harmonijnie z pewnem spostrzeżeniem, które wskaże nam dalszą drogę, przeprowadzi nas, nieznacznie a bezpiecznie jednak, do późniejszych epok.

Jest rzeczą uderzającą, że podczas gdy po utopji Morusa, dostojnej i poważnej, całkiem ideowej, następują liczne inne utopje, coraz bardziej poziome i „niższe", ulega wątek duchowy w robinsonadzie ucieleśniony stanowczemu wywyższeniu: nie dzięki wspomnianym już naśladownictwom i warjacjom robinsonady — te są od późniejszych utopji słabsze jeszcze — ale dzięki innym, ważniejszym momentom.

Poniekąd już dzięki temu, że co dzieci wchłaniały w siebie to dorośli przekształcali oraz dokształcali. Dziecięcość robinsonady ulegała więc korektywie całkiem naturalnej.

Ale pozatem i przedewszystkiem bodaj dzięki temu, że burżuazyjność, którą tak silnie podkreśliłem, wobec dalszego biegu dziejów musiała zaniknąć.

Defoe, który dysonanse burżuazyjne do robinsonady wmieszał, to ten sam Defoe, któremu przypisują anonimową książkę:

http://rcin.org.pl/ifis

„The Complete English Tradesman" [1]), rodzaj podręcznika dla sklepikarza, shopkeepera, dla angielskiego kupca w bardzo ciasnym stylu.

A później wystąpił na arenę kupiec angielski w wielkim stylu, wielki kupiec, tak jak jego krewny, wielki przemysłowiec, jednem słowem wystąpił wielki przedsiębiorca. Ten przedsiębiorca w znaczeniu już pełnem, już współczesnem, musiał podnieść Robinsona do swojej wyżyny. A raczej podniósł go do wręcz zawrotnej wyżyny już Smith, stwarzając swego homo oeconomicus, który stanowi pomiędzy Robinsonem a przedsiębiorcą pośrednie ogniwo.

Jak się ta konsekwentna nader ewolucja, ta geneza klasycznych, a potem współczesnych zapatrywań w poszczególnych swych stadjach rozegrała oraz dokonała, kolejno wykażę.

IV.

HOMO OECONOMICUS.

Związek pomiędzy Robinsonem a smithowskim człowiekiem gospodarczym (homo oeconomicus) jest niewątpliwy całkiem i przypomina związek między utopją a gospodarstwem społecznem — w czem przejawia się dalszy paralelizm — zgóry bardzo żywo. Ale jest jednakowoż inny nieco. Bo kiedy chce go się ściśle całkiem ująć i przedstawić, rozpada się, że tak powiem, na cząstki, narzuca cały szereg rozumowań, które się wspierają.

W myśl rozumowania pierwszego został Robinson, który tak jak utopja jest ideałem, przekształcony w człowieka gospodarczego, który tak jak gospodarstwo społeczne jest pojęciem, dzięki bezpośredniemu i stanowczemu zwróceniu się od idealizmu do pojęciowości. Dzięki temu więc, że jeżeli już poza Robinsonem stał każdy i jeżeli już u niego uwydatniał się interes osobisty jako rys najsilniej podkreślony, jako rys znamienny, to teraz, gdy powstawał homo oeconomicus, ów każdy unicestwiał Robinsona i zapanował już wyłącznie, a interes osobisty, dotych-

[1]) Defoe zajmował się jakiś czas kupiectwem także i praktycznie. Doświadczenia ówczesne podał w swym „Essay on projects", imiennie wydanym.

http://rcin.org.pl/ifis

czasowy rys znamienny, przemienił się w to co nazywamy essentiale pojęcia w logice.

Jak widzimy, jest więc pierwsze rozumowanie czysto dogmatyczne. I chociaż jako takie zdaje się wystarczać, to jednak budzi, musi budzić pewne zastrzeżenia: czy tego rodzaju przeobrażenia dokonywują się dogmatycznie, świadomie, umyślnie? Skąd zresztą przypuszczenie, że Smith, tworząc pojęcie człowieka gospodarczego, myślał o Robinsonie? Nie ma na to w jego dziele najmniejszych dowodów.

W myśl rozumowania drugiego został Robinson, który tak jak Utopja jest wytworem dwuch współrzędnych, przekształcony w człowieka gospodarczego tak, jak utopja została przekształcona w gospodarstwo społeczne. Jedna współrzędna, merkantylizm, odpadła i pozostała druga tylko, h u m a n i z m, a raczej jego stadjum rozwojowe już dalsze, późniejsze.

Merkantylizm, choć praktycznie jak wiemy się utrzymywał, przestał teoretycznie działać nagle, ustępując miejsca, jak wiemy również, wolnemu handlowi. Otóż ta afirmacja wolnego handlu, ta wolno-handlowość czy wolnościowość — inna jak u fizjokratów, bo już nie koloryzowana utopijnie, lecz w swej treści nadewszystko negatywna — miała z konieczności skutki poważne bardzo. Zniszczyła widoczne w Robinsonie łączniki z merkantylizmem, wszystko jedno czy analogiczne, jak nieograniczone możliwości wyszkalania, ewentualnie państwowego wyszkalania, czy kontrastowe, jak negacja pieniądza jako instytucji decydującej, zupełnie, doszczętnie. I żadnego, dosłownie, z nich nie oszczędziła. Żadnego nie dozwoliła przenieść na człowieka gospodarczego, który stał się wskutek tego pustą całkiem formą.

Ale formą natychmiast wypełnioną. Bo wypełnił ją, jednostronnie już, lecz właśnie tem skwapliwiej, skuteczniej, humanizm. Tylko humanizm, który patrzył już nie na ludzi będących odkrywcami w pierwszym rzędzie, a dopiero gdzieś tam w drugiem i wynalazcami, lecz na wynalazców w pierwszym rzędzie, a nawet wyłącznie. Ci wynalazcy zdają się w Robinsonie nadchodzić, zbliżać, u Smitha już są. Toć Smith pisał w czasie bardzo już silnej i ogólnej febry wynalazczej, w czasie wynalazków wybitnych i epokowych, w czasie tak zwanych aż do dzisiaj „wielkich" wynalazków. Nic więc dziwnego, że mówi o wynalazkach — tak np. już w pierwszym rozdziale swego dzieła —

http://rcin.org.pl/ifis

i chętnie i często. I nic dziwnego, że na tym właśnie wzorze kształtuje swego homo oeconomicus, że go uposaża w pomysłowość, przemyślność zawsze żywą, zawsze bujną, że go czyni wynalazcą chronicznym że tak powiem i, co więcej, wręcz automatycznym.

O tyle możnaby więc powiedzieć, że homo oeconomicus to poprostu wynalazca. Ale i to wytłomaczenie nie całkiem wystarcza.

Bo — nie wchodząc w bliższe określenie wzajemnego stosunku techniki do gospodarczości — jest rzeczą znaną, że działalność wynalazcy jest natury technicznej raczej, podczas gdy najwłaściwsza pomysłowość, przemyślność, którą homo oeconomicus się odznacza, jest, nadewszystko, przemyślnością gospodarczą: aby wspomnieć o jednem tylko, to ona, to ta przemyślność gospodarcza doprowadza do nieświadomego i stopniowego, wedle Smitha, stwarzania pieniądza.

Trzeba zatem szukać innego, nie technicznego lecz wyraźnie gospodarczego wzoru, prototypu i jako taki — zgodnie z rozumowaniem trzeciem a zarazem i ostatniem — wskazać przedsiębiorcę.

W myśl rozumowania tego został Robinson, powstały tak jak utopja niegdyś z przeżywania, przekształcony w człowieka gospodarczego w tym samym momencie, gdy pierwotne przeżywanie zastąpił, przekształcając je, nowy, dalszy fakt psychologiczny. Gdy myśl ludzką, a w szczególności myśl smithowską wstrząsnęło bardzo silne wrażenie pierwsze. Wrażenie wywołane już nie przez rodzący się prymat Anglji — ten prymat odegrał swą rolę po stronie gospodarstwa społecznego — tylko przez przedsiębiorcę właśnie, który, tak samo jak prymat, w owej chwili pojawiał się, rodził.

Bo wiemy przecież, że Robinson, napisany pod wpływem romansów awanturniczych, jest awanturnikiem. A awanturnik to jest historyczny poprzednik przedsiębiorcy, poprzednik, który jeszcze przy życiu, przy swem stanowisku się upiera, gdy następca już się zapowiada, już się zjawia, a nawet już działa. W czasach Defoe'a i w czasach Smitha, nawet później jeszcze, nazywa się w Anglji przedsiębiorcę dużo rzadziej przedsiębiorcą (undertaker), a dużo częściej awanturnikiem (adventurer) i to nietylko przedsiębiorcę żeglugowego, przewozowego, handlowego i t. d., ale także i przemysłowego. Tak wielka była potęga przyzwyczajenia, tak silne było poczucie ewolucji,

http://rcin.org.pl/ifis

która, wyszedłszy od awanturnika, parła ku przedsiębiorcy — właściwemu, pełnemu, nowoczesnemu przedsiębiorcy — nieznacznie, powoli i miarowo, ale konsekwentnie.

U Smitha, u niego samego w przeciwstawieniu do współczesnych, tego poczucia ewolucji prawie że nie widać. Ale tem bardziej uwydatnia się poczucie, że tak powiem, początku jej końca. Tem bardziej uwydatniają się skutki, wrażenia, jakie wywarł na nim rodzący się w jego obecności wielki przedsiębiorca już wręcz jako taki. Przedsiębiorca już fabrykant: taki Arkwright, który ma pierwszą istotną fabrykę wytworzyć wkrótce i już ku niej zmierza. A po Arkwrighcie przyszli zaraz, prawie że jednocześnie, jego naśladowcy. Przyszli ci którzy psychikę, którzy typ przedsiębiorcy - fabrykanta zaczęli dokształcać. I tutaj pomysłowość — w odróżnieniu od technicznej — czysto gospodarcza, w gospodarczym kierunku organizacyjna już poniekąd i bezsprzecznie twórcza, zaczęła odgrywać rolę coraz większą, coraz to bardziej nawet wręcz decydującą: jak ona ową pomysłowość, którą homo oeconomicus rozwija w kierunku tymże samym, przedziwnie tłumaczy!

Istotnie. Miałoby się ochotę przyjąć ostatnie, trzecie rozumowanie zupełnie wyłącznie.

A jednak zyska ono jeszcze na treści, na sile, kiedy je zestawimy z dwoma poprzedniemi.

Zestawmy je narazie, usuwając pierwsze na bok, tylko z drugiem rozumowaniem, tem które kładzie cały nacisk na wynalazcę. Wynalazca i przedsiębiorca: to nie jest prosty akord, to bogaty niezmiernie kontrapunkt.

Mówiłem przed chwilą o Arkwrighcie. Otóż był on nietylko pierwszym już w najwłaściwszym sensie przedsiębiorcą — uważanym, nawiasem mówiąc, przez Anglików za patrona angielskiej przedsiębiorczości aż po dzień dzisiejszy — lecz zarazem, a raczej chronologicznie wcześniej znacznie, także wynalazcą.

Wynalazcą co do oryginalności kwestjonowanym nieraz, lecz bezsprzecznie ogromnie ruchliwym. Wynalazcą, który zdołał bardzo umiejętnie i skutecznie się przekształcić, przeobrazić, który z wynalazcy stał się przedsiębiorcą.

I który w ten sposób dokonał wielkiej sztuki, dla innych — nawet teraz, a cóż dopiero w owych czasach — trudnej, niebezpiecznej.

http://rcin.org.pl/ifis

Przekonamy się o tem, gdy porównamy go ze współczesnym mu Cromptonem albo li Cartwrightem. Obaj pracują nad wynalazkami z dziedziny przemysłu włókienniczego—tamten nad przędzarką, ten nad krosnami mechanicznemi — i pracują owocnie nader i okazują się jako wynalazcy wprost pierwszorzędnymi. Ale obaj, choć czynią liczne usiłowania w tym kierunku, do realizacji swych wynalazków nie dochodzą, zakładów mogących się utrzymać i wywalczyć sobie powodzenie nie stwarzają, pozostają jako przedsiębiorcy - fabrykanci bez szans i bez szczęścia. Tylko że jeden, Crompton, wpada w zniechęcenie i zgorzknienie, chce kiedyś zniszczyć czy niszczy nawet model, który wedle swego pomysłu skonstruował, aby i jego, jak poprzednich inwencji, nie przejęli konkurenci gratis całkiem: „Nie będą mieli i tego jeszcze", powtarza zgryźliwie. A drugi, Cartwright, pastor, godzi się w chwili największego rozczarowania ze swym losem — pisząc wiersz łaciński. Jeden staje się mizantropem, a drugi stoikiem. Żaden zaś nie jest naturą zwycięzką, potrafiącą przezwyciężyć trudności jak Arkwright.

A jeszcze wymowniejsze jest porównanie z największym ze wszystkich wynalazców owej doby, bo z samym już Wattem.

Arkwright miał podobno powiedzieć kiedyś, że podjąłby się, sam jeden tylko, zapłacić cały państwowy dług Anglji. To licuje z jego fizjonomją prześwietnie. A Watt?

Ten uczony, tak śmiały w swoich myślach, był w rzeczach materjalnych, pieniężnych, kredytowych, trwożliwy jak dziecko. Jeżeli doprowadził do sukcesów realnych, do fabrycznego wyrobu maszyn swoich, to tylko dzięki temu, że znalazł jako wspólnika idealnego fabrykanta arkwrightowskiego typu, że znalazł Boultona. Ale jakiemi on tegoż Boultona zarzuca objekcjami, jakiemi listami [1])! Zaklina go, by interesu dalej nie rozszerzał i by długów nowych nie zaciągał. Skarży się, że już długi dotychczasowe mu spać nie dają i błaga ciągle o ostrożność, o skromność, o miarę. Przecież on, Watt, nie łaknie wcale bogactw, ceni tylko spokój. Spokój i byt jaki taki, nic ponadto więcej... I Boulton mu odpowiada. Tak jak dziecku. Uspakaja, perswaduje, chciałby dodać hartu. A nadewszystko wiary w siebie. Radzi modlić się jak w Szkocji lud się modli. „Boże, daj

[1]) Letters of Watt.

http://rcin.org.pl/ifis

nam dobre mniemanie o sobie". Czyni więc co w takiem położeniu czynić można. Ale chwilami czuje jednak, jak się przyznaje w liście do innego przyjaciela, także i żal pewien. Przecież jako wielki przemysłowiec, fabrykant, i to fabrykant operujący od samego początku kredytem, musi iść naprzód, bo inaczej cofnąłby się albo raczej runął, i potrzebuje odwagi właśnie i ma trosk już dosyć. A tu Watt swoją trwożliwością i ostrożnością — dodajmy: ostrożnością wyniesioną z warsztatu ojca, skromnego rzemieślnika dążącego do „przyzwoitego utrzymania" tylko, a nie zaś do zysku — a tu Watt tak przekornie utrudnia mu życie... Wszystkie te listy to dokumenty wprost nieocenione. Wykazują, i w negatywie i w pozytywie, czem byli Arkwright, Boulton, wykazują o co przy przekształceniu wynalazcy na przedsiębiorcę naówczas chodziło.

I jeszcze jeden szczegół: Watt, jak opowiadają biografowie, zamierzał w początkach swojej karjery otworzyć warsztat mechaniczny, ale stanął mu na przeszkodzie — w myśl wyłącznych praw cechowych — godny cech kowali. Z opresji, w naszych oczach tak farsowej, wyratował go dopiero uniwersytet w Glasgow. Osłonił go swą powagą, dał na terytorjum swojem jemu i jego warsztatowi niezbędne schronienie. A na tym samym uniwersytecie nauczał naówczas Adam Smith. I stykał się — nieledwie dwadzieścia lat przed napisaniem „Bogactwa narodów" — z Wattem osobiście i, jak wiadomo, nieraz z nim rozmawiał. To zetknięcie największego ówczesnego genjusza techniki i największego genjusza gospodarczości, to jest myśli gospodarczej, jest jakby symboliczne. Trudno nie przyjąć, że Adam Smith dalsze losy Watta śledził, że był, i pozatem oczywiście, z problemem wynalazcy - przedsiębiorcy, z problemem narodzin tegoż przedsiębiorcy, w wewnętrznym kontakcie.

A teraz uwzględnijmy — ażeby zestawienie nasze uzupełnić— także i pierwsze rozumowanie, które akcentuje pojęciowość człowieka gospodarczego, które widzi w nim „każdego", widzi interes osobisty jako essentiale.

Widzi w nim każdego. A przedsiębiorcą nie jest każdy, tylko ktoś, że tak powiem, wybrany z pośród każdych. Ktoś w sensie gospodarczym szczególnie wybitny.

I widzi w nim, jako essentiale, interes osobisty. A ten jest w przedsiębiorcy, niby człowieku gospodarczym par excellence, szczególnie spotęgowany. Jest spotęgowany tak dalece, że

http://rcin.org.pl/ifis

przechodzi jakby w negację własną. Staje się interesem przedsiębiorstwa jako czegoś od osoby przedsiębiorcy odłącznego, staje się, czego Watt właśnie zrozumieć nie mógł, interesem już nieosobistym.

Czyż nie nasuwa się więc przypuszczenie, iż Smitha, kiedy odbierał, drogą znaną nam teraz bliżej nieco, pierwsze swe wrażenie, właśnie to niesłychane, wprost już paradoksalne spotęgowanie interesu osobistego mocno uderzyło i że zapatrzony w nie, powiedzmy zahipnotyzowany przez nie, uczynił z interesu osobistego nietylko właściwość explicite uwydatnioną, istniejącą in actu, człowieka gospodarczo wybitnego, to jest przedsiębiorcy, lecz także właściwość in potentia istniejącą, implicite w nim zawartą, człowieka gospodarczego w ogólności, czyli in abstracto?

Wszystko zdaje się przemawiać za potwierdzającą odpowiedzią — gdyby nie jedna bardzo wielka i ważka wątpliwość.

Homo oeconomicus jest pojęciem — czego nie uwzględniłem dotąd — w osobliwy, w szczególny bardzo sposób rozwiniętem.

Homo oeconomicus jest nietylko człowiekiem przez interes osobisty ożywionym, lecz zarazem i człowiekiem, którego interes osobisty działa samorzutnie, spontanicznie, w kierunku wytwarzania całości harmonijnej, jakby organicznej.

Homo oeconomicus zawiera w sobie pewną hipotezę, która jako tezie odpowiada harmonijnemu, organicznemu gospodarstwu społecznemu, odpowiada smithowskiemu pojęciu gospodarstwa społecznego, a raczej jego osobliwemu dokształceniu przez zasadę porządku naturalnego, odpowiada temu, co tylko jako troskliwie rozwinięte wrażenie, pierwsze znów wrażenie, z rodzącego się wówczas prymatu Anglji da się wytłomaczyć.

Wątpliwość ta zdaje się przypuszczenie powyższe wręcz przekreślać, lecz tylko pozornie.

Bo rodzący się prymat Anglji to nic innego jak rodzące się jej gospodarcze pierwszeństwo, przodownictwo. Szukając zaś tego przodownictwa przyczyn poszczególnych, należy notatkę historyczną, że równocześnie w Anglji — a jeszcze nie w innych krajach! — rodził się przedsiębiorca, rodził się fabrykant, umieścić na miejscu bez wątpienia nieostatniem, niepośledniem, jednem z miejsc naczelnych. I należy wyciągnąć z tej przesłanki wszelkie konsekwencje. Należy powiedzieć zatem: dwa bliźnie impulsy, dwa smithowskie wrażenia pierwsze — choć wywołane

http://rcin.org.pl/ifis

z jednej strony przez rodzący się prymat Anglji, a z drugiej strony przez rodzącego się przedsiębiorcę — stanowią całość nierozłączną, są niczem innem jak wrażeniami z dziejowej chwili, z dziejowej konstelacji jednej i tej samej.

I jednolite jak przyczyny są także ich skutki. Jeżeli bowiem pierwsze wrażenie z prymatu angielskiego utrwaliło się w pojęciu gospodarstwa społecznego oraz w zasadzie porządku naturalnego z niem ściśle związanej, i jeżeli pierwsze wrażenie z przedsiębiorcy, znów angielskiego przedsiębiorcy, utrwaliło się równocześnie w pojęciu człowieka gospodarczego interesem osobistym ożywionego, to nie było rady: hipoteza spontanicznego działania tegoż człowieka, tegoż interesu osobistego w kierunku porządku naturalnego, w kierunku tezy przez gospodarstwo społeczne dyktowanej, musiała się, w ramach angielskości, w ramach angielskiego „tutaj", sama zjawić. Homo oeconomicus musiał się do gospodarstwa społecznego jako przeciwbieguna swego ściśle przystosować. „Każdy" został wywyższony do godności członka gospodarstwa społecznego, członka wydatnego.

I dziwna rzecz: właśnie ten moment podkreśla Smith z naciskiem wręcz już najsilniejszym. Właśnie hipotezę, która go mieści w sobie, sugeruje czytelnikowi z tą samą usilnością i z tym samym kunsztem, z jakim niegdyś Defoe sugerował w Robinsonie interes osobisty! — To zaprasza do powiązania z sobą dwóch wielkich sugestji i do zreasumowania przedstawionej co dopiero ewolucji w twierdzeniu tej treści:

Ponieważ epoka merkantylno-humanistyczna sprowadziła każdego do interesu osobistego jako do ogólnego całkiem mianownika, uważała epoka klasyczna za swe zadanie, ten interes osobisty wywyższyć, podnieść go z dziecęcej czy też burżuazyjnej strefy do wyższej tonacji.

I spełniła to zadanie, zapatrując się na najpierwszych pionierów przedsiębiorczości, których znany osiemnastowieczny optymizm chętnie opromieniał.

Ale niebawem osiemnastowieczny optymizm, podminowany już przez pesymistyczne motywy Malthusa i Ricarda, gdzieś się zapodzieje, a owiany nim człowiek gospodarczy ustąpi miejsca realnemu przedsiębiorcy, obserwowanemu — nietylko w jego wzorach, lecz i w kopjach liczniejszych coraz — na zimno, na trzeźwo. I odtąd przejawi się, uwydatni współczesna epoka.

Epoka, w której drastyczne, abstrakcyjne myślenie Smitha

http://rcin.org.pl/ifis

będzie niemożliwe. A jednak argumenty z istoty i działalności przedsiębiorcy zaczerpnięte wskazywać będą ku wynikom poniekąd podobnym.

V.

PRZEDSIĘBIORCA.

Związek między Robinsonem a człowiekiem gospodarczym klasycyzmu zwraca już uwagę na związek między tymże homo oeconomicus a współczesnym przedsiębiorcą i zgóry zaznaczę, że wątek przez pierwszy wytworzony snuje się w drugim dalej, że tak tu jak i tam trzeba, aby rzecz wyświetlić należycie, cały szereg rozumowań odrębnych przemyśleć.

W myśl rozumowania pierwszego przeszedł homo oeconomicus, który jak gospodarstwo społeczne jest pojęciem, w przedsiębiorcę, który jak gospodarstwo światowe jest koncepcją już realną, poprostu w ten sposób, że essentiale pojęciowe, właściwy „każdemu" interes osobisty, zostało ze sfery pierwotnej, abstrakcyjnej, przeniesione w sferę konkretną, w sferę uwarunkowań i stopniowań, nie nagromadzonych i nie skupionych nigdzie tak uderzająco, tak superlatywnie, jak właśnie w przedsiębiorcy faktycznym, realnym. Bo interes osobisty, który przedsiębiorcę ożywia, interes, jak zaznaczyłem, już explicite, już in actu się przejawiający, jest uwarunkowany i przez połączenie czynników wytwórczych — przedsiębiorca jest producentem — i przez obrót, rynek, nabywanie, zbywanie na rynku — przedsiębiorca jest kupcem — i przez tyle innych jeszcze, ubocznych warunków. A pod względem stopniowań jest poza konkursem w pewnym sensie. Jest zasadniczo spotęgowany, jak również zaznaczyłem, aż do ekstremu, aż do własnej swej negacji, co stwarza, w wypadkach, przykładach danych, całą gamę naświetleń, odcieni. Aparat produkcyjny i kupiecki, jakim dysponuje przedsiębiorczość, to aparat jakim dysponuje interes osobisty. A siła napięcia tegoż interesu osobistego, czy już bodaj nieosobistego, to siła napięcia przedsiębiorczości: kto przez smithowskiego homo oeconomicus nie jest opanowany niewolniczo, tylko podniecony i potrafi i chce widzieć co się na świecie dzieje, rzeczywiście dzieje — ten musi dostrzec, w jego konturach i barwach najwłaściwszych, przedsiębiorcę całkiem realnego.

W myśl rozumowania drugiego przeszedł homo oeconomi-

http://rcin.org.pl/ifis

cus, który, jak gospodarstwo społeczne, nie suponuje już merkantylizmu lecz tylko humanizm, w przedsiębiorcę zupełnie tak samo, jak gospodarstwo społeczne przeszło w gospodarstwo światowe: mimo pojawienia się tak zwanego neo-merkantylizmu, pierwsza współrzędna nie odżyła, druga zaś, wkraczając w stadjum rozwojowe dalsze jeszcze, działała i nadal.

Mimo pojawienia się neo-merkantylizmu, pierwsza współrzędna nie odżyła. Bo nie odżyło przecenianie instytucji pieniądza, które, prawem kontrastu jak u Morusa a poniekąd i u Defoe'a, jej negację mogłoby wywołać. I nie odżył łącznik analogiczny, nie odżyła wiara w nieograniczone możliwości wyszkalania, ewentualnie państwowego wyszkalania, lecz pojawia się koncepcja sił wytwórczych, produktywnych, a między niemi na pierwszem miejscu sił ludzkich, zdolności ludzkich, różnych bardzo w narodach, w krajach rozmaitych, a ograniczonych. O tyle więc niema motywu utopijno-robinsonowego. Pozatem zaś trzeba w ogólności uwzględnić i to, że List a za nim cały neo-merkantylizm stara się reformować politykę gospodarczą, a nie zaś teorję, której nie dosięga i nie stara się wcale dosięgać. Nie wykazuje najmniejszej ambicji w tym kierunku i stąd też teoretycznych podstaw smithianizmu, pod hasłem antymerkantylnym, wolnohandlowym, wolnościowym niegdyś wytworzonych, w duchu merkantylizmu czy pseudo-merkantylizmu — w duchu protekcjonistycznych wyjątków od wolnohandlowej reguły— obalać zasadniczo bynajmniej nie myśli.

A humanizm, wkraczając w nowe znowu stadjum, działał nadal... Ma to swój urok wyobrazić sobie jakiegoś humanistę, jakiegoś poprzez wieki istniejącego personifikatora humanizmu, któryby był przeżył już odkrywców, wynalazców, tam i tu „wielkich" nadewszystko, wreszcie zaś — możnaby ich częściowo także wielkiemi nazwać — wynalazców-przedsiębiorców, a jednocześnie sobie uprzytomnić, że przeżywając tych ostatnich, to jest wynalazców-przedsiębiorców, przeżywałby on, zacząłby już przeżywać przedsiębiorców-organizatorów:

Co do Arkwrighta to był on organizatorem niezmiernie wybitnym i był nim w bardzo licznych i różnych kierunkach. Jego biografowie[1]) opowiadają z lubością, jak starał się, i jak potrafił znakomicie, przyuczać i wyszkalać robotników, kształcić

[1]) Dictionary of national biography, a. v. Arkwright.

http://rcin.org.pl/ifis

pracę ludzką. I jak potrafił całkować pracę ludzką z pracą maszynową. I całkować pracę motoru — w stadjum ostatecznem pracę maszyny parowej Watta jak już wiemy — z pracą przędzarek mechanicznych, a więc obrabiarek. Otóż którykolwiek z tych różnych momentów to zaczątek całego kompleksu, całej dziedziny wielkiej zadań i zagadnień. To impuls dany pewnemu pędowi wzmagającemu się ustawicznie i nigdy, w żadnym wypadku nie zakończonemu ani nawet skierowanemu dotąd w spokojne koryto, lecz będącemu, właśnie za dni naszych, w pełnym, wartkim toku. To jeden z zasadniczych problemów organizacji: przedsiębiorca jest dziś, jest w całej epoce, którą jako współczesną od dawniejszych wyodrębniam, poprzed wszystkiem i ponad wszystko bodaj, organizatorem.

W myśl rozumowania trzeciego i ostatniego przeszedł homo oeconomicus, który, jak gospodarstwo społeczne, na „pierwsze wrażenie" wstecz wskazuje, w przedsiębiorcę w ten sposób, że pierwsze wrażenie z biegiem czasu moc swą utraciło i że na miejsce jego wstąpiło, gdy przedsiębiorca był się już narodził i gdy coraz bogaciej się rozwijał, coś innego, coś stalszego: wyczuwanie stylu. To samo, które przy gospodarstwie światowem w przeciwstawieniu do gospodarstwa społecznego się przejawia, tylko w obecnym wypadku jeszcze natarczywsze, jeszcze niezbędniejsze. By się o tem przekonać, dość będzie zaznaczyć choćby jedno: mówiąc o rodzącym się przedsiębiorcy i chcąc dokładniej określić co przy tem mam na myśli, musiałem nazywać przedsiębiorcę właściwym, istotnym, wielkim — w znaczeniu, oczywiście, nie jakościowem tutaj, tylko rozmiarowem — czy też nazywać go przedsiębiorcą - fabrykantem, musiałem używać dodatków bardzo licznych, a jednak zawsze nieuchwytnych i nieokreślonych. Otóż zamiast nich wszystkich wystarcza przymiotnik jeden tylko. Przymiotnik „kapitalistyczny", podkreślony co najwyżej przez wyraz „pełny", ze względu na to, że pełny kapitalizm zwykliśmy odróżniać od wczesnego, a zatem „pełno - kapitalistyczny". Bo przymiotnik ten zawiera dodatki wymienione oraz im podobne w sobie samym, a jest, ponieważ oznacza pewien styl, czy też jak powiedziałem powyżej styl stylów, już dużo więcej, ściślej określony. Określony nie w tym sensie, aby się dawał wtłoczyć w jakąś definicję — definjować nie można nigdy żadnego stylu i o tyle można zrozumieć najzupełniej, że przymiotnik o którym mowa napotkał

http://rcin.org.pl/ifis

między teoretykami ekonomji licznych oponentów — ale w tym sensie, że go można wyczuwać, jak to, mimo zastrzeżeń teoretyków, czyni praktyka gospodarcza, czyni duch zbiorowy. Wyrażenie „kapitalistyczny przedsiębiorca", choć stało się dziś jakby pleonazmem, wciąż dzwoni nam w uszach. Tak bardzo chodzi mowie codziennej o podkreślenie, uwypuklenie stylu przedsiębiorcy, stylu jego stylów.

Pierwsze rozumowanie kładzie więc cały akcent na realność przedsiębiorcy. Drugie na jego funkcję organizatorską. A trzecie na jego najogólniej ujętą stylowość.

Czy można pogodzić, sharmonizować z sobą rzeczy tak rozbieżne?

Trudności wydają się duże bardzo. Lecz znikają odrazu, kiedy pogłębimy ideologję przedsiębiorcy, kiedy powiemy, że jest on, na terenie gospodarczym i w kierunku gospodarczym, tym co tworzy: twórcą.

W istocie twórcy leży bowiem, że on bierze to co wewnątrz niego w ukryciu istnieje i wyrzuca na zewnątrz, że dalej to co ma z siebie wydać w sobie potęguje. A tak czyni przedsiębiorca ze swym interesem osobistym, który przerzuca na przedsiębiorstwo jako takie, w niem wręcz ucieleśnia. I właśnie dlatego i o ile tak z nim czyni jest realnym. Jego realizm jest naturalnym najzupełniej wynikiem twórczości.

I leży w istocie twórcy, że on poszczególne składniki swej twórczości starannie dobiera, że je do siebie przystosowuje i w jedną zwartą, szczelną całość łączy, że organizuje. Ta organizacja, to organizowanie jest podstawą, jest conditio sine qua non twórczości jakiejkolwiek, a w szczególności i twórczości gospodarczej czyli przedsiębiorczej.

I leży w istocie twórcy, że on stylizuje, że ma w sobie jakiś ład utajony, nieświadomy, wedle którego postępuje i który wyraża się w jego działaniu, w jego dziele dla wszystkich widocznie. Tak więc ma i każdy przedsiębiorca jako twórca pewien styl właściwy. I mają go rozmaite chwile, czasokresy, okolice, kraje. I można, i warto bardzo, te style stwierdzać, wzajemnie ze sobą porównywać, jak się je u artystów stwierdza, porównywa. Tylko trzeba uwzględnić, że wszystkie one mają ze sobą coś wspólnego, że poza nimi ukrywa się jako styl stylów styl stale oraz nieodmiennie kapitalistyczny.

http://rcin.org.pl/ifis

Tak, dopiero ideologja przedsiębiorcy jako twórcy daje dla sharmonizowania rozumowań ramy dość szerokie.

A nie można twierdzić, aby ideologja ta była teoretyczna czysto, aby była sztuczna.

Fugger [1]), słynny renesansowy antenat przedsiębiorców niemieckich, powiedział kiedyś: „Chcę ciągnąć zyski tak długo jak mogę". „Ich will gewinnen so lange ich kann". Ale Siemens [2]), na którego Niemcy patrzą jak Anglicy na Arkwrighta, a który w odróżnieniu od Arkwrighta był już przedsiębiorcą, był jednym z przodowników - przedsiębiorców współczesnej epoki, Siemens dążący oczywiście do zysku także, bo nie mogący, jak każdy przedsiębiorca, do niego nie dążyć, Siemens powiedział — i był nie mniej szczery od Fuggera: — „Ja chcę tworzyć tak długo jak mogę". „Ich will schaffen so lange ich kann".

Chwilami chciałby stanąć, chciałby się wycofać. Już dosyć zysku, pisze chwilami w listach swoich, już dosyć majątku. Dla dzieci nie będzie dobrze, jeśli będą miały za wielkie bogactwa. Przyszedł czas na zatrzymanie biegu, likwidację interesów, na zejście ze sceny. I po tem wszystkiem, po tych Watta przypominających mollowych akordach, Siemens na posterunku zawsze pozostaje. I jego działalność przedsiębiorcza znowu się rozszerza. To, mimo niego, ta działalność — twórczość! — go unosi.

Unosi jego tak jak innych. Nawet tych, którzy nie uświadamiają sobie wcale, że w gruncie chcą tworzyć — ta świadomość jest znamienna dla przedsiębiorców wyższego typu; słusznie powiada Sombart, że nie może wyobrazić sobie przedsiębiorcy takiego typu, ożywionego jedynie i wyłącznie tylko chęcią zysku — unosi wszystkich przedsiębiorców istotnych, rasowych. „Działalność przedsiębiorcy nie ma końca" (ist eine endlose Beschäftigung) mówi gdzieś Rathenau starszy.

Przekształcenie smithowskiego homo oeconomicus w przedsiębiorcę jest więc niczem innem jak przekształceniem człowieka gospodarczego w gospodarczego twórcę: trzeba w tę prawdę wniknąć, trzeba się w nią wmyśleć i trzeba mianowicie uprzytomnić sobie ostateczną już jej konsekwencję, niezmiernie doniosłą.

---

[1]) Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger. Jena. 1896.

[2]) Werner Siemens żyje od 1787 do 1840. Najlepszą monografję o nim i jego braciach napisał znów Ehrenberg: „Die Unternehmungen der Brüder Siemens". Jena. 1906.

http://rcin.org.pl/ifis

Wiemy bowiem, że człowiek gospodarczy jest nietylko pojęciem, ale i hipotezą, i że hipoteza ta przynależy do tezy, która dotyczy gospodarstwa społecznego. Że więc między człowiekiem gospodarczym a gospodarstwem społecznem istnieje ścisła łączność, która ich stosunek wzajemny jako bieguna i przeciwbieguna myśli gospodarczej klasycznej znakomicie umacnia, ustala.

Obecnie zaś trzeba stwierdzić, że między przedsiębiorcą a gospodarstwem światowem, że więc między biegunami myśli gospodarczej już współczesnej, istnieje łączność wcale nie mniej żywa, ciągła, wcale nie mniej ścisła. A to o tyle, że przedsiębiorca - twórca nietylko realizuje, organizuje oraz stylizuje, ale stylizuje w duchu stylizacji gospodarstwa światowego: i tam i tu— nie mówiąc już o tem, jak style gospodarstwa światowego, gospodarczej polityki zagranicznej, na przykład złagodzony neo-merkantylizm czy zaostrzony imperjalizm, na style przedsiębiorczości oddziaływują oraz od nich podniety odbierają — i tam i tu ujawnia się, poza wszystkiem, tenże sam styl kapitalistyczny, tenże sam styl stylów. Tylko raz ujęty indywidualnie i podmiotowo, a raz zbiorowo i przedmiotowo. Raz widziany tak jakby z atelier malarskiego, a raz tak jakby szerszym wzrokiem znawstwa, krytyki czy historji sztuki wreszcie: przedsiębiorstwo przypomina owo atelier, a teren gospodarstwa światowego domaga się spojrzenia i metody historyka sztuki. I tertium comparationis nie podlega wątpliwości, bo leży na dłoni: jest niem tworzenie właśnie, jest niem właśnie twórczość.

Otóż zdaje mi się, że ta konsekwencja jest doniosłą, niezmiernie doniosłą jak powiedziałem, ze względu na prądy, które obecnie w ekonomji nurtują głęboko bardzo a są — co ich żywiołowość uwydatnia silniej jeszcze — natury tak teoretycznej jak w wybitnem znaczeniu praktycznej.

Weźmy najprzód teorję. Klasycyzm, zapatrzony w swego homo oeconomicus, zaniedbuje realnego przedsiębiorcę, ignoruje zysk przedsiębiorcy jako źródło dochodu odrębne. Ale Rodbertus wypełnia tę lukę, już poniekąd w epoce współczesnej, bardzo zgrabnie i bardzo celowo. Uznaje zysk przedsiębiorcy bez zastrzeżeń i motywuje go jako ekwiwalent za dobieranie, dostosowywanie i łączenie czynników wytwórczych, a więc za czynność przedsiębiorcy, rzecz znamienna, organizacyjną. A jednocześnie i następnie zaczyna teorja zajmować się postacią i rolą przedsiębiorcy

http://rcin.org.pl/ifis

coraz to usilniej. Aby pozostać tu przy przejawach tylko najważniejszych, wymienię poza monograficznymi obrazami rozwoju przedsiębiorstw poszczególnych — które to obrazy, za przykładem wspomnianego już dwukrotnie Ehrenberga, należałoby świadomie i celowo w przyszłości pomnażać — rozprawę Schmollera „Die geschichtliche Entwicklung der Unternehmung" [1]), streszczoną później w jego podręczniku. Wspomnę dalej o Marshallu, poprzedzającym doskonały system swój, — co prawda nie we wszystkich wydaniach tak samo wyraziście [2]) — wstępem poświęconym przedsiębiorcy i dającym przez to do zrozumienia, że uważa koncepcję przedsiębiorcy za wręcz podstawową. A wreszcie i nadewszystko wskażę na Sombarta. Jego dzieło „Kapitalizm nowoczesny" daje nietylko ewolucję przedsiębiorcy w plastycznym zarysie, ale — skąd się plastyczność wywodzi właśnie — i ewolucję jego kapitalistyczności coraz to zupełniejszej, jego stylu stylów. I daje to wszystko w ten sposób, że miejscami odnosimy wrażenie, iż już, już powie za chwilę: czem homo oeconomicus jest dla myśli gospodarczej klasycznej, smithowskiej, tem jest przedsiębiorca dla myśli gospodarczej obecnej, współczesnej. I że już, już przedstawi przedsiębiorcę jako biegun tejże myśli, ukazując nam gospodarstwo światowe — którego niestety w tym związku nie uwzględnia — jako przeciwbiegun.

A w dziedzinie praktyki zaznacza się coraz bardziej wyraźne dążenie, ażeby tym, którzy przedsiębiorstwa jakiekolwiek, wszystko jedno czy wielkie czy może średnie, czy przemysłowe czy też inne, sami kiedyś będą prowadzili, dać w politechnikach, szkołach przemysłowych, akademjach i szkołach tak handlowych jak rolniczych osobny wykład o przedsiębiorstwie, a nadewszystko, znowu rzecz znamienna, o organizacji przedsiębiorstwa racjonalnej, bodaj „naukowej": i ta naukowość staje się hasłem wykraczającem poza sferę pedagogiczną, dydaktyczną, niezmiernie daleko. Staje się hasłem nowatorskiem i reformatorskiem. Mającem wprowadzić przedsiębiorstwa, konkretne, indywidualne, żywe przedsiębiorstwa, na nowe całkiem tory, na tory naukowego kierownictwa, scientific management, czy to w rozumieniu pomysłów, projektów Taylora, Ganta, Emersona —

[1]) Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. Bd. XVI. ff.

[2]) Mam tu na myśli specjalnie wydanie czwarte.

http://rcin.org.pl/ifis

Forda tutaj nie wymieniam; on wyrazów nauka, naukowość starannie unika — czy to w rozumieniu Fayola, usiłującego formułować ogólnie obowiązujące paragrafy i planowo je kodyfikować. I cała ta naukowość na razie jeszcze nominalna, samozwańcza — a, o ile istnieje, tylko doświadczalna, teleologiczna — jest niczem innem jak dyskontowaniem, nieco szybkiem dyskontowaniem jakiejś przyszłej nauki o przedsiębiorcy czy o przedsiębiorstwie, która byłaby, w odniesieniu do ekonomji społecznej, właściwej, nauką nie równomierną i nie równorzędną, tylko pomocniczą, byłaby w odniesieniu do myśli gospodarczej współczesnej „nauką o biegunie" tylko, o jednym z biegunów. Nauki której ratio sufficiens, której uprawnienie polegałoby w gruncie rzeczy na tem, że przedsiębiorca, w przeciwstawieniu do prostego pojęcia człowieka gospodarczego klasycyzmu, jest koncepcją ogromnie zawiłą i że odpowiada koncepcji niemniej zawiłej, odpowiada gospodarstwu światowemu, wymagającemu nauki, nauki pomocniczej w sensie tymże samym: myśl, aby naukę o przedsiębiorcy — czy pod tą czy pod inną nazwą — i naukę o gospodarstwie światowem jako nauki pomocnicze o biegunach zestawić, skojarzyć, nie może się wydać dzisiaj nieoczekiwana. Bo literatury dla przyszłości obu nauk określające programy już ją przygotowują. Już szukają — mianowicie tam, gdzie naukę o przedsiębiorcy wiążą z ekonomją prywatną o której jeszcze pomówimy — ustosunkowań i styczności ściśle określonych.

Szukają punktów widzenia wspólnych, łącznych. A tu je znajdują.

Zaznaczam najwyraźniej, że hasło naukowości, postulat nauki, stawia i głosi tylko prąd praktyczny, nie teoretyczny.

A ten ostatni posiada cechy naukowości — naukowości już nie doświadczalno - teleologicznej, lecz przyczynowo - ewolucyjnej— w stopniu dużo wyższym. Bo on właśnie i on tylko posługuje się i posługuje się coraz to prawidłowiej pewną metodą naukową, mianowicie metodą historyczną, która dla wyświetlenia koncepcji tak współczesnej i tak realnej jak przedsiębiorca jest nieunikniona.

Wynika stąd, że, aby postulat prądu praktycznego w czasie przyszłym mógł się ziścić i mógł się rozwinąć, musi mu metoda, przez prąd teoretyczny zastosowywana i poddawana, podążyć

http://rcin.org.pl/ifis

z pomocą, pomocą użyczaną, a nadewszystko już zasięganą, stale, zasadniczo.

Wyobrażam sobie więc, że projekty Taylora, Ganta, Emersona — a teraz i dążenia Forda także — że tak samo próby kodyfikacji w rodzaju fayolowskiej staną się, obok danych Arkwrighta i innych dawniejszych przedsiębiorców dotyczących, dokumentami i pomnikami, którymi się metoda historyczna będzie posługiwać, które będzie się starała przyczynowo zrozumieć najprzód, a potem, ponadto, w sensie ewolucyjnym, w sensie rozwojowym ze sobą powiązać. Wyobrażam sobie, że przy śledzeniu tychże wiązań będzie linja rozwojowa gospodarstwa światowego, jego porządku kapitalistycznego, naturalną wskazówką, wytyczną. Wyobrażam sobie, że współpraca obu nauk pomocniczych, a między sobą pobratymczych, obok nauk o biegunach, zagai się sama.

Właściwy charakter tej współpracy, a raczej udziału, jaki w niej nauce o przedsiębiorcy przypaść musi, odsłoni się jednak oczom naszym dopiero naówczas, gdy uprzytomnimy sobie, że przedsiębiorca jest tem, czem go powyżej z tak szczególnym naciskiem nazwałem, jest twórcą. Że więc nauka o przedsiębiorcy jest nauką o tym twórcy, o tworzeniu ze stanowiska jego podmiotu, jego źródła, ze stanowiska „esprit d'atelier". Że jest, aby już wszystko dopowiedzieć, nauką o człowieku gospodarczym, homo oeconomicus, który ze stanu twórczości in potentia przeszedł już do stanu twórczości in actu.

Twórczość in actu: tutaj leży punkt rozstrzygający.

Bo twórcą in potentia jest każdy. Twórcą in actu jest tylko ktoś, kto pewne ściśle określone warunki spełnia i pewnym ściśle określonym wymogom odpowiada, jest nie każdy, lecz jest ten czy ów.

Jeżeli więc człowiek gospodarczy epoki klasycznej, jako biegun myśli gospodarczej, przekształcił się, pod kątem ewolucjonizmu ideowego rzecz ujmując, w przedsiębiorcę współczesnej epoki, to tu każdy, jak przyznać trzeba, przestał być tym każdym.

Zatracił swą generalność zupełnie, doszczętnie.

Lecz został za tę stratę odszkodowany w ten sposób, że rozszerzył znacznie swój widnokrąg.

Bo jeżeli homo oeconomicus, jeżeli jego interes osobisty został wywyższony, hipotetycznie, przez gospodarstwo społeczne

http://rcin.org.pl/ifis

wzorowane na angielskiem, przez angielskie „tutaj", to przedsiębiorca — twórca już in actu, ucieleśniający podmiotowo kapitalistyczny styl stylów, który przedmiotowo, jako internacjonalny kapitalizm, w gospodarstwie światowem się skupia — jest wywyższony, faktycznie, przez tę internacjonalność znaczenia swego oraz swego wpływu, przez tę światowość widzianą z okien atelier jako jakieś wszechobecne „wszędzie".

Co stracił na swej ogólności, zyskał „każdy" przez swą wszędobylczość. Co stracił jako pojęcie oderwane, zyskał jako koncepcja realna. Co stracił wedle buchalterji klasycznej, powiem wreszcie, zyskał wedle naszej.

I dziwna rzecz: tym zyskiem, tem odszkodowaniem z którego korzysta dzisiaj, się nie zadawalnia.

Bo obstaje, w pierwotnym i czystym kształcie swoim, uparcie przy życiu.

Bo w związku z nauką o przedsiębiorstwie i z nią pomieszana powstaje czy chce powstać „ekonomja prywatna", której podmiotem jest już nie w szczególności przedsiębiorca, choć i on jest nim także, lecz wogóle każdy.

Tylko jedno musi tu uderzyć.

Musi uderzyć, że współczesna ekonomja prywatna, mająca się zajmować twórcą gospodarczym tak in potentia jak in actu, uwzględnia twórcę in actu wyłącznie prawie, jest de facto niczem innem jak inaczej nazwaną nauką o przedsiębiorcy, poza którą wykracza —i będzie dalej wykraczać bodaj — w programach tylko, lub tak dobrze jak tylko w programach.

Trzeba więc stwierdzić, że ten każdy redivivus, który po Adamie, Robinsonie, człowieku gospodarczym dzisiaj się odzywa, jest dawnym swym ucieleśnieniom już nie równomierny, jest wątły i słaby.

Jest słaby, bo mu przedsiębiorca odbiera powietrze. Bo tenże przedsiębiorca stwarza właśnie wzory, których się trzyma, w swem gospodarstwie prywatnem, domowem, kto nie jest przedsiębiorcą, trzyma się, zazwyczaj już nieświadomie i bezwiednie, każdy.

Jest słaby, bo ulegając prawu jakiejś gospodarczej mimicry naśladuje przedsiębiorcę i pozwala mu sobie stale ton poddawać.

Jest słaby, bo nie może sprostać sile bieguna myśli gospodar-

http://rcin.org.pl/ifis

czej, dzisiaj przedsiębiorcy, spychającego go wciąż ze sceny życia, go rugującego.

Jest słaby tak jak słaby był również ów każdy, który Adama, Robinsona, człowieka gospodarczego wyprzedził w czasie, który jest niby każdym embrjonalnym i który już w tak zwanej „ekonomice" — ekonomji prywatnej, domowej — starożytności, a mianowicie Ksenofonta, Arystotelesa niegdyś się pojawił, a był rugowany przez biegun myśli gospodarczej starożytnej, przez obywatela państwa, nawet wybitnego, zamożnego obywatela, podmiotu owej ekonomiki, de facto znowu, całkiem jedynego.

Tak jest, istnieje bardzo uwagi godny, szczery paralelizm między ekonomją prywatną starożytną a naszą współczesną.

I paralelizm między ewolucją od tamtej do tej prowadzącą, a ewolucją która starożytną naukę o państwie i współczesną naukę o gospodarstwie światowem przegradza czy też z sobą łączy, a jest nam już znana.

I paralelizm obu ewolucji aż wręcz drobiazgowy: w jednym i w drugim razie dominuje w końcu jaskrawa bardzo kapitalistyczność, czy to w szczególności gospodarstwa światowego czy to przedsiębiorcy, a w samym środku odzywa się skierowane pod adresem tej kapitalistyczności, tego kapitalizmu — albo raczej jego zaczątku, porządku pieniężnego — wyraźne wątpienie. Komiczny monolog Robinsona na widok pieniądza wypowiedziany jest bowiem tylko nikłem echem. Echem silnego, satyrycznego dubito Morusa. —

A teraz zbilansujmy, z uwzględnieniem obu poddziałów jego, cały rozdział pierwszy.

W starożytności jest terenem myśli gospodarczej państwo, do którego obywatel państwa ściśle przynależy. Jest polis jako umiejscowienie bardzo konkretne, żywe i dotykalne, jako jakieś „tutaj":

W średnich wiekach jest odnośnym terenem Universum redukujące się materjalnie do basenu morza śródziemnego, ale ideowo bezbrzeżne, obywatela świata, Adama mieszczące w sobie, a więc jakieś „wszędzie".

I w tem wszędzie wybił Morus jakby okno, ukazał całej epoce utopji i robinsonad, całej epoce wielkich odkryć i pierwszych

http://rcin.org.pl/ifis

wynalazków, całej epoce merkantylno - humanistycznej jakieś sfinksowe, tajemnicze „nigdzie".

Ale potem powstaje klasycyzm, powstaje jego pojęcie gospodarstwa społecznego na angielskiem wzorowane i jego pojęcie człowieka gospodarczego stworzone pod wpływem przedsiębiorczości tak samo angielskiej, a w ten sposób uwydatnia się, co prawda bynajmniej nie tak dotykalnie jak w przeszłości, znowu jakieś „tutaj".

Wreszcie zaś pojawia się współczesna epoka, zapatrzona coraz to bardziej w gospodarstwo już światowe jako gospodarstw narodowych olbrzymi całokształt, zapatrzona jednocześnie w przedsiębiorcę już dokształconego i dojrzałego, wrosłego czy wrastającego w oczach naszych, z koniecznością bezwzględną, w światowość, pojawia się nastawienie nie na Universum apriorystyczne i sumaryczne, lecz jednakże też na jakieś „wszędzie".

Dwa razy, choć drugi raz w sensie już luźniejszym, swobodniejszym, rozszerzała więc myśl gospodarcza swe pole widzenia, przechodziła prawidłowo i pewną stopą od „tutaj" do „wszędzie".

Dwa razy uczyniła postęp ten sam całkiem, ale między pierwszym a drugim razem cofnęła się, tak jakby chciała skupić się i sił nabrać, na pewien czas w „nigdzie".

Otóż to nigdzie narzuca się nam jako naturalne centrum bilansowe. Jako wskazany, choć zagadkowy wielce punkt orjentacyjny. I do niego, do jego zagadkowości, do jego znaczenia właściwego jeszcze powrócimy.

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ DRUGI

RÓŻNICZKOWANIE I CAŁKOWANIE BIEGUNÓW: POGLĄDY GOSPODARCZE.

A. Pogląd indywidualistyczny.

I.

ARYSTOTELES.

Pogląd Arystotelesa jest, w przeciwstawieniu do poglądu Platona, indywidualistyczny w tem znaczeniu, że, ukazując państwo w świetle problematycznem raczej, daje apologję jednostki, obywatela państwa, zupełnie wyraźną.

Ale ta apologja ma to do siebie, że dotyczy, jak już powyżej zaznaczyłem, obywatela własność tworzącego, a wyklucza, jak dodam teraz, obywatela tworzącego kapitał, a dokładniej pieniężny kapitał.

Arystoteles uznaje, o ile ona dla osoby obywatela państwa i jej rozwoju jest konieczna czy pożądana, własność osobistą, i opiera na niej swe wywody o klasach i zawodach, o podziale pracy w społeczeństwie, o zamianach, o obrocie, wreszcie o pieniądzu.

Pieniądz, to zaznacza najdosadniej, ma pozostać jednakże tem czem jest w pierwotnem swem założeniu, środkiem zamiennym oraz miarą wartości tylko, a nie ma stać się środkiem chrematystycznym, środkiem do gromadzenia bogactw dalszych, do ich pomnażania. Nadużywa pieniądza kto go na procent wypożycza. Każdy procent jest bezwzględnie lichwą.

Oto co uczy Arystoteles i wydaje mi się niezmiernie ciekawem przejść od jego zapatrywań bezpośrednio do zapatrywań Rzymu, prawa rzymskiego, Corpus iuris civilis, gdzie państwo pozostaje w świetle problematycznem również, a jednostka, obywatel państwa, civis, ulega apologji jeszcze wyraźniejszej. Wydaje mi się ciekawem te dwa szczyty indywidualizmu starożytnego ze sobą porównać.

Bo najprzód uderza różnica silna:

Prawo rzymskie mówi wyraźnie: „Pecuniae nomine non solum numerata pecunia, sed omnes res tam soli quam mobiles et tam corpora quam iura continentur".

http://rcin.org.pl/ifis

Prawo rzymskie uznaje zatem pieniądz nietylko jako środek zamienny oraz jako wartości miarę, lecz i jako przedstawiciela bogactw, a co zatem idzie jako środek do pomnażania ich drogą pożyczek procentowych, których nie potępia. Nie potępia tak dalece, że w pewnych razach uznaje zobowiązanie do płacenia procentów od obligacji nawet bez stypulacji istniejących, czyli naturalnych. Tak traktuje procenty przy zwłoce i procenty ceny kupna od chwili tradycji.

A jednak nie należy tej różnicy bynajmniej przeceniać.

Nie należy bynajmniej wyobrażać sobie, że apologja, którą prawo rzymskie obywatela państwa darzy, dotyczy jego roli przy tworzeniu własności z jednej, a kapitału z drugiej strony, całkiem równomiernie.

Nie, na pierwszy plan wysuwa się i tu własność, własność osobista, która w prawie rzeczowem, przez Corpus iuris utrwalonem, znajduje dokształcenie niezmiernie troskliwe. Kapitałem zaś, to jest, dokładnie mówiąc, tylko osobistymi, osobiście zabarwionymi wyrazami, pochodnemi kapitału, jakiemi są — pieniężne mianowicie — i żądania i zobowiązania, zajmuje się dopełnienie prawa rzeczowego, prawo zobowiązaniowe, nie mogące do samej istoty, do samego problemu kapitału dotrzeć w żaden sposób.

Bo kapitał, którego osobistym nikt nigdy nie nazwie, jest w odróżnieniu od własności, generalnie, pleonastycznie osobistej i niemniej od osobistych żądań czy zobowiązań, do których pochop daje, czemś nieosobistem.

Kapitał będący środkiem do celowego pomnażania bogactw, pomnażania ich poza naturalne granice osobistości, jakby w nieskończoność — kapitał służący raz tej a raz innej osobie, a wciąż jednak jako taki, przedmiotowo, wzrastający czy in actu czy też in potentia — kapitał jest dla prawa, które z konieczności stosunki rzeczy do osób oraz stosunki międzyosobowe reguluje, czemś wręcz nieuchwytnem.

Dla kapitału, to jest dla zrozumienia, dla przeniknięcia kapitału aż do jego rdzenia, była więc umysłowość rzymska, wybitnie i szczególnie do prawnych normowań skłonna i uzdolniona, terenem niepodatnym, terenem opornym. Tak jak nim była cała umysłowość starożytna, orjentująca się nawet tam gdzie, jak w Grecji, najszersze horyzonty obejmowała, ku państwowości, ku polityce, która jest i być musi polityką także prawodawczą,

http://rcin.org.pl/ifis

także prawną, i nią przedewszystkiem. Stąd właśnie odraza Arystotelesa wobec chrematystyki, stąd strach przed nią jako zerwaniem z prawomyślnością, praworządnością wszelką, jako skokiem w próżnię.

Polityczną, a wskutek tego i jurystyczną była cała starożytność i dzięki temu cała też starożytność opiera swój pogląd indywidualistyczny na własności, nie na kapitale. Rzym zaś doprowadził jurystyczny sposób widzenia świata i jurystyczne wyrzeźbienie, powiedziałbym sfinalizowanie własności, podczas gdy kapitału dotknął tylko, wręcz już do perfekcji. I przekazał tę perfekcję potomności: recepcja prawa rzymskiego to recepcja ostatniego słowa o własności, nie o kapitale.

Tak. Podkreślam to jak najsilniej: nie o kapitale. Pod tym względem i Rzym i starożytność w ogólności stanowczo zawodzą. I nie zawodzą dlatego, aby wówczas, a mianowicie w Rzymie kapitał nie grał roli jeszcze — było wręcz przeciwnie — ale dlatego, że myśl gospodarcza tej epoki, polityczna, prawna, osobista, nie była nieosobistemu kapitałowi kongenjalna, nie mogła jego anonimowej, abstrakcyjnej istoty przeniknąć.

II.

TOMASZ Z AKWINU.

Jeżeli uwzględnimy w dziełach Tomasza z Akwinu ten pogląd tylko, który, w znaczeniu już nam znanem, indywidualistycznym powyżej nazwałem, to możemy, mówiąc o nim, wszystko co powiedziałem o poglądzie indywidualistycznym starożytnym poprostu powtórzyć, a nawet jeszcze silniej, pełniej uwydatnić.

Bo także i Tomasz daje, podczas gdy całość, w tym razie Universum, pozostawia w świetle problematycznem raczej, apologję jednostki, w tym razie człowieka, obywatela nie państwa lecz świata, i odnosi tę apologję wyłącznie do własności, którą w naturalnych i normalnych granicach osobowości uznaje najzupełniej, lecz nie do kapitału, do pożyczek, do procentów uważanych w całej doktrynie średniowiecznej bezwzględnie za lichwę.

Do nauki Arystotelesa dorzucili tu kanoniści i scholastycy cały szereg nowych dowodów przeciw procentom przemawiających, nowych argumentów, i podziałali na życie gospodarcze w ten sposób, że ono starało się pożyczki procentowe czem innem — zastawem, „wiederkaufem", kupnem rent — zastąpić.

http://rcin.org.pl/ifis

A zresztą tkwiła tendencja do wykształcenia i pielęgnowania takich zastępczych form umownych, bardzo silnie agrarnie zabarwionych, już w samemże prawie, bo rozwijając własność przedewszystkiem jako własność agrarną, własność nieruchomą, było prawo średniowieczne mniej niż rzymskie w kierunku mienia miejskiego, ruchomego, zorjentowane, mniej niż ono do forytowania pożyczek właściwych, czystych, a najmniej już procentów pochopne.

Zasadnicza różnica w traktowaniu własności z jednej, a kapitału z drugiej strony, jest zatem w średnich wiekach jeszcze większa niż w starożytności. I wskazuje też na przyczynę znacznie potężniejszą. Bo już nietylko na atmosferę polityczno-jurystyczną, która ongi była dominującą, a i teraz, w mniej lub więcej wyraźnym związku z Rzymem, dalej oddziaływa. Lecz nadewszystko na atmosferę religijno-teologiczną, która, tamtę i pogłębiając i opanowując, własność osobistą uświęca, sankcjonuje, w stosunku do kapitału zaś wznieca veta niezmiernie wymowne.

Wznieca, już nadewszystko, doniosły głos Danta.

Bo Dante[1]) karze przedstawionych w Inferno (pieśni XXIV i XXV) złodziei w ten sposób, że ciało i osobę, persona, osobowość, gwałtownie rozrywa. A więc jeden ze złodziei spala się i traci ciało swoje, aby po chwili krótkiej znowu je odzyskać. Dwaj inni zlewają się w jedno ciało i tworzą jakiś dziwotwór, który nie jest „ni dwoma ni jednym". A znowu inni dwaj zamieniają wzajemnie swe ciała, tak że każdy zachowuje osobowość, a wchodzi jednocześnie w ciało obce, cudze. I oto właśnie to rozerwanie rzeczy przynależnych — Dante uważa, w warunkach normalnych, ciało człowieka i jego osobę, osobowość za zjawiska ze sobą identyczne, zjawiska tożsame — ma być odwetem za to, że złodziej przywłaszczył sobie własność obcą, że więc własność i osobowość, rzeczy, zjawiska nie mniej przynależne, tożsame znowu, dowolnie rozerwał. Że pogwałcił zasadę wedle której „osoba jest własnością, a własność osobą", że się targnął na własność osobistą jako kanon, aksjomat i dogmat.

Lichwiarzy zaś karze Dante (w XVII pieśni Inferna) w ten

[1]) Następujące wywody podałem szczegółowo w zacytowanej już w Przedmowie pracy: „Dantes Philosophie des Eigentums", a krótko streściłem je w pracy: „Boska i Nieboska komedja", na tem samem miejscu również cytowanej.

http://rcin.org.pl/ifis

sposób, że stają się oni dla indywidualnego, osobistego rozpoznania całkiem niedostępni. Dante musi, gdy widzi ich, w deszczu iskier, na ziemi siedzących, a chce wiedzieć kogo ma przed sobą, z kim będzie rozmawiał, przypatrywać się nie ich postaciom, nie ich twarzom, ciałom, tylko torbom o rozmaitych różniczkujących zabarwieniach i przyozdobionym wyraźnymi znakami, herbami: znaczenie tej symboliki jest całkiem jasne. To co tu powiedziano o postaciach skazańców, ich ciałach, odnosi się do wewnętrznej ich istoty, ich osobowości. Lichwiarze, mówi poeta w swym języku poetyckim, są jako tacy, są, od znaków i barw abstrahując, nieosobiści, są anonimowi. Anonimowy jest bowiem pieniądz wypożyczany przez nich na procent, kapitał.

A wreszcie jeszcze jedno: w XV i XVI pieśni Paradisa boleje Dante nad tem, że we Florencji mu współczesnej — inaczej jak we Florencji półtora wieku starszej, Florencji jego antenata Cacciaguidy, który żył koło roku 1150 — przedstawiciele własności szczerze osobistej, dawnej, feodalnej, zostają zepchnięci na plan drugi przez ludzi nowych, gente nuova, u których ozdoby luksusowe są godniejsze oglądania „che la persona", niż osoba sama. Przez ludzi nowych, którzy wnieśli do społeczeństwa bardzo dla niego szkodliwą i groźną „confusione delle persone", mięszaninę osób. Boleje nad tem, że osobista własność kurczy się, a jakaś nieosobista potęga — jak dopowiedzieć trzeba, nieosobisty, anonimy kapitał w ówczesnej Florencji, a mianowicie w jej bankowości silnie już bardzo rozwinięty — śmiało się panoszy i chciałby, wbrew stosunkom faktycznym i wbrew tendencjom rozwojowym, własność feodalną, dawną właściwą własność wskrzesić, wzmocnić, kapitał przekreślić.

Przez Danta, przez jego antenata Cacciáguidę, mówi, już w chwili gdy pierwsze brzaski Renesansu się pojawiały, czyste średniowiecze.

I mówi, właśnie dlatego, że koniec jego ery się zapowiadał, tak jak się mówi w testamencie, niezwykle otwarcie, szczerze, jasno, niezwykle świadomie.

Jeżeli Arystoteles przed kapitałem pełen obaw cofa się, a prawo rzymskie do właściwej istoty jego dotrzeć nie jest zdolne, to średniowiecze, powiemy teraz, wnika w tę istotę i rozpoznaje ją, lecz na to jedynie, aby ją za pomocą zakazów, interdyktów potępić, zaprzeczyć.

A takimi samymi interdyktami wzmacnia własność: nie można

http://rcin.org.pl/ifis

dać silniejszego potwierdzenia, silniejszej apoteozy już własności niż daje je Dante. Istotnie. Należałoby, licząc się z jego głosem jako z epilogiem dwóch pierwszych epok, sformułować tezę, że ekonomika tychże epok była coraz to bardziej zdecydowaną, coraz to bardziej uświadomioną ekonomiką w ł a s n o ś c i a nie kapitału — z pewnem zastrzeżeniem.

Z tem mianowicie, że sam wyraz kapitał już utarty wówczas nie istnieje. Ale powstaje już i powstaje w tem znaczeniu, w jakiem doktryna cała wciąż go sugeruje. W późnej średniowiecznej łacinie oznacza kapitał, „capitale", tyle co „capitalis pars debiti", a więc wypożyczoną sumę pieniężną w przeciwstawieniu do procentów... Tutaj mamy kapitał pieniężny. Kapitał pożyczony. Na procenty pożyczony: innego pojęcia kapitału starożytność i średnie wieki ani nie sugerują, ani przeczuwają.

Z tem zastrzeżeniem teza powyższa jest słuszna.

I nieco później do niej powrócimy. Ale na razie, przechodząc do indywidualistycznego poglądu Defoe'a, poznamy strefę nie mającą z nią bezpośrednio nic wspólnego, strefę inną, zupełnie odmienną.

III.

DEFOE.

Dotychczas uwzględniłem tylko pierwszą część Robinsona. Teraz zaś muszę omówić i część drugą, która do tamtej, do apologetycznej robinsonady ściśle nawiązując, zmierza ku utopji problematycznej, daje więc pogląd indywidualistyczny bez wątpienia i to pogląd indywidualistyczny godny ze względów rozmaitych szczególnej uwagi.

Godny uwagi dlatego przedewszystkiem, że apologja, do której nawiązuje, dotyczy już nie, jak w starożytności i w wiekach średnich, własności osobistej, tylko osoby samej, „czystej", tylko przyczyny własności wszelkiej — i wszelkiego również kapitału — tylko jednostki jako takiej, która jest indywidualizmu, każdego indywidualizmu źródłem ostatecznem. Można więc mówić o poglądzie indywidualistycznym w znaczeniu najczystszem i najwłaściwszem, w znaczeniu wybitnem.

I pogląd ten jest jednocześnie dziwnie wielostronny.

By się o tem przekonać, wystarczy cofnąć się od Robinsona do jego poprzednika, do Adama, a mianowicie do tematu, opra-

http://rcin.org.pl/ifis

cowanego, jak już wiemy, przez Jellinka, do „Adama w nauce o państwie".

Jak wykazał Jellinek, trzeba tutaj ściśle różniczkować.

Według teorji wcześniejszej wywodzi się od Adama i otrzymuje od niego sankcję władza królewska. Angielscy rojaliści, których zwalcza Locke, stoją twardo na tem stanowisku. Widzą oni w Adamie pierwszego pana ziemi, źródło wszelkiego innego panowania oraz — co najsilniej akcentują, a co Locke, sprowadzający własność do pracy, nadewszystko musi zbijać — wszelkiej też własności.

Według teorji późniejszej, której wywalczył zwycięstwo między innymi tenże Locke, a która stała się z biegiem czasu dla wszystkich naturalno-prawnych uzasadnień państwa trwałym fundamentem, było to państwo nie tworem Adama jednego, suwerennego, Adama monarchy, ale tworem wielu i nawet bardzo wielu liczebnie Adamów. Było mechanicznym agregatem równorzędnych i obdarzonych już mową — tak zwaną lingua adamica — atomów, jednostek. I to jednostek pojmowanych, o ile chodzi o jednych wyznawców tej teorji, jako dzikie bestje co się pożerają, a o ile chodzi o innych, jako istoty współżyjące w przedziwnej harmonji. Bo w pierwszym wypadku, przezwyciężonym później a reprezentowanym przez Hobbesa przedewszystkiem, myślano, w nawiązaniu do prastarej doktryny św. Augustyna, o Adamie upadłym, zepsutym. W drugim zaś, zwycięskim ostatecznie, myślano o Adamie w stanie niepokalanej niewinności w raju. Tam myślano o Adamie złym, potrzebującym hamulca i wędzidła w myśl absolutyzmu, tutaj zaś, w myśl liberalizmu, o Adamie z natury dobrym, czerpiącym prawa i obowiązki, przez państwo tylko rozwijane, z duszy własnej, więc z samego siebie.

Otóż—już teraz w przeciwieństwie do Jellinka, który mówiąc, w dalszym ciągu swej rozprawy, o Robinsonie, dziwnie rzecz zaciera — należy zaznaczyć najwyraźniej, że Defoe przejmuje w drugiej części swego dzieła, w jego konstrukcji utopijnego państwa-społeczeństwa, obie teorje, i co się tyczy drugiej z nich, obie wersje całkiem równomiernie.

Kilkakrotnie mianuje się Robinson królem czy monarchą. I chętnie bawi się tą myślą, którą sam raz nazywa wesołą. Mianowicie podkreśla swe niewątpliwe prawo panowania (right of domination), które łączy najściślej z faktem, że cała wyspa jest „my own mere property", jest jego własnością. Tą wyspą może

http://rcin.org.pl/ifis

rozporządzać wedle woli i nią też, w miarę jak pojawiają się z biegiem czasu przybysze, poddani, i jak mnożą się aż do liczby kilkudziesięciu, rozporządza w całym szeregu postanowień samorzutnych, tu i owdzie w pamiętniku wyraźnie wspomnianych. Notuje więc naprzykład, że wydziela osiedleńcom działy jakich oni sobie życzą, a sobie rezerwuje własność całości, przyczem nazywa osiedleńców dzierżawcami (tenants). A dalej opisuje akcję parcelacyjną, czy kolonizacyjną raczej, w dużo większym stylu: poszczególne jednostki dostają sprawiedliwie im wymierzone pola pod plantacje, które ewentualnie mogą rozszerzać nawet, bo do każdego pola dorzuca się kawał ziemi dodatkowej, by uniknąć kolizji w przyszłości. I wszystko razem nabywają koloniści mocą skryptów, zapewniających im posiadanie oraz dziedziczenie (possession and inheritance) a wystawionych, z podpisem i pieczęcią, przez Robinsona, który wymawia sobie pisemnie dwie rzeczy. Najprzód pełną, wyłączną własność całej, niepodzielonej jeszcze reszty wyspy, a następnie od każdej plantacji pewną rentę, która potwierdza i uwidocznia, w stosunku do ziem już wydzielonych, własność chociaż nie pełną, czystą, to jednakże zwierzchnią. Zawsze więc Robinson właścicielem pozostaje i zawsze pojmuje prawo własności, które sobie przypisuje, jako wynik prawa panowania.

A z monarchicznym motywem tym łączy się harmonijnie motyw złej czy ułomnej natury ludzkiej, którą Robinson, niby despota czy „tyran" patrjarchalny, ale i oświecony, stara się o ile można tylko ulepszać, naprawiać.

Nie bez powodu opowiada Defoe bardzo obszernie i ze szczególnym naciskiem o ewolucji Willa Atkinsa, którego instynkty pierwotnie dzikie i buntownicze ulegają, dzięki Robinsonowi, konsekwentnemu ujarzmianiu i uszlachetnianiu w takim stopniu, że przekształcają się w szczególniejszą przemyślność i dzielność. Bo przykład ten, chociaż odosobniony i wyjątkowy, ma ilustrować ogólne stanowisko, ogólną rolę Robinsona wobec osiedleńców. Ma wykazać potęgę jego wpływu, polegającego na braniu w cugle złych skłonności, złych narowów, trzymaniu ich w karbach. Ma jednem słowem uwydatnić cywilizacyjne znaczenie Robinsona, który oddziaływa na otoczenie swą interwencją, swoim wzorem do naśladowania pobudzającym, swoją obecnością. To też tak długo jak ta obecność trwa, wszystko jest w porządku. Natomiast nieobecność, najprzód przejściowa a potem

http://rcin.org.pl/ifis

definitywna już, ma skutki fatalne. I Robinson zdaje sobie z tego sprawę jasno i żałuje, że swą wyspę niebacznie opuścił. Stwierdza więc, że od chwili jego wyjazdu powodzi się kolonistom bardzo marnie i przyznaje się, że on właśnie jest tu winowajcą. Wyrzuca sobie, że jeżeli już — co w końcu uczyni — nie oddał wyspy rządowi angielskiemu, który byłby roztoczył nad nią władzę istotną, w egzekutywę zaopatrzoną, lecz zadowolnił się fikcyjną raczej władzą własną, to na wyspie stale nie pozostał. Bo i tak byłoby się działo wcale dobrze. Dobrowolna zgoda byłaby egzekutywę zastąpiła. Gdyby tylko był obecny, to znaczy gdyby jego obecność ścieżki prostowała!

O tyle wydaje Robinson o naturze ludzkiej sąd raczej ujemny. Lecz gdzieindziej pojawia się ostry kontrast: sąd staje się dodatni tak dalece, że aż wręcz pochlebny.

W chwili drugiego, ostatecznego opuszczenia wyspy, w chwili bardzo solennej i nadającej się do szczerego wynurzenia uczuć czy też przekonań osobistych tak jak żadna inna, mówi Robinson do swych poddanych, którzy go żegnają, że „co się tyczy rządu oraz praw, to nie jest zdolen dać im reguł lepszych niźli te, które oni sami dać sobie są zdolni". Tak jest: „które oni sami dać sobie są zdolni". Słowa te, niezmiernie lakoniczne, są w swej treści ogromnie wymowne. Bo wypowiadają bezsprzecznie myśl, że reguły dla życia publicznego miarodajne, a mianowicie reguły prawne, są w człowieku, w jednostce in potentia już zawarte, że zatem człowiek czerpie swe prawa i obowiązki z siebie samego, z dobrej natury swojej, a to jest właśnie myśl liberalizmu. I co więcej: słowa powyższe stoją właściwie z zasadniczą intencją autora, z intencją, aby znaczenie samegoże Robinsona jaknajbardziej wyjaskrawić, uplastycznić, w widocznej sprzeczności. Sprowadzają jego, monarchę, jego, despotę oświeconego— pana i prawodawcę, „lord and lawgiver", jak się okolicznościowo sam nazywa — do roli monarchy konstytucyjnego co najwyżej i mogłyby, aż do końca przemyślane, uczynić go postacią prawie że zbyteczną. A jednak nasuwają się te słowa pod pióro autora, nasuwają mu się, rzecby można, jakby mimowoli. Tak wielka była w jego epoce siła teorji liberalnej, że i on jej wpływowi, jej sugestji uległ, musiał ulec.

I tem tłomaczy się, że odnajdujemy w Robinsonie, w drugiej części, wszystkie teorje adamowe, kompletną ich trójcę.

Z pewnością trzeba przyznać z wszelką gotowością, że mo-

http://rcin.org.pl/ifis

narchizm Defoe'a nie jest dosłowny lecz przenośny, że jego pesymizm nie ma tej gryzącej goryczy co u Hobbesa i że jego optymizm w ocenianiu natury ludzkiej jest tylko chwilowy. Z pewnością niemożliwe byłoby twierdzenie, że recepcja którejkolwiek teorji objęła także jej teoretyczne konsekwencje i bliższe i dalsze. Lecz co się tyczy zasad rdzennych, to jest ich przejawienie się w Robinsonie całkiem oczywiste.

Jeżeli zatem, odnośnie do teorji adamowych, powiedziałem powyżej, że mają one na oku raz Adama w liczbie pojedyńczej a raz Adamów w liczbie mnogiej, a tutaj Adamów raz ujemnych a raz znów dodatnich, to mogę teraz już poprostu powiedzieć, że Defoe wyobraża sobie osiedleńców czy kolonistów, a więc ludzi, którzy żyją w tych samych warunkach co Robinson i z konieczności do Robinsona się upodobniają, wręcz jako innych Robinsonów, także - Robinsonów. I że dlatego może skierować swą uwagę raz na Robinsona w liczbie pojedyńczej, Robinsona właściwego, a raz na owych także - Robinsonów, czyli Robinsonów w liczbie mnogiej, wszystko jedno czy, raz, ujemnie wartościowanych czy, raz znów, dodatnio. Może więc jednem słowem wręcz tak postępować, jak gdyby Robinson był jakąś koncepcją zastosowanie liczby dopuszczającą, jakiemś generalnem, ogólnem pojęciem, jak gdyby nietylko Robinson był w gruncie rzeczy każdym — co jest, jak wiemy, morałem części pierwszej — ale każdy, to jest każdy mieszkaniec wyspy, był też odwrotnie Robinsonem: co stanowi, ukryty, ale wyraźny jednak, morał części drugiej.

Morał co prawda abstrakcyjny i wieloznaczny, lecz stąd właśnie taki, który wielostronność Defoe'a, wielostronność jego poglądu, jego indywidualizmu bez reszty oddaje.

Pozatem zaś zasługuje pogląd Defoe'a na uwagę jeszcze w innym względzie.

Jest faktem, że druga część Robinsona, przerywana co chwila rozwlekłemi i całkiem zbytecznemi enklawami — czy to opisami podróży obojętnych czy to rozważeniami mało owocnemi — czyni wrażenie rozproszone i rozwiewne, że nawet i w najwłaściwszej treści swojej wydaje się, w porównaniu z częścią pierwszą, bardzo bladą, słabą i że nie potrafi pociągnąć czytelnika, ani się też w pamięci jego na stałe utrwalić.

Jest faktem, że, mówiąc o Robinsonie, myślimy zawsze o apologetycznej robinsonadzie, o tem coby nazwać można terminus

http://rcin.org.pl/ifis

a quo. A o wszystkiem, co do tego punktu wyjścia później nawiązuje, o celu nawiązywania mianowicie, o tem coby terminus ad quem nazwać można, o utopji problematycznej wręcz zapominamy.

I jest faktem, że sam autor, że osobliwy rodzaj talentu jego bardzo tu zawinił. Że ten sam Defoe, który okazuje się na terenie interesu osobistego prawie że poetą, staje się, poza sferą jednostki izolowanej, zupełnie bezradny. Że nie umie psychiki zbiorowej już, psychiki mas choćby skromnych, ciasnych ani przeniknąć, ani też sugestywnie podać czytelnikom.

Wszystko to są fakty.

A jednak zdaje mi się, że one kwestji nie wyczerpują. Że można zająć wobec nich stanowisko więcej zasadnicze.

Można zaznaczyć, że jeżeli terminus a quo i terminus ad quem, jeżeli apologetyczna robinsonada i utopja problematyczna pod względem swojej siły sugestywnej, powiedzmy pod względem swojej wartości emocjonalnej tak bardzo się różnią, to potęgują, szarżują tylko tę nierównomierność, jaka pomiędzy apologją jednostkową a problematyczną konstrukcją jakiegobądź społecznego całokształtu zawsze i wszędzie, to jest w każdym indywidualistycznym poglądzie istnieje.

Jeżeli zaś to się przyzna, to trzeba podkreślić, że pogląd Defoe'a jest poglądem indywidualistycznym nietylko już dziwnie wielostronnym, ale także niezmiernie znamiennym.

Przypomni się nam ta znamienność, przypomni się do porównania zapraszając, gdy nieco później zapoznamy się z poglądem Rousseau'a.

Bo Rousseau, myślący już socjalnie, bierze tezę Defoe'a, że „Robinson jest każdym" i przetwarza ją, w swej robinsonadzie krytycznej, w taki sposób, iż Robinson staje się każdego, to jest człowieka faktycznego, historycznego wręcz już negatywem.

Bierze tak samo tezę, że „każdy jest Robinsonem" i nadaje jej, myśląc już nie o mieszkańcach wyspy robinsonowej, tylko o ludziach w ogólności, formę kategoryczną: „każdy ma, winien być Robinsonem", co przygotowuje utopję kategoryczną, cel rozumowania.

Tezę pierwszą transponuje więc w inną tonację że tak powiem, drugą zaś również transponuje, lecz zarazem zaostrza, dokształca: wypowiada to, co Defoe szeptał tylko, w swoim odrębnym języku tak donośnie, że go świat usłyszał.

http://rcin.org.pl/ifis

Porównanie o którem mowa będzie zatem dotyczyło cichego, nieśmiałego morału drugiej części Robinsona a głośnej jego w pismach Rousseau'a proklamacji, będzie dotyczyło zapowiedzi a jej spełnienia i uprzytomni nam — w czem się uwydatni ostatecznie różnica tonacyj indywidualistycznej i socjalnej — jak wielki odstęp, kontrast nawet, od siebie je dzieli.

Ale już tutaj chciałem jednak wyraźnie zaznaczyć, że można poprzez ten odstęp, tę przepaść prawie, silny most przerzucić.

Że można ująć sprawę w ten sposób, jak gdyby Rousseau dzieło Defoe'a, ponad kontrastem, prowadził jednak dalej, jak gdyby część drugą Robinsona wydał w dużo lepszej, poprawnej edycji.

Że można tę część drugą, choć tak niezadawalającą samą w sobie, traktować, w tym sensie, jako rodzaj uwertury do słynnej kategorycznej utopji Rousseau'a i że należy ją jako taką uwzględnić w nauce.

A uwzględnić tembardziej, że i u Rousseau'a, jak już w Robinsonie, ma się do czynienia z osobą samą, „czystą", która własność — a tak samo i kapitał — życiowo wyprzedza.

IV.

SMITH.

A teraz powrócimy do dawnych założeń.

Do założeń, które nam sformułowaną poprzednio tezę o ekonomji starożytnej i średniowiecznej, o ekonomice „własności a nie kapitału" znowu, dosadnie bardzo, przywiodą na pamięć.

I tutaj zwrócimy się nasamprzód do klasycyzmu, specjalnie do Smitha:

Pogląd indywidualistyczny Smitha pozostawia w świetle problematycznem gospodarstwo społeczne, a daje apologję człowieka gospodarczego, homo oeconomicus, przyczem akcentuje jako rzecz główną już nie własność, lecz wyraźnie, stanowczo kapitał.

Nie znaczy to bynajmniej, aby własność była dla Smitha obojętna. Nie. Jest ona dlań zasadniczym warunkiem gospodarczym, warunkiem tak samo nieodzownym, niezbędnym jak wolność. Ale jest warunkiem aksjomatycznym. Jej usprawiedliwienia,

http://rcin.org.pl/ifis

jej obrony, a zatem apologji człowieka własność tworzącego Smith nie daje, nie czuje najwidoczniej potrzeby jej dawać.

Natomiast daje apologję człowieka tworzącego na podstawie własności i w stałem do niej nawiązywaniu cały szereg innych instytucji gospodarczych pochodnych, złożonych: homo oeconomicus tworzy samorzutnie, spontanicznie znany dobrze dawnym epokom podział pracy, i znany im pieniądz. Ale obok pieniądza tworzy — jako instytucję wobec niego pojęciowo zróżniczkowaną i dosłownie mianem właściwem już ochrzczoną — także i kapitał.

Tworzy go dzięki swemu interesowi osobistemu, swemu dążeniu do poprawy własnego bytu, własnego położenia, dzięki ograniczaniu się w swych potrzebach, w swem spożyciu, dzięki oszczędzaniu.

I tworzy go, tworzy kapitał nadewszystko. Bo kapitał posiada w dziele Smitha szczególne znaczenie.

Aby zrozumieć, na czem znaczenie to polega i jak się przejawia, trzeba stanąć na gruncie różniczkowania dopiero znacznie później, przez Rodbertusa do nauki wprowadzonego — różniczkowania kapitału wytwórczego i zarobkowego — i trzeba jaknajwyraźniej, jaknajpełniej uprzytomnić sobie, że kapitał Smitha to nie kapitał zarobkowy, który jest kapitałem prywatnogospodarczym, mającym sens tylko w odniesieniu do zarobkującego podmiotu, do prywatnej, odrębnej jednostki.

Że kapitał Smitha to wyłącznie kapitał wytwórczy, mający sens nietylko w odniesieniu do jednostki, lecz i w odniesieniu do społeczeństwa jako całości zwartej, że to jednem słowem kapitał społeczno-gospodarczy, kapitał społeczny.

Jakże więc wobec tego pojęcie kapitału, jego kapitału, kapitału wytwórczego, musiało Smithowi, który pragnął wykazać, iż interes osobisty, iż naturalna zabiegliwość jednostki jako takiej z dobrobytem społeczeństwa, gospodarstwa społecznego harmonizuje, przedziwnie dogadzać!

Z pewnością ma on ową harmonję i tam na oku, gdzie mówi czy to o podziale pracy czy też o pieniądzu. Ale nie bez przyczyny mieszczą się wywody tematów tych dotyczące w księdze pierwszej, w księdze wstępnej, traktującej o wytwórczości, o produkcji a mającej najwidoczniej pod księgę drugą, zatytułowaną „O naturze, akumulacji i zastosowaniu kapitału" — kapitału

http://rcin.org.pl/ifis

produkcyjnego, wytwórczego, jak ze związku już wynika — położyć fundament.

I księga druga jest, o ile o teorję Smitha chodzi, księgą ostateczną. Po niej następują, w trzech dalszych księgach, rozpatrywania, któreby wedle dzisiejszej systematyki do polityki ekonomicznej, do historji doktryn ekonomicznych, do skarbowości zaliczyć wypadło, rozpatrywania, które teorję zużytkowują, lub też suponują, lecz nie rozwijają.

A wreszcie jest, co już najważniejsze, sama zawartość drugiej, centralnej księgi tak bardzo wymowna.

Smith uwzględnia dawne, prastare pojęcie kapitału. Omawia kapitał pieniężny na procent wypożyczony i kapitał pieniężny niewypożyczony. Ale mówiące o nich wywody, rozdziały, to enklawy włączone do głównego toku myśli, który dąży ku pojęciu kapitału wytwórczego i na nie kładzie nareszcie cały nacisk, w niem się streszcza, skupia.

Kapitał wytwórczy to Smitha zdaniem wręcz już główny środek, dzięki któremu jednostka może rozszerzać swój dobrobyt, a społeczeństwo swe bogactwo stopniowo pomnażać: wielkość, obfitość bowiem tegoż kapitału — „kapitał ogranicza przemysł" czytamy dosłownie — stanowi, decyduje zawsze o rozmiarach, w jakich przemysł w danem miejscu i w chwili danej może się rozrastać. A od rozrastania się przemysłu w najobszerniejszym sensie tego słowa zależy postęp gospodarczy i jednostek i społeczeństwa, obu sfer całkiem równolegle, obu równomiernie.

Tak więc widzi Smith w kapitale wytwórczym jakby fundusz, którego przyrost każdy należy zapisywać w myśl jakiejś dziwnej buchalterji na konto i jednostek i społeczeństwa, jakby fundusz wspólny, który stwarza między jednostką a społeczeństwem, człowiekiem gospodarczym a gospodarstwem społecznem, pełną solidarność.

Czyli inaczej mówiąc, jest kapitał wytwórczy poprostu tą kanwą, na której Smith snuje swój naczelny, przewodni motyw stanowczo już najswobodniej i snuje najpełniej. On jest teorji w dziele o bogactwie narodów przedstawionej osnową zasadniczą, jej istotnym, właściwym przedmiotem.

Własność zaś pozostaje przesłanką, warunkiem. Conditio sine qua non, jak oczywiście zawsze pamiętać trzeba, lecz tylko conditio.

Warto, jak sądzę, spojrzeć tutaj wstecz na starożytność.

http://rcin.org.pl/ifis

Bo starożytność trzymała się własności i odczuwała jej antagonizm wobec kapitału tak dalece, że w zakres tegoż kapitału wejść już nie zdołała.

Epoka klasyczna uważa własność tylko za podstawę. I jej antagonizmu wobec kapitału nie odczuwa. I czyni właśnie z kapitału swój przedmiot właściwy.

Pogląd indywidualistyczny starożytny, ujęty w karby polityczno-jurystyczne, jest z konieczności nawskroś osobistym.

Pogląd indywidualistyczny klasycyzmu jest z owych karbów wyzwolony, jest li tylko gospodarczym i nieosobistym.

Starożytność wypowiada się najznamienniej w prawie rzymskiem, klasycyzm wypowiada się w teorji Smitha nie mniej wyraziście. A tradycję prawa rzymskiego prowadzi dalej każdy kodeks prawa cywilnego, a tradycję teorji Smitha każdy system teoretycznej ekonomji. Kto więc od cywilistyki przechodzi nagle do teorji ekonomicznej, musi swą umysłowość całkiem inaczej, bo już nieosobiście teraz skierować, nastawić.

Odwrotnie zaś musi nawrócić do myślenia osobistego ekonomista, który przechodzi do cywilistyki, który bierze do ręki już nie Corpus iuris nawet, lecz choćby tylko Arystotelesa. Znajdzie w nim cenne rozumowania, lecz nie, w znaczeniu nowoczesnem, właściwem, teorję.

W ten sposób tłomaczy się, dlaczego dopiero w epoce klasycyzmu powstaje ekonomja jako nauka od nauk polityczno-prawnych — a względnie religijno-teologicznych — już wyodrębniona i nauka taka inna, że uchodziła i uchodzi powszechnie za nową.

Tymczasem jest nową o tyle tylko, że po raz pierwszy nieosobiście myśli, że po raz pierwszy daje ekonomikę kapitału, a nie zaś własności. Że po raz pierwszy archaiczną formułę odwraca.

V.

HASŁO PRZEDSIĘBIORCY WOLNEGO.

Pogląd indywidualistyczny współczesny, pogląd streszczający się w haśle przedsiębiorcy wolnego a nie związanego, pozostawia w świetle problematycznem wszystko to, co na „gospodarstwo światowe" jako realną i szeroką, już najszerszą koncepcję się składa, a daje apologję przedsiębiorcy, przyczem akcentuje,

http://rcin.org.pl/ifis

idąc torem przez klasycyzm mu wskazanym, nie własność znowu, lecz znowu kapitał.

Przedsiębiorca, w myśl apologji tej, posługuje się własnością jako conditio sine qua non, jako przesłanką prawną, pewną, niewątpliwą, ale kieruje i rządzi się przy swych dążeniach, czynach względem na kapitał. I to kapitał, wedle wspomnianego powyżej różniczkowania Rodbertusa, już nie wytwórczy teraz, tylko zarobkowy.

Kapitał wytwórczy ma sens w odniesieniu i do jednostki i do społeczeństwa. Harmonizuje zatem jednostkę ze społeczeństwem, a bynajmniej jej ze społeczeństwa nie wyrywa, nie wyodrębnia, jej nie odosabnia. Kapitał wytwórczy nie zmienia w zakresie osobistości jako takiej nic a nic. Możnaby powiedzieć nawet, że ją taką jaką jest sama w sobie unosi w jakąś wyższą i szerszą sferę, że ją potęguje. Że jej osobiste, z natury rzeczy ograniczone dążenie do pomnażania kapitału wytwórczego — kategorji bezwzględnej, czysto ekonomicznej, jak w myśl Rodbertusa dodać trzeba — czyni jednocześnie dążeniem nieosobistem i społecznem, włącza do dążeń jakichś szerszych, rozleglejszych.

Kapitał zarobkowy ma natomiast sens w odniesieniu wyłącznie, jedynie do jednostki, którą odosabnia, której osobę we właściwy sobie sposób określa i oznacza, a przytem przekształca: dążenie do zarobkowania i do pomnażania kapitału zarobkowego — kategorji względnej i historycznej — jest czemś nawskroś sztucznem. Czemś co osobę dążącą do zaspokojenia potrzeb, do wyżywienia, do utrzymania wypacza i wypacza coraz to natarczywiej, coraz silniej, aż stanie się dążeniem do wyzyskiwania i pomnażania kapitału już nieograniczonego, przynajmniej teoretycznie, in potentia, już bezkresowego. Aż kapitał ten, bezkresowy i nieosobisty, pochwyci osobę tak zupełnie i tak despotycznie, że jej znamiona naturalne i przyrodzone zatrze całkiem, że je wreszcie zniszczy.

Kapitał zarobkowy oddala się więc od kapitału wytwórczego daleko bardzo. Ale dziwna rzecz: w tym samym stopniu jak od niego się oddala, zbliża się — on, najbardziej modernistyczny kapitał — do kapitału pieniężnego wypożyczonego na procenty, a więc do kapitału najpierwotniejszego.

Bo porównajmy ten ostatni kapitał z kapitałem zarobkowym: W jednym razie widzimy dążenie do procentów, a w drugim do zysku. W obu zatem dążenie podobne bardzo, a w gruncie

http://rcin.org.pl/ifis

rzeczy jedno i to samo. W obu dążenie do plusów, do nadwyżek, dążenie do renty.

I pokrewieństwo jest tak bliskie, że rodzi zjawisko syntetyczne: zysk obliczony jako procent od jakby wypożyczonego kapitału pieniężnego — kapitału wypożyczonego przedsiębiorstwu — od sumy pieniężnej umieszczonej w przedsiębiorstwie i tutaj zyski przynoszącej, tu zarobkującej. Od sumy pieniężnej „werbującej", jak powiada Menger.

I parcie ku syntezie stało się z czasem tak przemożne i takie ogólne, że określamy obecny stan gospodarczo-społeczny jako stan, gdzie tego rodzaju sumy pieniężne werbujące, kapitały pieniężne zarobkujące w przedsiębiorstwach, ton nadają i o ewolucji decydują — że mówimy w tym sensie o kapitalistycznych przedsiębiorstwach, o kapitalizmie. I używając tych wyrazów, myślimy jako o rdzeniu kapitalizmu, o transformacji, o wypaczeniu człowieka gospodarczego, o zacieraniu osobistości przez kapitał już nieosobisty.

Myślimy o tem co wyczuwały starożytność oraz średnie wieki, a co wyraził i wyrażając potępił, napiętnował jaknajsilniej Dante.

Szczególna zaiste konstelacja, a tak zrozumiała!

Kiedy Dante tworzył Boską Komedję, posiadała Florencja nietylko, jak już wspomniałem, bankowość rozwiniętą, ale i przemysł, który, mimo organizacji cechowej jeszcze, wkraczał już na tory niewątpliwie kapitalistyczne.

Istniał zatem za jego czasów kapitał tak pieniężny — w znaczeniu kapitału procentowego, lichwiarskiego — jak i zarobkowy. A raczej istniał wówczas kapitał pieniężny, który już się stawał kapitałem pieniężno-zarobkowym, który więc syntezę, tyle później za przewodem kapitału zarobkowego, za przewodem ostatniego ogniwa rozwojowego ex post dokonaną, antycypował a priori i stwarzał kapitalizm choć nie uświadomiony i nie uogólniony jeszcze, to jednak już o zwycięstwo się kuszący, to jednak zdobywczy.

A wszystko to działo się w chwili, kiedy systemem panującym był dawny feodalizm. A więc system najbardziej osobisty, najbardziej osobistą własność zaznaczający i wynoszący, jaki zna historja. Stąd więc musiało zacieranie osobistości przez nieosobisty kapitał, przez faktyczny postęp kapitalizmu powodowane, wydawać się podminowaniem wszelkiego ładu, porządku spo-

http://rcin.org.pl/ifis

łecznego, niby końcem świata. Stąd brzmi głos Danta tak ostrzegawczo, tak wręcz rozpaczliwie. Stąd stara się on, wskazując na kapitał lichwiarski jako na formę kapitału najpierwotniejszą, ewolucję od feodalizmu do kapitalizmu prowadzącą gwałtownie powstrzymać.

Stąd stara się ekonomję własności — ekonomję starożytności i średnich wieków — umocnić, uwiecznić. A ekonomję kapitału — ekonomję w epoce Smitha nową, a dziś ustaloną, dziś dzięki koncepcji kapitalizmu jako gospodarczego stylu stylów stężałą w dogmat czy też w aksjomat nawet — podważyć i zażegnać nim się pojawiła.

Wiadomo, że zażegnanie się nie udało, nie mogło się udać.

Wiadomo, że jeśli Dante wytoczył przeciw kapitalizmowi działa ciężkie, moralno - teologiczne i transcendentalne, to inni wytoczyli, już później, podczas reformacji, takież działa w obronie i, co więcej, wręcz ku chwale jego. Że Kalwinizm i Purytanie stworzyli w swej nauce o predestynacji — o możliwości upewnienia się człowieka iż zbawiony będzie, upewnienia się przez skuteczne dążenie do zarobku i do zysku — moralno - teologiczną propedeutykę kapitalizmu całkiem idealną.

Wiadomo, że doktryny tego rodzaju zdołały faktyczny rozwój kapitalizmu, zapoczątkowany już za Danta i przed Dantem, posuwać dalej i w ten sposób przygotować kapitalizm w dzisiejszem, najogólniej uznanem znaczeniu.

Wiadomo też, że ekonomja kapitału i kapitalizmu nie sprowadzała, rugując dawną ekonomję własności, owych niebezpieczeństw, jakich obawiał się Dante, zapatrzony w rodzimy feodalizm.

Feodalna, wybitnie osobista własność zanikała. Ale pozostawała, jako przesłanka, jako conditio sine qua non jak już wiemy, własność jako taka. Własność nie tak już stała, własność uruchomiona raczej, lecz jednak, chociaż w mierze już skromniejszej, także osobista.

I stąd osobistość, zacierana przez kapitalizm w pewnym sensie, uwydatniała się w sensie innym i w warunkach innych. Uwydatniała się w ruchu, w przemianach częstych oraz w czynach doraźnych, chwilowych. Uwydatniała się zresztą w samymże stosunku do kapitału, w celowem i umiejętnem nim władaniu, w osobistem i nieraz bardzo osobistem kierowaniu dążeniem do zarobku i do zysku, dążeniem kapitalistycznego przedsiębiorcy

http://rcin.org.pl/ifis

tak względnem i tak wielokrotnie uzależnionem, tak wielce zawiłem.

Głos Danta był zatem głosem, nad którym ewolucja z łatwością wszelką przeszła do porządku. Był przejawem i płonnym i znikomym. Był głosem na puszczy.

Ale głosem uwydatniającym całokształt ewolucji, oddającym, chociaż we formie veta drastycznego, chociaż więc w negatywie, jej kierunek, jej sens ukryty, jej tajemnicę całą, w sposób wręcz przedziwny.

Bo mimo że własność nie potrzebuje, nie musi być w tym stopniu osobistą, a kapitał nie jest, nie okazał się w tym stopniu nieosobisty, jak przypuszczał Dante, to jednak zasadnicze przeciwieństwo osobistej własności i nieosobistego kapitału jest niewątpliwe całkiem i ucieleśnia się w dantejskim kontraście feodalizmu i kapitalizmu jeszcze wyraźnej niż w kontraście prawa rzymskiego, cywilistyki i teorji ekonomicznej, ucieleśnia się w nim w sposób najjaskrawszy, w sposób wręcz krańcowy.

Można powiedzieć, że Dante, że feodalizm średniowieczny był przez instytucję własności osobistej opętany, a że w przyszłości miało się pojawić, dzięki kapitalizmowi, opętanie przez nieosobisty kapitał i można stawić, w tymże związku, niezbędne pytanie, jak myśl ludzka przez tę przepaść zdołała przebyć, jaką rzuciła przez nią kładkę, jaki wzniosła pomost.

A na pytanie to istnieje odpowiedź jedna tylko i niezmiernie prosta:

Ten sam most, który, jak wiemy już, da się przez inną przepaść, przez odstęp dzielący Defoe'a i Rousseau'a skutecznie przerzucić — ten sam most, który nagą, „czystą" osobę tak Defoe'a jak Rousseau'a z sobą łączy i z sobą jednoczy — ten sam jest i tutaj szukanym pomostem.

Ludzkość mogła przejść z pod panowania własności pod panowanie kapitału jedynie poprzez osobę c z y s t ą właśnie i też przez nią, przez jej rządy autonomiczne, rzeczywiście przeszła.

O ile zaś chodzi o omówionego już Defoe'a, to zwrócę uwagę na to, że jego pogląd własnością eksperymentuje tylko, ale nie jest jednak — mam tu na myśli odpowiednik komunizmu Utopji, osamotnienie Robinsona — zasadniczo związany przez nią, ni opanowany. I nie jest też opanowany przez kapitał, kapitalizm, przez jego zaczątek, pieniądz czy też pieniężny ustrój, któremu stale z drogi schodzi, wyraziwszy, raz jeden, przelotnie tylko, znane nam wątpienie.

http://rcin.org.pl/ifis

B. Pogląd socjalny.

I.

PLATON.

Pogląd Platona, w Rzeczypospolitej wyrażony, jest socjalny w tem znaczeniu, że biorąc obywatela państwa krytycznie — obywatel tak jak jest do roli rządcy i obrońcy państwa nie dorasta — kładzie kategoryczny akcent na państwo jako całość. Żąda, aby w interesie tegoż państwa ci co mają być rządcami i obrońcami z pewnych praw przysługujących innym obywatelom, żywicielom, wręcz rezygnowali.

I odnosi ten kategoryczny imperatyw najprzód do praw rodzinnych, a następnie, na terenie gospodarczym, do własności: rządcy i obrońcy mają o prywatną własność się nie troszczyć, zupełnie jej nie mieć.

Tak, odnosi go do własności, której dotyczyła, jak widzieliśmy, arystotelesowska apologja. Stąd wewnętrzne pokrewieństwo indywidualistycznego i socjalnego poglądu starożytności. Stąd ich niedwuznaczne i oczywiste stykanie się z sobą.

Bo i Plato jest w pewnej mierze indywidualistą jak Arystoteles. Toć w Rzeczypospolitej uznaje, o ile chodzi o żywicieli, prywatną własność z wszelką gotowością. Toć w traktacie o prawach zdaje się stać na jej stanowisku bez żadnych wyjątków.

A z drugiej strony napotykamy i u Arystotelesa pewien pogląd, który możnaby w znaczeniu platońskiem socjalnym nazwać, i u niego znajdujemy pewną, bardzo znamienną wzmiankę o wspólnej własności.

Arystoteles zaznacza bowiem, że obywatel państwa, który rozporządza własnością prywatną — własnością, jak oczywiście dodać trzeba, obfitą, dostatnią — winien, ożywiając jak przystoi życie towarzyskie, pielęgnując gościnność, gromadząc wokoło siebie ludzi na ucztach i godach, używać swej własności, swego mienia wraz ze współobywatelami swymi, używać ich wspólnie.

Wspólnie: jest rzeczą jasną chyba, że mówiąc o tej szczególnej, a bądź co bądź z pewnym altruizmem, z pewną rezygnacją połączonej wspólności użycia, myśli Arystoteles o obywatelach nietylko już zamożnych, lecz także dzięki swej zamożności zna-

http://rcin.org.pl/ifis

nych i wybitnych. Że myśli o szczytach społeczeństwa, patrycjuszach, mężach politycznych. I że nie jest tu zbyt daleki od poglądu platońskiego, który mężów tych, jeśli chcą być rządcami i obrońcami, skazuje na rezygnację dużo jeszcze radykalniejszą, na wspólną własność bezwzględną, zupełną. Że nie jest tu zbyt daleki od arystokratyzmu Platona, który w socjalnym poglądzie jego tak bardzo uderza.

A to jest ważne. Bo uczy, że ów arystokratyzm pojawia się u Platona nie dowolnie i nie przypadkowo. A zarazem przygotowuje nas już na to, że stanowi on cechę poglądu socjalnego, jaki w odróżnieniu od innych epok właśnie starożytność wytworzyła i rozwijała, jego cechę zupełnie ogólną.

Tak ogólną, że niezależną od pytania, czy rządy były w danej chwili i w danem miejscu arystokratyczne w rzeczy samej, czy demokratyczne. Bo nawet tam, a raczej możnaby powiedzieć, właśnie tam, gdzie panowała demokracja, nieraz wręcz krańcowa, ciążył na jednostkach, o rolę prowadzącą, przewodnią zabiegających, tem wyraźniejszy wymóg, rzekłbym obowiązek, aby zyskać masy przez szczodrość, wpaniałomyślność, wielkoduszność — o czem świadczy historja Grecji tak samo całkiem jak historja Rzymu.

Lecz nie dość na tem. Cecha, o której mowa, jest niezależna od pytania czy republika, czy monarchja — o czem świadczy historja Rzymu w szczególności, historja jego politycznych przeobrażeń, historja jego plebsu zdobywanego, z konieczności i znowu jakby z natury rzeczy samej, jakby z obowiązku, przez szczodrość (liberalitas, munificentia) konsulów, wodzów wielkich i imperatorów. A nadewszystko już przez szczodrość jednostek, dążących poprzez dyktaturę do cezaryzmu: panem et circenses. Hasło to, ta pułapka na swobodę ludu, oddaje pogląd socjalny starożytności w formie najbardziej już karykaturalnej i złowieszczej, lecz jednak, mimo wszystko, zawsze rozpoznawalnej i nas dzisiaj frapującej, zawsze niedwuznacznej.

Albowiem wskazującej zawsze jeszcze na jakąś ofiarę.

Na jakąś z czegoś rezygnację.

Na rezygnację, w pewnym zakresie, z własności osobistej i nawet bardzo osobistej, bo bardzo reprezentacyjnej i bardzo manifestacyjnej, bardzo pańskiej.

Na niepowszedni gest arystokraty.

http://rcin.org.pl/ifis

II.

TOMASZ Z AKWINU.

Pogląd socjalny w pismach Tomasza zawarty zdaje się odbiegać od poglądu socjalnego Platona daleko bardzo, ale jest zapatrywaniom, które Arystotelesa do Platona zbliżają, a które podkreśliłem co dopiero, rażąco pokrewny.

Pogląd wspomniany przedstawia człowieka, obywatela już nie państwa tylko Universum, w świetle krytycznem, bo nie ufa mu, że on sam bez nakazu rządzić się potrafi. A Universum przedstawia w świetle kategorycznem, bo z niego, z przenikającej całokształt jego miłości wszechwładnej — caritas — czerpie ów nieodzowny nakaz, imperatyw.

A odnosi go wyraźnie oraz dosłownie znowu do własności: co człowiek w nadmiarze mieni swojem, co zatem posiada ponad swe wyżywienie, ponad swe utrzymanie odpowiednie i wystarczające, to winien spożytkować nie dla siebie, lecz dla innych, winien oddać bliźniemu, biednemu.

Człowiek winien być litościwy, miłosierny, dobroczynny, podczas gdy, wedle Arystotelesa, winien obywatel być szczodry. I tu i tam rozbrzmiewa więc ten sam motyw. To samo narzucenie wspólnoty „quo ad usum". Lecz jakże różne jest motywu przeprowadzenie i zabarwienie, jest jego napięcie!

Wedle Arystotelesa — jak zresztą, w stopniu jeszcze wyższym, i wedle Platona — ma obywatel, nadewszystko wybitny obywatel z czegoś rezygnować, ma, negatywnie, swą miłość własną, swój egoizm mocno ograniczać. Wedle Tomasza ma natomiast człowiek, już pozytywnie, wzbudzić w sobie miłość bliźniego, caritas, i to miłość bliźniego tego nadewszystko, któremu własności, dóbr ziemskich niedostaje, który wskutek tego niema z czego się wyżywić, z czego utrzymać, który jest biedny, pomocy potrzebujący, który jest ubogi.

Ubogiego i ubogich ma ukochać człowiek.

A jeśli pragnie wznieść się do doskonałości już zupełnej, ma ukochać coś więcej jeszcze — samo już ubóstwo.

Ma oddać wszystko bliźnim, sam stać się ubogim.

Tak postąpił Chrystus i tak postąpił później Franciszek z Asyżu. Dante mówi o ich ślubie z ubóstwem. Opiewa [1]) ślub Franciszka jak miłosne gody.

[1]) Paradiso, Canto XI.

http://rcin.org.pl/ifis

I to czynił ten sam Dante, który potwierdził, apoteozował własność tak silnie jak nikt przed nim i jak nikt już po nim. Jego Boska Komedja wyraża zatem oba poglądy średniowiecza, poglądy indywidualistyczny i socjalny, najbardziej kontrastowo, paradoksalnie rzec by można, najbardziej drastycznie.

U Tomasza wiążą się one natomiast całkiem harmonijnie, zupełnie logicznie. Tworzą, ze sobą zestawione i razem wzięte, naukę o własności jedną i tę samą. Bo jeśli pogląd indywidualistyczny uczy, że ta własność ma być do wyżywienia, do utrzymania ograniczona, w niem znajdować miarę, to wywołuje pytanie, co ma człowiek z nadmiarem zrobić, jak nim rozporządzić. A odpowiedź na to pytanie daje nauka, że ma nadmiar ubogim oddać, że ma postępować jak mu to nakazuje Deus caritatis. Odpowiedź daje pogląd socjalny, który u Tomasza — i nietylko u niego, lecz w całem średniowieczu — jest karytatywny.

I jest w tej karytatywności swojej ogromnie radykalny, a jednak, zarazem, bardzo subtelnie powściągliwy, rzec można wstydliwy. Bo nie obejmuje, nie przekazuje dobroczynności, miłosierdziu wszystkich tych ubogich, którzy, chociaż jako ubodzy własności, a więc gotowych, pewnych środków do życia nie mają, sami sobie szukają wyżywienia, utrzymania, bo sami sobie je zapracowują. Ci ubodzy sui generis, ubodzy robotnicy czy też najemnicy — cytuję raz jeszcze słowa: „Mercenarii pauperes sunt panem quaerentes quotidianum" — mają wedle Tomasza i wedle średniowiecznej doktryny w ogólności otrzymywać płacę, — „iustum pretium", słuszną, to znaczy dla ich potrzeb, dla ich stanu wystarczającą płacę — a nie zaś jałmużnę.

Możnaby mieć wrażenie w czasach naszych, że to stanowisko, że to zapatrywanie na sprawę robotniczą jest czemś co rozumie się i co musi się narzucić bodaj samo przez się. A jednak przekonamy się nieco dalej, że wcale tak nie jest. Przekonamy się, że przyszły później takie czasy, gdzie granicę między płacą a jałmużną chętnie zacierano. A Tomasz jej nie zatarł i doktryna średniowiecza ze zapatrywaniem tomistycznem nie zerwała: w tem widzę wstydliwość. Widzę subtelność, dzięki której karytatywność średniowiecza uchroniła się od niebezpiecznego wykolejenia, od ekspansji na teren jej obcy, a na swym terenie najwłaściwszym stworzyła rzeczy wielkie po dziś dzień pamiętne. Bo i dziś jeszcze podziwiamy działalność dobroczyn-

http://rcin.org.pl/ifis

ną, jaką rozwinęły, wobec tych co nie są i nie mogą być robotnikami, ówczesne szpitale i przytułki, fundacje, klasztory.

A niemniej subtelny jest socjalny pogląd tomistyczny w odważaniu potrzeb, dla których zaspakajania człowiek własność swą zachować i zużytkować może bez skrupułów. W uwzględnianiu właściwych jego zawodowi i stanowi wymogów obyczajowych i zwyczajowych. W rozszerzaniu ich i na to, co się należy, co się godzi, tak zwaną decencję.

Niemniej subtelny jest, wyrażając rzecz inaczej, w odczuwaniu faktu, że własność, której wymiar chce jakoś określić, nie może bez różniczkowania i bez cieniowania obyć się, że przedstawia się jako zjawisko względne bardzo, przedstawia się jako własność właśnie osobista, nadto osobista.

I jakże to wnikanie, to wmyśliwanie się w osobisty charakter własności z jakością, z naturą poglądu tomistycznego, z jego odwoływaniem się do najwybitniej osobistego forum, ludzkiego sumienia, z poruszaniem motywów moralnych i nadewszystko religijnych, z rozgłaszaniem miłości bliźniego i nakazu miłości licuje!

Jakże tutaj sama już i najwłaściwsza i najgłębsza istota poglądu, jego karytatywizm, jego źródło i jego zabarwienie karytatywne jaskrawo się zdradza!

Lecz teraz zapomnijmy o tem zabarwieniu. I zapomnijmy o arystokratyzmie poglądu Platona. Bo teraz przejść musimy do poglądu w porównaniu z tym i z tamtym jakby bezbarwnego.

Bezbarwnego, bo już oderwanego od w ł a s n o ś c i osobistej— która, jak widzieliśmy, z obu zabarwieniami dotąd omówionemi najściślej się wiąże — a jeszcze nie zrosłego z nieosobistym kapitałem, który wywoła, jak zobaczymy, zabarwienia zupełnie odmienne.

Bezbarwnego, bo odnoszącego się do „czystej" osoby:

Mam na myśli antytezę indywidualistycznego poglądu Defoe'a.

Pogląd Rousseau'a mianowicie.

Pogląd już socjalny.

III.

ROUSSEAU.

Socjalnym wydaje mi się pogląd Rousseau'a, zgodnie z mym zasadniczym punktem widzenia, dlatego, że prowadzi od kryty-

http://rcin.org.pl/ifis

cyzmu — wobec jednostki, wobec osoby czystej — do społeczno-państwowego kategoryzmu bardzo dosadnego, i że czyni to, jak mi się znowuż zdaje, w sposób konsekwentny, zupełnie przejrzysty.

Ażeby jednak zapatrywanie moje uzasadnić, muszę poświęcić Rousseau'owi miejsca względnie dużo.

Wiadomo bowiem, że dotychczasowa literatura o nim dopatruje się w części tylko poglądu socjalnego w jego pismach, a w części, i to znacznie większej bodaj, stara się wykazać, iż był on indywidualistą, w gruncie rzeczy, zupełnie stanowczym.

Wiadomo też, że opinja panująca konsekwencji i przejrzystości poglądowi Rousseau'a nie przyznaje, lecz raczej ich odmawia, przyczem można rozróżnić najwyraźniej dwa znów stanowiska. Jedni — mam na myśli autorów francuskich nadewszystko, a jako przykład, najdobitniejszy może, wymienię Lemaitra — poczytują Rousseau'a za piszącego doraźnie i dorywczo, bez właściwego przemyślenia przedmiotu, beletrystę, u którego o konsekwencji, o ciągłości nie może być mowy. Drudzy zaś — autorzy niemieccy mianowicie — przekreślają znów przejrzystość, bo odkrywają w pismach Rousseau'a potrzebujące komentarzy głębie, zawiłości, odkrywają, jak gdyby chodziło o Kanta albo Hegla, całą filozofję.

Otóż wobec sprzeczności takich muszę zapatrywanie moje tem troskliwiej obwarować, bliżej uzasadnić. W tym celu zaś dam dłuższy wywód, w którym, zewnętrznie już, kilka momentów jako odrębne paragrafy od siebie odróżnię.

1.

Już w r. 1750 — w rozprawie o naukach i sztukach — przeciwstawia Rousseau obecnemu stanowi społeczeństwa stan dawniejszy: nauki i sztuki wieszają, obecnie, girlandy kwiatów na żelaznych łańcuchach gniotących człowieka dzisiejszego, tłumią poczucie przyrodzonej, pierwotnej wolności . Nauki i sztuki, urodzone tak jak luksus z próżniactwa i próżności, położyły kres obyczajom rubasznym lecz naturalnym, zatraciły nieświadomość, niewinność i ubóstwo i każą nam z lubością wspominać pierwotne czasy, gdzie panowała prostota i gdzie ludzie oddawali się sztukom pożytecznym dla społeczeństwa. Niejeden, który dzisiaj pozostanie przez całe życie złym rymo-

http://rcin.org.pl/ifis

twórcą lub podrzędnym geometrą, byłby stał się, być może, wielkim fabrykantem tkanin.

W r. 1755 — w rozprawie o nierówności — zajmuje się Rousseau znowu stosunkiem teraźniejszości do przeszłości, ale czyni to w sposób nieco inny: rozróżnia trzy epoki w rozwoju ludzkości.

Pierwsza epoka nie zna nierówności między ludźmi, nie zna prawa własności, nie zna, poza pewnemi przebłyskami współczucia, żadnych stosunków moralnych. Ludzie, ani źli ani dobrzy, błądzą tutaj wśród lasów, bez przemysłu, bez mowy, bez mieszkania, nie znając się i nie mówiąc ze sobą, nie potrzebując się wzajemnie, ale nawzajem też sobie nie szkodząc. Są najzupełniej samotni: każdy z nich sądzi, że jest jedynym właścicielem świata. I to ich samotne życie jest zarazem we wszystkich przypadkach jednakowe, bo tak samo proste. Chodzi im jedynie o własne zachowanie, to znaczy o zaspokojenie własnych potrzeb i to jedynie potrzeb prawdziwych, koniecznych. Widzę go, mówi Rousseau o człowieku pierwotnym, nasycającego się pod dębem, orzeźwiającego się przy pierwszym strumyku, znajdującego swe łoże u stóp tego samego drzewa, które dostarczyło mu uczty, i tak wszystkie jego potrzeby są zaspokojone. Narzędzia są mu przytem najzupełniej zbyteczne; jego ciało jest jedynem narzędziem jakie zna, ale używa go do rozmaitych celów, do których nasze ciała w braku ćwiczenia całkiem są niezdolne. Jeżeli miałby siekierę, czy jego pięść łamałaby tak silnie gałęzie? Stąd właściwego pola do wynalazków nie miał. A jeżeli, przypadkiem, zrobił nawet wynalazek, jakże go mógł użyczyć innym, jeżeli nie poznawał nawet swoich dzieci? Sztuka ginęła tutaj z wynalazcą.

W drugiej epoce istnieją już pewne „wolne związki" i pewne wzajemne zobowiązania między ludźmi, posługującymi się teraz mową, choć bardzo prymitywną i niewykształconą. Istnieje najprzód rodzina ze stałą jej siedzibą i nieodłącznym od niej podziałem pracy między mężczyzną a kobietą, istnieją dalej szczepy i poszczególne narody, istnieją zebrania „pod wielkiem drzewem", przy grze i przy tańcach. Ale jednoczącym czynnikiem jest zawsze tylko obyczaj i charakter. Niema i na tym szczeblu prawa we właściwem znaczeniu wyrazu, niema nadewszystko prawa własności ściśle określonej; jest tylko rodzaj własności, dającej już, być może, powód do bardzo

http://rcin.org.pl/ifis

licznych sprzeczek i utarczek, ale nie ujarzmiający jeszcze ludzi, nie psujący ich. Każdy bowiem ogranicza się do spełniania czynności, które może sam wykonać i które współdziałania wielu rąk nie wymagają. Każdy prowadzi w gruncie rzeczy i nadal życie samotne, zaspakajając własne potrzeby swemi własnemi wyłącznie siłami, chociaż owe potrzeby się teraz mnożą i chociaż ich zaspakajanie wymaga coraz większej przemyślności, coraz to nowych narzędzi, które stwarza — ciągła już teraz, bo udzielająca się od człowieka do człowieka — praca wynalazcza: chwile nieurodzaju, długie i ostre zimy, upalne lata stają się bodźcem tej pracy, która nad brzegiem morza i rzek wytwarza linę i wędkę, a w lasach łuk i strzałę, torując drogę tam rybołóstwu, a tu myśliwstwu i wojaczce, która dzięki twardym i ostrym siekierom z kamienia umożliwia ścinanie drzew i chat budowę oraz uczy przechowywania i wywoływania ognia: odtąd ludzie pieką mięso, spożywane dotychczas surowo.

Trzecia epoka wreszcie, to epoka, która sięga aż do dni dzisiejszych. Jej istnienie wywodzi się od powstania prywatnej własności.

Ten co, ogrodziwszy kawał ziemi, wyrzekł pierwszy: „To jest moje" i znalazł ludzi dosyć prostych aby mu uwierzyli, stał się według Rousseau'a właściwym założycielem społeczeństwa nowoczesnego, „cywilnego", bo w ślad za prywatną własnością poszedł rozwój stosunków opartych na nierówności i zależności, poszły utarczki i wojny, poszły rewolucje prowadzące do despotyzmu, poszło, jednem słowem, wszystko to co stan obecny od stanu pierwotnego pokoju odróżnia.

A powstanie prywatnej własności było znów skutkiem pewnych poprzednich przemian zasadniczych: człowiek przestał liczyć li tylko na własne siły, przestał być samotnym. Wziął się do zadań i czynności wymagających współdziałania innych ludzi, zwrócił się, w pierwszym rzędzie, do górnictwa i rolnictwa, kierując ku nim swoje zdolności wynalazcze i swoją pracę, z której potem wywodził prawo najprzód do płodów, a potem do ziemi samej, i która wytworzyła z jednej strony jego zbytek i jego panowanie nad współdziałającymi z nim bliźnimi, z drugiej niedostatek tych ostatnich oraz ich niewolę. Nie złoto i srebro, jak chcą poeci, tylko żelazo i zboże ucywilizowały człowieka, a ludzkość zgubiły.

Rousseau zaznacza zaraz we wstępie, że przy całej tej kon-

http://rcin.org.pl/ifis

strukcji, odgraniczającej trzy epoki rozwojowe, nie chodzi mu bynajmniej o prawdę historyczną. „Zaczynam od usunięcia na bok faktów", powiada z naciskiem. Chce dać, jak mówi, tylko rozumowanie hipotetyczne i uwarunkowane, raczej wyjaśniające naturę rzeczy niźli wykazujące prawdziwe ich źródło, rozumowanie jakie codziennie czynią nasi fizycy co do tworzenia się świata.

Nie ulega więc wątpliwości, że wyobrażenia epoki pierwszej i drugiej są, w myśl autora, fikcjami naukowo dozwolonemi, a nawet koniecznemi, lecz jednak fikcjami. I nie ulega też wątpliwości, do jakiego rodzaju fikcji należy je włączyć.

Mówiąc o pierwszej epoce, nadmienia Rousseau, że ludzie, którzy jak wiemy błądzą naówczas w lasach, są rozproszeni między zwierzętami. Że obserwują i naśladują ich pomysłowość i wznoszą się aż do instynktu zwierząt, z tą jednakże wyższością, że każdy rodzaj zwierzęcy ma tylko swój własny instynkt, a że człowiek, nie posiadający może żadnego na wyłączną własność, wszystkie jakie tylko istnieją potrafi sobie poniekąd przyswoić. A dalej wspomina także o tem, że człowiek ówczesny broni swojej zdobyczy przeciw „innym dzikim zwierzętom" i określa cały odnośny stan ludzkości jako „stan zwierzęcy".

Mówiąc zaś o drugiej epoce, ilustruje swe opowiadanie kilkakrotnem wskazywaniem na dzikie ludy, które poza poziom tej epoki „najszczęśliwszej i najtrwalszej" oraz najbardziej odpowiadającej „młodości świata" po dziś dzień nie wyszły: dziki człowiek stoi w słusznym środku pomiędzy indolencją stanu pierwotnego a gwałtowną żądzą czynów naszej miłości własnej, której wyskoków wcale nie rozumie. Co za widowisko dla Karaiba prace ministra europejskiego tak męczące, a tak ogromną wzbudzające zazdrość. Dziki człowiek jest w sobie samym (en lui-même), człowiek uspołeczniony jest zawsze poza sobą (toujours hors de lui), żyje jedynie w opinji innych ludzi i czerpie, rzec można, z ich tylko sądów poczucie swego własnego istnienia.

A zatem fikcja pierwsza odnosi się do człowieka - zwierzęcia, druga do człowieka dzikiego, ale w obydwu razach chodzi autorowi ostatecznie o to samo. Chodzi mu o dosadniejsze i plastyczniejsze, ale w gruncie rzeczy nieodmienne wyrażenie tego, co zaznaczył już w rozprawie o naukach i sztukach, o negatyw społeczeństwa dzisiejszego, o obraz — w pierwszym wypadku nader drastyczny, w drugim już nieco złagodzony —

http://rcin.org.pl/ifis

człowieka nieuspołecznionego, człowieka znajdującego się w stanie natury. I to jest wątek, z którego wysnuwa potem dalsze myśli, do którego nawiązuje w późniejszym o lat siedem, bo ukazującym się w roku 1762 Emilu.

Wychowanek, którego przykład oraz ideał Emil ucieleśnia, niema się stać obywatelem, lecz raczej człowiekiem niezróżniczkowanym, abstrakcyjnym — właśnie człowiekiem, jaki kiedyś (dodajmy w myśl wyobrażeń złagodzonych) żył w stanie natury. Winien on się zatem jaknajwcześniej przyzwyczaić do tego, ażeby sam się troszczył o swe zachowanie, ażeby działał bez pomocy, ażeby, znając potrzeby li tylko najprostsze i tem samem najłatwiej ziszczalne, a nie znając potrzeb przechodzących jego siły, sam sobie wystarczał: winien się zapoznać z jarzmami tej konieczności, która czyni człowieka zależnym od rzeczy nie od ludzi, i wyrabiać w sobie ową siłę samozachowawczą, jaką jest naturalna miłość własna („l'amour de soi-même ou l'amour propre dans un sens étendu" w odróżnieniu od amour propre we właściwem znaczeniu, od sztucznej próżności). Nawet pojęcie życia obywatelskiego, społecznego — o ile one są niezbędne i przynajmniej w zasadniczych zarysach uwzględnione być muszą — winien ujrzeć przez pryzmat własny, samodzielny: niech ogródek, który obrabia, uważa dlatego za swą własność, że włożył weń czas swój, swoją pracę, swe mozoły, swoją osobistość. Niech interes osobisty, niech pożytek aktualny i obecny, ta „najpewniejsza i najdalej prowadząca pobudka", tak w tym razie jak i we wszystkich innych stale nim kieruje. Mianowicie niech się chłopiec, w myśl tej zasady, zapoznaje z narzędziami i z maszynami. Niech, wciąż wychodząc od praktycznych celów i zamiarów i opierając się na doświadczeniach uzyskanych jakoby przypadkiem, stara się, za przewodem i z pomocą nauczyciela, sam je wymyślić i sam sobie stworzyć. Tak, sądząc że jest jedynie robotnikiem, będzie się stawał zwolna filozofem. Jego pierwsze, skromne studjum zamieni się w kurs „fizyki eksperymentalnej, odniesionej do jego zachowania", i dorzucając, rzec by można, sztukę do natury, uczyni go bardziej przemyślnym (ingénieux), a jednak nie uczyni go przez to mniej zgrabnym. Choć więc jego wytwory będą, być może, nieudolne, uniknie tego, co grozi ludziom cywilizowanym. Bo „im bardziej nasze narzędzia są pomysłowe, tem cięższe i niezgrabniejsze stają się organy ciał naszych.

http://rcin.org.pl/ifis

Dzięki zaś temu, że gromadzimy naokoło nas maszyny, nie znajdujemy ich już zupełnie w nas samych".

Ostatnie słowa uprzytomniają nam dosadnie, że ideał wychowanka jest wzorowany na negatywie człowieka nowoczesnego, na „człowieku w stanie natury" w myśl rozprawy o nierówności, co zresztą Rousseau podkreśla i w ten sposób, że wysławia, także w Emilu, wyższość dzikich ludzi, że mówi o swym uczniu, iż on właściwie jest „uczniem natury", i że wychowanie, jakie on otrzymuje, nazywa „wychowaniem naturalnem" i jako takie ogólnie przyjętej nowoczesnej edukacji stale przeciwstawia.

Ale na tem wątek myślowy bynajmniej się nie urywa. Właśnie w miejscu, do którego dotarliśmy obecnie, otwiera się całkiem nowa, dalsza perspektywa.

Jeżeli bowiem Rousseau, wyszedłszy od człowieka w stanie natury jako od wzoru pierwotnego, dochodzi do pojęcia wychowania naturalnego, to oświecając bliżej to wychowanie, dąży do dalszego, doskonalszego jeszcze wzoru, który tamten niejako w siebie wchłania, a raczej bardzo stanowczo prześciga.

Prześciga go pod jednym przedewszystkiem względem: człowiek w stanie natury jest, w porównaniu z człowiekiem cywilizowanym, samotnikiem, ale nie jest nim jednak zupełnie.

Przecież nawet człowiek - zwierzę zna, jak Rousseau najwyraźniej zaznacza, przebłyski współczucia, może się więc, także i ze swej strony, czy w tym czy w innym razie, do niego odwołać. A co się tyczy człowieka dzikiego, to on zna już i „wolne związki", na których w niższym czy w wyższym stopniu będzie się opierał.

Otóż wzór, na który teraz wskazać nam należy, ma to do siebie, że wysławia samotność w znaczeniu absolutnem, w znaczeniu dosłownem.

Jest zaś rzeczą rzucającą się w oczy, że właśnie do niej, właśnie do tej samotności ostatecznej i krańcowej, Rousseau wielką przywiązuje wartość. Bo już w ciągu tych rozumowań, które streściłem do tej chwili, a które zajmują w Emilu dwie pierwsze księgi i początek trzeciej, trafiają się tu i owdzie wplecione uwagi, które są z sobą w związku, a które żądanie radykalnego odosobnienia wysuwają konsekwentnie i stanowczo, aż je wreszcie — właśnie dzięki nowemu wzorowi — ziszczają.

Ze wszystkich zwierząt, mówi Rousseau, człowiek nadaje się najmniej do życia w trzodach. Ludzie skupieni niby owce wy-

http://rcin.org.pl/ifis

ginęliby w krótkim czasie. Oddech człowieka jest szkodliwy dla jego bliźnich: to nie jest mniej prawdziwe w dosłownem, niż w przenośnem znaczeniu wyrazu. A zatem ludzie nie powinni tworzyć mrowisk, lecz powinni pozostać rozproszeni po ziemi, którą by uprawiali, powinni żyć na wsi. I na wsi także winien się chować Emil. Bo wieś oddali go względnie najbardziej od tego, od czego oddalić go należy — od wpływów innych osób, od przedwczesnego zaprzątania umysłu kwestjami społecznemi i moralnemi — a doprowadzi względnie najłatwiej do zamknięcia w sobie. Wieś, jednem słowem, zbliży go o ile możności do owej pożądanej izolacji, której pełnym lecz niezi-szczalnym wyrazem byłoby przebywanie gdzieś na księżycu, albo bodaj „na bezludnej wyspie".

I tutaj następuje niespodziewany zwrot myślowy: jakby żałując, że pełna izolacja faktycznie przeprowadzić się nie da, pragnie ją Rousseau urzeczywistnić ideowo. Jakby żałując, że życie jest dla niej niepodatne, zwraca się ku książce.

Co prawda, książek jako takich — o ile wchodzą w rachubę pedagogiczne cele — nie ceni, nie lubi. Są one jego zdaniem narzędziem najcięższych mąk wieku dziecięcego, są biczem dzieciństwa. Zaledwie w dwunastym roku ma Emil wiedzieć, co to książka jest. Ale i później ma rządzić jego wychowaniem zasada: żadnych książek oprócz świata, żadnego nauczania oprócz faktów. Bo dziecko, które czyta, nie myśli wcale, ono tylko czyta; ono się nie oświeca, ono jedynie uczy się wyrazów. „Książki", woła Rousseau, „uczą tylko mówić o tem, czego się nie wie. Nienawidzę książek!"

Ale właśnie tu, właśnie bezpośrednio po tak drastycznym, silnym wykrzykniku, przyznaje, w trzeciej księdze Emila, wielkie pedagogiczne znaczenie książce, która prowadzi czytelnika na bezludną wyspę.

„Czy nie byłoby sposobu", mówi Rousseau, „aby zbliżyć do siebie tyle nauk rozproszonych w tylu książkach, aby je sprowadzić pod jeden przedmiot wspólny, który mógłby być łatwo widzialny, interesujący i który mógłby służyć jako podnieta nawet i w chłopięcym wieku? — Jeśli można wynaleźć sytuację, gdzie wszystkie potrzeby naturalne ukazują się w sposób przystępny dla ducha dziecięcego i gdzie środki zaspakajania tychże potrzeb rozwijają się powoli i stopniowo z tą samą łatwością, natenczas właśnie przez odmalowanie żywe i naiwne takiego

http://rcin.org.pl/ifis

stanu należy dać pierwsze ćwiczenie (exercice) wyobraźni dziecka.

„Filozofie płomienny, widzę już jak się zapala Twoja wyobraźnia! Nie trudź się; tę sytuację znaleziono i opisano, a nawet, nie czyniąc Ci ujmy, opisano dużo lepiej niż Ty byś ją opisał, przynajmniej z większą prawdą i większą prostotą. Jeśli koniecznie trzeba nam książek, istnieje jedna, która zawiera, mojem zdaniem, najszczęśliwszy traktat o wychowaniu naturalnem. Ta książka jest pierwszą, jaką czytać będzie mój Emil, sama jedna stanowić będzie przez długi czas całą jego bibljotekę i zawsze będzie w niej zajmowała miejsce wyjątkowe. Ona będzie tekstem, do którego wszystkie nasze rozmowy o naukach przyrodniczych będą dostarczać tylko komentarza. Ona służyć będzie jako probierz postępów w stanie naszego sądu, i tak długo jak nasz smak nie popsuje się, jej lektura zawsze nam się będzie podobała. Któraż jest więc ta czarodziejska książka? Czy to Arystoteles? Czy Pliniusz? Czy Buffon? Nie, to Robinson Crusoe.

„Robinson Crusoe na swej wyspie, sam, pozbawiony pomocy swoich bliźnich i narzędzi sztuk wszelakich, troszczący się jednak o swój byt, o swoje zachowanie i stwarzający sobie nawet rodzaj dobrobytu: oto przedmiot interesujący dla każdego wieku i który można uczynić miłym dla dzieci w tysiąckrotny sposób.

„Oto jak urzeczywistniamy wyspę bezludną, która służyła mi najprzód jako porównanie. Ten stan nie jest, przyznaję, stanem człowieka społecznego; prawdopodobnie nie ma być stanem Emila, ale właśnie wedle tego stanu ma on oceniać wszystkie inne. Najpewniejszym środkiem aby się wznieść ponad przesądy, sądy zaś uporządkować według prawdziwych stosunków rzeczy, jest ten, aby się postawić na miejscu człowieka odosobnionego (homme isolé) i aby sądzić o wszystkiem jak ten człowiek winien sądzić, mając na względzie swój własny pożytek.

„Ten romans, uwolniony z całego swego balastu, zaczynający się od rozbicia statku Robinsona koło jego wyspy, a kończący się przybyciem okrętu, który przybywa by go z niej wydobyć, będzie równocześnie zabawą i nauką Emila w epoce, o której tutaj jest mowa (po dwunastym roku). Chcę, aby zawrócił nim sobie głowę, aby się ciągle zajmował swym dworkiem, swemi kozami, swemi plantacjami; niech się nauczy szczegółowo, nie z książek, ale z rzeczy, wszystkiego co trzeba wiedzieć w razie

http://rcin.org.pl/ifis

podobnym, niech myśli, że on sam jest Robinsonem; niech się widzi odzianym w skóry, noszącym wielką czapkę, wielką szablę, całe groteskowe wyekwipowanie tej figury aż do parasola, który nie będzie mu wcale potrzebny. Chciałbym aby się niepokoił o środki, jakie powinienby zastosować, gdyby tego albo owego miało mu zabraknąć; niechaj bada postępowanie swego bohatera, niech szuka czy tenże niczego nie omieszkał, czy nie można było czegoś zrobić lepiej; niech uważnie zaznacza jego błędy i niech z nich korzysta, ażeby w nie w podobnym razie sam nie popadł: bo nie wątpię, iż postanowi założyć podobną zagrodę; to jest prawdziwy zamek na lodzie tego wieku szczęśliwego, gdzie się nie zna innego szczęścia poza rzeczami koniecznemi i poza wolnością".

A teraz dalej: w całej trzeciej księdze Emila Rousseau powraca od czasu do czasu do Robinsona, nawiązuje do niego, wysnuwa z pierwotnego założenia i tematu coraz to nowe wnioski i warjacje.

Ale czyniąc to, wywołuje najprzód wrażenie, jakby zajmował stanowisko szczególnie dwoiste:

Z jednej strony daje wyraz nadziei, że praktykowanie sztuk naturalnych, które Emil ma uprawiać za przewodem Robinsona, doprowadzi go do zainteresowania się sztukami przemysłowemi, które niechaj pozna chodząc od warsztatu do warsztatu i sam wszędzie przykładając rękę. W ten sposób wzbudzi w sobie ducha wynalazczego. W ten sposób pozna wewnętrzny związek sztuk poszczególnych, pozna „społeczeństwo przemysłowe", polegające na zamianach pracy umiejętnej („la société des arts consiste en échanges d'industrie" powiada dosłownie). A wtenczas będzie mu można wytłomaczyć i społeczeństwo handlowe (société de commerce) polegające na zamianach przedmiotów i społeczeństwo bankowe (société des banques) polegające na zamianach znaków (signes) i pieniędzy, bo wszystkie te rzeczy są wzajemnie do siebie przynależne. Będzie mu można, skoro o własności wyrobił sobie pewne pojęcie już poprzednio, wytłomaczyć potrzebę zamian i obrotu oraz znaczenie „właściwego węzła społecznego", to znaczy pieniądza.

Z drugiej zaś strony zaznacza Rousseau, że myśl o Robinsonie, który z pewnością przywiązywałby wiele większą wartość do sklepu kowala niż do wszelkich cacek Saidu, nauczy Emila, iż sądy, przyznające, w naszem społeczeństwie, większą war-

http://rcin.org.pl/ifis

tość tym przemysłom, które wytwarzają wytwory wyszukane, luksusowe, są sztuczne i mylne. I nauczy go lekceważyć postęp przemysłów nowoczesnych, które podlegają coraz dalej posuniętemu podziałowi, stają się coraz więcej od siebie zależne, którym coraz liczniejszych i coraz różnorodniejszych potrzeba narzędzi. Ludzie, którzy się tym nowoczesnym przemysłom oddają, wydadzą mu się „głupio przemyślni (sottement ingénieux)". I przemysły najniezbędniejsze i najpierwotniejsze staną się w jego oczach najważniejszymi i odwołując się do tego zdrowego wyobrażenia będzie go można — ponieważ rolnictwo, wychowując się na wsi, zna już — łatwo nakłonić do fachowego wyuczenia się jednego takiego przemysłu, do wyuczenia się rzemiosła, któreby Robinsonowi na jego wyspie mogło oddać usługi, np. stolarstwa.

Z jednej więc strony przedstawia Rousseau rzecz tak, jak gdyby między gospodarką Robinsona a nowoczesnem gospodarstwem społecznem istniał prostolinijny związek, a z drugiej znów tak, jak gdyby raczej chodziło o kontrast. Z jednej strony pojmuje Robinsona jako koncepcję potwierdzającą owo gospodarstwo społeczne, a z drugiej jako koncepcję jemu przeczącą. O tyle więc bezwarunkowo dwoistość istnieje.

A jednak zdaje mi się, że nie należy jej zbytnio podkreślać, że wywody pierwszego rodzaju—owe wykłady, które, w nawiązaniu do Robinsona, ma Emil niby kurs ekonomji politycznej w myśl planu wysłuchać — nie posiadają w całokształcie rozwojowym myśli Rousseau'a bynajmniej tego znaczenia, co wywody im przeciwstawione. Że cały nacisk należy położyć na tych ostatnich, na pojęciu Robinsona jako negacji człowieka cywilizowanego, jego antytezy.

Zdaje mi się bowiem, że tylko takie zapatrywanie liczy się z tą wyraźną zupełnie niechęcią, z jaką Rousseau, kreśląc streszczony powyżej program wychowania naturalnego, mówi o potrzebie zapoznania się Emila z pewnemi pojęciami życia obywatelskiego, społecznego, pojęciami li tylko „niezbędnemi" i mającemi, jak wyraźnie zaznacza, zajmować myśli chłopca możliwie najpóźniej. I co więcej: owa niechęć odnosi się nadewszystko już do własności, w której istotę ma wprowadzić Emila pewien proceder bardzo skomplikowany, nad wszelki wyraz sztuczny, teatralny, proceder przedewszystkiem strasznie zewnętrzny i zdradzający przez to, że autor wymyślił go na zimno

http://rcin.org.pl/ifis

i bez entuzjazmu. Czyż zaś można przypuszczać, że więcej niźli własność entuzjazmowały Rousseau'a pojęcia społeczeństwa przemysłowego, handlowego, bankowego, lub wreszcie pieniądza? Po przeczytanu odnośnego ustępu nikt tego nie powie. Odznacza się on jakąś krańcową, suchą lakonicznością. „Kurs ekonomji politycznej", jest tu niezmiernie ogólnikowy i nic nie mówiący. Ma się uczucie, że prelegent chce jaknajprędzej roboty się pozbyć. Inaczej pisze Rousseau, kiedy zyska stosunek wewnętrzny, osobisty do swego przedmiotu.

Inaczej pisze, gdy chodzi o robinsonadę jako negatyw teraźniejszości. Ten temat jest mu najwidoczniej i droższy i bliższy.

A wysnuwa go Rousseau nietylko, w sposób bezpośredni i już nam znany, z motywu człowieka w stanie natury — negatywnego, jak już wiemy, tak samo jak on — lecz, w sposób pośredni, a wymagający obecnie wyświetlenia jeszcze i skądinąd.

Zacytowałem powyżej, w dosłownem brzmieniu, słowa Rousseau'a: „Któraż jest więc ta czarodziejska książka? Czy to Arystoteles? Czy Pliniusz? Czy Buffon? Nie, to Robinson Crusoe". A zatem słowa, które wspominają, między innemi, także o Buffonie i które, o tyle, przygotowały nas na fakt, w obecnym związku dla nas ważny, że Rousseau powołuje się na tego pisarza często i z przyjemnością i że od niego — chociaż właśnie w tym razie źródła nie podaje — zaczerpnął, jak się zdaje, pierwszą podnięte do swej rozprawy o nierówności, a mianowicie do swego obrazu człowieka w stanie natury, dokładniej jeszcze człowieka dzikiego. Bo już w roku 1749, w trzecim tomie swej Historji naturalnej, pisał Buffon: „Człowiek dziki i to zupełnie dziki byłby dla filozofa ciekawem widowiskiem. Ten filozof, obserwując człowieka dzikiego, mógłby trafnie ocenić siłę pragnień naturalnych (des appétits de la nature): on widziałby w nim duszę odsłoniętą, mógłby odróżnić wszystkie naturalne jej ruchy i, być może, odnalazłby w niej więcej słodyczy, spokoju i ciszy niż w swej własnej; może widziałby jasno, że cnota należy więcej do człowieka dzikiego niż do człowieka cywilizowanego, i że dopiero w społeczeństwie powstało zepsucie".

Otóż Rousseau, według którego człowiek w stanie natury, a dokładniej człowiek - zwierzę, jest moralnie neutralny, „ani zły, ani dobry", nie idzie tak daleko jak poszedł był Buffon.

http://rcin.org.pl/ifis

Ale obydwaj czynią, w gruncie rzeczy, jednakże to samo. Obydwaj odgraniczają człowieka w stanie natury od zepsutego, znającego już zło, człowieka cywilizowanego z wszelką stanowczością. Obydwaj — piszący wcześniej w wyższym, piszący później w niższym stopniu — nawiązują jego pojęcie do biblijnej postaci Adama.

Tylko że Buffon tego dosłownie nie mówi, a Rousseau decyduje się na otwarte wyznanie tylko mimochodem i to w dziele, które zresztą dla biegu myśli tego paragrafu nie wchodzi już w rachubę, w powstałej w tym samym co Emil roku „Umowie społecznej".

Tutaj, zaraz w początku pierwszej księgi, zaraz w drugim jej rozdziale traktującym o „pierwszych społeczeństwach", zaznacza Rousseau, że pierwszem prawem, jakie rządzi człowiekiem, jest czuwanie nad własnem zachowaniem i że pierwsze jego troski są te, które winien jest samemu sobie. Następnie zaś polemizuje z Grotiusem i Hobbesem i potrąca z gryzącą ironją o ową już powyżej wspomnianą teorję, która, chcąc uzasadnić absolutną władzę królewską, powołuje się, jako na jej pierwszego w dziejach przedstawiciela, na Adama, czyli, jak mówi Rousseau, na „Króla Adama". W samym zaś końcu swych wywodów dodaje jednak, co w tym związku zadziwia, zdanie takie: „Bądź co bądź, nie można się na to nie zgodzić, że Adam był suwerenem świata, jak Robinson swojej wyspy, tak długo jak był jego jedynym mieszkańcem".

Także i ten dodatek jest zabarwiony bezwarunkowo ironicznie. Uzupełnia go bowiem dalsza uwaga: „Co zaś było wygodne w tych rządach (Adama), to to, że monarcha bezpieczny na swym tronie nie potrzebował się obawiać ani buntów, ani wojen, ani sprzysiężonych". Ale mimo to nie należy go wcale bagatelizować. A to tem mniej że, jak wiemy, w rozprawie o nierówności powiada Rousseau, w odniesieniu do człowieka - zwierzęcia, że tenże „sądzi, iż jest jedynym właścicielem świata". Właścicielem, nie suwerenem. Ironja Rousseau'a zaczepia tylko to ostatnie wyrażenie oraz państwowo-prawne oświetlenie od niego bijące. Usuńmy jedno i drugie, myślmy i tutaj o właścicielu, a cytat z Umowy społecznej okaże się pełnowartościowym dokumentem literackim, za jaki uważa go, w rozprawie już nam znanej, także i Jellinek. A nawet okaże się — jeżeli będziemy go uważali za okolicznościowe i przypadkowe wyjawienie taje-

http://rcin.org.pl/ifis

mnicy gdzieindziej przez Rousseau'a starannie ukrytej — tem decydującem ogniwem, którego nam właśnie dotychczas brakowało, a które całokształt sprawy nareszcie rozświetla.

Na dalekim horyzoncie — możemy bowiem powiedzieć teraz — majaczył przed oczyma Rousseau'a biblijny Adam i dopiero na tem tle rysował się twór już własny, to jest, mający być naukową hipotezą, człowiek w stanie natury (czy to człowiek - zwierzę czy to człowiek dziki), aż i ten został wreszcie zakryty przez wytwór nowoczesny, przez plastyczną postać Robinsona.

Ale ów Adam, to Adam wyzyskany w krytycznych celach, to Adam krytyczny. Jest rzeczą bardzo znamienną, że rozprawę o nierówności, która ma ex officio obraz człowieka w stanie natury nakreślić, rozpoczyna Rousseau od wyraźnej zapowiedzi, że chce dać czytelnikowi „hymn pochwalny na cześć jego pierwszych przodków (Adama) i krytykę jego współczesnych". Nacisk leży tu oczywiście na ostatnich słowach. Mniej o hymn chodzi, niźli o krytykę.

I krytyczny w swem przeznaczeniu, w swej istocie jest także człowiek w stanie natury, jest także Robinson Rousseau'a, który od Robinsona pierwotnego, właściwego jest całkiem odmienny. Ten Robinson, przez Defoe'a do życia powołany, a na smithowskiego homo oeconomicus wskazujący, miał człowieka faktycznego, historycznego, człowieka, który gmach gospodarczej rzeczywistości wybudował i który myśli gospodarczej — kursowi ekonomji takiemu czy innemu — jako typ dodatni, jako bohater się narzucał, potwierdzać, bronić i rozsławiać, miał go przedstawić apologetycznie. Robinson Rousseau'a nie wykazuje z apologją taką nic wspólnego. On człowiekowi istniejącemu, widzialnemu i działającemu przeciwstawia się jako antyteza idealna, która go k r y t y k u j e, która go upokarza i potępia, która ma stać się dlań napomnieniem, przestrogą, wyrzutem.

2.

W „Umowie społecznej", która, jak zaznaczyłem, ukazuje się w tym samym roku co Emil, nawiązuje Rousseau do Robinsona we wstępie samym i nawiązuje do niego w sposób już nam znany.

Wygłasza mianowicie, omawiając, w początku zaraz, „pierwsze społeczeństwa", zacytowane powyżej zdanie, że „bądź co bądź, nie można się na to nie zgodzić, iż Adam był suwerenem świa-

http://rcin.org.pl/ifis

ta, jak Robinson swojej wyspy, tak długo jak był jego jedynym mieszkańcem". A wygłasza je, chociaż jak wiemy w tonie wyraźnie ironicznym, to jednak w celu najzupełniej poważnym i całkiem przejrzystym: chce ożywić postawione krótko przedtem twierdzenie, że „pierwszem prawem człowieka jest czuwanie nad własnem zachowaniem, a jego pierwsze troski są te, które winien jest samemu sobie", chce, wywołując obraz praojca Adama, przypomnieć, by go teraz do Umowy społecznej przeprowadzić, przekształconego krytycznie Robinsona t. j. człowieka w stanie natury, człowieka pierwotnego, człowieka, ale jeszcze nie obywatela.

I to jest jakby prolog, który przygotowuje nas na rzecz samą, na rozumowania dotyczące późniejszych społeczeństw.

Tutaj chodzi o zjednoczenie obywateli, z których każdy pozostaje jednakże człowiekiem.

Jako człowiek jest więc każdy ożywiony wolą szczególną (volonté particulière), to znaczy wolą, która go od innych wyodrębnia i odosabnia, wolą, która dąży właśnie do własnego zachowania i do troszczenia się o siebie, która przeciwstawia go, rzec by można, jako zawsze jeszcze Robinsona innym Robinsonom.

Jako obywatele natomiast wszyscy uznają te same dążenia. Ich wole nie są rozbieżne, tylko równe. Są niby przejawami woli jednej — właśnie woli ogólnej (volonté générale), do której Rousseau przywiązuje, jak się zaraz przekonamy, ogromne znaczenie.

I obie wole nie są identyczne: „istotnie, każda jednostka może, jako człowiek, mieć swą wolę szczególną bardzo różną od woli ogólnej, którą ma jako obywatel", mówi Rousseau, zaznacza więc dualizm tej i tamtej zupełnie wyraźnie.

Lecz mimo to jest on zdania, że tam, gdzie istnieje na razie tylko mnogość woli szczególnych, wola ogólna może się jednakowoż przejawić, i to przejawić na podstawie jaknajszerszej, w związku z wolą wszystkich. Ta „wola wszystkich", mająca na oku interesy prywatne, ponieważ jest „sumą woli szczególnych", musi co prawda być od woli ogólnej, mającej na oku interes ogólny czysty całkiem, zasadniczo różną. Ale „odejmijcie od tychże samych woli (szczególnych) te mniej i te więcej, które wzajemnie się znoszą (les plus et les moins qui s'entredétruisent), a pozostaje jako suma różnic wola ogólna". Czyli innemi słowy: z woli

http://rcin.org.pl/ifis

wszystkich może się — w sposób, który nie interesuje nas tutaj bliżej, a który, jak wiadomo, daje powód do wielu wątpliwości i dyskusji — wola ogólna wyłonić.

A nawet może się z niej wyłonić całkiem jednomyślnie: o ile chodzi o pierwotną umowę społeczną, jest jednomyślność postulatem wprost koniecznym. Dla późniejszych decyzji, stanowiących o poszczególnych prawach, wystarcza następnie prosta większość — to wynika, jako konsekwencja zupełnie naturalna, z pierwotnej umowy — ale i tutaj pozostaje ideałem pełna jednomyślność: „Im bardziej zgoda panuje w zebraniach, to znaczy im bardziej zdania zbliżają się do jednomyślności, tem bardziej wola ogólna jest panującą, podczas gdy długie debaty, spory i niepokoje oznajmiają wzrastającą potęgę woli szczególnych i upadek państwa". Stąd więc „im bardziej obrady są ważne i doniosłe, tem bardziej mniemanie, które zwycięża, do jednomyślności powinno się zbliżać".

A zatem myśli Rousseau o woli ogólnej będącej w związku z wolą wszystkich i o ile możności jednomyślnej, o woli ogólnej, przy której tworzeniu współdziałaliby wszyscy niby jeden, myśli o „ludzie zgromadzonym", któryby jako suweren wydawał „autentyczne interpretacje woli ogólnej", dekretował prawa.

I do tej myśli dołącza—w kierunku poprzednio wykazanym— ostatnie ogniwo.

Woła bowiem: „Lud zgromadzony, powiedzą ludzie, jakaż to chimera! Jest to istotnie chimerą dzisiaj, ale nie było nią dwa tysiące lat temu. Czy ludzie swoją naturę zmienili?... Przecież mało było tygodni, gdzieby lud rzymski się nie gromadził, nawet kilkakrotnie. I nie tylko wykonywał prawa suwerenności, ale, po części, także prawa rządu".

A nieco dalej mówi: „U Greków czynił lud wszystko, co miał czynić, sam przez się, i był na rynku zgromadzony nieustannie... Jego prace spełniali stale niewolnicy".

Jeszcze dalej zaś wspomina z podziwem o Szwajcarach, „tym najszczęśliwszym ludzie świata, gdzie gromady chłopów załatwiają sprawy państwowe pod dębem i zawsze mądrze zwykli postępować".

A nie brak i miejsc innych, które wzmianki te podkreślają i uzupełniają.

Zdając sobie sprawę z tego, że istnienie ciaśniejszych związków — niby społeczeństw w społeczeństwie — musi, dzięki

http://rcin.org.pl/ifis

nieodłącznemu od nich duchowi stanowemu czy partyjnemu, przejawienie się woli ogólnej utrudniać, zaznacza Rousseau, że chodzi o to, aby takie „społeczeństwa częściowe nie egzystowały w państwie i aby każdy obywatel tylko według siebie swe zdanie objawiał. Taką była jedyna i wzniosła instytucja Likurga. Jeżeli zaś społeczeństwa częściowe istnieją, w takim razie należy pomnożyć ich liczbę i zapobiec ich nierówności, jak to uczynili Solon, Numa, Serwiusz. Tylko te ostrożności mogą sprawić, aby wola ogólna była zawsze oświecona i aby lud nigdy się nie mylił".

Omawiając zaś wypadek, gdzie indywidualna osobistość wstępuje niejako na miejsce ludu i daje, jakby odczuwając jego wolę ogólną, zasadnicze prawa narodowi — prawa, na podstawie których właściwa wola ogólna mogłaby potem i powstawać i działać skutecznie — rozwodzi się szeroko nad tem, że i w tym wypadku, jak w ogólności, władza prawodawcza winna być od władzy wykonawczej ściśle odłączona: „kiedy Likurg dawał prawa swej ojczyźnie, zaczął od zrezygnowania z władzy królewskiej. Było to zwyczajem większości miast greckich, iż ustanowienie praw swoich powierzały obcym. Nowoczesne rzeczypospolite włoskie naśladowały często ten przykład, rzeczpospolita genewska uczyniła to samo (Kalwin!) i wyszła na tem dobrze". A co się tyczy Rzymu, to popełnił on właśnie ten błąd, że się z czasem, i to nawet względnie wcześnie, od swych pierwotnych zasad, zasad Rzymu dawnego, starego odwrócił: „Już w najpiękniejszym swym wieku patrzył na budzenie się w swem łonie wszystkich zbrodni tyranji i ujrzał się dojrzałym do upadku, ponieważ zjednoczył w tych samych osobach władzę prawodawczą oraz najwyższą władzę wykonawczą. Ale jednak nawet decemwirowie nie przywłaszczali sobie nigdy prawa wydawania ustaw z własnej wyłącznie powagi. Nic z tego co przedkładamy wam, mawiali do ludu, nie może stać się prawem bez waszego przyzwolenia. Rzymianie, bądźcie sami autorami praw, które mają zdziałać wasze szczęście".

A wreszcie mówiąc o metodzie, powiedziałbym o technice głosowania, która według naszych pojęć musi tam gdzie się lud zgromadza bardzo wielkie nastręczać trudności, powiada krótko: „Co do sposobu zbierania głosów, to był on u pierwszych Rzymian tak prosty jak ich obyczaje, chociaż mniej prosty niźli w Sparcie".

http://rcin.org.pl/ifis

A zatem powraca Rousseau ciągle i ciągle do swych ulubionych państw starożytnych i do niektórych, bardzo nielicznych państw nowoczesnych, zawsze tylko małych. Widocznie właśnie ich małość budzi w nim wiarę, iż wola ogólna — o ile możności w zgromadzeniach ludowych — zdoła się uwydatnić, i zyskuje sympatję jego, której daje wciąż nowe dowody.

Tak mówi, zastrzegając się, że myśli, dokładniej, nie o państwach jaknajmniejszych, tylko o państwach „ani za wielkich ani za małych, mających niejako maximum siły w sobie", że „im bardziej węzeł społeczny się rozszerza, tym bardziej też słabnie, i że w ogólności małe państwo jest stosunkowo silniejsze niż wielkie". Tak stawia tezę, że właśnie dla państw małych nadaje się rząd jego zdaniem idealny, rząd demokratyczny, podczas gdy ustrój arystokratyczny odpowiada raczej państwom średniej wielkości, a monarchja wielkim. Tak nie waha się przyznać, iż ufa w zdolność państw małych, by się wielkim oprzeć, „jak się miasta greckie zdołały kiedyś oprzeć wielkiemu królowi, jak, w naszych czasach, Holandja i Szwajcarja oparły się Austrji". Tak reasumuje swe poglądy — zapominając o początkowem zastrzeżeniu, że nie myśli o państwach jaknajmniejszych — nakoniec w ten sposób: „Wszystko dobrze rozważywszy, nie widzę aby odtąd suweren (to jest lud) mógł wykonywanie swoich praw zachować, jeżeli państwo nie jest bardzo małe", a „połączenie potęgi zewnętrznej wielkiego narodu z łatwymi rządami i dobrym porządkiem małego państwa" całkiem jest możliwe.

Narody starożytne — Sparta, Rzym nadewszystko — i niektóre nowoczesne małe kraje jak Szwajcarja, rodzima Genewa: Rousseau, wychodząc od Robinsona i posługując się wolą ogólną jako nieodzownym łącznikiem i mostem, dąży do społeczeństwa, które byłoby do tamtych narodów i krajów upodobnione, byłoby w swej istocie na ich wzór stworzone.

I dąży do społeczeństwa, któreby tak jak one było wolne, tak jak one posiadało wolność, nie naturalną oczywiście, lecz jednak cywilną.

Weźmy, by i ten moment uświadomić, na początek miejsce następujące:

„Co człowiek traci przez umowę społeczną", mówi Rousseau, „to jest wolność naturalna i prawo nieograniczone do wszystkiego

http://rcin.org.pl/ifis

co się stara i co potrafi dosięgnąć; co zyskuje to jest wolność cywilna i własność wszystkiego tego co posiada. Aby się nie oszukać co do rzeczy otrzymanych wzamian, może dokładnie rozróżnić wolność naturalną, której granicę tworzą jedynie siły jednostki, od wolności cywilnej, która jest ograniczona przez wolę ogólną, oraz posiadanie, które jest tylko skutkiem siły albo prawa pierwszego okupującego, od własności, której na tytule pozytywnym opierać nie można".

A dalej weźmy miejsce, w którem najtroskliwiej stara się wykazać, że zamiana wolności naturalnej na cywilną, a tak samo pierwotnego posiadania na własność, przynosi z sobą pewne straty, lecz z drugiej i zyski, przyczem widoczne jest pragnienie zasugerowania czytelnikowi sądu, że zyski straty wyrównywują, może przewyższają.

Co się tyczy stosunku pierwotnego posiadania do własności, to to pragnienie uwydatnia się zupełnie wyraźnie. Bo do zacytowanych właśnie słów dołącza Rousseau uwagę, że „prawo pierwszego okupującego (chociaż realniejsze, niż prawo silniejszego) staje się właściwem prawem dopiero wtenczas, kiedy się prawo własności ustali". A dalej znowu zaznacza, że bez prawa własności każde posiadanie jest sporne, zagrożone i ciągłej przeto wymaga obrony. Jeżeli w stanie cywilnym ludzie muszą eksponować swe życie dla kraju, to „cóż czynią, czego nie czynili częściej i z większem niebezpieczeństwem w stanie natury, gdy, wypowiadając walki nieuniknione, bronili z narażeniem życia tego, co przynosiło im pożytek, aby je zachować"?

Otóż należy przyjąć, że, chociaż pod tym względem nie wypowiada się Rousseau tak samo dosadnie, to jednak jest on zdania, iż zamieniając, już nie posiadanie na własność, lecz wolność naturalną na cywilną, także człowiek nie traci, lecz zyskuje, a przynajmniej w pewnych warunkach zyskać może. Bo jest rzeczą bardzo uderzającą, że wywody odnoszące się do owych krajów i narodów,które autor ustawicznie na wzór stawia, wysławiają, co już poprzednio poznać dałem, ze szczególną lubością ich wolność.

Tak najprzód wolność Greków: ona tylko była według Rousseau'a ich „wielką sprawą". A, w sposób co prawda osobliwy, w szczególności wolność Sparty: „Są takie położenia nieszczę-

http://rcin.org.pl/ifis

śliwe, gdzie nie można zachować własnej wolności inaczej jak kosztem wolności innych i gdzie obywatel nie może być wolny w zupełności, jeżeli niewolnik nie jest w najwyższym stopniu niewolnikiem. Takiem było położenie Sparty". — „Wy nowocześni nie macie niewolników, ale jesteście nimi", te słowa, wypowiedziane nieco później, rozjaśniają i zaostrzają znaczene tezy bardzo śmiałej.

Tak i wolność Genewy: już w końcu krótkiego wstępu, otwierającego pierwszą księgę Umowy, umieszcza Rousseau programowe poniekąd wyznanie: „Urodzony obywatelem kraju wolnego i przynależny do ludu, który jest suwerenem (membre du souverain)... jestem, ilekroć razy rozmyślam o rządach, szczęśliwy, iż znajduję zawsze w moich poszukiwaniach nowe przyczyny, aby kochać rząd mojego kraju". I z temi słowami harmonizuje rzucona znacznie poniżej, w księdze czwartej, uwaga, że Cromwell byłby został skazany na ciężkie roboty przez lud berneński i że Genewczycy byliby oddali księcia Beaufort do domu szalonych".

A wolność, którą tak bardzo ceni, kojarzy Rousseau chętnie z młodością, młodzieńczością. Narody młode, mówi, są najwięcej, z reguły nawet jedynie zdolne do nadania sobie, albo przyjęcia z rąk odpowiednich, praw powołujących do działania wolę ogólną, praw we właściwem znaczeniu wyrazu. Wyjątkowo zaś może zastąpić młodość odrodzenie narodu po wielkich wstrząśnieniach. „Taką (odrodzoną na nowo) była Sparta w czasach Likurga, takim był Rzym po Tarkwiniuszach i takiemi były pomiędzy nami Holandja i Szwajcarja po wypędzeniu tyranów". Ale z reguły może naród poddać się prawom — podkreślam, że Rousseau mówi zamiast tego „uczynić się wolnym" — tylko dopóki jest barbarzyński, a sprężyna obywatelska (ressort civil) nie jest jeszcze u niego zużyta. Dopóki zatem znajduje się w wieku, co prawda, już nie dziecinnym — Piotr Wielki zbłądził tem, że chciał ucywilizować Rosję stanowczo za wcześnie — ale w wieku łączącym jednakowoż skupienie narodu starego z pojętnością narodu nowego, więc w wieku młodzieńczym. I tutaj następuje wreszcie zwrot równie emfatyczny jak dowolny, zwrot, który opiewa: „Jest jeszcze w Europie jeden kraj zdolny do prawodawstwa, a to wyspa Korsyka. Waleczność i stałość, z jaką ten dzielny naród umiał odzyskać swoją wolność i jej bronić, zasługiwałaby w pełni na to, aby jaki

http://rcin.org.pl/ifis

mędrzec nauczył go, jak ma ją zachować [1]). Mam przeczucie, że pewnego dnia mała wyspa zadziwi Europę [2]).

Ale nie dość na tem. Cel, do którego Rousseau poprzez wolę ogólną ustawicznie zdąża, to społeczeństwo nietylko — jak w starożytności nieraz, a w teraźniejszości tylko czasem, tylko wyjątkowo — małe, wolne, młodzieńcze, lecz pozatem także i idylliczne, kwietystyczne w oczach naszych, a zato w jego oczach nad wyraz szczęśliwe.

„Zaludniajcie", mówi Rousseau w trzeciej księdze, „terytorja równomiernie, zaprowadzajcie tam wszędzie te same prawa, nieście tam wszędzie dostatek i życie; w ten sposób państwo stanie się możliwie najsilniejsze i możliwie najlepej rządzone. Pamiętajcie, że mury miast tworzą się tylko z gruzów domów wiejskich". A nieco dalej zwraca się przeciwko gmatwaninie handlu i przemysłu (tracas du commerce et des arts), potępiając równocześnie chciwe dążenie do zysków (intérêt du gain), co wiąże się najwyraźniej z jego sympatją dla dawnych Greków, którzy „chciwymi bynajmniej nie byli" i dla państw małych, któreby były zarazem „ubogie".

Ale pełniejsze jeszcze ucieleśnienie ideału agrarno-idyllicznego znajduje w dawnym Rzymie, bo w Rzymie Serwiusza. „Znany jest", powiada w czwartej księdze, „gust pierwszych Rzymian do życia wiejskiego. Ten gust wpoił im mądry prawodawca, który złączył z wolnością prace wiejskie i wojskowe, a wydalił, że tak powiem, do miasta sztuki, rzemiosła, intrygę, wzbogacanie się oraz niewolnictwo. Skoro to wszystko co Rzym miał świetnego żyło na wsi i uprawiało ziemię, przyzwyczajano się do tego, aby podpór Rzeczypospolitej tam jedynie szukać. Stan ten, ponieważ był stanem najgodniejszym patrycjuszy, był czczony przez wszystkich. Życie proste i pracowite wieśniaków przekładano nad życie gnuśne i tchórzowskie mieszczan rzymskich i niejeden byłby tylko nieszczęśliwym proletarjuszem [3]) w mieście, który pracując koło roli, stał się obywatelem darzonym szacunkiem".

Lecz dziwna rzecz: i Rzym nawet zdaje się Rousseau'owi nie

[1]) Tym mędrcem będzie później sam Rousseau.

[2]) Istotnie zadziwiła — dopowiada Lemaître — ale w całkiem inny sposób niźli Rousseau sobie wyobrażał.

[3]) Prolétaire i tu, mam uczucie, leży zaczątek wyrażenia tak dziś powszechnego. Piszę o tem w zacytowanej powyżej książce „Arbeit und Armut".

http://rcin.org.pl/ifis

całkiem wystarczać. Bo sławiąc motyw tutaj omawiany, wykracza poza historję rzymską i poza historję w ogólności i wskazuje z naciskiem na wytwór literatury, na starszego o pół wieku Telemaka Fénelona, na jego rozdział miasto Salentę opisujący, i zdaje się zapraszać czytelnika, aby przypomniał sobie co stanowi Salenty tajemnicę, jej szczęśliwość i jej doskonałość.

Otóż organizując Salentę zabrania Mentor wszelkich wytworów obcych krajów, które mogłyby wprowadzić luksus oraz zniewieściałość. Reguluje ubrania, żywność, meble, wielkość oraz ozdobę domów i to dla poszczególnych stanów społecznych odmiennie. Wypędza wszelkie ozdoby ze złota, srebra i drogich kamieni, a tak samo wszystkie sztuki, które służą tylko temu celowi by przepych podsycać. Wszyscy rzemieślnicy, zatrudnieni dotychczas w tych zgubnych sztukach, mają odtąd służyć albo sztukom nieodzownym, których liczba jest niewielka, albo handlowi, albo też rolnictwu. W ten sposób ma ulec ograniczeniu zepsucie, jakim przepych niepotrzebny grozi obyczajom, ma dokonać się powrót do szlachetnej i trzeźwej prostoty. Muzykę miękką i zniewieściałą wydala Mentor z kraju, malarstwo i rzeźbę zachowuje coprawda, ale liczbę ludzi oddających się tym sztukom niekoniecznie potrzebnym i niebezpiecznym dla obyczajów, tak samo jak liczbę kupców sprzedających kosztowne i wyszukane towary, chciałby jednakże zmniejszyć, aby obniżyć przez to potrzeby Saleńczyków, które chciałby sprowadzić do tego tylko, co „prawdziwemi koniecznościami natury" nazywa. Osadza więc nadmiar owych rzemieślników i kupców na niezajętych dotychczas gruntach, na których ma odtąd w dzień zapanować twarda praca, a wieczorami mają rozlegać się piosenki wypoczywających po trudach ludzi i flety pastuszków. Ażeby zaś ludność w tem umiarkowaniu stale utrzymać, oznacza zgóry obszar ziemi jaki każdej rodzinie wolno jest posiadać, a obszar ten, choć dla każdej klasy społecznej wymierzony odrębnie, nie ma przekraczać tego co jest „bezwarunkowo konieczne, aby wyżywić wszystkie osoby, z których rodzina się składa".

Jest rzeczą jasną, że Fénelon dopowiada w Salencie to właśnie, co chciałby, co zamierza dopowiedzieć Rousseau.

A Salenta to nic innego przecież, jak całkiem typowa — lecz względnie późna nieco i słaba — utopja.

I ona mówi za Rousseau'a: to już zwraca uwagę na fakt, że

http://rcin.org.pl/ifis

Sparta, Grecja i Rzym wreszcie — gdzieindziej plączą się wzmianki o pierwszych Persach, Scytach, Germanach Tacyta — że Genewa, Szwajcarja i inne małe kraje, kraje „obiecane", mają z historją także mało albo nic wspólnego, że są w gruncie rzeczy także wytworami literatury, także marzeniami, także utopjami.

A to rzuca na cel „Umowy" światło dostateczne.

Widocznie kroczy Rousseau od Robinsona, poprzez wolę ogólną jako centrum, wreszcie ku utopji. Widocznie łączy ze sobą robinsonadę i utopję, różniczkuje i całkuje dwa bieguny swej epoki nie tak bezpośrednio jak to przed nim uczynił Defoe, lecz zato tem bardziej jednolicie, tem bardziej planowo.

3.

Jest między wczesnemi pismami Rousseau'a, omawiającemi zagadnienia społeczne, jedno, o którem dotychczas umyślnie zamilczałem i które z zakresu myśli dotychczas opisanego stanowczo się wyłamuje: artykuł „Ekonomja polityczna" ogłoszony w Encyklopedji w roku 1755, a napisany być może już wcześniej (według Fagueta w roku 1753), w każdym więc razie na długo przed Emilem i Umową społeczną (1762), a nawet przed rozprawą o nierówności (1755), albo co najwyżej z nią równocześnie, chociaż po rozprawie o naukach i sztukach (1750).

We wstępie tego artykułu zaznacza Rousseau, że wyraz ekonomja, odnoszący się do gospodarki prywatnej, został następnie przeniesiony i na gospodarkę państwową, wskutek czego pozostał dualizm ekonomji ogólnej (générale) czyli politycznej i ekonomji domowej czyli szczególnej (particulière). I dodaje, że w pracy swojej będzie mówił wyłącznie o pierwszej, co oznacza, że stanie w niej na stanowisku państwa, wyłącznie już państwa.

Bezpośrednio potem następuje zaś przeprowadzający od wstępu do rzeczy samej wywód, którego momenty zasadnicze są następujące:

Ciało polityczne, mówi Rousseau, jest osobą prawną, posiadającą właściwą jej wolę, i ta wola — wola ogólna, volonté générale — jest, ponieważ głos ludu odzwierciedla jakby głos Boga, źródłem praw, które są najwznioślejszą ludzką instytucją, są jakby wyrazem natchnienia z Nieba, są podobne do niezmien-

http://rcin.org.pl/ifis

nych wyroków Opatrzności. Otóż należy wolę ogólną uważać za najpierwszą zasadę ekonomji publicznej i za podstawową regułę rządu. Należy mianowicie uświadomić sobie, że „jak pierwszym obowiązkiem prawodawcy jest dostosować prawa do woli ogólnej, tak pierwszą regułą ekonomji publicznej jest, aby administrację do praw dostosować".

W tym wywodzie uderza najprzód, że Rousseau sięga wyraźnie poza przedmiot przez tytuł określony, a raczej narzucony i stanowiący dla niego najwidoczniej nie więcej niż pretekst, a że w istocie myśli o administracji państwowej nietylko pod gospodarczym, ekonomicznym względem, lecz poprostu we wszystkich kierunkach, a nawet myśli o stosunkach tak administracyjnych jak i prawnych, więc o ustroju państwa całkiem w ogólności. Że myśli, jednem słowem, już tutaj o przedmiocie późniejszej znacznie Umowy społecznej.

Dalej uderza, że pojęcie woli ogólnej jest tu już całkiem sformowane i że rola, jaka mu w udziale przypada, jest, tak jak później, wielka, decydująca, jest podkreślona z niezwykłą emfazą. A przecież to pojęcie jest najwybitniejszym, jak widzieliśmy centralnym tworem Umowy społecznej. Chodzi więc o wyprzedzenie tego dzieła, a raczej o zdyskontowanie, w punkcie nader ważnym i zasadniczym, przyszłych jego czynów.

O tej woli ogólnej niema jednak już mowy więcej, o niej wspomina, rzecz znamienna, tylko wstęp wyłącznie. Ale jest mowa o społeczeństwie, do którego ona doprowadza, mianowicie o tem, o ile to społeczeństwo, a raczej już państwo, i może i powinno jednostkę ograniczać w ten lub inny sposób.

I rozpatrywanie pytania odbywa się w dwuch kierunkach, pod względem własności nadewszystko, a, obok tego, także wychowania.

O ile zaś chodzi najprzód o własność, należy znów rozróżnić dwa rozumowania, bardzo różne i bardzo rozbieżne.

Pierwsze z nich wychodzi od potwierdzenia własności przygotowującego stanowisko Emila oraz Umowy społecznej, a nawet potwierdzenia wyrażonego na razie, to jest w pierwszej chwili, jeszcze znacznie silniej. Rousseau oświadcza wprost, „że prawo własności jest najświętszem ze wszystkich praw obywatelskich i ważniejszem, pod pewnymi względami, niźli nawet wolność". Ale rozpocząwszy w ten sposób rzecz swą a contrario, zwra-

http://rcin.org.pl/ifis

ca uwagę na to, „że jest trudno zabezpieczyć z jednej strony własność jednostki, nie zaczepiając jej z drugiej" i że „nie jest możliwe, aby ustawy dotyczące porządku spadkowego, testamentów, kontraktów nie krępowały obywateli, pod niektóremi względami, w rozporządzaniu ich własnem dobrem i wskutek tego ich prawem własności". I tutaj powołuje się na Pufendorfa. Na jego tezę mianowicie, że „prawo własności, z natury swej, poza życie właściciela bynajmniej nie sięga i że w tym momencie, kiedy człowiek umiera, jego majątek już doń nie należy". Żąda więc, wyciągając z tego założenia praktyczne konsekwencje, państwowego ograniczenia prawa własności pod względem spadkowym. Ograniczenia nie w tych razach co prawda, gdzie po rodzicach dziedziczą dzieci, które do pewnej doli majątkowej już przywykły i przy jej osiągnięciu może współdziałały, ale jednakowoż w tych razach, gdzie dziedziczyć mają dalsi krewni.

Drugie rozumowanie przypomina natomiast raczej stanowisko rozprawy o nierówności. Bo chociaż, w odróżnieniu od niej, nie dochodzi do zaprzeczania własności in abstracto, jako zasadniczej przyczyny wszelkiej nierówności i ucisku, to jednak podkreśla, idąc podobnym szlakiem myśli, te niebezpieczeństwa, które może sprowadzić konkretne ukształtowanie własności, wytwarzające, o ile jest wadliwe, nierówności w społeczeństwie, a, wskutek tego, następnie i ucisk. I przeciwdziałanie takim niebezpieczeństwom przekazuje stanowczo znów państwu. Jest to jednem z najważniejszych zadań państwowych, powiada, „aby krańcowej nierówności majątkowej zapobiegać, aby odbierać środki akumulowania ich, aby obywateli od popadania w nędzę zabezpieczać". W tym celu poleca pielęgnowanie rzemiosł pożytecznych i trudnych w przeciwstawieniu do przemysłów i sztuk luksusowych, a rolnictwa w przeciwstawieniu do przemysłu, handlu. Za pomocą tych środków ma państwo własność, ograniczoną przezeń jak już wiemy pod względem spadkowym, na korzyść wszystkich, na korzyść słabszych w pierwszym rzędzie, dalej ograniczać.

Istotnie, jeżeli przypomnimy sobie, jakie później w socjaliźmie i to nawet już utopijnym, dajmy na to u Saint-Simona, zapanowały pojęcia co do zniesienia czy reformy prawa spadkowego i co do polityki ekonomicznej na korzyść „wielkiej liczby", a szczególniej słabszych, to trudno jest nie powiedzieć, jak to

http://rcin.org.pl/ifis

zresztą już nieraz uczyniono, że stanowisko, na którem Rousseau w artykule Encyklopedji wobec własności staje, przepowiada ów socjalizm już bardzo wyraźnie.

A teraz przejdźmy do wywodów dotyczących wychowania, które przygotowują to co później w Emilu jest powiedziane o wychowaniu publicznem i które tak samo jak odnośne karty Emila wychodzą z założenia, że człowiek a obywatel to całkiem co innego, że, aby stać się obywatelem, musi człowiek zostać niejako z gruntu zniekształcony. „Ale już nie czas", mówi Rousseau, „zmieniać skłonności naturalne, kiedy one się rozwinęły i kiedy przyzwyczajenie przyłączyło się do miłości własnej. Musi zatem działać w kierunku pożądanego zniekształcenia już samo wychowanie i to wychowanie zależne nie od mniemań i przesądów ojców, lecz z konieczności od państwa, dla którego jest ono ważniejsze jeszcze niżeli dla ojców". Jednem słowem musi działać „wychowanie publiczne wedle reguł ustanowionych przez rząd i pod dyrekcją urzędników mianowanych przez suwerena (to znaczy przez lud)". Tego rodzaju wychowanie jest „jedną z zasad podstawowych rządu ludowego czyli prawnego (une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime)". Ono ma „utrzymać w ciasnych granicach ów interes osobisty, który tak bardzo odosabnia jednostkę, że państwo słabnie (l'état s'affaiblit)".

A więc i tutaj chodzi o ograniczenie jednostki przez państwo. Czy jednak, i w tym razie, można mówić o przepowiedzi socjalizmu? — Zdaje mi się, że należy tu mówić raczej o czem innem. Cytaty dopiero co przytoczone poprzedza bowiem Rousseau pewnemi uwagami, które wskazują już na późniejsze słowa wypowiedziane w Emilu: „Obywatel Rzymu nie był ani Kajuszem, ani Lucjuszem, on był Rzymianinem" i które brzmią jak następuje:

„Zdaje się, że uczucie ludzkości ulatnia się i słabnie, rozszerzając się na całą ziemię... Pewnem jest, że największe cuda cnoty zostały wywołane przez miłość ojczyzny: to uczucie słodkie i żywe, które łączy siłę miłości własnej z całą pięknością cnoty, daje jej energję, która, nie odmieniając jej, czyni z niej najbardziej heroiczną ze wszystkich namiętności. To ono wytworzyło tyle czynów nieśmiertelnych, których blask olśniewa nasze słabe oczy i tylu wielkich ludzi, których cnoty przedwie-

http://rcin.org.pl/ifis

kowe uchodzą za bajki od czasu kiedy miłość ojczyzny bywa obracana w śmieszność".

A dalej: „Jeżeli ćwiczyć się będzie ludzi dość wcześnie w tem, aby spoglądali na swą indywidualność jedynie poprzez jej stosunek do ciała państwowego i aby zauważali, że tak powiem, swą własną egzystencję jedynie jako cząstkę jego egzystencji, wtenczas będą mogli dojść wreszcie do tego, że będą się identyfikowali w pewnej mierze z tą większą całością, że będą się czuli członkami ojczyzny i że będą ją kochali tem uczuciem wybranem (exquis), które każdy ma jedynie dla siebie samego".

Trudno nie spostrzec, że uwagi te żądają już nie ograniczenia, ale wprost pochłonięcia jednostki przez państwo. Trudno także nie dodać, że sposób myślenia i odczuwania, jaki do tego żądania doprowadza, nosi na sobie piętno już nie socjalizmu, jak poprzednio, lecz nacjonalizmu — tego samego, który zresztą, o kilka lat wcześniej, uwydatnia się już w rozprawie o naukach i sztukach, gdzie autor biada nad tem, że stare hasło „ojczyzna" wywołuje wśród współczesnych tylko uśmiech i że wychowankowie nowej ery nigdy tego słodkiego słowa nie posłyszą.

Biorąc więc wszystko razem, trzeba chyba przyznać, że artykuł w Encyklopedji stawia — i pod względem własności i pod względem wychowania, i w kierunku socjalizmu i w kierunku nacjonalizmu — żądanie stanowcze, kategoryczne i że kategoryczność tę, jednostkę krępującą, wkłada Rousseau w państwo.

A raczej wkłada ją w swe społeczeństwo - państwo utopijne, które już tutaj, już w tej tak wczesnej publikacji, zarysowuje się w wyobraźni autora najzupełniej jasno.

Bo rozumowanie własności dotyczące kończy uwaga następująca: „Aby przedstawić tutaj system ekonomiczny dobrego rządu, zwracałem często oczy na rząd republiki genewskiej, szczęśliwy, iż znalazłem w mej ojczyźnie przykład mądrości oraz szczęścia, który chciałbym we wszystkich krajach widzieć panującym".

A tam, gdzie mowa o wychowaniu publicznem, czytamy: „Stwórzcie ludzi, jeżeli chcecie rozkazywać ludziom; jeżeli chcecie aby słuchano praw, sprawcie ażeby je kochano i ażeby do czynienia tego co się powinno czynić wystarczała myśl, iż to właśnie czynić się powinno. Oto była wielka sztuka rządów starożytnych w owych czasach odległych, gdzie filozofowie dawali prawa ludziom i używali swej powagi w tym tylko celu,

http://rcin.org.pl/ifis

aby ich uczynić mądrymi i szczęśliwymi". A później znowu: „Znam tylko trzy narody, które kiedyś uprawiały wychowanie publiczne, mianowicie Kreteńczyków, Spartanów i starych Persów... Kiedy świat podzielono na narody zbyt wielkie, aby mogły być dobrze rządzone, nie można było tego środka już zastosowywać".

Cytaty te, które mógłbym pomnożyć jeszcze, całkiem wystarczają. Utopja kategoryczna czy też kategoryczność utopijna: oto co Rousseau w artykule omawianym ostatecznie stwarza.

I co przechodzi potem do dzieł późniejszych, już nam bliżej znanych.

Że tak jest, tego dowodzi zanotowany powyżej już fakt, że nacjonalistyczna nuta odzywa się tam, gdzie jest mowa o obywatelu w przeciwstawieniu do człowieka, także i w Emilu. I dowodzi dalszy fakt, że i nuta socjalistyczna odzywa się, tak w Emilu jak i w Umowie społecznej, sporadycznie coprawda, lecz właśnie tem silniej.

W Umowie, w dziewiątym rozdziale pierwszej księgi, powiada Rousseau wprost, że „państwo jest w stosunku do swych członków panem ich mienia mocą umowy społecznej". Następnie zaś rozpatruje, bardzo szczegółowo, wypadek, gdzie ludzie poczynają się łączyć między sobą zanim cokolwiek posiadają i gdzie, zawładnąwszy w dalszym ciągu terenem wystarczającym dla wszystkich, używają go wspólnie albo dzielą go między sobą, bądź to po równo bądź to według proporcji ustalonych przez suwerena, a zatem przez lud. I odnośnie do tego wypadku nie cofa się przed twierdzeniem: „W jakikolwiek sposób dokonywa się to nabycie, prawo, które każda jednostka ma do swego własnego gruntu, jest zawsze podporządkowane prawu, które ogół (communauté) ma do wszystkich razem".

Emil zaś wskazuje, stawiając, w piątej księdze, kwestję inaczej znowu, najwyraźniej na autora Spartę ulubioną, utopijną, bo mówi dosłownie: „Suweren nie ma żadnego prawa, aby tknąć majątek jednego obywatela albo kilku, ale może prawnie zawładnąć majątkiem wszystkich, jak to się dzieje w Sparcie za czasów Likurga".

Powiedziałem powyżej, że Rousseau łączy ze sobą dwa bieguny swej epoki, że prowadzi czytelnika od Robinsona, poprzez wolę ogólną, planowo ku utopji. Teraz muszę dodać, że prowadzi go od Robinsona, krytycznego jak już wiemy, do utopji ka-

http://rcin.org.pl/ifis

tegorycznej, którą stwarza już w artykule Encyklopedji, już w embrjonalnym zawiązku swej twórczości, a później nieco zaniedbuje, nieco fragmentarycznie odzwierciedla, ale jednakowoż bynajmniej nie osłabia, nie łagodzi, tylko zaostrza raczej, a w każdym razie bezwarunkowo podtrzymuje i w pełni utrwala.

4.

Jeżeli dotąd rozpatrywałem dzieła społeczne Rousseau'a w ich całokształcie i starałem się odszukać przewodni ich motyw, to teraz chciałbym, dla potwierdzenia mych wywodów, pokrótce wykazać, jak Rousseau w swej szczególnie rozwiniętej nauce o wychowaniu — więc w Emilu — ów motyw opanowuje, jak nim włada, powiedziałbym bawi się, z przedziwną swobodą.

Chłopiec ma się rozczytywać w Robinsonie, bo ma się stać nie obywatelem, lecz człowiekiem, nie człowiekiem cywilnym, lecz człowiekiem naturalnym: to wszystko wiemy już i to wypowiada Rousseau jaknajwyraźniej, ale wypowiada jednakowoż nie bez pewnych zastrzeżeń i dopełnień, które napotykamy już we wstępie do Emila, a potem odnajdujemy nie raz jeden w dalszym ciągu dzieła.

„Człowiek naturalny (l'homme naturel)", tak się wstęp rozpoczyna, „jest dla siebie wszystkiem; jest jednością cyfrową, całością absolutną, która ma stosunek do siebie tylko albo do kogoś sobie podobnego. Człowiek cywilny (l'homme civil) jest tylko jednością ułamkową, która jest zależną od mianownika i której wartość polega na jej stosunku do całości, jaką jest ciało społeczne". Istnieje zatem, według Rousseau'a, zasadnicze całkiem przeciwieństwo.

Należy się więc z niem liczyć: „dobre instytucje społeczne są te, które umieją najdosadniej zniekształcać człowieka, odjąć mu jego egzystencję absolutną aby dać mu względną i przenieść jego ja (le moi) na jedność wspólną; w ten sposób, aby każda jednostka nie uważała się już za jedność, ale za część jedności i aby wewnątrz całości tylko była dostępną dla uczuć... Obywatel Rzymu to nie był ani Kajusz ani Lucjusz; nie, to był Rzymianin".

Kompromisy są natomiast niemożliwe: „Ten, który w porządku cywilnym chce zachować przewagę uczuć naturalnych, nie wie czego chce. Zawsze w sprzeczności ze sobą, zawsze wa-

http://rcin.org.pl/ifis

hający się między swemi skłonnościami a powinnościami, nie będzie nigdy ani człowiekem ani obywatelem; nie będzie pożytecznym ani dla siebie ani też dla innych. To będzie jeden z tych ludzi naszych czasów, Francuz, Anglik, bourgeois; to nie będzie nic".

A jednak wykonywa Rousseau, małą chwilę później, jeden z owych niespodziewanych zwrotów myślowych, które się w jego pismach tak często spotyka.

„Czem będzie", mówi bowiem, „dla innych taki człowiek, którego wychowano jedynie dla siebie? — Gdyby może podwójny cel, jaki sobie stawiamy (człowiek naturalny i człowiek cywilny) dał się połączyć w jeden jedyny, w takim razie, odejmując człowiekowi sprzeczności, odjęłoby się wielką przeszkodę do jego szczęścia. Trzebaby, aby to osądzić, widzieć go całkiem sformowanym, trzebaby obserwować jego skłonności, widzieć jego postępy, iść za jego krokiem; trzebaby, jednem słowem, znać człowieka naturalnego. Sądzę, że czytelnik posunie się nieco w tych badaniach, kiedy tę książkę (Emila) przeczyta".

Otóż to zdanie wstęp zamyka. A zawiera bez wątpienia wiele, bardzo wiele. Bo wyraża przekonanie, że choć kompromis jest niemożliwy, to możliwa — może możliwa — jest jednak synteza. A co więcej, zapowiada, że wychowanie Emila na człowieka, człowieka naturalnego tylko, będzie — może, zapewne — i wychowaniem na obywatela.

Innemi słowy chce Rousseau, jak zresztą i sam mówi, „podwójny cel wychowania naturalnego i wychowania publicznego, a właściwie cywilnego połączyć w jeden", tak jak, pisząc Umowę społeczną, chce — cytuję znów dosłownie — „połączyć w rzeczypospolitej wszystkie korzyści stanu naturalnego oraz wszystkie korzyści stanu cywilnego".

Zapowiedź jest więc interesująca, nawet intrygująca, a jeżeli w dalszym ciągu Emila potrosze zawodzi — już dlatego, że miejsca, które ją spełnić usiłują, nie są zbyt liczne — to jednak staje się, w swej intencji, w swoim sensie, najzupełniej jasną.

Bo, nadewszystko w czwartej i piątej księdze, znajdują się w tym kierunku wymowne wskazówki:

Emil, żyjący dotychczas prawie że jedynie i wyłącznie w świecie naturalnym, ma, kiedy teraz dorasta względnie dorósł, znaleźć przejście do świata cywilnego i ma, aby podołać temu,

http://rcin.org.pl/ifis

przedewszystkiem podróżować, lecz ma też, obok tego, zająć się — nieuniknionemi już teraz — książkami.

Ale jakiemi?

Ma czytać, między innemi, Telemaka, i ma, z Telemakiem w ręku, szukać potem „szczęśliwej Salenty". Ma mianowicie zwiedzać dużo więcej małych niż wielkich krajów, przedewszystkiem zaś antytezę lekceważonego przez Rousseau'a umyślnie Paryża: ma poznać jego ukochaną, rodzinną Genewę.

Pozatem twierdzi Rousseau, że wychowany metodą naturalną Emil będzie czytał najchętniej książki starożytnych, a to dlatego, „że starożytni byli bliżsi natury niż my". I jest rzeczą widoczną, że autor jest zadowolony z tej skłonności swego bohatera, że, także i jego zdaniem, właśnie metody bliskie natury dostarczą Emilowi wiedzy cywilnej najwznioślejszej, że nie kto inny jak on sam jest zdania, iż między ideałem naturalnym, atawistycznie jeszcze żywym, a ideałem cywilnym istnieje jakiś związek wewnętrzny i ścisły.

Tak więc będzie Emil czytywał Plutarcha.

„Wśród małej liczby książek" — mówi Rousseau na innem miejscu [1]) — „Plutarch jest tą, która pociąga mnie najwięcej i największą przynosi mi korzyść. To była najpierwsza lektura mego dzieciństwa i to będzie ostatnia mej starości: to nieledwie jedyny pisarz, którego nigdy nie czytałem, nie wyciągając z niego jakiegoś pożytku".

Otóż będzie czytywał i ma czytywać tego pisarza — odmalowującego z nieporównanym czarem „wielkich ludzi w małych rzeczach" — tak samo i Emil.

Tą wskazówką Rousseau się zadawalnia. Ale wymienia i wysławia z tym większym naciskiem książkę starożytną, przeznaczoną już nie dla Emila, już nie dla wychowanka, lecz dla wychowawcy.

„Jeżeli chcecie", mówi, „wyrobić sobie przekonanie o wychowaniu publicznem, czytajcie Rzeczpospolitę Platona. To nie jest dzieło o polityce, jak myślą ci, którzy wydają sąd o książkach tylko według ich tytułu, to jest najpiękniejszy traktat o wychowaniu (znaczy o wychowaniu publicznem), jaki kiedykolwiek został napisany".

Tak daleko posuwa więc Rousseau swój entuzjazm pedago-

[1]) „Marzenia podczas samotnych przechadzek". Przechadzka czwarta.

http://rcin.org.pl/ifis

giczny dla Rzeczypospolitej, że, zapoznając jej znaczenie polityczne, jej znaczenie jako socjalnego poglądu starożytnego, akcentującego jaknajsilniej państwo jako całość, widzi w niej dzieło o wychowaniu, dzieło tylko o niem.

A jednak i tu jeszcze nie dochodzi entuzjazm jego do samego szczytu.

Bezpośrednio po słowach co dopiero zacytowanych czytamy bowiem dalej: „Kiedy się chce odesłać do kraju chimer, wymienia się instytucję Platona (właśnie jego Rzeczpospolitę): gdyby Likurg był zamknął swą instytucję (to znaczy prawodawstwo) tylko w piśmie, uważałbym ją za dużo jeszcze chimeryczniejszą. Platon oczyścił tylko serce człowieka; Likurg je zniekształcił (l'a dénaturé)".

To miejsce jest ważne. Dowodzi ono, że Rousseau odczuwał Rzeczpospolitę nie jako wyraz poglądu z realnych stosunków starożytności wyrastającego, tylko jako chimerę, jako mrzonkę, a zatem utopję. I dowodzi zarazem, że nie odczuwał tego ani trochę, iż on sam, wyrywając ją z jej warunków oraz środowiska, na utopję ją dopiero przemienia, przekształca. A wreszcie dowodzi, że Spartę Likurga odczuwał jako realność historyczną, choć ją też całkiem przekształca w utopję.

Rzeczpospolita i Sparta to w rękach Rousseau'a dwie utopje. Dwie utopje kategoryczne, z których czerpie imperatywy wychowawcze coprawda ogólnikowe, nieokreślone może, ale sugestywne.

Nie chce naprzykład, aby dziecko obarczano zbyt wcześnie zajęciami, chce raczej, aby ono miało dużo swobody, wywczasu. „Pozwólcie", powiada w drugiej księdze, „zanim wstąpicie na jej miejsce, długo działać naturze, z obawy abyście jej działaniu się nie sprzeciwili". I głosząc tę zasadę, powołuje się na Senekę, a przedewszystkiem właśnie na Platona. „Platon", mówi, „który uchodzi za tak surowego, wychowuje w swej Rzeczypospolitej dzieci jedynie wpośród uroczystości, gier, pieśni i zabaw; możnaby powiedzieć, że, według swego mniemania, zrobił wszystko, gdy ich nauczył tylko się weselić".

Trochę później zaś, jeszcze w związku z zasadą dopiero co omówioną, daje Rousseau nauczycielowi dosadny nakaz, aby rządził bez przepisów i aby uczynił wszystko, nic właśnie nie czyniąc. „Nie uda Ci się nigdy", dodaje przytem, „stworzyć mędrców, jeśli nie stworzysz najprzód łobuzów (polissons): to

http://rcin.org.pl/ifis

było wychowanie Spartanów; zamiast przykuwać ich do książek, rozpoczynano od uczenia ich, w jaki sposób powinni kraść sobie obiady. Czy Spartanie byli dlatego, kiedy dorośli, rubaszni? Kto nie zna siły i soli ich odpowiedzi? Zawsze zdolni do zwycięstw, miażdżyli swych nieprzyjaciół w każdym rodzaju wojny i gadatliwi Ateńczycy obawiali się tak samo całkiem ich słów i ich ciosów".

Uwagi takie wywierają swe uroki, a podkreślają jeszcze bardziej intencję autora: Emil ma przeżywać osobiście losy Robinsona, ale także żyć w Salencie i w Genewie, oraz wchłaniać w siebie atmosferę Rzeczypospolitej platońskiej i Sparty Likurga. Ma się kształcić na robinsonadzie i utopji. Ma dzięki tamtej stać się krytycznym negatywem swych współczesnych, a dzięki tej obywatelem, kategorycznym imperatywom społeczeństwa przystępnym, posłusznym.

Niema najmniejszej wątpliwości: pozostawiając wolę ogólną jako łącznik zupełnie na boku, kojarzy Rousseau, w swej nauce o wychowaniu, r o b i n s o n a d ę k r y t y c z n ą i u t o p j ę k a t e g o r y c z n ą, jak gdyby one były bliskie siebie i były pokrewne.

„Moja zła głowa", powiada Rousseau w swych Wyznaniach, w księdze czwartej, „nie umie rzeczom się podporządkować. Ona nie potrafi upiększać, ona pragnie tworzyć. Przedmioty realne malują się w niej co najwyżej tak jak są, ona umie ozdabiać tylko przedmioty fikcyjne... Jeżeli chcę opisać ładny krajobraz, muszę być wewnątrz murów i powiedziałem już sto razy, że gdyby mnie kiedyś uwięziono w bastylji, natenczas namalowałbym obraz wolności".

Otóż złej głowie, w bastylji znienawidzonej współczesności uwięzionej, dogadzała i wolna robinsonada i wolna utopja. Dogadzały obie chimery, obie fikcje. Więc ozdabiała je, z nich tworzyła nową, większą całość.

Nie był zatem Rousseau ani beletrystą, jak chcą jedni, ani filozofem, jak chcą drudzy. Był tylko dzieckiem, nieodrodnem, typowem dzieckiem epoki, która swą myśl gospodarczą oparła o dwie fikcje, o dwa śmiałe dzieła wyobraźni, a jako ku swej myśli kulturalnej zwracała się — jak już tutaj dodam — ku myśli tembardziej wyobraźnią podsycanej, myśli artystycznej. Był, jednem słowem, człowiekiem wyobraźni, był prawie artystą.

http://rcin.org.pl/ifis

Ale artystą sui generis. Artystą w pewnym sensie wybitnie receptywnym, to jest takim który wymaga, aby mu składniki jego twórczości podano gotowe całkiem, który potrafi te składniki przejąć i ozdobić, jak sam mówi, a nie potrafi ich skorygować, dopełnić, dokształcić: robinsonadę czerpie z pierwszej ręki, od Defoe'a i uległszy jej wpływowi, przetwarza ją w swój „stan natury" z przedziwnym talentem. Utopję natomiast czerpie nie z pierwszej ręki — niestety nie z Morusa, którego, jak się zdaje, nie zna wcale — lecz z ręki dużo dalszej, dużo podrzędniejszej i ogranicza się jedynie do jej wzmiankowania, a jeśli dorzuca do niej utopje własne, archaiczne jak Rzym, Sparta czy rodzime jak Genewa, czyni to w sposób ostatecznie nieco suchy, nieco schematyczny.

Stąd jest wartość emocjonalna tych ustępów, gdzie Rousseau do robinsonady nawiązuje, gdzie o stanie natury pisze, bez porównania większa niż tych, gdzie zmierza do swego celu właściwego, zmierza do utopji. I dlatego nie można chyba dziwić się tak bardzo, że go tak często za indywidualistę uważano. Że wobec udałych i wymownych wywodów o jednostce zapomniano o tem, iż tu nie o apologję, lecz o krytykę, krytykę jednostki rzeczywistej, historycznej chodzi i że krytyka ta jest pomyślana jako przesłanka kategoryzmu utopijnego — kategoryzmu, który rewolucja francuska zrozumiała doskonale, lepiej nawet niżby Rousseau bodaj sobie życzył! — jako podstawa poglądu socjalnego niedwuznacznego najzupełniej i niewątpliwego.

Biorąc wszystko, powiedziałbym, że jeśli druga, słabsza część Robinsona sugeruje tezę „Każdy jest Robinsonem", to Rousseau przekształca ją w tezę „Każdy winien być Robinsonem" — winien, jak Emil, wzorować się na Robinsonie — z takiem przejęciem, z takim entuzjazmem, iż wszystko co do Rzymu, Sparty, Rzeczypospolitej, Genewy się odnosi, stosunkowo blednie: już chyba najsilniejszych dowód na to jak ściśle są Defoe - Rousseau ze sobą spojeni.

IV.

MARKS.

Niema u Rousseau'a, niema w jego epoce, ani arystokratycznego ani karytatywnego zabarwienia, a jednak odbieramy w obu późniejszych epokach wręcz takie wrażenie, jak gdyby owe za-

http://rcin.org.pl/ifis

barwienia od czasów Platona i Tomasza wciąż dalej istniały w ukryciu, że tak powiem pod powierzchnią, i jak gdyby były rozpoznawalne a contrario, działały i promieniowały kontrastowo, ujawniając się, w epokach klasycznej i współczesnej, w swoich przeciwieństwach.

Pogląd socjalny klasycyzmu, pogląd Marksa, przedstawia w świetle krytycznem człowieka gospodarczego — kapitalistę w stosunku do stojącego za nim robotnika — a gospodarstwo społeczne w świetle kategorycznem, bo nauka marksowska o wzmagającej się stale koncentracji kulminuje w kategorycznym imperatywie do gospodarstwa społecznego się odnoszącym i to w imperatywie dotyczącym teraz nie własności, tylko k a p i t a ł u, a mianowicie akcentowanego już przez klasyczny indywidualizm, już przez Smitha kapitału wytwórczego: uspołecznienie rzeczowych środków produkcji, jak Marks mówi, jest tutaj ostatecznem hasłem i programem.

Programem obliczonym na metę daleką i wymagającym, jako warunku swego urzeczywistnienia, czynnego współudziału proletarjatu, a w chwili przełomu ostatecznego czegoś więcej, bo już stanowczej jego dyktatury.

Jakże to przekazanie roli decydującej, roli socjalnego Deus ex machina, proletarjatowi świadczy o demokratyzmie poglądu marksowskiego, jakże ono od arystokratyzmu poglądu platońskiego jaskrawo odbija! I jakże tamten arystokratyzm licuje z własnością osobistą, którą starożytność wciąż miała na oku, a ten demokratyzm z nieosobistością kapitału, który, jako kapitał wytwórczy, ma zostać swoim dotychczasowym dzierżycielom odebrany i jednym rzutem przelany na ogół społeczeństwa, w jego imieniu zaś na klasę liczebnie najpotężniejszą, na wszystkich nie posiadających a pracujących, na rzesze, na masy!

Można dokładnie śledzić, jak Marks kategoryczny program swój w podstawowej krytyce człowieka gospodarczego, kapitalisty przygotowuje, jak uwzględnia tu — w odróżnieniu od tyle wcześniejszego Smitha — kapitał wyraźnie zarobkowy, ale uwzględnia na to jedynie, aby go wreszcie zburzyć, skreślić i stworzyć miejsce dla kapitału wytwórczego, dla kategorycznego imeperatywu jego dotyczącego, zupełnie już wolne.

Można dokładnie śledzić, jak w swej teorji wartości i nadwartości właściwy efekt, właściwy cel kapitału zarobkowego, to jest zysk z niego osiągalny oraz osiągany, doszczętnie neguje.

http://rcin.org.pl/ifis

Jak go sprowadza do pracy, tylko pracy robotnika - proletarjusza, pracy wytwórczej a jednak pozbawionej pełnych owoców swej twórczości, ponieważ od kapitału wytwórczego, od swojej przynależności i oczywistej i koniecznej, sztucznie odłączonej. Jak stąd sugeruje już tutaj żądanie, aby pracę wytwórczą proletarjusza z kapitałem wytwórczym złączyć jakoś, aby tenże kapitał dać do dyspozycji proletarjuszy w ten czy inny sposób.

Istotnie. Już teorja wartości i nadwartości rzuca i uzasadnia hasło, które tendencja do koncentracji, silnie w dalszym ciągu uwydatniona, ma uczynić możliwem i nieuniknionem równocześnie, ma zrealizować. Już owa teorja jako taka stara się wykazać, że realizacja tego hasła jest najwłaściwszem i najistotniejszem pragnieniem proletarjatu, jest jego żądaniem.

Żądaniem leżącem w naturze jego, jemu przyrodzonem.

I to właśnie uprzytomnia nam, jak wielka, jak głęboka przepaść dzieli socjalny arystokratyzm, wyniosły, platoński od socjalnego demokratyzmu radykalnego, marksowskiego, jak ostra i jak silna jest ich antyteza.

Nie da się zaprzeczyć, że i Platon i Marks wysławiają wspólnotę, komunizm. Ale komunizm przez Platona wysławiany — wspólnota własności u rządców i obrońców, nie u żywicieli — przedstawia się jako włożony na barki pewnych jednostek wybranych, przodujących, ciężki obowiązek. Komunizm Marksa zaś — wspólnota kapitału wytwórczego proletarjatowi ukazywana — przedstawia się jako spełnienie żądania mas szerokich, ich zdobycz, zbawienie.

Warto zaznaczyć i podkreślić to przeciwieństwo. Warto je przemyśleć. Bo ono ilustruje drogę od starożytności do klasycyzmu przebytą, a od socjalnego arystokratyzmu do socjalnego demokratyzmu prowadzącą, z pewnością najpełniej: tam wchodzi w grę duch rezygnacji, duch wielkiej ofiary, tutaj zaś duch zaborczy, duch zdobywczy. Duch tych, którzy nic nie mając chcieliby zdobyć wszystko naraz. Duch proletarjatu w myśl radykalnej jego filozofji.

Ale nie można twierdzić, aby dopiero antyteza marksowska pogląd socjalny starożytny z drogi usunęła. Pogląd ten — zresztą już w starożytności kontrminowany przez quasi socjalno-demokratyczne ruchy, które jednak swego Platona nie znalazły — zagasł już i obumarł ze światem starożytnym i obumarł,

http://rcin.org.pl/ifis

co jest uwagi godne, zaraz tak zupełnie, że właściwy jemu arystokratyzm przejawia się w późniejszych zapatrywaniach i doktrynach jako arystokratyzm już nie socjalny, tylko indywidualistyczny raczej. A więc jako moment, który znaczenia jednostek i jednostkowych dążeń wzmacnia, potęguje, a bynajmniej ich nie umniejsza, nie osłabia, ich nie ogranicza.

Aby zaś wykazać, co przy tych słowach mam na myśli, tylko jeden przykład:

„Classe disponible" Quesnaya i Turgota, a więc klasa właścicieli ziemskich, będąca do dyspozycji państwa i społeczeństwa, bo mająca im z czego dawać i przywykła dawać, ta klasa jest owiana atmosferą, która socjalny arystokratyzm starożytny — mimo że go przekształca, że go modernizuje w pewnym sensie — bardzo przypomina. A jednak przedstawia się, jak już wiemy, pogląd fizjokratów jako pogląd indywidualistyczny bez wszelkich zastrzeżeń. Tworzy on, między poglądami Defoe'a oraz Smitha ogniwo pośrednie. I nie ma z ewolucją poglądu socjalnego nic całkiem wspólnego.

Otóż przykład ten, wskazujący, nawiasem mówiąc, także na arystokratyczne gesty pewnych przedsiębiorców, wydaje mi się niezmiernie znamienny. Bo można powiedzieć, że i ogólnie rzeczy biorąc nie odegrał wcześnie obumarły arystokratyzm starożytny w późniejszej ewolucji poglądu socjalnego żadnej zgoła roli, że specjalnie dojścia do władzy demokratyzmu klasycznego — który, od wspomnianych ruchów starożytnych począwszy, ruchy demokratyczne, ruchy quasi proletarjackie przygotowywały już cichaczem! — wcale nie utrudnił. Można powiedzieć, że tamten zanikł, a ten torował sobie zwolna drogę bez żadnej przeszkody. Że jednem słowem zasadnicze przeciwieństwo obu nie uświadomiło się, nie zaostrzyło się życiowo, rzekłbym dramatycznie, lecz urzeczywistniło się niepostrzeżenie, samo przez się, i stało się faktem.

Stało się faktem, który ostatecznie już tem się tłomaczy, że arystokratyzm ze swymi odruchami osobistymi jest od osobistej własności, od jej panowania całkiem nieodłączny, podczas gdy nieosobisty kapitał musiał, skoro stał się panującym, sprzyjać demokratyzmowi jeżeli nie nieosobistemu wręcz, to ponadosobowemu jednak, bo uwydatniającemu się w żądaniach zbiorowych, masowych.

http://rcin.org.pl/ifis

V.

HASŁO PRZEDSIĘBIORCY ZWIĄZANEGO.

Pogląd socjalny epoki nam współczesnej przedstawia w świetle krytycznem przedsiębiorcę, do którego nie ma zaufania dostatecznego, aby go pozostawić wolnym, nieograniczonym, a w świetle kategorycznem przedstawia gospodarstwo światowe, to jest całokształt zjawisk i stosunków wynikających ze zderzenia się polityk gospodarczych krajów poszczególnych — powiedzmy sumarycznie ich nacjonalizmów — oraz międzykrajowych, międzynarodowych prądów i tendencji. Bo tak z jednego jak z drugiego źródła wywodzi pewne imperatywy kategoryczne, które mają przedsiębiorcę ograniczać i krępować, mają go uczynić już nie wolnym, lecz raczej związanym.

Ma więc przedsiębiorca podporządkowywać się wskazaniom gospodarczo-politycznym swego kraju, swojej państwowości i ma dostosowywać się do wymogów międzynarodowych, o ile one z gruntu epoki współczesnej wyrastają jako konieczności, jako naturalne i wskutek tego nieprzeparte przymusy dziejowe.

Kategoryczne imperatywy, o których mowa, są zatem między sobą różne i rozbieżne. Ale łączą, zbiegają się ze sobą, gdy się je ujmie głębiej nieco, gdy się dotrze do ich istoty najwłaściwszej i gdy się dostrzeże, że odnoszą się one, w obu swoich odłamach, do owego kapitału zarobkowego, który, u Marksa uwzględniony ale de facto przekreślony, dochodzi tutaj do pełnego nakoniec znaczenia.

Kapitał zarobkowy, a w związku z nim kapitał zarobkowy pieniężny, kapitalizm, kapitalistyczny styl nareszcie, a raczej styl stylów — wszystko to więc, co gra decydującą rolę przy poglądzie indywidualistycznym współczesnej epoki — wszystko to gra tę rolę i przy poglądzie socjalnym współczesnym. Tylko że tutaj chodzi o pewne przekształcenie stylu stylów, o przekształcenie go w sensie ograniczenia, związania właśnie, w sensie modulacji umyślnie łagodzących i wygładzających.

Już wpływ polityki gospodarczej swego kraju musi kapitalistycznego przedsiębiorcę, jego dążenie do zysku kapitalistycznego ująć w karby, miarkować, normować. A cóż dopiero wpływ ogólnych międzykrajowych dążeń, które na ustawy i na instytucje krajowe oddziaływają, wpływ prawnej ochrony pracy i związków zawodowych i ubezpieczeń robotniczych i tylu innych je-

http://rcin.org.pl/ifis

szcze pokrewnych czynników! Im bardziej one się rozwijają, tem bardziej staje się aktualny stosunek zysku przedsiębiorcy do płacy robotnika, stosunek kapitału zarobkowego do pracy ludzkiej — problem Marksa, tylko w ujęciu już nie radykalno-abstrakcyjnem, lecz względnem, realnem. Bo, tak jak u Marksa, chodzi i tutaj, jako o imperatyw kategoryczny, o spełnienie żądań robotników, proletarjatu, ale takich żądań, któreby z warunkami realnemi dały się uzgodnić, któreby wyrastały z życia realnego, któreby były wsparte przez realne motywy, tytuły.

Któreby zatem przedstawiały się nietylko jako żądania robotników, lecz i jako zobowiązania wobec robotników.

I domagały się wywiązania ze zobowiązań, nie darów, jałmużny.

Myśl socjalna współczesna jest w swej istocie, w rdzeniu swoim, akarytatywna.

Stąd zaś jest myśli socjalnej średniowiecznej stanowczą negacją.

Tak jak myśl socjalna średniowieczna była naogół karytatywna, a tylko wyjątkowo, wobec robotników, pauperes mercenarii, z wielkim taktem z karytatywności swej rezygnowała, tak myśl socjalna współczesna jest wobec tych co robotnikami z jakichkolwiek powodów nie są, być nie mogą — tacy ubodzy między nami zawsze będą! — karytatywna wyjątkowo, a naogół jest zasadniczo akarytatywna.

Tam właśnie kwestja robotnicza stanowi o wyjątku, tutaj o regule.

Tam akarytatywizm wkrada się boczną furtką, tutaj dominuje.

Tam ogranicza, przełamuje myśl socjalną epoki, tutaj zaś ją stwarza.

Przyznajmy, że wzajemny stosunek myśli socjalnych obu epok jest nieco zawiły.

I nie dziwmy się, że wynikły stąd, że wynikają nieporozumienia.

W pierwszych wiekach nowszych czasów — historja angielskich poor-laws dostarcza tutaj dokumentów już najwymowniejszych—pojawiają się ciągle próby, aby, wbrew właściwej doktrynie średniowiecza, ostrożnej, powściągliwej, traktować karytatywnie, przekazywać dobroczynności „poor labourers", biednych robotników.

http://rcin.org.pl/ifis

A chociaż, za przewodem Malthusa, Ricarda [1]), ten stan rzeczy, z robotników czyniący pauprów, ich degradujący, został, przez angielską reformę z roku 1834 mianowicie, wreszcie usunięty, to jednak zamieszanie pojęć, przezeń sankcjonowane niegdyś, trwa jeszcze i dzisiaj.

I jest dziś, gdy myśl socjalna współczesna, przez Malthusa, Ricarda zapoczątkowana niegdyś, dąży do szerokiego i pełnego rozwinięcia, rozwinięcia w kierunku nie tak leczenia biedy, które pozostawia dobroczynności, tylko zapobiegania biedzie, tem bardziej hamująca, utrudniająca dalszy postęp, tem bardziej rażąca.

Powiedziano już, że dla zorjentowania się, czy dana osoba ma zrozumienie dla myśli, dla polityki socjalnej współczesnej czy go niema, wystarcza zbadanie, czy ona wprowadza do zagadnień socjalnych karytatywny moment: jeżeli to czyni, to istotę myśli socjalnej współczesnej, w przeciwieństwie do średniowiecza nie karytatywnej, lecz akarytatywnej, całkiem zapoznaje.

Że zaś zapoznawanie takie wciąż się jeszcze pojawia, powtarza, więc trzeba stwierdzić, że karytatywizm średniowieczny i akarytatywizm współczesny dotychczas walczą, że ze sobą się zmagają, że ich antyteza — dużo więcej niż antyteza arystokratyzmu starożytnego i demokratyzmu klasycznego — uświadomiła się w umysłach a raczej w rozbieżnościach, we wahaniach, w starciach tych umysłów. Że była i jest zaostrzona dramatycznie. I że dzisiaj, silniej niż kiedykolwiek dotąd, prze ku rozwiązaniu.

Prze ku przejściu od karytatywizmu do akarytatywizmu socjalnego, ku przejściu które ma zasadnicze zupełnie znaczenie. Ma je już dlatego, ponieważ — tak jak przejście od periklesowego arystokratyzmu do proletarjackiego demokratyzmu, lecz

[1]) Zwalczanie poor-laws przyświeca jako cel nietylko ricardowskiej teorji, dotyczącej płacy robotnika — teorji identyfikowanej całkiem mylnie ze słynnem prawem spiżowem Lassalla — ale także prawu ludnościowemu Malthusa. Jedno i drugie starałem się w mojej pracy „Arbeit und Armut" wykazać.

Tam też zwracam uwagę na to, że po przewrocie wówczas dokonanym wyrażenie poor labourer, biedny robotnik, zaczyna ustępować coraz bardziej, a jego miejsce zajmuje wyrażenie proletarjusz, co do treści całkiem z niem tożsame.

http://rcin.org.pl/ifis

jeszcze wyraźniej — przedstawia się jako przejście od socjalnego poglądu osobistego, to jest suponującego osobiste uczucia miłosierne, do nieosobistego, od ekonomiki własności do ekonomiki kapitału w zakresie socjalnym.

I dodam zaraz: prze prosto ku przejściu, które — jako przejście właśnie zasadnicze — jest już zdawna utorowane przez poglądy Defoe'a - Rousseau'a, a mianowicie, w tym wypadku, przez bezbarwny pogląd rousseauowski.

Jak Defoe tak i Rousseau eksperymentuje własnością — którą nawet z zewnątrz ogranicza — ale nie jest przez nią opanowany jednakowoż, ponieważ oderwany od własności Robinson-samotnik jest i dla niego ostatecznym terminus a quo.

Jak tamten tak i ten nie jest opanowany ani przez kapitał, kapitalizm, ani nawet przez jego poprzednika, pieniądz i ustrój pieniężny: tylko że, w przeciwstawieniu do Defoe'a, nie poprzestaje Rousseau na omijaniu tych tematów, nie poprzestaje na wątpieniu o nich jedynie chwilowem, lecz, nie biorąc pod uwagę częstych a ostrych wycieczek przeciw finansistom, spekulantom i t. d., przepaja dzieła swoje żądaniem naturalności, prostoty gospodarczej, poza którem rozbrzmiewa, niby kontrapunktyczny odpowiednik, wątpienie o pieniężnem oraz kapitalistycznem gospodarstwie stałe, nieustanne.

Kurs ekonomji, który ma przebyć Emil, a który po części wkracza w tę dziedzinę, bardzo mało tu zaważa. Jest tylko malum necessarium. Tak że wątpienie dominuje. I jest mniej drastyczne zapewne, ale ciąglejsze, bardziej zatwardziałe, zajadlejsze niźli u Morusa.

A jest w tej właśnie ciągłości, wyrazistości swojej niezmiernie znamienne. Mamy tu już — in nuce a uchwytniej niż u indywidualisty Defoe'a oczywiście — ów septycyzm, który psychikę kapitału, kapitalizmu, jego ideologję po dziś dzień cechuje.

Mamy tu to co ekonomikę kapitału od ekonomiki własności, mimo znanych nam ograniczeń od septycyzmu całkiem wolnej, siebie pewnej, bezwzględnie odróżnia.

Bilansując, znów w całości, rozdział drugi, zaznaczam w krótkości; że starożytność i średnie wieki mają na oku własność, a epoki klasyczna oraz współczesna kapitał. Że tamte dają eko-

http://rcin.org.pl/ifis

nomikę własności, a te ekonomikę kapitału. Tamte krystalizują swą myśl gospodarczą około zjawiska, które we wczesnej, w pierwszej fazie ludzkością zawładnęło, ludzkość opętało, a te około zjawiska, które nią zawładnęło i ją opętało we fazie późniejszej.

W pośrodku zaś stoi myśl gospodarcza epoki merkantylno-humanistycznej, która, choć tradycję własności pamięta dobrze i już kapitał, kapitalizm pierwotny przeczuwa, nie jest i nie chce być opętana przez żadne z tych zjawisk. Lecz nagłym, śmiałym ruchem zwraca się ku temu, co je wytworzyć miało i co je wyprzedziło, ku oderwanej — i od własności i od kapitału oderwanej — ku „czystej" osobie.

Znów więc narzuca nam się centrum bilansowe. Znów zyskujemy wyraźny bardzo punkt orjentacyjny. I to punkt, dający się z poprzednio ustalonym, w końcu pierwszego rodziału określonym, bez trudu uzgodnić. Albowiem osoba czysta, osoba oderwana, to taka osoba, dla której nie jakieś rzeczywiste tutaj albo wszędzie, tylko jakieś nierzeczywiste nigdzie, nigdzie oderwane, stanowić mogło i też stanowiło podatne kulisy.

Otóż muszę dodać, że jeśli pochód od własności do kapitału ma dla ludzkości zasadnicze zupełnie znaczenie, to ma je bez wątpienia i jego ośrodek: tam to, wśród kulis nigdzie oznaczających, występuje osoba czysta — osoba w ogólności, rozwiewna, nijaka — i rozgrywa, tak pojedyńczo jak zbiorowo, pewną akcję, pewien niemniej zaiste zasadniczy dramat.

Jaki dramat, to się w trzecim rozdziale okaże.

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ TRZECI

MYŚL GOSPODARCZA JAKO OŚ MYŚLI KULTURALNEJ.

A. Strefa kultury indywidualnej.

I.

MYŚL POLITYCZNA.

Jeżeli Arystoteles w swojej indywidualistycznej myśli gospodarczej potwierdza własność, to uświadamia teoretycznie tylko to, co praktycznie istniało już przed nim: potwierdzenie własności przez ustawodawstwo ateńskie, przez stojącą poza niem myśl polityczną, która sięga wstecz bardzo daleko. Sięga do myśli ucieleśnionej w prastarej, legendarnej postaci Solona.

Nie ulega więc wobec tego żadnej wątpliwości, że myśl gospodarcza Arystotelesa, powstała w przeciwieństwie do myśli Platona, odpowiada, powstałej w przeciwieństwie do myśli Likurga, myśli politycznej Solona, że daje się wyczuć między obydwiema bardzo ścisły związek.

Ale jest rzeczą niemożliwą związek ten pochwycić.

Bo myśl polityczna Solona zawierała, jako myśl panująca, w zarodku i myśl bezwzględnie jej służebną, i myśl gospodarczą. A chociaż ta myśl gospodarcza została przez Arystotelesa, dokładniej przez jego Politykę i politycznie zabarwioną Etykę, wydatnie rozwinięta, silnie dokształcona, to nie przestała wobec myśli politycznej jako zawsze jeszcze panującej być służebną tak samo i nadal.

Bo, mówiąc ogólniej, proces rozwojowy od Solona aż do Arystotelesa się ciągnący, dotyczył w pierwszym rzędzie myśli politycznej, a w drugim tylko myśli gospodarczej.

Bo jednem słowem myśl polityczna rozwijała się w pełnem świetle, a natomiast myśl gospodarcza raczej tylko w cieniu.

W cieniu owej myśli politycznej, która ją stale przesłaniała oraz osłaniała i dziś nam przesłania.

Można mówić, o ile o myśl gospodarczą chodzi, o rozwoju ukrytym czy zatajonym, i jest rzeczą zgoła niemożliwą, w tajniki tej kryptoewolucji jakkolwiek się zakraść.

http://rcin.org.pl/ifis

Jest rzeczą niemożliwą, stosunek myśli gospodarczej do myśli politycznej — myśli kulturalnej — przeniknąć, wyświetlić.

Ująć, w jego formie najwcześniejszej, bo formie starożytnej, problem ekonomji.

II.

MYŚL RELIGIJNA.

Podobnie jak Arystoteles uświadamia i Tomasz z Akwinu — w swym poglądzie indywidualistycznym, w swem potwierdzeniu własności — tylko to, co praktycznie istniało już przed nim. Istniało w samemże życiu wczesno-średniowiecznem, we faktycznym stosunku myśli religijnej, myśli kościelnej do życia gospodarczego od dawnych już czasów. Istniało, aby znów na prastare i słynne zjawisko się powołać, w celowem zaszczepianiu i szerzeniu cywilizacji gospodarczej, cywilizacji na własności się wspierającej, przez pewne zakony, nadewszystko przez zakon Benedyktynów tak czynny, tak wielce ruchliwy w tym kierunku, albo li Cystersów.

Nie ulega więc znowu żadnej wątpliwości, że myśl gospodarcza — indywidualistyczna, nie socjalna — Tomasza z Akwinu odpowiada nie franciszkańskiej tylko benedyktyńskiej właśnie myśli religijnej, że między tą a tamtą daje się wyczuć związek jakiś, wyraźny i ścisły.

Ale związek, jak zaraz dodać trzeba, znowu nieuchwytny.

Bo proces rozwojowy od założenia zakonu Benedyktynów aż do działalności Tomasza z Akwinu wykazuje, o ile na miejsce myśli politycznej myśl już religijną, na miejsce Polityki i politycznie zabarwionej Etyki Summę Teologji i inne tomistyczne pisma postawimy, uderzające podobieństwo z procesem, który w czasie między Solonem a Arystotelesem niegdyś się rozegrał.

Bo i w obecnym razie należy mówić o światłocieniu jednostronnym, o kryptoewolucji, i należy stwierdzić, że stosunek służebnej myśli, myśli gospodarczej, do panującej nad nią myśli religijnej — myśli z kolei teraz już kulturalnej — przeniknąć się nie da.

To znaczy zaś, że nie można zdążać w tym kierunku, że nie można ująć problemu ekonomji także w średniowieczu.

Ale na tem nieuchwytność problemu kończy się, bo kończy się myśli gospodarczej tak długa służebność.

http://rcin.org.pl/ifis

Z nastaniem epoki merkantylno - humanistycznej zaczyna działać jako myśl kulturalna myśl artystyczna, która nie zdołała myśli gospodarczej podporządkować sobie — nie zdołała, nie zamierzała nawet jej uzależnić i przez to zniewolić — tylko z nią dopełniała się i z nią współdziałała tak jak równy z równym.

Zobaczymy, przechodząc do epoki wymienionej, jak jej indywidualistyczna myśl gospodarcza, myśl Defoe'a czyli Robinsona, zastaje, w chwili gdy się zjawia, przynależną do siebie myśl artystyczną zdawna ustaloną i jak się jako czynnik równouprawniony z nią łączy, by wytworzyć jedność syntetyczną.

Zobaczymy to, omawiając na pierwszem miejscu Hamleta tyle od Robinsona wcześniejszego, a na drugiem miejscu późniejszego — późniejszego, jak już zaznaczyłem, niż chronologiczny kres epoki — goethowskiego Fausta.

Zobaczymy: tutaj zostaje wreszcie problem ekonomji — pod kątem indywidualistycznym i oczywiście intuicyjnie raczej — szczęśliwie u j ę t y.

III.

MYŚL ARTYSTYCZNA.

Szekspir przeciwstawia swego Hamleta, najwidoczniej świadomie i celowo, trzem innym postaciom.

Nasamprzód królowi Klaudjuszowi, który, choć zbrodniarz, nie jest bynajmniej tym pajacem, za jakiego go skrzywdzony bratanek chwilami poczytuje, lecz jest politykiem i dyplomatą niepowszedniej miary. Trudno nie dostrzec, jak jego akcja giętka, chybka, odbija ciosy Hamleta i faktyczne i ewentualne, jak unicestwia i uprzedza wypadki, których splot czyni zemstę końcową bezskuteczną, bo czyni za późną. Trudno nie dostrzec, że mamy tu przed sobą wytwór kontrapunktu artystycznego niezmiernie misterny.

A kontrapunktyczne znaczenie akcji Laertesa podkreśla, pod koniec sztuki, sam już Hamlet, choć je bodaj nie całkiem docenia. Laertes, szukający tak jak on pomsty za śmierć ojca, potrafił zrewolucjonizować lud i zmusić króla do paktowania z rewolucją wysoce dlań groźną. Hamlet zaś, choć wedle słów króla jest ulubieńcem ludu i mógłby pociągnąć go za sobą, nie uczynił w tym względzie najmniejszego kroku.

http://rcin.org.pl/ifis

Wreszcie zaś Fortinbras: w samym początku słyszymy o jego wyprawie zbrojnej. W akcie środkowym natyka się Hamlet na tę wyprawę osobiście i bierze z niej asumpt do wyrzutów za swą opieszałość. A w samym końcu, gdy za późna zemsta urzeczywistniła się nareszcie, lecz Hamlet umiera, wkracza Fortinbras, przy dźwiękach marszu bojowego, jako zwycięzca, jako spadkobierca, jako pan bezsporny. Hamlet pozostawił mu swoje votum przedśmiertne, a on, obejmując swą mocną, pewną ręką rządy i koronę, odwzajemnia się słowami: „Byłby się okazał godnym, gdyby się był na tron dostał". Tragiczny epilog!

Wszystkie te przeciwstawienia są dziwnie jednoznaczne i co więcej oświetla je sam poeta — już w ekspozycji, już w drugiej scenie pierwszego aktu — całkiem w ten sam sposób.

Najprzód mówi król o wyprawie Fortinbrasa i o mandacie swych wysłanników do Norwegji, a Hamlet słucha jakby zgoła nic a nic nie słyszał. Nie reaguje wcale. A mogący nasunąć się plan, aby z wyprawy wyciągnąć jakąś korzyść, aby we Fortinbrasie znaleźć sojusznika, nie powstaje w jego głowie ani teraz ani w dalszym ciągu.

Następnie zwraca się król do Laertesa, który wyrywa się całą duszą do Paryża i któremu pozwolenia na ten wyjazd łaskawie udziela. A chwilę później będzie nalegał na to, aby królewicz i domniemany mściciel do Wittenbergi nie wyjeżdżał i Hamlet podda się życzeniu tępo, apatycznie. Po natarczywym sangwinizmie Laertesa wywołuje jego zachowanie wręcz takie uczucie, jak gdyby Hamlet myślał o czem innem, był nawet gdzieindziej.

I wrażenie to wywiera djalog między stryjem a bratankiem całkiem w ogólności. Tak jak żałobny ubiór Hamleta tworzy pośród dworu barwnego i świetnego odcinającą się jaknajostrzej smutną czarną plamę, tak brzmią po gładkiej, płynnej przemowie króla jego słowa, jego opancerzone zimną ironją uwagi i repliki zupełnie jak odezwania z innej sfery, z innego wymiaru. I brzmią tak, jak się zaraz przekonamy, nie bez bardzo poważnej przyczyny.

Już w poprzedzającej całą tę scenę uwerturze nastrojowej znajduje się w końcu wzmianka, że pojawiający się tam duch, niemy dla wszystkich innych, do Hamleta jednakże przemówi. Teraz zaś, skoro król i dwór wyszli, a Hamlet, pozostawszy sam ze sobą, dał upust, w monologu, swemu bólowi i żalowi, swemu

http://rcin.org.pl/ifis

oburzeniu, rozgoryczeniu i zwątpieniu wobec tego co się stało — śmierci ojca i powtórnego zamążpójścia matki — nadchodzą przyjaciele i opowiadają o zjawisku, z którem Hamlet chce, musi się zetknąć. I styka się w noc następną: syn rozmawia z ojcem nieboszczykiem.

Ale nie dowiaduje się niczego dlań nowego. On wszystko już przeczuwał. A rozkaz wywarcia zemsty na mordercy jest tylko potwierdzeniem i umocnieniem głosu wewnętrznego, który go, dotąd już, gdzieindziej odwoływał, a stąd wyodrębniał, który przenosił go w inny wymiar właśnie, który sprawiał, że wśród dworu gwarnego był „sam".

I można dokładnie śledzić, jak się ta samotność, to osamotnienie Hamleta konsekwentnie, stale potęguje. Bo jeżeli wspomniany już pierwszy monolog określa je abstrakcyjnie i ogólnikowo — Hamlet, pod wpływem zwątpienia i zniechęcenia, odrzeka się od wszelkich spraw świata tego, jego marnych, znikomych poczynań — to dalszy bieg akcji przedstawia je w sposób realny i szczegółowy, a przedstawia w obrazach coraz to bardziej przejmujących i bardziej jaskrawych.

Wobec przyjaciół, którzy mu wieść o duchu przynoszą i ku niemu następnie go wiodą, jest Hamlet, jak gdyby o tem co się stało, o swej izolacji zapomniał i pierwotną, ufną raczej naturę znów odzyskał, wylany, serdeczny. Gdy jednak, po wynurzeniach ducha ogląda ich znowu, staje się nagle zamknięty i podejrzliwy, udaje wobec nich poraz pierwszy cynika, warjata. W ten sposób odsuwa, odtrąca ich od siebie, odtrąca, na chwilę, Horacja nawet, a to znaczy wiele. Bo Horacjo to ten, którego uczyni nieco później, w trzecim akcie, swoim powiernikiem i któremu złoży wyznanie przyjaźni bodaj już najpiękniejsze jakie znam w poezji.

Tymczasem zaś, w akcie drugim, odwiedzają go Rozenkranc i Gildenstern, znów koledzy jak Horacjo, znów szczerze witani. Ale tu podejrzenia nasuwają się bardzo szybko, muszą się nasunąć. Więc Hamlet rzuca je prosto w oczy i wymusza niechętne wyznanie. A potem mówi o rzeczach obojętnych, a dalej wpada w półotwartość ironiczną, a w końcu rzuca w twarz zdrajcom: „Jestem warjatem tylko przy wietrze południowozachodnim", co później ma przelicytować jeszcze przez swe słynne porównanie z fletem. Gorycz staje się tu gryzącą, ale

http://rcin.org.pl/ifis

jest niczem innem jak przetworem uczuciowem zawodu ciężkiego bardzo, bo szpetnego, bo pospolitego.

Tuż obok zaczynają się zaś plątać i przewijać sceny z Polonjuszem. Tu zawodu niema wprawdzie, lecz jest stała, męcząca odraza. Polonjusz to dla Hamleta genius loci dworu, to frazeologiczne narzędzie króla, to filister, którym chwilami, gdy ma ochotę, w studencki sposób bawi się, ale zawsze bez zastrzeżeń gardzi. Jest uderzające jak często go obraża, jak często poniża. A jest rażące już, że mówi o nim w ten sam sposób do Ofelji, mówi tak do córki.

Co się jednak tyczy obcowania z Ofelją, to razi nie to jedno tylko, lecz pozatem także wygłaszanie innych rzeczy ostrych, przykrych, a nieraz i grubych. Wszystko razem tworzy jedną całość dziwną i wymyślną, której wytłomaczenie, z samego biegu wypadków zaczerpnięte, jest następujące: Hamlet kocha Ofelję, ale obawia się, że ona wobec zmiany losu próby nie wytrzyma. Pisze więc list zaklinający ją, aby nie wierzyła niczemu, ale jego miłości wierzyła i niecierpliwie rzecz już przesądzając, jakby wątpiąc zgóry o sposobie w jaki list ten przyjęty będzie, dołącza ironiczne post scriptum mające szczerość uczucia w wątpliwość podać, umyślnie przesłonić. W chwili zaś kiedy Ofelja, idąc za radą Polonjusza, poczyna ani odwiedzin ani listów dalszych nie przyjmować, jest Hamlet przekonany, że jego obawy i podejrzenia się spełniły, że Ofelja przeszła do obozu jego wrogów, że i ona, jak tylu innych, jak świat cały, zrobiła mu zawód. Odtąd zaczyna więc miotać w nią pociski ostre, grube, o których wspomniałem. Odtąd: poprzednio czyni jednak gest jeszcze jeden, niezmiernie znamienny. Oto zjawia się, wedle słów Ofelji, nagle w jej komnacie. Staje przed nią w stroju niedbałym, mającym tak jak owe post scriptum ironicznie maskować wzruszenie, i uchwyciwszy ją za dłoń, oraz odsunąwszy się na długość ramienia swego, przygląda się jej, z ręką ponad okiem, tak uważnie i tak długo, jakby chciał ją odrysować. Potem, potrząsając jej dłoń i poruszając zwolna głową w jedną, w drugą stronę, wzdycha głęboko i boleśnie. A wreszcie odchodzi. Lecz odchodząc patrzy wciąż, oczyma wstecz zwróconemi, na Ofelję, aż znika za drzwiami... Nie można chyba w plastyczniejszy sposób opisać człowieka, który — z samowiedzą i powiedziałbym z lubością — bierze rozbrat, by później już go bezcześcić tylko, ze swem ostatniem złudze-

http://rcin.org.pl/ifis

niem życiowem. Który zrywa ostatni węzeł: drugi akt, gdzie się ta scena — niezależnie od sceny z Rozenkrancem i Gildensternem — przygotowuje, a następnie, za kulisami, także i rozgrywa, posuwa osamotnienie Hamleta, jako motyw dramatyczny, o duży krok naprzód.

Punkt najwyższy, kulminacyjny osiąga jednakowoż dopiero akt trzeci.

Dzięki przedstawieniu teatralnemu prozekonywa się tutaj Hamlet, że król zbrodnię, o którą wraz z duchem go posądza, istotnie popełnił. I oto, zdążając na wezwanie do pokoju matki, zachodzi przypadkowo do komnaty, w której zbrodniarz modli się i jest, bez możliwości obrony jakiejkolwiek, na cios, na słusznie mu się należącą karę wystawiony. Ale Hamlet tego ciosu mu nie zadaje. Chowa miecz do pochwy. A chowa go nie z tej przyczyny, że nie chce karać bezbronnego, lecz z tej tylko, że nie chce karać modlącego się. Nie powstrzymuje się od czynu przez wspaniałomyślność czy przez litość, lecz przez surowość czy nawet okrucieństwo, do którego, jak się przyznał w poprzednim monologu, chwilami, a mianowicie teraz, o godzinie północnej ma skłonność. Gdyby bowiem, tak mówi dosłownie, król modląc się życie skończył, poszedłby do nieba. A tenże król zabił swego brata w sytuacji nie tak świątobliwej, nie tak zbożnej, wysłał go, wedle domniemań ludzkich, na cierpienia, męki. Niech więc i on ich zazna. Niech teraz ocaleje, by wyrwany kiedyindziej ze swych poczynań zwykłych, i brudnych i grzesznych, runął głową w dół „z piętami w górę zadartemi" niechybnie do piekła.

Takie jest rozumowanie Hamleta, taki jest jego sztywny nakaz, jest dogmat odwetu. Ale że ten dogmat, że wogóle jakiś dogmat wtenczas nim kieruje, kiedy wroga jednym zamachem zmiażdżyć może, kiedy może się dorwać do wszystkiego, do czego ten wróg wciąż mu zagradza drogę, do tronu i wogóle do świata, do ludzi — to jest dowodem, że go ku światu, który mógłby zdobyć wreszcie, i ku ludziom, których mógłby opanować czy pozyskać, nic a nic nie ciągnie. Że go z tamtym i z tymi nic nie wiąże. Że jest, że staje się w tej chwili osobliwej, aż w tym stopniu s a m.

Toć już poprzednio, a mianowicie po rozmowie z duchem, powtarza Hamlet z przyjemnością, z rozkoszą pamflecisty, że można uśmiechać się i uśmiechać, a być łotrem, i wyciąga swe

http://rcin.org.pl/ifis

tabliczki i pisze słowa owe i nakoniec woła tryumfująco: „Stryju, tu cię mam"! Toć już tam zastanawia pewne popadanie w literackość, pewne teoretyzowanie Hamleta, które w jego dogmatyzmie, o którym teraz mowa, dochodzi do szczytu i tutaj, w psychologicznym sensie tego słowa, wreszcie przekonywa.

Bo teraz jest rzecz jasna: zasklepiając się coraz bardziej w sobie samym, to jest w swej osobie, zasklepia się Hamlet, coraz bardziej jej cel nienawidząc, w swojej zemście osobistej, w zemście również samej w sobie, w zemście dla niej samej. Zemsta dla zemsty, jak sztuka dla sztuki: jakże tu łatwo popaść w pewnych chwilach — a chwilach nieraz ważnych — w literackość, teoretyzowanie i dogmatyzm i jak blisko tu do pedanterji! Bądźmy szczerzy. Hamlet, motywując czemu króla nie zabija, jest nieco pedantem.

A z pokoju króla udaje się Hamlet wprost do matki, którą mimo żalu głębokiego ma zamiar oszczędzać. Ma ten zamiar dlatego najprzód, że mu go duch narzucił i za chwilę znów narzuci, a następnie z własnego popędu. Bo dziwna rzecz: ta matka, ta królowa taka bierna, taka żadna, takie bezwolne echo dla pokus szwagra-męża i wyrzutów syna, ta królowa ma w sobie właśnie dzięki swej bierności— bardzo trafne spostrzeżenie — moc całkiem niezwykłą. Bo budzi w mężczyznach, którzy się do niej zbliżają, i to w mężczyznach energicznych, wybitnych właśnie, całe skarby uczuć. Pierwszy mąż przebacza jej i ochrania ją z poza grobu. Drugi, zbrodniarz, mógłby jako okoliczność łagodzącą przytoczyć jedno tylko, szczerą miłość do niej. A Hamlet... Jego przywiązanie synowskie jest w całej scenie z matką tonem podstawowym.

Lecz drugim tonem jest okrucieństwo; już nie, jak wobec króla, w myślach tylko, lecz w gestach i słowach. Okrucieństwo wybuchające w samym początku zaraz — to ono wywołuje ponowne ducha odwiedziny — i znowu pod koniec. A tylko w środku sceny, gdzie Hamlet stara się mówić jak zamierzał, okrucieństwo przytłumione, choć ze skutkiem niezmiernie wątpliwym. Kto wie bowiem, czy Hamlet nie jest tutaj, nieświadomie i nieumyślnie, już najokrutniejszy: syn, który uczy matkę, jak ma planowo odwykać, odzwyczajać się od złego, jak ma w sobie z wolna hart wyrabiać, syn, który daje poznać matce, że zna to co stanowi zapewne źródło jej uroku i jej mocy, lecz bezsprzecznie jej defekt moralny — to zgrzyt tak rażący, że

http://rcin.org.pl/ifis

przypomina stosunek Hamleta do Ofelji i co więcej bodaj go wyjaśnia.

Czy człowiek nie przenosi momentów ze swą matką skojarzonych na inne kobiety?

Tematem sceny jest więc dwoistość zasadnicza i paradoksalna. Bo pod tem co mówią usta, płynie nurt uczucia. Bo słowa raz ostrożniej, raz bezwzględniej ranią, a serce raniącego wciąż się szarpie, wciąż tak samo krwawi. A raczej ma się wrażenie, że to serce wciąż usiłuje przylgnąć znowu i znów się odrywa. Że tutaj, wobec matki, nie chce, nie może być samo tak jak wobec innych ludzi, tak jak wobec wszystkich, lecz że i tutaj jest i będzie, że musi być samo.

Dalsze stopniowanie byłoby niemożliwe. Kiedy Hamlet opuszcza matkę i akt trzeci kończy się, jest motyw osamotnienia jako taki całkiem wyczerpany.

Lecz jego konsekwencje już są w toku. Bo wysokie napięcie ostatniej sceny wywołało niespodziewany impuls, który akcję jedynie przygotowaną dotąd gwałtownie pcha naprzód.

Przygotowanie polegało na zarządzeniu przedstawienia teatralnego, mającego wykazać winę króla i istotnie wykazującego ją; było zatem, zważywszy, że głos wewnętrzny i duch, który go potwierdza, to dwa czynniki irracjonalne najzupełniej, bezsprzecznie celowe. Ale celowość ulega, w trakcie wykonania, nadwerężeniu, czy nawet zniesieniu. Intencja zdemaskowania króla tak przejmuje i tak bardzo upaja Hamleta, że pociąga go do przyspieszania, do wyprzedzania wypadków, więc do zachowania, którem niechcący jednocześnie demaskuje siebie. Otóż podczas sceny z matką, pod wpływem najwyższego napięcia, afektu, powtarza się to samo całkiem, lecz na większą skalę. Chcąc w afekcie, bez upewnienia się, że to on o pomoc woła, zabić króla — już nie modlącego się, lecz domniemalnie podsłuchującego — a zabijając zamiast niego Polonjusza, zdradza Hamlet swe tajne zamiary i odtąd zacznie się dlań walka na śmierć i życie tem jeszcze groźniejsza, że obok przebiegłego i podstępnego króla stanie przed nim jako wróg i syn Polonjusza, i Laertes teatralny, powierzchowny, lekkomyślny, a więc dla króla intryganta zastępca nietylko już podatny, lecz wręcz wymarzony.

Tak więc zapanuje teatralność Laertesa i wtórująca jej fantastyczność Ofelji obłąkanej nad widownią następnego, czwar-

http://rcin.org.pl/ifis

tego aktu prawie niepodzielnie. A Hamlet pozostanie, po kilku scenach wstępnych, za kulisami, lecz tam właśnie, jak dowiemy się z listów i opowiadań, zacznie działać, tak jak w stadjum przygotowawczem, celowo, tylko jeszcze szybciej dużo, jeszcze elastyczniej: to co czyni dla unicestwienia zamiarów króla wysyłającego go do Anglji i dla wciągnięcia w pułapkę zastawioną Rozenkranca i Gildensterna — przyczem skłonność do okrucieństwa uwydatni się już we faktach — i wszystko, co się z tem naracyjnie kojarzy pośrednio, stanowi jakby osobną epiczną całość, jakby kartę z „romansów awanturniczych" ówczesnych wyrwaną.

I kartę bardzo pokaźną, efektowną. Snać tym awanturom, tym przygodom mającym jego zemstę osobistą, jego monomanję jednostkową od śmiertelnego kontrataku wyswobodzić i tak zabezpieczyć, jest w stanie sprostać, i bardzo dobrze sprostać bohater - samotnik.

Tylko nie można odeń żądać, ażeby przestał być samotnikiem, skoro nim jest i być musi nieodmiennie, skoro samotność stanowi jego rdzenną, właściwą istotę.

Poza defenzywą wobec króla i poza odwetem wobec Rozenkranca i Gildensterna nie czyni Hamlet nic a nic. Nie dąży, chociażby pośrednio, choć zdaleka, do zawładnięcia tronem duńskim, nie stara się wyzyskać rewolucji, nie wchodzi w porozumienie z Fortinbrasem, którego wojska teraz właśnie zachodzą mu drogę. To też na tle teatralno - fantastycznem, o którem wspomniałem, rozpanoszą się intrygi króla tak swobodnie i samowładnie, że widownia będzie przedstawiała, w tym tu względzie, nieobecność, absentyzm Hamleta.

Będzie pokazywała najdosadniej, czego on nie czyni. A nie czyni bynajmniej nie z niedbałości, gnuśności, lecz z musu: aby z ludźmi i w świecie działać, trzeba się łączyć jakąkolwiek nicią sympatyczną z ludźmi i ze światem. A nawet nieprzyjaciela, nawet wroga można dosięgnąć wtenczas tylko, gdy się wczuwa w jego zamysły, interesy i stan posiadania. Gdy się z tem wszystkiem co mu się chce pokrzyżować lub zniweczyć, znowu powiem, sympatyzuje, bo bez tego niema i wczuwania. W Hamlecie zaś uległy wszelkie nerwy sympatyczne zanikowi czy paraliżowi. Z jednym jedynym wyjątkiem przyjaciela - powiernika Horacja, wyjątkiem mającym znaczenie dla jej akompanjamentu raczej, niż dla samej akcji, nie pracują te nerwy,

http://rcin.org.pl/ifis

przynajmniej nie pracują w normalny sposób, jak wobec nikogo. Wobec najbliższych nawet, tem mniej zaś wobec Fortinbrasa czy też wobec ludu. A cóż dopiero wobec wroga, króla! Jego stan posiadania, aby to jedno podkreślić tylko, jest Hamletowi, choć to brzmi dziwnie może, obojętny, obcy. Tron Danji: on jego posiadania, jego dzierżenia w pełnym sensie tego słowa zupełnie nie pragnie. Pragnie tylko jego odebrania, jego pochwycenia jako niezbędnej zemsty cząstki, bo w gruncie rzeczy — przypominam scenę z królem — pragnie tylko zemsty. W tym rysie, ważnym nader, jest już atonja nerwów sympatycznych in nuce zawarta. Akt czwarty zaś spełnia tylko, z logiczną koniecznością, co on zapowiada. Bo, o ile chodzi o Hamleta, daje w sferze samotniczo-jednostkowej, w sferze ściśle indywidualnej gdzie sympatje nie wchodzą w rachubę wcale, fabułę pełną ruchu, lecz poza nią białą kartę i nic zgoła więcej.

A wreszcie akt piąty. I tu wysuwa się taż sama sfera stanowczo na czoło. Ma się uczucie, że Szekspir chciałby przedstawić, troskliwiej i dokładniej niż kiedykolwiek, życie duchowe, życie umysłowe bohatera, jego wielkie, przez monomanję bynajmniej nie zniszczone bogactwo wewnętrzne. I rzecz zdumiewająca, ile, choć katastrofa jest tak bliska, pozostawia sobie na to czasu, jak się tutaj w drobiazgowem, minjaturowem rzec by można malarstwie lubuje. Nie wystarcza mu, że już poprzednio, w scenach z Polonjuszem, Rozenkrancem-Gildensternem, aktorami i t. d. dał taką mnogość światłocieni czysto komedjowych, to jest ilustrujących stanowisko bohatera wobec rzeczy chwilowo aktualnych, przypadkowych, wobec codzienności wybitnie powszednich, i tyle wplótł tam konceptów djalogowych, tyle błysków i dowcipów sytuacyjnych, nawet kalamburów. Nie wystarcza mu, że w tychże scenach, zupełnie dowolnie, wypowiedział się Hamlet o kwestjach ogólnych, abstrakcyjnych, a także o sobie samym, przyczem padają wyrażenia tak znamienne i definitywne jak to, że uważa siebie — on, samotnik — za Janka-marzyciela, i że mógłby się zamknąć w łupinie od orzecha, a jednak uważać się za pana królestw bezkresowych. Nie. W akcie piątym wprowadza jeszcze dwa, nieproporcjonalnie jak przyznać trzeba, długie ritardanda: scenę cmentarną, gdzie Hamlet przypatruje się codzienności z lotu ptaka i scenę, gdzie się temi codziennościami bawi raczej, bawi dworakiem Ozrykiem jakby lalkę z łachmanów obdzierał.

http://rcin.org.pl/ifis

Jeden z wybitnych artystów mówił mi, że przypisuje niekształtność piątego aktu ołówkowi reżysera i doróbkom. Coś tam skreślono jego zdaniem i zastąpiono rozhoworami przydługimi, całkiem zbytecznymi. Mnie się zdaje, że to zapatrywanie jest mylne zasadniczo i polega na zapoznaniu intencji poety. Jemu chodzi, jak sądzę, o to właśnie, ażeby przygotować na burzę nadciągającą, ażeby wykazać, że Hamlet, który działał już i będzie działał, a chwilowo znalazł się w punkcie martwym i tu czeka, że tak powiem, na dalszą akcję czy na katastrofę, że ten Hamlet rozporządza w sferze, do której się jego działanie ogranicza, w indywidualnej, wewnętrznej sferze wprost już sił nadmiarem i że skoro ten nadmiar w danej chwili, w nowym afekcie jakimś, skupi się i wyładuje, wybuch będzie gwałtowny nad wyraz.

I jest też gwałtowny. Tak po scenie cmentarnej w grobie Ofelji, wobec Laertesa, jak po scenie z Ozrykiem, wobec króla, który teraz ginie.

A dopiero gdy wyładowanie już nastąpi, przejdzie gwałtowność, przejdzie afekt w wielkie ukojenie. Laertesa przeprosi Hamlet, przeprosi w sposób rozbrajający i szlachetny, a po zabójstwie króla da Fortinbrasowi swoje votum w słowach nieledwie już z tamtego świata dochodzących, lecz szczerze życzliwych.

Budzą się więc w Hamlecie uczucia najwyraźniej sympatyczne, tylko że śmierć jego jest w pierwszym wypadku naówczas już przesądzona, a w drugim zadana. Czy i w tem nie wolno dopatrywać się intencji, czy to nie ma nam uprzytomnić w samym końcu faktu, że poprzednio, to znaczy we właściwej akcji bohatera, te uczucia nie grają tak jak żadnej roli, prawie nie istnieją?

A istnieją u Fortinbrasa, który kocha władzę, u Laertesa, który kocha znaczenie, błyszczenie w świecie i u króla, który kocha „koronę oraz królową swoją", który umie, dzięki zjednaniu sobie Laertesa, a nie zjednaniu przez stronę przeciwną Fortinbrasa, obronić to co kocha zmyślnie przed Hamletem, a gdy natyka się na Nemezis i ostatecznie ginąć musi, ubiec go i zniszczyć.

I tak się stało wreszcie, bo stać się musiało.

Bo i król i podobnie Laertes, Fortinbras, bo wszyscy oni mają, życiowo, bez wątpienia wyższość nad Hamletem. Bo jednostka

http://rcin.org.pl/ifis

uczuć sympatycznych—w znaczeniu nam już znanem, w znaczeniu jak najszerszem — całkiem pozbawiona, bo jednostka osamotniona i odosobniona, „izolowana", jak zwykle ją zwiemy, nie może w świecie i między ludźmi ostać się: oto znaczenie kontrapunktu, którego uwydatnieniem tę analizę rozpocząłem, oto morał, oto sens Hamleta.

Lecz nie ten sens, w treści swojej ujemny, jest w sztuce główną rzeczą, tylko jego dopełnienie twierdzące, dodatnie: obraz jednostki izolowanej, samej przez się, najzupełniej czystej. Jednostki celowo, z monomanją nawet działającej, a jednak zarazem bogatej, wielostronnej, więc zupełnej, całej. Jednostki przeznaczonej jako li tylko jednostka na zagładę, i stąd w założeniu swem tragicznej i tragicznej tak samo w swym końcu, ale przez swój tragizm, swoją tragiczną ekspjację powiększonej, wyolbrzymionej rzecby można i spotęgowanej.

Tragiczna apologja jednostki! W tem leży najwłaściwsza sztuki tajemnica. W tem leży wytłomaczenie, czemu historja o Hamlecie pozostaje tak aktualna dziwnie poprzez długie wieki, czemu każdy, ulegając jej wrażeniu artystycznemu, odnajduje w niej, tak dawniej jak i dzisiaj, wciąż samego siebie. I pojmuje ją w swój sposób i na swój sposób, bodaj, raczej bezwiednie, przekształca.

Apologja! Aby tezy zawartej w tem określeniu ściślej jeszcze dowieść, a zarazem tezie przeciwnej i przeciwnemu dowodowi jasno przeciwstawić, wystarczy zwrócić uwagę na słynne monologi hamletowskie, o których, nieledwie całkiem i umyślnie, dotąd zamilczałem.

Monologi te, pełne samooskarżeń, pełne admonicji i adhortacji pod własnym adresem, dały powód do przypuszczenia a raczej twierdzenia, że Hamlet jest, także w indywidualnej sferze, w sferze zemsty osobistej, nieudolny, słaby. Ale zastanówmy się, czy wniosek taki jest uprawniony, jest konieczny, zapytajmy się mianowicie, co mówi nam życie.

Człowiek życiowo wręcz najsłabszy, jakiego znałem kiedykolwiek, zanudzał mnie całemi godzinami opowiadaniem o swej energji niespożytej, o swej sile woli. A ludzie istotnie silni, ludzie twórczy, nie lubią, gdy się o ich sile do nich mówi i stale jej przeczą. Bardzo chętnie przyznają się do ociągań, do zaniechań i zaniedbań, do ciągłych załamań. Zdają sobie sprawę, wobec innych i wobec siebie samych, że właśnie chwile załamań

http://rcin.org.pl/ifis

posuwają ich zwykle naprzód, że psychologja czynu to szereg konfliktów z samym sobą, to perjodyczne ich powracanie, to rytm utrwalony w monologach Hamleta niby na płycie przesubtelnie, cudownie wrażliwej.

A wrażliwej dlatego poprostu, że Hamlet właśnie jest Hamletem, że jest jednostką samą w sobie, wręcz izolowaną. Bo jeśli czyn pobudzony jakiemikolwiek sympatjami posiada w tych sympatjach i stwarzanych przez nie łącznikach pewien substrat, który go w pewnej mierze niesie i unosi, to jednostka sama musi dokonać czynu swego bez tego substratu. Musi więc czerpać z siebie tylko, zawsze być pająkiem. A jeśli ta jednostka nie cierpi na anemję, tylko na sił nadmiar, jeśli ma do rozporządzenia wszystkie tony, a musi się ograniczyć z konieczności naraz do jednego, to musi sobie postanawiać i przypominać, że nie będzie pamiętała i myślała o niczem innem, jak o tem jednem tylko, zawsze o tem jednem. I musi, jeśli czuje przytem instynktownie, że wisi nad nią tragiczne przeznaczenie, że każdy krok fałszywy czy za późny stanie się fatalny, ująć ster własną ręką i być bardzo czujną. Musi znaczenie każdego odchylenia z właściwej drogi, każdego konfliktu z samym sobą — naturalnej rytmiki czynu — przeceniać raczej niż niedoceniać: stąd wrażliwość, stąd, być może, przeczulenie płyty.

Monologi wcielają się więc do „tragicznej apologji jednostki" tak swobodnie i tak harmonijnie, że stanowią, o ile o apologetyczne pojmowanie Hamleta chodzi, dowód na jego korzyść, dowód za niem, a nie dowód przeciw.

Ale i to nie załatwia sprawy ostatecznie.

Bo literatura o Hamlecie jest zawsze jeszcze przytłoczona szeroko bardzo rozpowszechnionem zapatrywaniem, które odnajduje nietylko w monologach, lecz i w całej sztuce same oznaki przeczące wszelkiej celowości i wszelkiej energji, które czyni z Hamleta jednostkę — także w indywidualnej sferze — bez zastrzeżeń słabą, które mówi o „wielkim czynie włożonym na duszę do czynu nie dorosłą" i o braku „ograniczenia się", zaplątaniu we własnem bogactwie. Zapatrywaniem, mówiąc krótko, które wytworzyło pojęcie hamletyzmu w sensie nie apologetycznym już bynajmniej, lecz patologicznym.

I nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zapatrywanie to, przytłoczenie przez nie, literaturę o Hamlecie wykoleja, że ją

http://rcin.org.pl/ifis

wręcz wykrzywia. Bo niwecząc wszelką różnicę między indywidualną a pozaindywidualną sferą, przyjmując słabość i nieudolność całkiem w ogólności, sprowadza na drogę generalizacji tejże samej nawet oponentów. Nawet tych — że wymienię dla przykładu Swinburne'a tylko oraz Wyspiańskiego — którzy w Hamlecie wyczuwają nie słabość, lecz siłę. Stąd dążenie, aby zacierać kontrapunktyczne przeciwstawienie Laertesa, Fortinbrasa, króla, aby wykazać, że Hamlet pod względem sprawności życiowej, sprawności już społecznej, ich dorasta czy przerasta, co nie jest niczem innem, jak popadaniem w drugi ekstrem tak samo niesłuszny.

Ale nawet usuwając wypadki takie jako raczej wyjątkowe zupełnie za nawias, należy z naciskiem wszelkim stwierdzić, że legenda o ogólnej i bezwzględnej słabości Hamleta uczyniła myśl o nim coraz to bardziej jednostajną, banalną i jałową, a co już najważniejsze z wrażeniem, jakie Hamlet ze sceny czy nawet książki wywołuje, bardzo bodaj sprzeczną.

A po tem stwierdzeniu należy uderzyć w samo sedno i zapytać się, co właściwie osłania tak skutecznie, uświęca legendę.

Tutaj zaś narzuca się odpowiedź stanowcza i niedwuznaczna: uświęca ją autorytet, uświęca ją Goethe.

To on dał, w początku swego Wilhelma Meistra, analizę Hamleta, która legendę, bezpośrednio czy pośrednio, dotąd podtrzymuje. To on postawił na miejsce jednostki renesansowej, młodzieńczo silnej po myśli Szekspira, jednostkę współczesną sobie, jednostkę, która przeszła przez epokę racjonalizmu i wkroczyła w epokę romantyzmu, która była późniejszą dużo, była względnie słabą. To on wykazał brak perspektywy historycznej i popełnił błąd aż do dzisiaj wciąż pokutujący.

Ale czy nie można autorytetu, o którym mowa, przeciwważyć innym jakimś, czy to niemożliwe?

Otóż zdaje mi się, że i na to pytanie narzuca się odpowiedź całkiem jednoznaczna.

Wielkim jest autorytet Goethego, który dał analizę hamletowską, Goethego - krytyka, czy dosadniej Goethego - odtwórcy. Ale większym jeszcze jest autorytet już nie odtwórcy, tylko twórcy, Goethego - poety. A twórca mówi co innego niż mówił odtwórca.

http://rcin.org.pl/ifis

Jako twórca, jako poeta, nawiązuje Goethe — poza Wertherem jednym [1]) — nie do swojej koncepcji Hamleta.

Lecz nawiązuje raczej do koncepcji powyżej przedstawionej, powyżej bronionej.

A raczej do osobliwej jej warjacji, polegającej na tem, że osamotnienie, że atonja nerwów sympatycznych jest tu skutkiem nie doświadczeń, nie wstrząsów bolesnych, lecz wskazuje jako na swą przyczynę na chęć wiedzy, wrażeń czy użycia, na to co i Wilhelma Meistra i Fausta również pierwotnie cechuje.

I warjacja ta gra rolę wielką, rolę zasadniczą. Ją stara się Goethe, znów i we Wilhelmie Meistrze i we Fauście, z wewnątrz przezwyciężyć. Przezwyciężyć przez podsunięcie swym bohaterom działalności gospodarczej, a dokładniej gospodarczo-społecznej, która ma nieczynne dotąd nerwy sympatyczne świadomie i celowo w ruch wprowadzić, zasilić, rozwinąć.

Tak jak się to stało u samotnika nie w znaczeniu psychicznem lecz fizycznem i u samotnika przechodzącego od swej samotności, w sposób naturalny i stopniowy, nieznaczny prawie, do uspołecznienia.

Tak jak to wykazuje indywidualistyczny pogląd Defoe'a, jak to wykazuje jego ucieleśnienie, znany nam Robinson.

Robinson który z Hamletem ma więcej wspólnego niż się przypuszczać zwykło, nietylko w założeniu swem ogólnem, nietylko w osamotnieniu przez głos wewnętrzny spowodowanem czy to bezpośrednio czy pośrednio, lecz pozatem — że wspomnę o Ojcu tylko, wewnętrzny głos syna raz potwierdzającym a raz negującym, lecz zawsze stojącym poza synem jak memento — i w pewnych szczegółach.

Robinson, który jako uosobiona apologja jednostki dodatnia i zwycięska do dopełnienia Hamleta jako jej apologji, w swym końcu ujemnej i tragicznej, dziwnie się nadaje.

I nadaje się jako apologja gospodarcza do dopełnienia apologji najzupełniej nie gospodarczej, a do gospodarczości, do materjalności coś jakby tęskniącej jednakowoż — „Im mniej się do czego rękę przykłada, tem delikatniejsze jej czucie", mówi Hamlet — z pewnością tembardziej.

---

[1]) Werthera stylizuje Goethe na Hamleta w myśl swojej analizy, do czego się — w 13-tej księdze „Wahrheit und Dichtung" — ze samoironją lekką otwarcie przyznaje.

http://rcin.org.pl/ifis

A nawet nadaje się, właśnie z tego względu, bodaj nadewszystko.

Bo nigdzie tak, jak na terenie gospodarczym, nie wskazuje samotność, której przezwyciężenia właśnie Hamlet się domaga, na uspołecznienie jako na konsekwentny — naturalny, jak powiedziałem przed chwilą — ciąg dalszy.

Bo nigdzie, tak jak tu, praca jednostkowa, odosobniona i praca współdzielcza, wraz z ich tworami oraz ich środkami, wraz z ich aparatem, nie sumują się, nie akumulują się jako rzeczy całkiem równorzędne.

Chodzi zatem o dopełnienie ze wszech miar wskazane. A Goethe tego dopełnienia istotnie dokonał.

Już we „Wahrheit und Dichtung" wspomina on przecież parokrotnie o tem, że, jako chłopiec i jako młodzieniec, chętnie się wtajemniczał we wnętrze warsztatów rzemieślniczych, w mechanizm kopalń, hut i fabryk, w tętno miast przemysłowych, więc w zamysły i zabiegi ludzi, którzy pracując na tych polach, pragną „pomnożyć swój zarobek, powiększyć swój zysk". I uświadamia sobie, że rozwijało się w nim, w ten sposób, zamiłowanie do rozpatrywań techniczno-ekonomicznych, upodobanie w zjawiskach i stosunkach li tylko ludzkich, bez dalszej pretensji do ciekawości lub piękności, a wreszcie przeświadczenie osobiste, że naga egzystencja (das nackte Dasein) jest rzeczą główną, wszystko inne zaś jest, wobec niej, „obojętne oraz przypadkowe". Uświadamia też sobie, w związku z tem, swoją misję przez przyjaciela, Mercka, określoną: jego zadaniem nie jest „urzeczywistnienie tego co jest poetyczne, imaginacyjne, lecz kształtowanie poetyczne rzeczywistości", rzeczywistości, jak bez wątpienia dodać wolno, także gospodarczej.

A w pierwszej księdze tegoż dzieła znajduje się wzmianka, że Goethe rozczytywał się jako dziecko w Robinsonie i w „Insel Felsenburg" Schnabla (1731—42), więc w jednej z wielu robinsonad, nawiasem mówiąc ze wszystkich bodaj najpoetyczniejszej.

We Wilhelmie Meistrze sławi zaś Goethe czyn, który na ograniczeniu się polega i sławi go, jak podkreślić trzeba, nietylko w osobie bohatera, ale i w osobach całego szeregu postaci dalszych jeszcze, a jemu pokrewnych.

I tu moment materjalny, gospodarczy wysuwa się na czoło tak dalece, że są całe rozdziały, które — przeplatane umyślnie i planowo innemi, odmiennemi — wywierają wprost wrażenie

http://rcin.org.pl/ifis

traktatów ekonomiczno-społecznych, choć podanych w formie powieściowej.

Otóż ten moment gospodarczy zabarwia czyn, o którego spełnienie chodzi i zabarwia problem współdziałania z ludźmi pokrewnymi, problem zbiorowości, w sposób szczególniejszy.

Kilkakroć zaznacza bowiem Goethe z wyraźnym naciskiem, że należy, aby coś zdziałać, aby czynu dokonać, zrobić to, czego nikt nigdy, jak od siebie dodam, nie zrobił w tym stopniu co Robinson, „zacząć od początku".

Co się zaś tyczy współdziałania, zbiorowości, to jednostka, w Wilhelmie Meistrze ucieleśniona, wysnuwa wszelkie plany, projekty ze swej głowy, to jednostka podsuwa je wszystkim innym, to jednostka w rzeczywistości je w czyn zamienia czy o to się stara. Tylko jednostka pracująca z innymi i dla innych i usuwająca się w cień, zapierająca się siebie samej nieraz tak dalece, że chce być — w wypadku najśmielej pomyślanym i najbardziej znamiennym równocześnie — w związku (Bund) wiązaniem (Band) jedynie i niczem już więcej. A więc monarchą konstytucyjnym, również jak Robinson. Przecież i on chce się w cień usunąć — w chwili opuszczenia wyspy zapewnia osiedleńców, że ponad to co oni sami sobie powiedzieć mogą, on im nic nie powie — ale tem samem oznajmia tem dosadniej, że jest w stanie powiedzieć co oni powiedzieć sobie mogą, a raczej powinni, że jest ich naturalnem, wskazanem „wiązaniem".

A oba poruszone tu motywy nie są bynajmniej przypadkowe i przejściowe, lecz konsekwentnie dążą do syntezy.

Całe dwutomowe opowiadanie kończy się szeroko i entuzjastycznie nakreślonym projektem, który dotyczy emigracji do Ameryki — sprawy niezmiernie aktualnej, wręcz palącej wówczas — a od poglądów wyrażonych w pierwszym tomie, w Lehrjahre, odbiega w sposób bardzo wymowny, znamienny: tam, w Lehrjahre, jest Goethe zdania, że emigracja niema celu, że „wszędzie jest Ameryka", że człowiek dzielny i w starym świecie znajdzie dosyć pola. Tutaj, we Wanderjahre, i jak zaznaczyłem w samym ich końcu, uzasadnia projekt emigracyjny, wręcz przeciwnie, tem, że, w starym świecie, nieunikniona i nieubłagana walka między tem co jest stare i umarłe a tem co jest nowe, żywe da powód do zachowywania ostrożności i do wydawania zakazów, choć ostrożność i zakazy nic w takich razach nie pomogą, że więc trzeba „zacząć od początku".

http://rcin.org.pl/ifis

Trzeba, choć i zadanie pozostających w kraju jest bezsprzecznie ważne, masowo emigrować i kolonizować. I trzeba to czynić opierając się na organizacji związku, „Bundu", już jako związku światowego: tak właśnie oba motywy stykają się i ze sobą łączą.

Pozatem zaś jeszcze jedno: Montégut powiada w swej rozprawie, „Philosophie de Wilhelm Meister"[1]), „że Goethe jest w istocie najwyższym typem klas średnich, jest idealnym bourgeois, jest tym bourgeois tak w sztuce jak i w życiu, tak samo w dziedzinie faktów jak w dziedzinie myśli". Otóż to wypowiedzenie, zbyt ogólne oraz zbyt drastyczne, ma w sobie, w odniesieniu do Wilhelma Meistra w szczególności, bezsprzecznie rdzeń prawdy i wskazuje, o tyle na burżuazyjnego, jak już wiemy, Defoe'a — znowu Robinsona.

A teraz Faust:

I on ma, tak jak Wilhelm Meister, czyn wysławiać. I on ma, tak jak tamten, wskrzesić Robinsona.

Ale zadanie to spełnia w sposób przemyślany tak głęboko i tak jednolicie, że jest rzeczą niemożliwą przedstawić tutaj końcowe ogniwo, nie nawiązując do początkowego i pierwotnego, wskazać w nim Robinsona, nie wskazawszy, wyraźniej jeszcze niż to dotąd uczyniłem, poprzednio Hamleta.

Niemniej niż Hamlet jest Faust, w początku sztuki, odosobniony, osamotniony, aczkolwiek inaczej. Bo to co go odosabnia, co go osamotnia, to nie jest, jak już zaznaczyłem, osobiste przeżycie jakieś, lecz wyniesienie ponad świat i ludzi przez chęć wiedzy, naukę i magję. A nadewszystko przez zwątpienie, do którego go nauka i magja doprowadziły: jedno wielkie, bezbrzeżne zwątpienie.

I oto chce on dokonać samobójstwa, od którego tylko siła wspomnień wreszcie go odwodzi. Ale nastrój samobójczy pozostaje i pojawia się, po zawarciu umowy z Mefistofelem, silniej jeszcze: Faust posuwa się aż do złorzeczenia, aż do przekleństwa rzuconego na wszystkich i na wszystko. A wtenczas usłyszy od niewidzialnego chóru duchów wyrzut, że „zburzył piękny świat", oraz dobrą radę, ażeby „w piersi własnej znów go odbudował". Usłyszy też komentarz Mefistofela, że duchy chciałyby go wywieść z samotności, chciałyby go wprowadzić w żywy kontakt człowieka z człowiekiem. I on pójdzie za tą podnietą. Oświad-

[1]) Revue des deux mondes XLVIII (1863), 200.

http://rcin.org.pl/ifis

czy, że pragnie swą istotę wewnętrzną otworzyć dla rzeczy ludzkich i rozszerzyć, rozprzestrzenić w istotę ludzkości całej — w „personifikowany mikrokosmos", jak sprytnie i dowcipnie doda Mefistofel.

Faust dąży zatem do przezwyciężenia swego osamotnienia, ale osamotniony, mimo wysiłków wszelkich, jednak pozostaje.

Weźmy całą historję Małgorzaty, dominującą tak stanowczo w pierwszej części dzieła. Tutaj jest on jednostką izolowaną, która liczy się tylko z własnemi uczuciami, z własnemi żądzami, a nie liczy się z losami osób innych ni prawami świata. Stąd epilog jest nader smutny: okropna śmierć istoty tak kochającej jak kochanej i wyrzut sumienia.

I weźmy centrum części drugiej, epizod z Heleną. Tutaj izolowana jednostka puszcza cugle swej wyobraźni i święci, poza przestrzenią, poza czasem, orgje fantastyczne. Ale jako rezultat pozostają tylko szaty Heleny oraz syna jej i Fausta, Euphoriona, podczas gdy postacie w nie przybrane jak dym ulatują.

Osamotnienie okazuje się więc uparte bardzo, a w skutkach tragiczne. Lecz, powoli i stopniowo, zaczyna je coś osłabiać mimo wszystko i coś mu zagrażać.

Już w pierwszej scenie mówi Faust z wielkim naciskiem, nabożeństwem nieledwie, o czynie. Na początku nie było, jego zdaniem, słowo, jak Ewangelja mówi, lecz był raczej czyn. A potem, przy zawieraniu umowy między nimi, odgrywa pytanie, czy Mefistofelowi uda się przez rozkosze z właściwej drogi, to jest od czynu, odwieść Fausta, rolę najważniejszą. Jeżeli doprowadzi go do kwietyzmu, do zadowolenia, do życzenia, by dany moment piękny utrwalił się, został, natenczas ma się uważać za zwycięscę i będzie tym zwycięscą, o czem Faust nie wie wcale, nawet wobec Boga. Bo przecież poprzednio, w „Prologu w Niebie", Bóg poręczył za to, że

„dobry człowiek, w swem dążeniu ciemnem,
„jest słusznej drogi doskonale świadom".

Rozstrzygnąć ma więc czyn, ale jaki czyn?

Zaraz w początku drugiej części, po śmierci Małgorzaty a przed powstaniem myśli o Helenie, przebywa Faust na zamku cesarskim i widzi, że dwór i rząd są w potrzebie, że wszystko w państwie chwieje się i chroma. I postanawia zaradzić złemu. Lecz środek, którego w tym celu, za radą Mefistofela, chwyta się,

http://rcin.org.pl/ifis

jest bardzo szczególny. Puszcza poprostu w obieg, w imieniu i z podpisem wprowadzonego w błąd cesarza, pieniądz papierowy, pokryty skarbami, które gdziekolwiek, w całem państwie pod ziemią się znajdują albo też domniemalnie znajdować się mogą. W ten sposób zamienia, pozornie i chwilowo, potrzebę w dobrobyt. Tylko trudno powiedzieć, że istotnie coś tem zdziałał, że dokonał czynu. I poeta wyraźnie powiada, że tak nie jest, podkreśla swój sąd ujemny aż do zbytku nieledwie dobitnie. Bo scenę, gdzie się o emisji papieru dowiadujemy, poprzedza maskaradą mającą wyłudzenie podpisu od zamaskowanego cesarza ułatwić i mającą zarazem, w alegorjach długich i zawiłych, całą nicość operacji podejrzanej jaskrawo oświetlić.

A jednak mają te alegorje bogactwa, rozrzutności, skąpstwa i t. d., tak samo jak pokrewne alegorje klasycznej nocy Walpurgji, bez wątpienia i cel pozytywny. Mają skierować uwagę widza na teren materjalny, gospodarczy, na którym się inny już i już istotny, ostateczny czyn Fausta rozegra.

Papierowe bogactwo umożliwi bowiem cesarzowi prowadzenie wojny nasamprzód, a następnie, dzięki magji Mefistofela, także i zwycięstwo. W zamian zaś za to zyska Faust lenno, które sam sobie był upatrzył i które ma się składać z gruntów nieistniejących jeszcze, albowiem spoczywających poza wybrzeżem morskiem — wymowny odpowiednik do skarbów pod ziemią spoczywających — głęboko pod wodą. Te grunty zamierza Faust, za pomocą tam i wałów, morzu wydrzeć i pozyskać dla osiedlenia wielkich rzesz ludności. Zamierza stworzyć w ten sposób nowe niwy, żyzne, życiodajne. Zamierza jednem słowem roztoczyć działalność w wielkim stylu i upaja się tym zamiarem, który niezwłocznie i całkowicie wykonywa i którym upaja, rzecby można, także i poetę.

Bo jest rzeczą widoczną całkiem: mówiąc o emisji pieniądza papierowego, myśli Goethe o „projektach" w rodzaju projektu Lawa i jemu podobnych, a mówiąc o wydzieraniu morzu gruntów, myśli o tem, o czem w zakończeniu Wilhelma Meistra myślał, o „kolonizacji". Oba te wyrażenia — rzucone w jednym i drugim razie przez Mefistofela — znajdują się w dziele samem i są cenną niezmiernie wskazówką. Podczas gdy bowiem maskarada ma parodjować najwidoczniej projekty owe, ma kolonizacja uchodzić za specificum pracy gospodarczej już nie ułudnej i nie znikomej, nie rozwiewnej, lecz realnej, twórczej.

http://rcin.org.pl/ifis

Ku niej więc kieruje poeta bohatera i kierował nawet już poprzednio. Ona stanowi czyn, o którym się w jednej nieco dawniejszej scenie szeroko rozwodzi.

Oto każe Mefistofelowi, cytującemu dosłownie Pismo Święte, kusić Fausta tak jak szatan kusił Chrystusa, każe mu z góry wysokiej wskazywać „na państwa oraz wspaniałości świata", każe mu je podsuwać i wysławiać — ale bez oddźwięku. Faust, który gdzieindziej powiada, że „używanie czyni człowieka pospolitym", nie chce używać i nie chce się potęgą, sławą rozkoszować. Sława jest niczem, a czyn wszystkiem. On dąży do czynu. Nie tego pragnie, aby wyciągać rękę po dobra już gotowe, lecz by stwarzać nowe. Wyrywa się do czynu, twórczego czynu, ze świadomością całkowitą, że to właśnie ta twórczość go nęci: przypływy, a potem odpływy morza to siła bezcelowa niesfornych żywiołów. Z nią chciałby walczyć, ją okiełznać. Tak powstaje, powodujący późniejszą o lenno prośbę, pierwszy zarys planu.

A jego wykonanie, a sam czyn już, oglądamy w drobnym i nikłym wycinku tylko, lecz bardzo znamiennym. Poeta pokazuje nam, jedynie i wyłącznie, idyllę Filemona i Baucis, która od nowatorskiej, a nawet rewolucyjnej działalności Fausta kontrastowo się wyodrębnia, a jednak w katastrofalny sposób o nią się rozbija. Idylliczna para staruszków posiada bowiem, tuż nad wybrzeżem morskiem, mały domek wraz ze sadem, kępą lip odwiecznych i małą kapliczką. A właśnie ta posiadłość zawadza Faustowi. Stąd propozycja zamienienia ją na inną, znacznie większą, którąby wymierzono i przydzielono na nowinach, dawnym gruncie morskim. Ale konserwatyzm staruszków zgodę dobrowolną z ich strony wyklucza i pozostawia, jako środek ostateczny, tylko gwałt i siłę. I Faust chwyta się tego środka, a ponieważ Mefistofel i jego pomocnicy wykonywują rozkaz otrzymany ślepo i brutalnie, przyprawia sędziwą parę oraz jej gościa przypadkowego o śmierć wśród pożogi. Jest więc okrutny, a nawet gdy się przyzna, że fakty poza intencję wykroczyły, trzeba mu niewątpliwie zarzucić bezwzględność.

I na uwydatnieniu tej bezwzględności, tej nie liczącej się z niczem impetyczności czynu zależy poecie. Zależy tak dalece, że jej niemoralność czy raczej amoralność, że jej wołającą o pomstę karygodność dosadnie uzmysławia: z dymów i czadów unoszących się ponad domkiem Filemona i Baucis, ponad jego ża-

http://rcin.org.pl/ifis

rzącemi się jeszcze zgliszczami, wypływają cztery zmory — niedostatek, wina, troska i nędza — z których jedna przynajmniej, to jest troska, dosięga Fausta i karze ślepotą. A zależy dlatego mianowicie, że właśnie ona, właśnie bezwzględność karygodna uwidocznia, niby za szkłem powiększającem, samą istotę czynu Fausta, jego znaczenie dla rozwoju, dla całokształtu ewolucji bohatera, jego tajemnicę.

Faust spychający z drogi swej oraz tratujący niewinne ofiary to, z jednej strony, Faust izolowany, Faust epizodów poprzednich, Faust, który lekkomyślnie wtrąca w przepaść Gretchen. Ale to, z drugiej strony, i Faust całkiem inny: nie posiadłość starych ludzi, nie zagroda z domkiem, sadem, jest przedmiotem sporu. Tylko miejsce, na którem ona się znajduje, punkt geograficzny. Stąd bowiem można najlepiej objąć okiem cały obszar kolonizacji dokonanej i jego wymiary. Tu należałoby wznieść wieżę, skądby się można widokiem jego nasycić, nacieszyć. Niby widokiem stworzonego przez siebie państwa, widokiem monarchji... Tak jest. Faust, izolowany początkowo, stał się, spełniając czyn swój, z konieczności, z natury rzeczy samej, monarchą jakby, stał się suwerenem. I suwerenem odnoszącym się do poddanych swych, do miljonów, do nowych ludzi, nawskroś sympatycznie: a zatem przezwyciężył swą izolację, przezwyciężył osamotnienie swoje, do czego z góry duchy go zachęcały, do czego on sam — w myśl założenia utworu, jego programu, jego wątku — wciąż znowu się skłaniał.

A dokonał przezwyciężenia, wstępując w ślady innego suwerena z natury rzeczy, z konieczności: w ślady Robinsona.

Obszar zatopiony przez morze niegdyś, a teraz półwysep, to nic innego jak wyspa Robinsona w wydaniu nowem, odmiennem nieco, a w pewnym sensie także lepszem, także doskonalszem. Jeżeli bowiem Robinson dostaje się na swą wyspę przypadkowo, bez własnej ochoty, to Faust stwarza swój półwysep świadomie i sam. Jeżeli tamtego, nie bacząc na przypadek zbyt jaskrawy, nazwać można odkrywcą — a dopiero w drugim rzędzie wynalazcą, w zakresie dość skromnym — to tego trzeba nazwać w pełnem tego słowa znaczeniu wynalazcą, a wynalazek jest czemś bardziej własnem i osobistem, bardziej indywidualnem, niżeli odkrycie. Bo znacznie mniej opiera się na przypadkowości, o której wspomniałem co dopiero i na przypuszczeniach, a znacznie więcej na myśleniu ścisłem i celowem. Na my-

http://rcin.org.pl/ifis

śleniu, które musi objąć i musi dyskontować a priori dalsze konsekwencje. To też małe społeczeństwo czy państwo Robinsona powstaje jako formacja przez późniejsze okoliczności narzucona, kolonjalne dominjum Fausta powstaje natomiast całkiem z jego głowy, całkiem z jego woli. Jego „ja chcę", które odzywa się wobec Mefistofela już w początku części pierwszej, przenika ostatni akt części drugiej, przedstawiający działalność kolonizacyjną, na wskroś całkiem i doprowadza do tak znamiennych orzeczeń jak to, że aby się największe dzieło dokonało, wystarcza „na rąk tysiące duch jeden jedyny".

Mocne te słowa, wsunięte między dwa końcowe monologi Fausta, licują najzupełniej z przemożnem wrażeniem, jakie monologi wspomniane — ich rytmy zwycięskie, heroiczne — na nas wywierają. Słyszymy bowiem tutaj, że świat nasz, że teren ziemski dla dzielnego nie jest niemy, że „tylko ten zasługuje na życie i wolność, kto codzień znowu musi je zdobywać". Słyszymy hasła — sympatyczne hasła, o które potrąciłem już poprzednio — jak otwieranie przestrzeni dla miljonów, „stanie na wolnym gruncie i z nowymi ludzmi". I słyszymy to wszystko jako ostatni mądrości wyraz, jako wskazówkę ku osiągnięciu „najwyższego" już momentu, do którego, choć dopiero go przeczuwa, dopiero oczekuje, mówi Faust: „Chciej pozostać, bo jesteś tak piękny".

I te słowa są mocne bardzo, lecz, przewidziane w umowie z Mefistofelem jako symbol zwycięstwa jego, stają się fatalne. Bo przyprawiają Fausta o śmierć nagłą i natychmiastową. A miały być, co też zwycięstwu Mefistofela odbiera znaczenie spodziewane a zwyciężonego wybawia, pobudką do czynów dalszych, miljony obejmujących, czynów szerszych: koniec jest tragiczny.

I pieczętuje swym tragizmem szlachetny bardzo, „wielki" artyzm Fausta - Robinsona.

Istotnie możnaby powiedzieć ze wszelką słusznością, że Goethe, włączając Robinsona, dzięki poprzedniemu stworzeniu Wilhelma Meistra, wreszcie w swego Fausta, nietylko udoskonalił go a tem samem wzmocnił, spotęgował, lecz że, w artystycznym sensie tego wyrazu, go uszlachetnił, go nobilitował.

I można dokładnie śledzić, jak on tę nobilitację przygotowuje, jak stara się ją uczynić zrozumiałą, pochwytną, logiczną:

W Homunculusie, sztucznym człowieku przez pedantycznego Wagnera spreparowanym, przedstawia twór, który jest i być

http://rcin.org.pl/ifis

musi, tak jak Faust był pierwotnie odosobniony w pracowni swojej, w retorcie zamknięty. I przedstawia go jako twór, który we właściwem znaczeniu tego słowa nie powstał jeszcze, który powstać, to znaczy ucieleśnić się chce, dopiero pragnie — ale zanim ten cel osiąga, wraz z retortą marnie się rozbija.

W Euphorionie, synie Fausta i Heleny, przedstawia zaś dziecko wyobraźni wybujałej, wyobraźni swego ojca, istotę fantastyczną oraz eteryczną. Istotę, która, odbijając się stopami raz po raz o ziemię, skacze czy wzlata ustawicznie ku niebu, ale posiada naturę Anteusza, bo całą siłę swoją czerpie tylko z ziemi. Gdy więc o tem mimo przestrogi a raczej licznych przestróg Fausta zapomina czy też chce zapomnieć, gdy odważa się na lot po niebie szeroki, swobodny, wtenczas spada i znowuż się rozbija, kończy tak jak Ikar.

Stąd wniosek, że człowiekowi o ile nie ma ulec losowi Homunculusa czy też Euphoriona, o ile nie ma skończyć jak ognik błędny czy jako fantasta, potrzeba cielesności i ziemskości, a tak jedną jak i drugą zyskuje człowiek-Faust przez wchłonięcie w siebie Robinsona, zyskuje myśl artystyczna o człowieku przez wchłonięcie myśli gospodarczej.

Przez podniesienie tejże myśli do swych wyżyn, przez uszlachetnienie, nobilitowanie jej: oto jak Goethe swoje zadanie, swoje posłannictwo już w „Wahrheit und Dichtung" zaznaczone, we Fauście pojął ostatecznie i jak je wykonał.

A wykonał w sposcb ciekawy bardzo, bo przedziwnie prosty. Nobilitację uskutecznił przez skojarzenie, zbratanie, że tak powiem, skromnego Robinsona z dostojnym Hamletem. Hamletem nie takim o jakim jako świadomy odtwórca mówił, lecz takim, jakiego jako twórca nieświadomy sam w sobie wyczuwał. Hamletem, jakiego stworzył Szekspir. Hamletem apologetycznym najwyraźniej, z którym apologetyczny również Robinson mógł się zbratać i zbratać się bezwarunkowo był powinien, aby tak jak on, Robinson, tak i Hamlet przezwyciężył swą izolację, aby około Robinsona jako bieguna, a wyrastającego z Robinsona indywidualistycznego poglądu gospodarczego jako osi, sformowała się dziedzina kultury indywidualnej, osobistej, jako na swój zaczątek na Hamleta wskazującej, lecz teraz umocnionej i skonsolidowanej wreszcie — niby strefa globu.

Ta strefa, a raczej obejmująca ogromną stopniowań i cieniowań rozmaitość hemisfera cała, to właśnie faustyzmu strefa.

http://rcin.org.pl/ifis

To, obok strefy romantyzmu, jedna z dwuch uzupełniających się kreacji epoki merkantylno-humanistycznej, epoki artystycznej, epoki wielkiej sztuki. To jedna z kreacji, które przyszły na świat poza chronologicznemi ramami epoki wymienionej, przyszły na świat jako jej testamenty, rzec by można, już pozagrobowe.

I właśnie ta pozagrobowość, ta późność obustronna pociąga, zastanawia i staje się przy rozważeniu bliższem niezmiernie wymowna. Więc o niej, o ilę ona dotyczy faustyzmu w szczególności, jedno jeszcze słowo:

Pamięta czytelnik dwie teorje, które, idąc za Jellinkiem, rozróżniłem w drugiej części Robinsona, teorje absolutyzmu i liberalizmu.

Otóż obie te teorje dają się rozróżnić i we Fauście, a mianowicie w znanych nam już monologach programowych, gdzie Faust mówi o sobie tak jakby on tylko działał, on tylko czynu dokonywał, a gdzie jednakowoż mówi także o wolnych ludziach, z którymi chciałby współpracować, będzie współpracował.

Tylko że teorje o których mowa wykazują we Fauście jakieś szczególne zabarwienie nieistniejące u Defoe'a, a tutaj łączące się z momentami bardzo znamiennymi.

Toć Faust jest lennikiem cesarza, mieszka w zamczysku starem i chce budować, aby objąć okiem swe posiadłości, wieżycę to jest nowy zamek. Czy ta scenerja nie uwidocznia plastycznie całkiem „grand seigneur'a" w stylu feodalnym?

Toć Faust nakazuje i prowadzi wielkie roboty inżynierskie, inwestycyjne, które potem osiedleńcy-rolnicy mają nadal utrzymywać i dopiero przez swą pracę właściwie wyzyskiwać. Czy to nie przypomina seigneur'a, propriétaire'a, który puszcza w ruch całą armję rolników, przedstawicieli „classe productive", ludzi wolnych, dzierżawców mających dzięki swej wolności stać się przedsiębiorcami (entrepreneurs), oraz krzewicielami rolniczego postępu czyli „grande culture"? Czy to nie przypomina seigneur'a, który przy tem wszystkiem jest czynnikiem właściwie życiodajnym i życiotwórczym, stanowi centrum mechanizmu, „tableau économique" i staje się, jako przedstawiciel „classe disponible" filarem społeczeństwa, państwa — czy to nie przypomina żywo fizjokratów?

Tkwi zatem we Fauście nietylko Robinson w ujęciu pierwotnem, lecz tkwi w nim również Robinson przekształcony przez

http://rcin.org.pl/ifis

fizjokratyzm, który, jak wykazałem w części pierwszej, stanowi w ewolucji od epoki Defoe'a, od epoki merkantylno-humanistycznej do epoki klasycznej prowadzącej — a za czasów Goethego już dokonanej, już zamkniętej! — ogniwo pośrednie.

Tkwi w nim Robinson jako motyw w czasie rozwijający się, jako motyw żywy. A to może zapatrywanie w powyższej analizie uzasadnione jedynie umocnić.

Może tylko umocnić twierdzenie, że Goethe skojarzył Hamleta, jak go już nie jako odtwórca, tylko twórca bezwiednie odczuwał, z Robinsonem i stworzył w ten sposób faustyzm jako syntezę myśli gospodarczej, indywidualistyczno-gospodarczej, z przynależną do niej myślą kulturalną, a stąd i prototyp, który strefę kultury indywidualnej — nie społecznej, nie romantycznej raczej — miał odtąd cechować.

IV.

MYŚL FILOZOFICZNA.

Jest rzeczą notoryczną, że Smith, tworząc swe arcydzieło ekonomiczne, był w bliskich stosunkach ideowych, a po części osobistych z Humem, Shaftesburym, Hutchesonem i t. d., że jego indywidualistyczna myśl gospodarcza powstała w związku z myślą filozoficzną, myślą kulturalną epoki klasycznej. A w szczególności powstała, jak wskazują nazwiska wymienione co dopiero, w związku z pewnym odłamem, z pewnym kierunkiem tejże myśli, mianowicie z tym, który skupia swą uwagę na jednostce, na osobie jednostkowej — jej „ja" czynnem, twórczem — a ma doprowadzić niebawem jako do szczytu ewolucji do Kanta, do krytyki czystego rozumu.

Lecz dziwna rzecz: związek, o którym mowa, jest we wspomnianem dziele Smitha tak jakby przecięty.

Przecięty przez hipotezę [1]), iż w przeciwieństwie do terenu etycznego, gdzie działają uczucia sympatyczne, suponuje teren ekonomiczny działanie interesu osobistego, li tylko już jego.

---

[1]) Na hipotezie tej — pierwotnej, podstawowej — wspiera się wspomniana teza Smitha, że na terenie gospodarczym rządzi interes osobisty i wspiera się wspomniana również hipoteza — już dalsza, już pochodna — że interesy osobiste jednostek pozostają z dobrem ogółu, z dobrem gospodarstwa społecznego w zupełnej harmonji.

http://rcin.org.pl/ifis

Przecięty przez dowolne przepołowienie myśli filozoficznej— przepołowienie owego „ja", które ona stara się wyświetlić — i przez budowanie myśli gospodarczej, ekonomicznej na jednej tylko, wyłącznie, połowie.

Przez wyraźne, choć nie całkiem uświadomione zapewne dążenie do oparcia myśli gospodarczej o aksjomat filozoficzny prosty i niezmienny. Do uniezależnienia jej od kwestji dotyczących stosunku interesu osobistego do uczuć sympatycznych, kwestji z natury rzeczy delikatnych i bardzo zawiłych, a stanowiących myśli filozoficznej, ze względu na jej cel, na jej „ja" niepodzielne, właściwą istotę. Do usamodzielnienia indywidualistycznej myśli gospodarczej, indywidualistycznej ekonomji, wobec myśli filozoficznej, teraz myśli kulturalnej, która mogłaby ją, gdyby takiej hipotetycznej zapory nie znalazła, pochłonąć, przytłumić.

Przecięcie związku — przecięcie problemu ekonomji — jest więc nie przypadkowe, jakby się bodaj zdawać mogło, tylko jest umyślne.

I nie unicestwia tego szczególnego stanu rzeczy fakt całkiem widoczny, że Smith, od wszelkiego radykalizmu, wszelkiej arbitralności i ostrości wogóle daleki, przeprowadza rozgraniczenie, które usamodzielnia ekonomję, niezmiernie taktownie. Że ma na oku, o ile stosunek dzieła ekonomicznego (Inquiry) i dzieła etycznego (Essay on moral sentiments) chodzi, stały podział pracy. Że ma na oku uzupełnianie się interesu osobistego i uczuć sympatycznych, że zresztą i w swem dziele ekonomicznem zastrzega się, iż interes osobisty winien w granicach sprawiedliwości tylko się urzeczywistniać. Bo chociaż wszystko to nałożyło na słynną hipotezę coś jakby surdynę, to jednak nie osłabiło jej działania, jej przejawów, skutków ostatecznych.

Jest przecież znamiennem nader, że podczas gdy w starożytności i w średnich wiekach krystalizuje się myśl gospodarcza indywidualistyczna około własności, instytucji, w której jądro gospodarcze jest przez nader mocną skorupę prawną, skorupę w najszerszem słowa tego znaczeniu państwowo - twórczą, polityczną, wkoło otoczone — że, całkiem inaczej, krystalizuje się myśl, krystalizuje się cała nauka Smitha około, wytwórczego jak wiemy, kapitału, stwarzanego i pomnażanego przez interes osobisty, przez troskę jednostki o polepszenie swego bytu, jak Smith wciąż zaznacza.

Tam, w epokach odległych, wskazuje ośrodek krystalizacyjny

http://rcin.org.pl/ifis

na związek myśli gospodarczej i myśli kulturalnej, przez hipertrofję tej ostatniej szczelnie przesłonięty. A tutaj wskazuje ośrodek analogiczny, poprzez hipotezę, która myśl gospodarczą ma usamodzielnić, ma umocnić, na jego, to jest związku wiadomego umyślne przecięcie.

Ale tak samo w jednym jak i w drugim razie, tak samo w wypadku bardzo osobliwego przesłonięcia go jak i przecięcia, nie może o uchwyceniu, ujęciu związku, ujęciu problemu ekonomji, zupełnie być mowy.

V.

MYŚL HISTORYCZNA.

Jest rzeczą, jeśli już nie notoryczną, to jednakże jasną, że między indywidualistyczną myślą gospodarczą współczesnej epoki — myślą streszczającą się w haśle przedsiębiorcy wolnego, to znaczy osobistości gospodarczo bez zapory twórczej — a przynależną do niej myślą kulturalną — myślą historyczną, o ile ona podkreśla rolę jednostki, bohatera jak chce Carlyle, a więc osobistości w sensie ogólno ludzkim, w sensie szerszym— musi istnieć związek.

Lecz i tutaj natykamy się na rzecz dziwną: ów związek zasadniczo tak prosty, tak ścisły, ulega przecięciu przez szczególny odpowiednik dawnej hipotezy smithowskiej, przez historję gospodarczą, która dla myśli gospodarczej, także i indywidualistycznej, epoki współczesnej wytwarza systematycznie zasób materjałów oraz wiadomości, a ogranicza się do terenu gospodarczego, w duchu już samej choćby swojej nazwy, swojego programu.

Tak, programu: przecięcie związku z myślą kulturalną, przecięcie problemu ekonomji jest tu już nie umyślne tylko, lecz także świadome. A dokonywa się, jak w epoce klasycznej, w celu usamodzielnienia myśli gospodarczej czyli ekonomji jako nauki i dokonywa się, choć i tu wykonanie niejedno łagodzi bodaj, choć pewien kontakt z myślą kulturalną, z myślą ogólnohistoryczną historji gospodarczej tu i owdzie się narzuca, naogół bezwzględnie.

Najlepszy dowód leży w tem, że tak jak myśl Smitha krystalizowała się nie około instytucji własności, lecz około pojęcia kapitału wytwórczego, dedukowanego z interesu osobistego, w sensie,

http://rcin.org.pl/ifis

przecinającej problem, jego hipotezy, tak indywidualistyczna myśl gospodarcza epoki współczesnej krystalizuje się około kapitału zarobkowego, kapitalizmu, który jest koncepcją ewolucyjną, a zatem historyczną, w szczególności zaś gospodarczo-historyczną w znaczeniu wybitnem i stanowi historji gospodarczej— historji gospodarczej przecinającej znowuż problem — przedmiot naturalny.

I co więcej, przedmiot najwłaściwszy.

Bo ewolucja kapitalizmu, ewolucja gospodarczego stylu stylów, nietylko domaga się historji gospodarczej, bez której wyświetlona wcale być nie może, ale staje się, w miarę jak doczekuje się wyświetlenia, dla tejże historji gospodarczej wytyczną, drogowskazem, schematem i kanwą.

Bo, innemi słowy, ewolucja kapitalizmu byłaby, gdyby została wyświetlona całkowicie, historji gospodarczej wręcz już kwintesencją.

Bo, jeszcze innemi słowy, ewolucja kapitalizmu czyli, jak suponując ewolucyjny moment mówi się krótko, „kapitalizm" jest historji gospodarczej kierującym, przewodnim motywem.

Jeżeli więc przecięcie problemu ekonomji odcina i wyodrębnia historję gospodarczą, a przez to samo ją też skupia, ją też koncentruje, to koncentruje również wszystko to, co do „kapitalizmu" się odnosi — wraz z wątpieniem o nim.

A wskutek tego to wątpienie potęguje: dopiero we współczesnej epoce wątpienie o kapitaliźmie uogólnia, popularyzuje się i osiąga tutaj swój najwyższy stopień natężenia.

I wywołuje, jako dalszy skutek, zjawisko nowe całkiem, któreby „usprawiedliwianiem kapitalizmu" nazwać należało.

Zjawisko, które, zamykając rozwój kultury indywidualnej właśnie przedstawiony, wskazuje wstecz na rzeczonego rozwoju początek pierwszy, chociaż się, w zestawieniu takiem, tem bardziej wyróżnia.

Możnaby powiedzieć bowiem, że przesłaniająca problem ekonomji starożytność, mając na oku nie kapitał, nie kapitalizm, tylko własność, własność tę w sensie pewnym też usprawiedliwia.

Ale czyni to, że tak powiem, ilościowo. Nakreśla zgóry granice jakieś. W tych granicach oraz ze względu na nie daje własności przez usta Arystotelesa swoje aprobatur.

We współczesnej epoce, przecinającej problem, chodzi natomiast o usprawiedliwianie nie ilościowe, tylko jakościowe.

http://rcin.org.pl/ifis

Chodzi o usprawiedliwianie kapitalizmu w znaczeniu jego korygowania, jego ulepszania i dopełniania, jak je osiągają czy starają się osiągać dzisiaj światli przedsiębiorcy, jak je proponuje czy wręcz kodyfikuje „naukowa organizacja", jak je podaje czy tylko sugeruje czytelnikowi książka Forda tak bardzo wymownie.

Starożytność nie ufa własności bezgranicznie, ale o niej nie wątpi zasadniczo, lecz właśnie w nią wierzy.

Współczesna epoka wątpi o kapitalizmie.

Wątpi o nim — choć dużo ogólniej oraz w stopniu znacznie wyższym — tak jak o nim wątpiła już epoka merkantylno - humanistyczna, już epoka artystyczna włącznie ze swem chronologicznem przedłużeniem tak doniosłem, włącznie ze swym Faustem:

Oczywiście Goethe nie myśli o kapitalizmie.

On mówi oderwanie i poetycznie.

Ale mówi jednak o tem co za jego czasów istotnie było, na co on sam ciągle patrzył i dla czego miał tak rzadkie między poetami zainteresowanie oraz zrozumienie, mówi o rzeczywistości gospodarczej i chce o niej mówić.

I chce, ponieważ wątpliwości się jednakowoż narzucają, ją usprawiedliwić.

Usprawiedliwić w końcowych monologach mianowicie.

To jest nieledwie zaraz po owym momencie, gdzie impet czynu był go uniósł za daleko, gdzie wykonanie poza intencję przeszło— ciekawa rzecz: czy do unikania jednego i drugiego nie dąży dzisiaj „naukowa organizacja" i wszystko co się z nią łączy jakokolwiek? — gdzie chaos wypadków spowodował, że ulegli mu, jako ofiary niewinne a ponadto daremne nawet, Filemon i Baucis.

http://rcin.org.pl/ifis

B. Strefa kultury społecznej.

I.

MYŚL POLITYCZNA.

Platon ogranicza własność w tym sensie, że żąda od klas wyższych rezygnacji z własności indywidualnej i prywatnej, żąda od nich wzniosłej ofiarności. Jego myśl gospodarcza, myśl socjalna, jest, jak ją wyraźnie nazwałem wyżej, arystokratyczna

A arystokratyzm ten, a duch wzniosłej ofiarności na rzecz państwa przenikał — tak jak później i w Rzymie się przejawia — już zdawna ustawodawstwo Sparty, przenikał prastarą myśl polityczną w Likurgu ucieleśnioną, przezeń uwieńczoną. I nie ulega chyba żadnej wątpliwości, że właśnie wychowanie spartańskie w likurgowskiem wybitnem znaczeniu wykształciło ten typ człowieka, typ obywatela starożytnego, na który liczy Plato, że między nim a Likurgiem, jego myślą gospodarczą a likurgowską myślą polityczną istnieje związek ścisły bardzo — lecz znów nieuchwytny.

Bo i tutaj, jak tam gdzie Solon i Arystoteles snują ten sam wątek, zawiera myśl polityczna już rdzeń myśli gospodarczej, a myśl gospodarcza, myśl Platona, pozostaje, mimo pełniejszego rozwinięcia i dokształcenia, enklawą myśli politycznej, która nadaje Rzeczypospolitej platońskiej jej tytuł i co więcej jej cechę, jej znamię. Bo i tutaj mamy przed sobą, zawsze, nieodmiennie, połączenie myśli politycznej jako myśli panującej i myśli gospodarczej jako służebnej myśli, mamy światłocień jednostronny, który każe nam przyjąć, że od Likurga aż do Platona czasów rozwija się myśl gospodarcza wciąż wewnątrz myśli politycznej, wciąż pod jej osłoną. Który każe nam mówić o kryptoewolucji dla przeniknięcia całkiem niedostępnej. O niemożliwości ujęcia problemu ekonomji, jak on w starożytności, dla której myślą kulturalną była myśl polityczna, przedstawiał się w strefie myśli gospodarczej już nie indywidualistycznej lecz socjalnej. W strefie myśli kulturalnej — kultury — już nie indywidualnej lecz społecznej. Jednem słowem w strefie, gdzie nader żywa, nader wybujała kultura społeczna, polityczna a społeczna, myśl socjalną, myśl socjalno-gospodarczą, a tem samem i z nią łączność, i z nią związek, musiała przesłaniać.

http://rcin.org.pl/ifis

II.

MYŚL RELIGIJNA.

Podobnie jak Platon liczy i Tomasz, w swym poglądzie socjalnym, na typ człowieka całkiem już gotowy. Tylko na człowieka — ponieważ czynnikiem ograniczającym własność jest u niego nakaz karytatywny — powodującego się miłością bliźniego, caritas, czyli miłosierdziem.

I podobnie jak u Platona wywodzi się także jego typ człowieka z długiej tradycji, wskazującej jako na źródło swoje na myśl kulturalną szczególnie dostojną. Tylko na myśl w tym razie religijną, teologiczną, na myśl nie benedyktyńską, która po stronie indywidualizmu oddziaływała, lecz, wręcz przeciwnie, franciszkańską, na opiewany przez Dantego ślub z ubóstwem, na wielką, świetlaną postać Franciszka z Asyżu.

Ale mimo różnic tych, dla średniowiecza tak bardzo znamiennych, pozostaje związek między myślą gospodarczą a myślą kulturalną — problem ekonomji — tak samo nieuchwytny jak poprzednio, jak w starożytności. Bo jak tam tak i tu trzeba mówić o kryptoewolucji, o światłocieniu jednostronnym, o panowaniu myśli kulturalnej, religijnej, a służebności, w stosunku do niej, myśli gospodarczej, o kulturze społecznej, w tym wypadku religijnej, która myśl socjalną i związek z nią przesłania, zakrywa.

Stan rzeczy jest więc w średniowieczu ten sam całkiem co w starożytności i zmienia się dopiero w epoce merkantylno-humanistycznej, przyczem uwydatnia się analogja niezmiernie plastyczna.

W epoce merkantylno-humanistycznej, a raczej w przedłużeniu jej czasowem tak bardzo wydajnem, wchodzi socjalna myśl gospodarcza, myśl Rousseau'a, z odpowiednikiem swym, z myślą kulturalną, myślą artystyczną Don Kiszota, w stosunek oparty na równorzędności najzupełniejszej i z nią się jednoczy.

Przekonamy się o tem, omawiając mianowicie potomka Don Kiszota, molierowskiego Mizantropa, który z psychiką rousseauowską faktycznie się styka i wskazuje jako na s y n t e z ę mającą się wyłonić ze zetknięcia, na karmiciela późniejszego socjalizmu utopijnego w rozlicznych i różnorodnych jego wersjach, na szeroki i bujny potok romantyzmu.

Przekonamy się: tutaj myśl socjalna i kultura społeczna

http://rcin.org.pl/ifis

splotą się ze sobą tak samo naturalnie, tak samo swobodnie, jak myśl gospodarcza indywidualistyczna i kultura indywidualna, wybitnie indywidualna, splotły się — oto analogja rzeczona — we Fauście.

III.

MYŚL ARTYSTYCZNA.

Don Kiszot ściśle współczesny Hamletowi — tamtego część pierwsza ukazuje się w roku 1605, ten zaś w roku 1603 — jest jego najsilniejszą antytezą, bo podczas gdy Hamlet przedstawia się jako człowiek osamotniony w tem właśnie znaczeniu, że uczucia sympatyczne są w nim sparaliżowane czy zatrute, są całkiem nieczynne, to w Don Kiszocie żyją oraz działają uczucia sympatyczne, czyniąc go człowiekiem związanym z innymi ludźmi, uspołecznionym tak w sercu jak w umyśle, w stopniu bezprzykładnym.

Jeżeli zatem Hamlet jest apologją jednostki zamkniętej w sobie, apologją jej energji, elastyczności w czynie i jej wszechstronności, to Don Kiszot jest jednostką podporządkowaną najzupełniej nakazom społecznym, jest kategorycznym imperatywem wcielonym w jednostkę.

A imperatywy tego rodzaju — tak jak suponowane przez nie uczucia sympatyczne w przeciwstawieniu do uczuć jednostkowych, samotniczych — w czasie się zmieniają!

Otóż Don Kiszot jest wcielonym imperatywem kategorycznym zupełnie tym samym, jaki tkwi w poglądach, i to ostatecznie poglądach socjalno-gospodarczych, starożytności oraz średniowiecza, obu jednocześnie.

Najprzód bowiem imperatywem, co zauważono już, arystokratycznym. To jest nie odnoszącym się bynajmniej do wszystkich ludzi, lecz wyłącznie do błędnych rycerzy. Do ludzi wyjątkowych i wybranych, których zadaniem ma być to, aby wszelkie zło, wszelką niesprawiedliwość w świecie usuwać i niszczyć. Do ludzi, którzy mają dawny wiek złoty, dawny raj utracony po raz wtóry urzeczywistnić, po raz wtóry zdobyć dla ludzkości. Ta ludzkość ma potem, jako całość, korzystać ze zdobyczy, ma się nią radować. Lecz dążyć do niej i ją osiągnąć mają i mogą owi rycerze tylko — jak właśnie Don Kiszot.

http://rcin.org.pl/ifis

A powtóre trzeba nazwać imperatyw donkiszotowy karytatywnym najwyraźniej. Bo caritas, bo litość wobec niedoli ludzkiej, jest jego przyrodzoną mistrzynią oraz przewodniczką, jest jego macierzą.

O tyle więc patrzy renesansowy Don Kiszot w przeszłość, ale patrzy w nią, jak zaraz dodać trzeba, poprzez pisma jej epigonów, poprzez romanse odtwarzające niby to kopje, niby to podobizny rycerzy średniowiecznych czy herosów starożytnych, lecz w istocie ich parodje niezamierzone, nieświadome, ich karykatury.

I stąd zwraca się intencja artystyczna autora w tym kierunku, aby te parodje uświadomić, te karykatury przelicytować i aby w ten sposób uniemożliwić je, to jest już raz na zawsze z niemi się załatwić. Stąd przedstawia Cervantes swego Don Kiszota w świetle śmiesznem, dosadnie komicznem.

Tylko że komizm ten jest komizmem bardzo osobliwym.

Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem prosty bardzo. Polega na kontraście tego co Don Kiszot chce czynić i wedle swego przekonania powinien czynić, a tego co mu daje do zamiarów powód i przyczynę. Na kontraście podmiotowych wyobrażeń bardzo podniosłych, poetycznych, a nagich faktów, rzeczywistości szarej i codziennej, bardzo pospolitej. Na kontraście rzeczy przez autosugestję, przez halucynację poddawanych, i rzeczy tak jak wyglądają widziane na trzeźwo.

Ale poza tem wszystkiem daje się uczuć coraz to silniej, coraz to natarczywiej, niedwuznaczny tragizm. Mimo ciągłego otrzeźwiania, rozczarowywania przez wypadki, autosugestja trwa i bynajmniej nie traci na sile. Przeciwnie. Im zawody stają się boleśniejsze, tem upór Don Kiszota staje się bardziej heroiczny, bardziej niesamowity, aż wreszcie, tuż przed śmiercią, nakoniec się łamie. I niewiem istotnie co wywołuje wstrząs silniejszy, co więcej druzgocze. Czy śmierć ustępującego pola Fortinbrasowi zwycięzkiemu rannego Hamleta, czy śmierć trzeźwego Don Kiszota; czy mowa pogrzebowa znów przez owego Fortinbrasa wygłoszona, czy napis na nagrobku ostatniego błędnego rycerza.

A jednak podkreśla autor, z pełną samowiedzą, komizm. Bo czyni komizm właśnie przewodnim motywem. Motywem tak bardzo jednolitym, powiedziałbym jednostajnym, jak w żadnem chyba innem dziele sztuki ni przedtem ni potem. Tylko nie mówiąc już o umyślnie powsuwanych nowelach, które mają jednostajności

http://rcin.org.pl/ifis

przeciwdziałać, motyw uzupełniać, odznaczają się warjacje czyli „awantury" poszczególne ustawiczną nowością i świeżością, a przytem żywością i dramatycznością uzyskaną przez to mianowicie, że pospolitą rzeczywistość przeciwstawiającą się Don Kiszotowi ucieleśnia Sancho Pansa i jak ucieleśnia! Pierwotnie jest wobec autosugestji swego pana oponentem. A jeżeli z biegiem czasu podlega ich wpływom jednakowoż, wierzy nawet w swe gubernatorstwo, to nie można powiedzieć, że je przejmuje, że je dzieli, bo raczej je na swój sposób przeinacza, wykoszlawia, raczej trawestuje.

Komizm i tragizm: oba łączą się ze sobą ściśle bardzo, lecz nie tak bezładnie jak na pierwszy rzut oka się wydaje, nie bezprogramowo.

Tragizm, pozostający na dalszym planie i stanowiący rzec by można głębsze tło utworu, dotyczy kategorycznego imperatywu czyli krótko kategoryzmu w ogólności, in abstracto, bo każdy kategoryzm, jakikolwiek by on był, zawiera w sobie pewien upór, któremu grozi, niby fatum, złamanie, zniszczenie choćby dlatego tylko, że on chce światu i życiu coś narzucić, a świat i życie uruchomiają przeciw narzucaniu im czegobądź potężne siły własne, autonomiczne, choćby tylko znaną vis inertiae. Każdy kategoryzm budzi dążenie które się każdej chwili rozbić może: w tem tkwi niebezpieczeństwo jego i tkwi jego urok.

Komizm natomiast, wysuwający się bezwarunkowo na plan pierwszy i pielęgnowany przez Cervantesa tak celowo, tak systematycznie, dotyczy tego, co w kategoryzmie bohatera nie jest istotne, nie jest wieczne, lecz jest przypadkowe i przejściowe, co wywodzi się ze wspomnianych już romansów i wskazuje, poprzez jego karykatury czy parodje, na faktyczny, historyczny kategoryzm przeszłych epok, na socjalny pogląd gospodarczy średnich wieków i starożytności.

Wzięty jako utwór tragiczny jest więc Don Kiszot dziełem pozaczasowem jakby, dziełem ostatecznem. Jest dziełem wszelką dalszą ewolucję wykluczającem i otwierającem perspektywę na przypomnienia i powtórzenia co najwyżej, na nowe edycje.

Wzięty jako utwór komiczny jest on zaś dziełem najdokładniej w czasie określonem. Dziełem aktualnem i chwilowem, domagającem się ewolucji, wręcz dalszego ciągu. I to dalszego ciągu, któryby uwzględnił kategoryzm socjalnych poglądów gospodarczych, jakie stworzyły nie starożytność i średnie wieki,

http://rcin.org.pl/ifis

tylko epoka klasycyzmu i epoka nam współczesna, kategoryzm nie arystokratyczny lecz demokratyczny i kategoryzm już wyraźnie akarytatywny.

Jak się więc w astronomji oblicza nieraz miejsce danej gwiazdy, której istnienie rzeczywiste później kiedyś dopiero się stwierdza, tak możnaby, tylko na podstawie analizy Don Kiszota, dojść śmiało do wniosku, że winno było, że mogło czy musiało po nim powstać dzieło, które dając tragedję kategoryzmu w swem rdzeniu tę samą, dałoby jego komedję napisaną w duchu już nie staroświeckim tylko nowoczesnym, w duchu modernizmu.

I dziwna rzecz: dzieło takie faktycznie istnieje.

I rzecz dziwniejsza jeszcze: powstało ono, tak jak Don Kiszot, w ramach epoki merkantylno-humanistycznej. Powstało, podczas gdy Don Kiszot był niby epilogiem dawnych epok, jako prolog dwóch epok ostatnich.

Otóż dziełem, które pisząc te słowa mam na myśli, jest, jak już powyżej poznać dałem, Mizantrop Moliera.

Bo mamy tu najprzód, w edycji nowej, tragedję kategoryzmu, chociaż złagodzoną. To znaczy kulminującą nie w końcowem wytrzeźwieniu, więc załamaniu, lecz przeciwnie w tem, że bohater, Alceste, w swoim uporze ostatecznie się zacina i staje się — on, człowiek uczuć sympatycznych — samotnikiem, mizantropem już nieuleczalnym. A pozatem jest tragizm ten jakby zatajony: dwór Ludwika XIV nie mógł chyba do jego podkreślania Moliera zachęcać i nie odczuwał go, choć my go odczuwamy, bodaj ani trochę.

I mamy komedję kategoryzmu demokratycznego z jednej strony — Alceste narzuca swoje imperatywy nie wybranym, tylko wszystkim i narzuca je jako adwokat wszystkich również, bo ludzkości całej — a z drugiej strony akarytatywnego bezsprzecznie w tym sensie, że nie miłość, nie litość dla ofiar złego stale nim kieruje, lecz nienawiść zła jako takiego. Lecz oburzenie na zło jakiekolwiek by ono było i bunt przeciw niemu. Bunt stanowczy, wyrażany, proklamowany rzec by można, w otwartym proteście.

A więc pobudka kierująca jest tu dużo mniej prosta, dużo więcej złożona, wieloznaczna niźli litość, co licuje z faktem, że, podczas gdy Don Kiszot powstał w czasie prostolinijnego Re-

http://rcin.org.pl/ifis

nesansu, powstał Mizantrop w czasie lubującego się już w zawiłych linjach i w bogatszych konturach Baroku.

Wobec tego można mówić o motywie barokowym i można, jak się zaraz przekonamy, dokładnie wykazać, że uprzystępnienie i stopniowanie tegoż motywu jest celem, jest widocznem dążeniem Moliera. Że na niem polega, z niego się wywodzi wręcz plan Mizantropa. Plan jego ewolucji jako bohatera, jako charakteru i plan budowy, plan struktury jako dzieła sztuki.

Zaraz w pierwszych słowach wyrzuca Alceste przyjacielowi Philintowi brak szczerości, wyrzuca mu udawaną serdeczność wobec ludzi, którzy są mu całkiem obojętni. I uogólnia swój zarzut. Ów brak szczerości, a co za tem idzie brak prawości, prawdziwości, odwagi, honoru, wydaje mu się nałogiem epoki w której żyje i nałogiem ludzkości całej, rodzaju ludzkiego, jak powiada, czy natury ludzkiej. Stąd nienawidzi, jak dodaje, ludzi, wszystkich ludzi i pragnie zerwać z rodzajem ludzkim i nie chce „natury ludzkiej ułaskawić", choć tak radzi przyjaciel - rezoner.

A natychmiast po tych słowach następuje czyn. Dysputę przerywa Oronte, który narzuca się Alcestowi z wyznaniem oddania zupełnego, a następnie z przeczytaniem wiersza. Wyznanie zostaje w formie względnie łagodnej odsunięte, a przeczytanie wiersza przyjęte z zastrzeżeniem bezwzględnej szczerości. I groźba ukryta w tym ostatnim wyrazie spełnia się. Alceste daje krytykę sonetu trafną, ostrą a, co więcej, przeciwstawia jej apoteozę piosenki starej, właśnie szczerej, podczas gdy w sonecie wykazuje nicość i napuszystość, a zatem nieszczerość. Ferując więc swój wyrok okazuje się wyznawcą szczerości i tępicielem nieszczerości, jest szczery w dwójnasób. I to podnosi go w naszych oczach. Początkowe zarzuty, które na razie mogły się wydawać powiedzeniami na wiatr tylko, zyskują na wadze teraz, a tem samem także na powadze.

I powaga ta stanowi szczególniejsze podłoże komizmu. Komizmu, którego bynajmniej nie zaciera, lecz który, wręcz przeciwnie, jeszcze potęguje.

Bo jeżeli wywołuje już uśmiech dysproporcja między zdawkową uprzejmością Philinta a gromami spadającemi na głowę jego i głowy wszech ludzi, to stosunek między sceną sonetu a jej skutkami jest śmieszny sans phrase chyba i śmieszny tembardziej, że go Alceste w dalszym toku akcji nie łagodzi, tylko wyjaskrawia. Wobec sądu honorowego daje się nakłonić je-

http://rcin.org.pl/ifis

dynie do oświadczenia, że „żałuje iż jest trudny" i że „życzyłby sobie, aby był znalazł sonet lepszym", co umożliwia wprawdzie powierzchowne zakończenie sporu, lecz jest nowym pociskiem w gruncie rzeczy i daje pochop do odwetu niezmiernie niskiego. Do rozpowszechnienia wieści zniesławiającej, która boli i gniewa Alcesta, ale nie skłania go ani na chwilę do zastanowienia się nad pytaniem czy postąpił mądrze. On pozostaje zawsze, niezłomnie, przy swojem censeo: „Sonet był okropny"!

Niewątpliwie trudno się nie śmiać tutaj. Ale trudno zarazem nie przyznać, że jest w tej szczerości, a raczej w tym uporze przy szczerości pewna niepowszedniość, jest w niej pewna wielkość. Słusznie powiada jedna z osób komedji, Eliante, o Alceście:

„Et la sincérité dont son âme se pique
„A quelque chose en soi de noble et d'héroique".

I takiego człowieka pociąga, jakby siłą kontrastu, kobieta, która jest zaprzeczeniem szczerości wszelkiej, która jest uosobieniem kokieterji, udawania, życiowego fałszu.

Już w drugim akcie, kiedy poznajemy Celimenę i podziwiamy jej kunszt obmowy towarzyskiej, stwarzający w swym rodzaju istne arcydzieła, już wtenczas mamy przeczucie, iż czeka Alcesta wielki zawód i już wtenczas wiemy co dalej nastąpi, bo nastąpić bezwzględnie musi, tak dobrze i pewnie, że zainteresowanie nasze bez wątpienia słabnie znacznie, bodaj nadto słabnie. Nie pytamy odtąd bynajmniej co się stanie, tylko jak się stanie i stąd niema, nie może być w dalszym ciągu poprostu niczego, coby się nie wydawało przez nas przewidziane mniej lub więcej, coby było dla nas niespodzianką.

Nie jest nią przecież ani zapowiedź rywalki niefortunnej, że da dowód winy Celimeny, ani lęk, z jakim Alceste te słowa przyjmuje. Ani pojawienie się kompromitującego listu, któremu na przekór chce wierzyć jeszcze, zmusza się do wiary, ani końcowe zdemaskowanie wszechstronne, ostateczne i wreszcie rozgrywka: mimo wszystko Alceste chce podać rękę Celimenie. Niech tylko opuści świat zepsuty i pójdzie z nim razem. Tam, kędy będą sami wśród pustyni... Ale odpowiedź brzmi najzupełniej niedwuznacznie: nie. Tylko na małżeństwo w świecie i dla świata znalazłaby się zgoda chętna, a to napotyka na „Nie" stanowcze z jego znowuż strony. I tak pójdzie sam jeden tylko do swojej pustyni.

http://rcin.org.pl/ifis

Bo o pustyni myśli Alceste po rozejściu się z Celimeną jak myślał już poprzednio, już od chwili gdy przegrał swój proces.

I ten ostatni moment należy podkreślić: nie zawód miłosny, choć tak bolesny, jest mizantropji przyczyną najwłaściwszą, tylko zawód innego rodzaju.

Już w pierwszym akcie słyszymy o procesie, który ma się rozegrać, w ostatnim zaś dowiadujemy się że został przegrany. Już w pierwszym zostaje rada Philinta, przemawiającego za poczynieniem jakichś kroków dla objaśnienia czy przejednania sędziów, zupełnie bez skutku: Alceste liczy i chce liczyć na to tylko, że będzie go bronić rozum, jego prawo, słuszność. Chce się przekonać, czy ludzie będą dość złośliwi, zbrodniczy, przewrotni, aby w oczach wszechświata wymierzyć mu zamiast sprawiedliwości niesprawiedliwość i pragnąłby nawet, bez względu na straty jakie poniesie, przegrać proces — dla piękności faktu. W ostatnim akcie zaś, kiedy to życzenie ironiczne jest tymczasowo, to jest w pierwszej instancji, spełnione i kiedy Philinte, znowu trzeźwo i praktycznie, radzi apelować, odzywa się ta sama całkiem nuta, tylko jeszcze dużo silniej i komiczniej, czy tragikomiczniej:

Alceste o apelacji nie chce słyszeć. Niechaj pierwotny wyrok jako „świadectwo osławione złośliwości współczesnych ludzi" przejdzie na potomność. Niechaj da mu prawo, kosztem dwudziestu tysięcy franków, pomstowania na „bezecność (iniquité) natury ludzkiej" oraz żywienia dla niej wiecznej nienawiści. Niechaj da mu prawo zejścia ze sceny i wycofania się ze świata — bez Celimeny, co nastrój zaostrza jeszcze, ale go nie stwarza — z takiemi oto wyniosłemi słowami na ustach:

„Trahi de toutes parts, accablé d'injustices,
„Je vais sortir d'un gouffre où triomphent les vices,
„Et chercher sur la terre un endroit écarté,
„Où d'être homme d'honneur on ait la liberté".

I te słowa pójdą za nim. Choć uda się na koniec świata nawet, choć odnajdzie wyśnioną pustynię, injustices i vices będą mu się zawsze rymowały i budziły w nim ten sam protest, ten sam kategoryzm.

Kategoryzm, którego tragizm — zagłębianie się w mizantropji, zacinanie się w uporze, mające zapobiec załamaniu — z biegiem

http://rcin.org.pl/ifis

akcji się potęguje i uwydatnia w omówionych właśnie końcowych słowach z pewnością najsilniej.

Ale kategoryzm o tyle komiczny jednocześnie, że już demokratyczny i akarytatywny bez wątpienia, a jednakże w zastosowaniu tych dwóch zasad dziwnie nieporadny.

Kategoryzm zwracający się, w imię ideałów ludzkości, do „wszystkich" literalnie, pedantycznie, nawet do Orontów i do przypadkowych, konwencjonalnych stosunków z nimi, a stąd małostkowy.

I kategoryzm przeciw „złemu jako takiemu" skierowany, lecz także i złemu, które dotyczy samego już bohatera, jego i tylko jego, jego osobiście. A wniesienie momentów osobistych — choćby nie wręcz osobistych interesów, którym Alceste z apelacji rezygnujący szkodzi właśnie — musi dostojność każdej ogólnej sprawy dotkliwie zamącić.

Otóż to zamącenie podmiotowe i tamta małostkowość to dwa źródła śmieszności Mizantropa, to dwie właściwości, bez których komedji o nim, a więc komedjowego prologu do kategoryzmu nowoczesnego, a więc gwiazdy jaką obliczyliśmy powyżej wcale by nie było.

I bez których nie byłoby pewnej konstelacji ową gwiazdę w siebie włączającej a bardzo szerokiej. Nie byłoby przejść stopniowych od prologu do rzeczy już samej. Nie byłoby ewolucji, wyzwalającej psychikę w Alcescie ucieleśnioną od jej grzechu pierworodnego, od śmieszności i przekształcającej ją w coś poważnego i ważnego bez wszelkich przymieszek.

Zaraz zobaczymy na czem polega ta konstelacja czy ta ewolucja. Bo aby ją rozpoznać daje nam środek doskonały, wymarzony poprostu, przypadek.

Przypadkowo, by w okolicznościowym liście do d'Alemberta skierowanym, omawia Mizantropa i omawia ze szczególnym naciskiem — Rousseau.

Że sztuka jest podziwu godna, że im więcej się o niej myśli, tem więcej się w niej odkrywa piękności nowych, to całkiem przyznaje. Ale zarazem wyraża zastrzeżenie, pod względem moralnym.

„Charakter Mizantropa", powiada, „jest określony przez naturę jego namiętności dominującej. Tą namiętnością jest gwałtowna nienawiść złego, zrodzona z żarliwej miłości dla cnoty a zaostrzona przez widowisko złośliwości ludzkiej. Jedynie

http://rcin.org.pl/ifis

więc dusza wielka i szlachetna jest dla niej przystępna... Co więcej zaś, odrywa go (Mizantropa) ciągłe zastanawianie się nad nieporządkami społeczeństwa od siebie samego, aby całą jego uwagę skierować na rodzaj ludzki. A zwyczaj ten podnosi i powiększa jego myśli, niszczy w nim skłonności niskie, które karmią i skupiają miłość własną i ze współdziałania tych czynników rodzi się pewna siła odwagi, rodzi się duma charakteru która w głębi jego duszy pozwala rozwijać się tylko uczuciom godnym tego, aby go zajmować".

Mizantrop jest więc ucieleśnieniem szlachetności, cnoty. Ale Rousseau stara się wykazać, że Molier w swojej sztuce tę cnotę poniża. „Voila comment on avilit la vertu". W tem tkwi jego teza.

A dowodem jest wedle niego to, że charakter Mizantropa, tak cnotliwy, jest przedstawiony jako śmieszny, że przedmiotem sztuki jest śmieszność cnoty, „le ridicule de la vertu", że normalnem, że rozumnem byłoby bez wątpienia co innego, „mais il fallait faire rire le parterre".

I w tym związku wskazuje Rousseau na oba źródła śmieszności Mizantropa już dobrze nam znane.

Bo wyraźnie zarzuca Molierowi, że Alceste jest w swym proteście, w swojem oburzeniu małostkowy niejednokrotnie, „a des fureurs puériles sur des sujets qui ne doivent que l'émouvoir".

A pozatem zarzuca mu wplątanie do zawodów, do rozgoryczeń Alcesta momentów osobistych — to już nadewszystko.

„Że kobieta fałszywa", mówi całkiem dosłownie, „go zdradza, że niegodni przyjaciele opuszczają, to powinien znosić bez szemrania; toć przecież zna ludzi"! Ale i w ogólności powinien, o ile chodzi o nieporządki, które dotyczą wprost już jego, „qui s'adressent directement à lui", pozostawać zimnym.

Lecz i na tem nie dość. Rousseau'a drażnią momenty osobiste tak dalece, że daje przepisy Molierowi, jak należało, aby ich uniknąć, pisać Mizantropa.

Alceste winien był, jego zdaniem, wpadać w gniew, o ile chodzi o zła publiczne (vices publics), a zachowywać się spokojnie, o ile chodzi o złośliwości osobiste (méchancetés personnelles) których jest ofiarą.

Przeciwnie zaś winien był postępować Philinte, którego Rousseau, takiego jakim jest faktycznie u Moliera, wręcz już nie-

http://rcin.org.pl/ifis

nawidzi. Faktycznie ma on zasady, które przypominają bardzo zasady łajdaków, „des fripons", i okazuje słodycz w znoszeniu nieszczęść innych ludzi bardzo łatwą, tanią. Właściwie zaś winien był, aby stworzyć wymowną antytezę do Alcesta, widzieć wszystkie nieporządki społeczeństwa ze stoiczną flegmą, a wpadać w gniew skoro zło jakiekolwiek wprost jego dotyka.

Tak, Rousseau daje Molierowi wręcz przepisy. I zdaje się, że były one w guście epoki, bo nie przeszły całkiem bez wrażenia. W roku 1790, a więc w lat dwanaście po śmierci Rousseau'a, pojawia się bowiem, jak przypomniał światu w swej rozprawie „Rousseau contre Molière" niedawno (1912) Faguet, książka napisana przez Fabre d'Eglantine, a nosząca znamienny tytuł „Le Philinte de Molière ou la suite du Misanthrope (sur le scénario que Rousseau a tracé du Misanthrope tel qu'il aurait dû être fait)". Tutaj recepta przez Rousseau'a sformułowana znajduje, rzecz szczególna, swe zastosowanie.

Ale o tem tylko mimochodem. Natomiast ma rozprawa Fagueta, którą wspomniałem właśnie, dla nas znaczenie dużo większe, bo wprowadza nas, w sposób plastyczny bardzo, w samo centrum sprawy.

Faguet widzi w Mizantropie portret — a więc portret od oryginału wcześniejszy dużo — samego Rousseau'a. I stąd tłomaczy antagonizm „Rousseau contre Molière" poprostu w ten sposób, że Rousseau, jak mówi, nie jest z portretu, który jako taki instynktownie odczuwa, zadowolony, że się właśnie o niego gniewa, bo „znajduje bon sens, bo znajduje względność tylko, gdzie szuka pochlebstwa".

Można bez wątpienia uważać twierdzenie to za zbyt śmiałe, za zbyt ryzykowne. Ale nie można chyba przeczyć, że zawiera ono doniosły rdzeń prawdy.

Bo w życiu prywatnem Rousseau'a — i w dotyczących tego życia wynurzeniach, które powyżej umyślnie pominąłem — odnajdujemy co krok tony przypominające psychikę Mizantropa aż nadto wyraźnie. Odnajdujemy ten sam co u Mizantropa kategoryzm, ten sam fanatyzm sprawiedliwości i szczerości niejednokrotnie małostkowy, często osobisty.

A Rousseau prywatny jest z Rousseau'em publicystą, Rousseau'em autorem socjalnego poglądu gospodarczego, do którego dążyła epoka merkantylno - humanistyczna, w związku oczywistym. Ów fanatyzm sprawiedliwości jest w związku z opozycją

http://rcin.org.pl/ifis

przeciw stosunkom faktycznym, historycznym, ów fanatyzm szczerości jest w związku z entuzjazmem dla naturalności, dla stosunków naturalnych, dla stanu natury.

Biorąc więc, w odniesieniu do epoki merkantylno-humanistycznej, epoki artystycznej, Mizantropa Moliera jako ucieleśnienie kategorycznej myśli kulturalnej — tej myśli, która poprzednio, choć w starszej formie, tkwi już w Don Kiszocie — i zestawiając z nim Rousseau'a jako ucieleśnienie kategorycznej również, bo socjalnej myśli gospodarczej, trzeba zaznaczyć, że to są dwa zjawiska bliskie sobie, bratnie.

Bratnie w znaczeniu dużo więcej ścisłem, dotykalnem niż, po stronie indywidualizmu, apologetyczny Hamlet i apologetyczny Robinson, których pobratymczość można tylko wyczuwać, zgadywać.

A jednak i tu zbratanie nastąpiło i doprowadziło, jak już wiemy, do syntezy, do Fausta Goethego: o ile więc nieodzowniej, o ile konieczniej musiała pojawić się synteza Mizantropa i Rousseau'a, musiała rozegrać się zmierzająca ku niej ewolucja!

A raczej zapoczątkował tę ewolucję, dyskontując zasadnicze właściwości socjalnej myśli nowoczesnej, jej demokratyczność i jej akarytatywność, bez wahania i ociągania się niegdyś sam Mizantrop. I stąd mogła się ona sfinalizować bardzo szybko. I sfinalizowała się, zanim nowoczesna myśl socjalna do pierwszego swego etapu rozwojowego, do marksyzmu dojść zdołała, w ogniwie pośredniem między rousseauizmem a marksyzmem, w socjalizmie utopijnym, w gruncie rzeczy zaś w jego tle pełnem świateł i barw, w romantyzmie.

Bo socjalizm utopijny, który jednostkę — nawpół Robinsona a nawpół późniejszego człowieka gospodarczego — poddaje kategoryzmowi całości — nawpół utopji a nawpół zorganizowanego gospodarstwa społecznego w mniej lub więcej wyraźnem ujęciu — socjalizm utopijny, który kategoryzm ten kształtuje w sposób tak swobony i dowolny wedle tego jak go ten czy ów pisarz w swojem „ja" wytworzył, socjalizm utopijny nie da się bez współdziałania romantyzmu, który właśnie to „ja" czyni kategorycznym prawodawcą dla ludzkości, dla wszechświata, zupełnie pomyśleć.

Już Godwin jest w styczności ze Shelleyem, Proudhon i Wiktor Hugo przypominają się wzajemnie. A wypadki tego rodzaju są tylko symptomami, wskazującemi na związek dużo ogólniej-

http://rcin.org.pl/ifis

szy oraz dużo głębszy. Wskazują na to, że każdy z pisarzy, których do grupy socjalistów utopijnych zaliczamy, ma swój własny kodeks kategoryczny, kodeks romantyczny, który narzuca światu jako definitywną naukę — psychopolityczną naukę Saint-Simona, naukę o atrakcjach Fouriera — a niekiedy, że wspomnę znów Saint-Simona, jego „Nouveau Christianisme" mianowicie, jako nową wiarę.

Jednem słowem jest socjalizm utopijny od romantyzmu nieodłączny, stanowi integralną jego przynależność i to taką właśnie, która mu oddaje jako wielkiemu ruchowi zbiorowemu niezmierne usługi.

Bo chroni go, dzięki zasadniczości i rzeczowości, a nawet materjalności swoich dążeń, od odruchów małostkowych i od mieszania momentów osobistych, więc od niebezpieczeństw, które mu, gdzie jest ochrony pozbawiony, gdzie jest nierealny i rozwiewny, stale zagrażają.

I którym, w wypadkach tych, ulega nazbyt łatwo oraz nazbyt często. Ulega tak samo całkiem jak Mizantrop i poniekąd Rousseau. A nawet, może być, jeszcze silniej i jeszcze drastyczniej. Bo, jeżeli prawodawcze „ja" romantyka góruje nad Mizantropem i Rousseau'em swem uświadomieniem, swem utwierdzeniem w kategoryzmie, swem „jestem" stanowczem, to musi, o ile pozuje tylko i tylko w misję swoją się drapuje, tembardziej prowokować do parodji: więc parodjowano nie raz jeden poetów romantycznych, mianowicie oczywiście poetów poślednich.

Ale trudno byłoby parodjować socjalistów utopijnych. Oni mogą być i są często niezgrabni i naiwni, lecz nie są jednak małostkowi, nie są osobiści. Oni mogą wywoływać uśmiech tak jak go dzieci wywołują, ale pozostają od śmieszności we właściwem, komedjowem znaczeniu tego słowa tak bardzo daleko, że romantyzm jako ruch zbiorowy, jako prąd porywający ze sobą nietylko wielkich, lecz i mniejszych, zamiast jakkolwiek go ośmieszać, raczej odśmieszają.

Jak więc Faust, łącząc Hamleta z Robinsonem, wyzwolił go od osamotnienia tragicznego, zatem od tragizmu, tak wyzwala romantyzm psychikę Mizantropa — a zarazem psychikę osobistą Rousseau'a — którą na wyższym szczeblu kontynuuje lecz łączy jeżeli nie z rousseauizmem, czyli rzeczowym poglądem Rousseau'a, to z jego ewolucyjnym następcą, ze socja-

http://rcin.org.pl/ifis

lizmem utopijnym, od śmieszności, od komizmu czy tragikomizmu:

I niewiadomo który czyn był potrzebniejszy, który był ważniejszy.

Tam i tu — raz po stronie apologetyzmu i poglądu indywidualistycznego, raz po stronie kategoryzmu i poglądu socjalnego — to samo wyzwolenie, powiedzmy wybawienie myśli kulturalnej, to samo umocnienie, skonsolidowanie jej przez myśl gospodarczą.

Tam i tu podobieństwo z globem konsolidującym się koło osi, dokładnie nam znane.

Trudno, widząc ten paralelizm, nie powiedzieć zatem, że Faust i romantyzm to zjawiska w swem znaczeniu, w swem stanowisku rozwojowem całkiem równorzędne.

Równorzędne i, rzecz znamienna, w pewnej mierze równoczesne, lecz nie bez zastrzeżeń.

Bo chociaż tak jak Faust tak i romantyzm powstał poza ramami epoki merkantylno-humanistycznej, epoki artystycznej, której jest drugim pozagrobowym testamentem niemniej bodaj od pierwszego znamiennym, wymownym, i chociaż w chwili, kiedy Goethe pisał Fausta, romantyzm stał bezsprzecznie u szczytu swej drogi, to jednak trzeba uwzględnić z drugiej strony, że tenże romantyzm był, jak właśnie zaznaczyłem, ruchem zbiorowym, ruchem ciągłym, bardzo długotrwałym. Jakże tu mówić o równoczesności z dziełem indywidualnem, jakiem jest Faust Goethego, z dziełem, które miało silny wpływ wywierać, silnie oddziaływać, miało cały kierunek literacki, miało „faustyzm" ze siebie wyłonić, lecz zrodziło się jednak w jednej głowie i w chwili pewnej, a więc, mimo znanego, powolnego tworzenia i dokształcania go, przedstawia się jako wytwór doraźny raczej, wytwór momentalny!

Pozatem zaś wchodzi w rachubę zastrzeżenie jeszcze jedno, jeszcze donioślejsze.

Faust powstał po fizjokratyzmie, który od Robinsona do klasycyzmu przeprowadzał, i co więcej po klasycyzmie nawet, pół wieku po Smithie.

Romantyzm zaś rozwijał się z ogniwem do klasycyzmu przeprowadzającem, ze socjalizmem utopijnym jednocześnie, jak już wiemy, i rozwijał się przed socjalnym klasycyzmem, przed marksyzmem, który go miał w pewnym sensie już przezwyciężyć, już

http://rcin.org.pl/ifis

odrzucić, lecz który on, odwrotnie, w innym sensie przygotowywał i to przygotowywał niezmiernie skutecznie.

Warto zaznaczyć tutaj jak skutecznie i jak wielostronnie:

Z pewnością, że kategoryczny imperatyw wprowadził do filozofji już Kant — nie Kant, autor krytyki czystego rozumu, o którym powyżej mówiłem wyłącznie całkiem, lecz Kant, autor krytyki rozumu praktycznego, Kant autor etyki. Ale dopiero Hegel przeniósł ów imperatyw z terenu indywidualnego na teren społeczności, państwowości i przekształcił go, pod widocznym wpływem romantyzmu, romantycznego kategoryzmu, we filozofję kategoryczną par excellence, to jest w znaczeniu najpełniejszem i najwybitniejszem. A coś z tej filozofji dostaje się, mimo jego antyideowości, jego materjalizmu, jego zstąpienia z chmur na ziemię, także do marksyzmu.

Powtóre: zauważono już nie raz jeden, jak wielkie znaczenie miał romantyzm dla rozbudzenia badań dawne, odległe czasy wskrzeszających, dla zapoczątkowania historyzmu, choć jeszcze historjozoficznego raczej, choć jeszcze oglądającego się, że tak powiem, wstecz na filozofję. Otóż historyzm, który u Marksa dostrzegamy, marksowski ewolucjonizm mianowicie tak prononsowany, zachował w sobie z historjozoficznego zabarwienia i nieodłącznego od niego wyjaskrawienia więcej dużo, niż się dotąd naogół przyjmuje.

A wreszcie nie ulega żadnej wątpliwości, że poszczególne ruchy socjalne, jakie się w pierwszej połowie 19-go wieku, już bliżej jego środka, wciąż znowu zjawiają, że bunt pracowników w jedwabniczym przemyśle lyońskim — ten który uwiecznił nasz Krasiński w „Nieboskiej Komedji" — że rewolucyjny chartyzm w Anglji i francuska rewolucja 48-go roku, a nawet całkiem pokojowe poczynania pionierów rochdaleskich, torujące drogę robotniczej spółdzielczości spożywczej, są całkiem romantycznym duchem przepojone i że duch ten do umocnienia wiary w sprawę proletarjacką, wiary która przechodzi potem do marksyzmu, do jego nauki o roli, o dyktaturze proletarjatu, bardzo się przyczynił.

Pod kilku względami, dotyczącymi społeczno-gospodarczych dążeń i programów, był więc romantyzm ruchem zbiorowym niezmiernie ważnym dla przyszłości, powiedziałbym tą przyszłością brzemiennym, nabrzmiałym.

Był ruchem pchającym ewolucję stale a konsekwentnie w pe-

http://rcin.org.pl/ifis

wnym kierunku określonym, nadto określonym. I stąd ruchem ciążącym nad kilku lat dziesiątkami z siłą dla nas niezrozumiałą dzisiaj, ciążącym nad nimi swym kategoryzmem nieprzejednanym i właściwem każdemu kategoryzmowi, a cóż dopiero jemu właśnie, wysokiem napięciem.

Czy nie jest zatem rzeczą całkiem zrozumiałą, że to napięcie domagało się odprężenia, w jakimś nowym kierunku, a na razie, dla zapoczątkowania go, w jakiemś nowem indywidualnem dziele, przez apologetyzm? Przez spokojne i pewne siebie — bo w niem szczerze ufne — skupienie tego „ja" które w romantyzmie narzucało się całemu światu i w jego przestworach się gubiło, w nich się rozpraszało?

Tak, zdaje mi się, powstał faustyzm, powstał Faust. Jako reakcja przeciw romantyzmowi przemożnemu. I tak trzeba go, chcąc głębiej uchwycić jego zagadnienie, pojmować, oceniać.

Kiedyś, w najbujniejszym Renesansie, pojawiły się pierwowzory oraz arcywzory — nie gospodarczego, tylko kulturalnego — apologetyzmu i kategoryzmu. Pojawili się Hamlet i Don Kiszot. Niby symbole dwóch genjuszów, anglosaskiego i romańskiego, niby hasła, „zawołania" dwóch ras, czy dwóch szczepów.

Romantyzm natomiast — wyraz kategoryzmu i kulturalnego i gospodarczego jednocześnie, więc syntetycznego — był ruchem uniwersalnym i jako poeta w tym razie raczej uniwersalny niż germański, niż anglosaskiemu genjuszowi bardzo bliski, stworzył Goethe swoją przeciwromantyczną — swoją apologetyczną i również w znaczeniu powyższem syntetyczną — antystrofę, klasycznego Fausta.

Co więc w Renesansie, co w dobie rozkwitu epoki artystycznej czyli „wielkiej sztuki", było równoczesnością i tylko równoczesnością, bo koincydencją przypadkową a znamienną— to stało się teraz, gdy epoka artystyczna swoje pozagrobowe testamenty sporządzała, równoczesnością pozorną tylko, a w istocie związkiem przyczynowym. Akcją i reakcją. Ostatniem słowem jakie „wielka sztuka", aby potwierdzić, aby wyjaśnić swą zapowiedź i przejednać jej dualizm tak przecież uderzający, frapujący, musiała dorzucić.

A sens, a morał tego ostatniego słowa, tego przejednania jest wyraźny:

Nie może ludzkość oddychać jednem płucem, tylko musi oddychać stale obydwoma.

http://rcin.org.pl/ifis

Musi myśleć — już tam gdzie jej myśl kulturalna jest jeszcze oderwana, a tem bardziej gdzie ona około myśli gospodarczej jako osi się oplata — i apologetycznie i kategorycznie.

Musi spoglądać na Hamleta oraz na Don Kiszota, musi podążać za faustyzmem oraz romantyzmem.

IV.

MYŚL FILOZOFICZNA.

Jest rzeczą notoryczną, że myśl gospodarcza Marksa powstała w związku jaknajściślejszym z myślą filozoficzną — kulturalną — Hegla, że przejęła z niej dialektykę ponadludzkich, ogólnych, wszechwładnych, dialektykę oderwanych w tym sensie idei.

Paralelizm z tem co wyżej powiedziałem o związku z filozofją myśli gospodarczej smithowskiej, o jej związku z kierunkiem, który do kantowskiej krytyki czystego rozumu miał doprowadzić, jest więc oczywisty i to tem oczywistszy, że Kant, jak przed chwilą napomknąłem, w innem swojem dziele — w krytyce rozumu już nie czystego, lecz praktycznego — rozsławia niemniej oderwany imperatyw kategoryczny, przez co na absolutną, powiedziałbym tyrańską ideologję Hegla już przygotowuje.

I paralelizm jest konsekwentny, nader konsekwentny. Dotyczy także nieuchwytności związku między myślą gospodarczą a myślą kulturalną, nieuchwytności problemu ekonomji, który w tym wypadku przecina „materjalistyczny pogląd na historję" i przecina, co nadewszystko już uderza, znów jakby umyślnie.

W przejrzystym celu usamodzielnienia swej myśli gospodarczej, swej myśli socjalnej, w przejrzystym celu ochronienia jej przed zalewem, który ze strony myśli filozoficznej uwzględnionej wszechstronnie, całkowicie i uwzględniającej wszystkie idee równomiernie musiałby jej grozić, stwarza Marks hipotezę, że idee gospodarcze są zjawiskami bezwzględnie pierwotnemi, natomiast inne wszystkie tylko pochodnemi.

I dzięki temu zwraca się ku zjawiskom pierwotnym jako rzeczy naczelnej, decydującej, jako rzeczy głównej.

I osiąga światłocień w stosunku do starożytnego i średniowiecznego wręcz odwrotny, lecz znów jednostronny.

Całe światło, cały nacisk kładzie na przemiany, na rozwój

http://rcin.org.pl/ifis

dialektyczny idei specyficznie gospodarczych, na tendencje rozwojowe zmierzające do uspołecznienia, do przeniesienia, przeprowadzenia rzeczowych środków produkcji na ogół.

I decydującym czynnikiem ewolucji przez te tendencje podsycanej, ewolucji idei gospodarczych, czyni demokrację aktywną gospodarczo i z gospodarczych względów do dyktatury, jak sądzi, nadewszystko już powołaną a zatem także uprawnioną, czyni proletarjat.

Jego demokratyzm, od arystokratyzmu starożytnego odbijający antytetycznie, jest proletarjacki. Jest, w przeciwstawieniu do owego arystokratyzmu politycznego, najwyraźniej gospodarczy. Jest nim tak dalece, że podczas gdy tam politycznie zabarwiona i bardzo wybujała kultura społeczna związek z myślą socjalną, problem ekonomji musiała przesłaniać, to tutaj narzucało się przecięcie problemu ekonomji na korzyść myśli gospodarczej, którą miało izolować i miało uwydatniać, na korzyść socjalnej myśli, jako mus niemniejszy.

I Marks, wyróżniając idee gospodarcze, wydzielając je z niepodzielnego w istocie pandominium idei z tą samą dowolnością, a jednak z tą samą celowością i umyślnością z jaką Smith „ja" niepodzielne dzielił, przepoławiał, poszedł za tym musem.

Wyodrębnił, tak jak Smith, myśl gospodarczą, ekonomję, w tym wypadku ekonomję socjalistyczną, myśl socjalną, myśl proletarjacką — bardzo słusznie nazwał Sombart system Marksa „radykalną filozofją proletarjatu" — i oparł tę myśl proletarjacką, tak jak Smith swoją ekonomję „burżuazyjną", nie o własność, tylko o kapitał.

O kapitał wytwórczy, smithowski, o rzeczowe środki produkcji, których proletarjusze są przecież pozbawieni i które, w ich interesie, mają właśnie być uspołecznione, lecz także pozatem, ponieważ zysk z niego sprowadza Marks do nadwartości przez proletarjuszy wytwarzanych, o wyraźny kapitał zarobkowy, już tutaj, sto lat po Smithie, narzucający się, o zaznaczony silnie kapitalizm.

V.

MYŚL HISTORYCZNA.

Jest rzeczą jasną a priori, że socjalna myśl gospodarcza współczesnej epoki, myśl realistyczna, historyczna, skupiająca się

http://rcin.org.pl/ifis

w haśle przedsiębiorcy związanego, to jest związanego przez konkretne stosunki, warunki, przez ich całokształt, przez „środowisko" którego wybitne znaczenie socjalno-polityczne zrozumiał już Owen, że myśl ta musi nawiązywać do myśli ogólnohistorycznej, kulturalnej, środowisko, „milieu" akcentującej i badającej, do historjografji w sensie Taine'a, że się od niej w naturalnym biegu rzeczy nie może oderwać.

A jednak odrywa się od niej, odrywa się od współczesnej kultury społecznej, ponieważ posługuje się, tak jak jej indywidualistyczny odpowiednik, historją gospodarczą, by się usamodzielnić, by się wyodrębnić, sztucznie, samowolnie.

Odrywa się, uwzględniając z reguły i w zasadzie wyłącznie to tylko, co jej historja gospodarcza w odróżnieniu od ogólnej, od właściwej historjografji planowo poddaje. A raczej co w historji gospodarczej, w jej dorobku nadaje się dla niej. A więc co dotyczy gospodarczego środowiska, gospodarczych stosunków, warunków, gospodarczych stanów, ustrojów, a nadewszystko kapitalistycznego ustroju, stylu stylów, kapitalizmu, wziętego, znów w zasadzie bez jakichkolwiek karytatywnych osłon a z pełnem uwzględnieniem kwestji proletarjatu — tutaj nie z góry przesądzonej, nie radykalnie przypieczętowanej jak u Marksa — pod skalpel dyskusji.

I tutaj więc, jak po stronie kultury indywidualnej, odrywa, wyodrębnia się, wraz z historją gospodarczą, ewolucja kapitalizmu czyli ewolucyjnie pojęty kapitalizm, i tu towarzyszy wyodrębnieniu koncentracja myślenia, która zarazem wątpienie o kapitalizmie skupia, potęguje.

I tutaj zgłasza się wymóg „usprawiedliwiania" kapitalizmu z siłą nieprzepartą.

Ale usprawiedliwianie to zdaje się jednakże nie całkiem wystarczać.

Bo z nim łącznie wkrada się co innego. Wkrada się, wyrastające z wątpienia również, lecz wyraźnie przeczące i stąd do uogólnienia, do popularyzacji jeszcze podatniejsze o wiele, z w ą t p i e n i e.

Już w starożytności, przesłaniającej problem ekonomji i w społecznej strefie, zdaje się, w odniesieniu do własności, zaszachowanej w Rzeczypospolitej Platona przez komunizm, zwątpienie pojawiać.

Ale tam jest ono, ponieważ dotyczy pewnych klas wyłącznie,

http://rcin.org.pl/ifis

częściowe, a nawet wyjątkowe tylko, podczas gdy we współczesnej epoce uwydatnia się, odnośnie do kapitału, kapitalizmu, jako coś ogólniejszego znacznie, coś zasadniczego.

Obok usprawiedliwiania kapitalizmu przez socjalną politykę tak dla niej znamienną, przejawia się we współczesności zwątpienie o kapitalizmie — rozpowszechnione dzięki popularyzacji, zbiorowe, masowe — które jest owego usprawiedliwiania, owej socjalnej polityki jakby negatywem. Jakby miarą tego czego ona uczynić jeszcze nie zdołała. Jakby falą z tyłu napierającą, która ją pcha dalej.

I jest czemś co przedłużenie chronologiczne epoki artystycznej, co romantyzm znał aż nadto dobrze.

Ale znał z tą różnicą, że wierzył, o kapitalizmie bez jasnego uświadomienia zwątpiwszy nieraz, w jakieś zbawienie, znowu niejasno uświadomione, poza kapitalizmem czy jemu na przekór. Wogóle na przekór rzeczywistości całej. Na przekór złemu, które panowało, panuje dotąd, a które ma przełamać jakieś dobro, jakiś cud w przyszłości. Cud, w który współczesna epoka już nie wierzy, wierzyć nie potrafi. I tak zaznaje zwątpienia, które wciąż tylko przeciwko złemu kieruje swe ostrze, na tem poprzestaje.

I co więcej zwątpienia, które wspomnienie dawnej wiary w dobro, w cudy tembardziej pogłębia.

Nie wzlata się bezkarnie nigdy bodaj w sferę ideału!

Dawne śnienia i obecna, codzienna rzeczywistość składają się — co uwidocznię jednym przykładem tylko — na kontrapunkty bardzo osobliwe:

Garszyn, znany pisarz rosyjski ze szkoły Dostojewskiego, napisał w roku 1883 nowelę zatytułowaną „Czerwony kwiat", a odzwierciadlającą całą jego twórczość literacką w silnym, zwartym skrócie.

Rzecz dzieje się w rosyjskiem więzieniu, a raczej w więziennym szpitalu jakimś i bohaterem jej jest więzień rewolucjonista, który w daremnej walce przeciw „złemu" sterał swoje siły, a teraz leży w celi chory, bezładnie majaczący, prawie obłąkany.

I oto zaczyna on powoli wyobrażać sobie — i potęgować to wyobrażenie, tę zmorę gorączkową aż do idée fixe — że przyczyną owego zła, jakie nad światem zapanowało, a wszelkie wysiłki ku jego usunięciu, ku jego zażegnaniu skierowane pognębia i tłumi, jest nic innego jak mały czerwony kwiatek, który z za-

http://rcin.org.pl/ifis

kratowanego okna celi swej gdzieś pod stromym murem, gdzieś tam na więziennym podwórcu dostrzega.

I postanawia to źródło zła zdławić, zdusić, mały kwiatek zniszczyć. I z najwyższym wysiłkiem przedsiębierze, omijając czujność straży, szaloną wyprawę, która oczywiście jest ponad wątłe siły jego, która go zabija. Ale, martwy już, trzyma w dłoni silnie zaciśniętej kwiat poszarpany i pomięty niby jakąś własnem swem życiem przypłaconą, bezcenną trofeę!

Uwzględniając, że w Rosji, jak wogóle na Wschodzie, przejawia się w stosunku do kapitalizmu bezwiedny i bezwzględny antagonizm, jestem skłonny przyjąć, że symbolika Garszyna dotyczy w gruncie rzeczy kapitalizmu właśnie i dotyczy zwątpienia o nim tak już krańcowego, że przeobrażonego wręcz w jakąś siłę żywiołową, wrogą, niszczycielską.

Nadewszystko pociąga mnie tu jednak symbolika sama.

Wiadomo, iż pod koniec wieku osiemnastego najbardziej może romantyczny z romantyków niemieckich, Novalis, opiewał w rozlewnej a niedokończonej powieści „Heinrich von Ofterdingen" swój słynny, przypominany potem przez romantyków długo kwiat „niebieski", mający przynieść ludzkości raz na zawsze i dobro i szczęście.

Zdaje mi się, że gdyby kwiat niebieski Novalisa nie był go poprzedził, byłby i kwiat czerwony w wyobraźni Garszyna nie zakwitł.

Że mamy tu przed sobą zatajony, ale tem silniejszy w swej treści kontrapunkt.

Krzyk współczesny już wyraźny — na tle muzyki romantycznej jeszcze dosłyszalnej.

Bilans trzeciego i ostatniego rozdziału zawiera kontrast epok oświetlających, jak starożytność i średnie wieki, jednostronnie myśl kulturalną oraz epok oświetlających, jak klasycyzm i współczesność, jednostronnie myśl gospodarczą, podczas gdy centrum bilansowe, a tem samem punkt orjentacyjny, tworzy epoka merkantylno-humanistyczna, a raczej chronologiczne przedłużenie jej, gdzie oświetlenie obu myśli jest równomierne i gdzie problem ekonomji, ulegający w dwóch pierwszych epokach przesłonięciu, a w ostatnich dwóch przecięciu, zostaje —

http://rcin.org.pl/ifis

wśród kulis oznaczających nigdzie i przez osobę czystą, która tu, w liczbie pojedyńczej czy też liczbie mnogiej, jako dramatis persona występuje — skutecznie ujęty.

A bilans ten jest jednocześnie i bilansem całego ośrodka niniejszej pracy, całej części drugiej.

Z natury rzeczy oczekujemy więc po nim jakiejś tezy, prawdy bezwzględnie przekonywującej i zadawalniającej nas, jasnej i przejrzystej.

Tymczasem pierwsze wrażenie budzi, jak musimy otwarcie przyznać, natrętne pytanie, które wydaje się w treści, w istocie swojej prawie rozpaczliwe.

Jakto? Więc problem ekonomji ujmowałaby, byłaby zdolna ująć tylko wielka sztuka? Więc poza nią, poza jej zakresem byłoby ujęcie, ujmowanie problemu całkiem niemożliwe? Więc to co ona, fikcyjnie, w jakiemś nigdzie umiejscawia nie ziszczałoby się, w rzeczywistości, realnie, wręcz nigdy?

I dopiero po pewnem wmyśleniu, zastanowieniu się, wrażenie się zmienia.

Wielka sztuka, sztuka Fausta i romantyzmu, to jest sztuka żywa. To sztuka która, stworzona z życia i dla życia, skupia w sobie jak w soczewce co dziać się może, dzieje się, dziać się musi w życiu. I dzieje się w życiu nie raz jeden, nie przypadkowo i nie wyjątkowo, więc wcale nie nigdy.

A gdy się zastanowimy jeszcze bliżej, zaczynają się wątpliwości nasze doszczętnie rozwiewać.

Jeżeli powiedziałem, że wielka sztuka jest żywą sztuką, to muszę dorzucić, że sięga ona w swojej życiowości niezmiernie głęboko. To znaczy sięga aż do warstw życiowych podwalinowych, fundamentalnych, a wskutek tego także najbardziej ogólnych. Tak ogólnych, że wskazujących na uogólnienie najdalej idące, wskazujących na ujmowanie problemu ekonomji — choć je soczewka skupia w jakiemś nigdzie — nie nigdy, tylko, wręcz przeciwnie, co chwila, ustawicznie czyli wciąż na nowo, w tem znaczeniu „zawsze".

Ten to ostatni punkt widzenia jest rozstrzygający i dlatego będę się starał podkreślić, uwydatnić go jeszcze wyraźniej:

Kulisy oznaczające jakieś nigdzie odnajduje czy też rozstawia człowiek w swojem własnem wnętrzu.

Osoba czysta, wśród rzeczonych kulis występująca, jest tylko

http://rcin.org.pl/ifis

sobowtórem osoby in abstracto, osoby w ogólno-ludzkim, istotnym jej rdzeniu.

Dramat zaś, rozgrywany przez czystą osobę, rozgrywa osoba in abstracto nie w sztuce, lecz w życiu.

A także i tutaj, w życiu, rozgrywa się dramat z konieczności bezwzględnej w ten sposób, że moment kulturalny, kultura osobista rozlicza się z momentem gospodarczym, z gospodarczością, działalnością gospodarczą szczerze, zasadniczo.

I że, natykając się tutaj, tak w kierunku gospodarczym jako i kulturalnym, na nieuniknioną alternatywę apologetyzmu i kategoryzmu, czyni między jednym a drugim, w obu kierunkach, a raczej w kierunku gospodarczo-kulturalnym jako jednym, wybór programowy.

Wybór dotyczący zarazem alternatywy faustyzmu i romantyzmu jako typów - wzorów, których Goethe i romantycy nie wynaleźli wcale, lecz które odkryli, uświadomili tylko i które się narzucają, wszystko jedno czy w formach podniosłych czy też poziomych, skarłowaciałych raczej, nadczasowo, zawsze.

Ale na tem nie koniec. Co powiedziałem nie rozświetla bynajmniej wszystkiego.

Musi bowiem, mimo wszystko, uderzyć i zdziwić, że jednakże te myśli kulturalne, a w dalszej konsekwencji gospodarczo-kulturalne które nie ciążą, jak myśl artystyczna, ku sztuce, tylko ku nauce, że myśli polityczna, religijna, filozoficzna oraz historyczna problem ekonomji przesłaniają lub przecinają, że go nie ujmują, nie są w stanie ująć, w żaden sposób, nigdy.

I musi uderzyć, że w epokach, gdzie myśli wymienione właśnie panowały, życie jednak problem ekonomji ujmowało i ujmuje, że nawet, ponadto, dzieje faustyzmu i romantyzmu to ujmowanie stale suponują, bo trudno nie dostrzec, jak chętnie oba patrzą w przeszłość, chętnie się przebierają w kostjumy czy to archaiczne czy to medjewalne i jak chętnie patrzą w przyszłość, chętnie godzą się ze spóźnionem promieniowaniem fizjokratyzmu, klasycyzmu oraz z powstawaniem i rozwojem współczesności, gdzie stopniowo modernizują się i modernizację ciągną dalej do dnia dzisiejszego.

Jakto? Więc w przeciwieństwie do równolegle do niej płynącego życia miałaby nauka, miałaby także współczesna ekonomja społeczna wręcz powiedzieć sobie, że jest do ujęcia problemu ekonomji — problemu, który dużo więcej niż jej przed-

http://rcin.org.pl/ifis

miot jest znamienny dla niej, który ustawicznie przed jej oczyma jest obecny i nią kieruje stale — zupełnie niezdolna? Więc miałaby z całą otwartością przyznać się, że, o ile o ujęcie tegoż problemu chodzi, musi bez skrupułów życiem się wyręczać, a sama pozostawać przy swem „Ignoramus" oraz „Ignorabimus" fatalnem, stoicznem? Więc miałaby obok tego śmiałego, pewnego siebie „zawsze", na które, w harmonji z żywą i wielką sztuką życie się zdobywa, wypisać, w imieniu swojem własnem, kontrastowe „nigdy"?

Oto pytanie już nie tak beznadziejne, już nie tak rozpaczliwe jak poprzednie, ale niemniej natrętne jednak i niepokojące.

A co więcej pytanie nie dające się, w przeciwstawieniu do tamtego, w żaden sposób osłabić, przytłumić.

Oto pytanie w swojem uzasadnieniu, w swojej racji bytu całkiem niewzruszone.

I wskazujące na odpowiedź tak samo niewzruszoną. Odpowiedź: „Tak jest".

Oto pytanie, którego zawartość nieodmienną można tylko uprzystępnić a ostrze złagodzić.

Złagodzić przez paralelę, którą dopiero w trzeciej części w pełni uzasadnię, ale która już bez tego rzucić może pewne światło, wielce pożądane:

Nauka ekonomji równa się pod tym względem, o którym mówimy tutaj, nauce logiki.

Równa się jej, ponieważ znamiennym dla logiki, tak samo jak dla ekonomji, jest nie jej przedmiot czyli myśl logiczna, tylko jej problem czyli stosunek myśli logicznej do myśli innej, obcej, bo do myśli twórczej. Równa się jej, ponieważ myśl logiczna, jak myśl gospodarcza, przedstawia się ostatecznie i w samym gruncie rzeczy tylko jako środek, a myśl twórcza, tak jak myśl kulturalna, jako cel, jako racja wewnętrzna, sens środka.

Jeżeli więc powyżej mówiłem o myśli gospodarczo-kulturalnej oraz o jej świecie, to trudno nie mówić o myśli logiczno-twórczej oraz o świecie tejże myśli i trudno nie dorzucić dosadnich warjacji.

Trudno nie nazwać ekonomji logiką myśli kulturalnej a logiki ekonomją myśli twórczej, i nie bawić się poddawanemi przez tę terminologję sugestjami przedziwnie nęcącemi i co więcej niezwykle płodnemi. Bo ma to szczególniejszy urok spojrzeć przez chwilę na ekonomiczną zasadę gospo-

http://rcin.org.pl/ifis

darczości jako na zasadę konieczną, apriorystyczną, zasadę logiczną. I ma to nie mniejszy urok spojrzeć na logiczne aksjomaty, reguły, prawidła jako tyleż środków, aby gospodarcze, „oszczędne" obchodzenie się z myślami celowo uzyskać.

Ma to urok uprzytomnić sobie, że logiczność tkwiąca w gospodarczości i gospodarczość tkwiąca w logiczności chronią, zabezpieczają twórczość, bez której kultury jakiejkolwiek wcale być nie może, i kulturę, która jest twórczością pokoleń, wieków całych, twórczością w formacie bardzo wielkim, formacie największym.

A wreszcie: tak jak ekonomja, tak nie może i logika — logika jako nauka — problemu swego, również wciąż obecnego, wciąż kierującego w jej badaniach, ująć pewną ręką.

Nie może ująć, nie może uchwycić stosunku między myślą logiczną a myślą twórczą, ścisłego ich związku.

A ujmuje, a chwyta ten ścisły związek, na którym polega, bez którego się nie obywa twórczość jakakolwiek, w lot, co chwila, życie.

Znowu więc życie wysuwa się na plan pierwszy, znowu dominuje.

I jak natarczywie narzuca się tu — w nawiązaniu do warjacji wspomnianych co dopiero — pewna kombinacja wręcz uderzająca!

Jeżeli tak problem logiki jak problem ekonomji ujmuje nie nauka tylko życie, życie jako takie, to trudno nie przyjąć, że oba problemy owe są w bliskiem pokrewieństwie z problemem który życie stawia, z problemem ż y c i o w y m.

Z zagadnieniem życia, z jego zagadką, dla nauki o życiu, dla biologji przecież ciemną również, również niedostępną.

Czy może problemy logiki oraz ekonomji nie wprowadzają nas w problem życia najskuteczniej i najgłębiej, czy może już poniekąd nie są tym problemem? —

http://rcin.org.pl/ifis

CZĘŚĆ TRZECIA.

ROZWINIĘCIE PROBLEMU:

ŚWIAT MYŚLI GOSPODARCZO-KULTURALNEJ W SWYM STOSUNKU DO WSZECHŚWIATA MYŚLI.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

Taine nazywa Rousseau'a g e o m e t r ą społecznym i nazywa go tak nie w sensie metodologicznym, formalistycznym czysto, w jakim możnaby — ze względu na jego „Ethica ordine geometrico demonstrata" — nazwać podobnie Spinozę, lecz w sensie tym, że dopatruje się w dziełach Rousseau'a, w odniesieniu do ustroju, do świata społecznego, jakby geometrycznej konstrukcji czy „budowy świata".

Otóż jeżeli się w taką geometrję społeczną, w jej pojęcie, chociaż zaznaczone, zamarkowane tylko,dosadnie wmyślimy, to musi nas, w obecnem miejscu niniejszej pracy, po zakończeniu dwóch jej części, bezwzględnie uderzyć, że między pojęciem tamtem a zawartością tychże części istnieje bardzo ścisłe, bliskie pokrewieństwo.

Przecież rozumowanie części pierwszej nawiązałem najwyraźniej do Rousseau'a. I nawiązawszy doń przeszedłem do Defoe'a, a potem, już sumarycznie, do myśli gospodarczej epoki merkantylno-humanistycznej oraz myśli gospodarczej tak wcześniejszych jak późniejszych epok. I dotarłem wreszcie do myśli gospodarczo-kulturalnej, łącznie wziętej, epok wymienionych.

Przecież, czyniąc to wszystko, wytworzyłem sobie koncepcję biegunów, osi, globów, a raczej koncepcję jednego globu o pięciu warstwach, pokładach rozmaitych, koncepcję „świata myśli gospodarczo-kulturalnej", analogicznego w strukturze swojej do ziemskiego globu.

Przecież świat rzeczony, świat myśli gospodarczo-kulturalnej, stał się w części drugiej, w jej trzech rozdziałach wyodrębnionych, czemś spoistem, zwartem, bo nadał mu spoistość jego stosunek do problemu ekonomji, a mianowicie do uchwycenia, ujęcia problemu, ujęcia dokonanego przez myśl artystyczną, i dokonywanego, bez względu na myśl taką lub inną, zawsze, to znaczy we wszystkich po sobie następujących epokach, przez życie.

http://rcin.org.pl/ifis

Biorąc więc wszystko razem można wręcz powiedzieć, że zawartość obu części dotąd przedstawionych streszcza się w jakiejś społecznej budowie świata, w jakiejś geometrji społecznej już nie fragmentarycznej jak u Rousseau'a, lecz systematycznej, a raczej w jakimś systematycznym jej zarysie, pierwszym do tej chwili.

A zarys ten wskazuje równocześnie, w sposób niezmiernie pożądany, na bieg myśli który rozpocząć muszę, na bieg myśli części trzeciej i ostatniej, dostarczając mu bardzo pewnego, niewzruszonego punktu wyjścia i ukazując mu jako cel, oczywiście w zarysie również, geometrję już nie społeczną tylko, lecz, z włączeniem społecznej, dużo szerszą, a nawet, powiem z góry, krańcowo szeroką.

Bo myśl gospodarczo-kulturalna zacznie tutaj przeprowadzać daleko za siebie.

Bo świat tejże myśli zacznie się wcielać w całokształt nieporównanie odeń obszerniejszy, wszechświat myśli ludzkiej.

Bo problem ekonomji, dotychczas tylko określony i ujęty, zacznie się, przez wejście w związek z problemem logiki, a pośrednio z problemami czy właściwie przedmiotami nauk innych, stopniowo rozwijać.

I właśnie o świat myśli gospodarczo-kulturalnej, właśnie o jego analogję z globem ziemskim, zahaczy szereg analogji i światów odmiennych, nowych, tak prostolinijnie, że budowa świata, że geometrja społeczna będzie się zdawała snuć wciąż dalej, zawsze będąc sobą.

Zawsze będąc geometrją, ale już nie społeczną w szczególności, lecz raczej, ponieważ do wszechświata myśli ludzkiej się odnosi, geometrją „ludzką".

Tak ją też wreszcie nazwę. I tak wyświetlę ją jako cel. Ostateczny kres naszych rozważań.

I.

NAWIĄZANIE DO CZĘŚCI DRUGIEJ: ŚWIAT MYŚLI GOSPODARCZO-KULTURALNEJ.

Już pierwsza, podstawowa analogja, zestawiająca świat myśli gospodarczo-kulturalnej z globem ziemskim, wskazuje sama przez się na głębsze przyczyny.

http://rcin.org.pl/ifis

Glob ziemski mieści w sobie pewną ilość pokładów geologicznych, stanowiących tyleż warstw powstałych kolejno, chronologicznie, a na zawsze potem utrwalonych. I geneza każdego z tych pokładów jest ta sama: pierwiastki kiedyś lotne czy płynne stężały wirując koło osi ziemskiej, która dała im niewzruszone i silne oparcie. Momentem czynnym, decydującym jest zatem ta oś właśnie, jest istnienie dwóch ograniczających ją biegunów, niezmieniających wzajemnej swej pozycji, w tem znaczeniu stałych. A ich stałość, ich równowaga stała, kryje w sobie stosunek pewien, ścisły bardzo związek. Oba bieguny ulegają przyciąganiu przez punkt od obu równomiernie oddalony, a znajdujący się w samym środku osi. Oba oddziaływają, choć pośrednio, i na siebie. Oba ciążą ku sobie z musu, z konieczności. Ostateczną siłą motoryczną, ostatecznym agensem jest więc siła ciążenia, siła grawitacyjna, która skupia się w centrum ziemi a dalej w jej osi, ale jest emanacją całej łącznej masy, całej materji ziemskiej i jest energetycznym wyrazem łączności. Łączności nadającej globowi ziemskiemu jego masowość oraz jego kształty i stanowiącej jego przesłankę, jego zasadę bytu, jego tajemnicę.

A tajemnica myśli gospodarczo-kulturalnej, jej struktury jako świata odrębnego, jej jednolitości, tkwi, przeciwnie, w wyłączności, której konsekwencją jest dualizm, jest alternatywa bezwzględna, absolutna, dwóch biegunów, dwóch hemisfer, a której przesłankę stanowi myśl gospodarcza, a w szczególności zaś jej nastawienie w kierunku przedmiotów materjalnych, właśnie materjalnych. Bo w przeciwstawieniu do innych, immaterjalnych jak je nazywamy, mają przedmioty materjalne to do siebie, że podpadają pod nasze zmysły, że są dla nas fizycznie uchwytne i że jedna realizacja tej uchwytności drugą a taką samą w swojej treści, w swoim sensie wyklucza, wyłącza. Wyłączają się więc tutaj nietylko już pojęcia „twoje", „moje" — w czem już Ojcowie Kościoła i kanoniści średniowieczni dopatrywali się cechy przedmiotów materjalnych, dóbr gospodarczych, najbardziej znamiennej [1]) — ale także pojęcia „nasze" i „jednego z nas", wszystko jedno czy twoje czy moje. I wyłączają się tak stale, tak uparcie i tak konsekwentnie, że pchają wyobraźnię, pchają myśl gospodarczą a pośrednio i kulturalną w dwóch kierunkach prze-

[1]) Mówię o tem bliżej w „Dantes Philosophie des Eigentums" w rozdziale „Eigentumstheorie".

http://rcin.org.pl/ifis

ciwnych diametralnie. W kierunku przez wyrazy „ja", „ty", albo „my" wskazanym. Tak to powstają bieguny psychologiczny i socjologiczny. Powstają dopełniające się poglądy indywidualistyczny i socjalny. Powstają wreszcie strefy kultury indywidualnej i społecznej czyli hemisfery: alternatywa jest, jak już zaznaczyłem, absolutna, jest spiżowa i stwarza oś, która wszystkie epoki, niby warstwy geologiczne, niezmiennie przetrwała.

Z jednej strony mamy więc łączność, a z drugiej wyłączność. I obie właściwości wywodzą się z tego samego źródła: z materji, która jest jednocześnie łączną i wyłączną.

Łączną o tyle, że cząstka materji, zajmująca jedno miejsce, jest już w pewnej relacji, styczności z cząstką która inne miejsce w przestrzeni zajmuje. Wyłączną zaś o tyle, że miejsce, zajęte już przez jedną cząstkę materji, nie może być w żaden sposób równocześnie zajęte przez inną.

Otóż materja sama w sobie przedstawia się jako masa jednolita, jako glina dla jakichkolwiek wielkości czy kształtów geometrycznych, i tutaj uwydatnia się w pełni jej łączność. Materja ze stanowiska opanowującej ją myśli ludzkiej, myśli gospodarczej, a raczej nierozerwalnej myśli gospodarczo-kulturalnej, przedstawia się natomiast jako glina dla jakichkolwiek przedmiotów materjalnych, jakichkolwiek uchwyceń tych przedmiotów, jakichkolwiek władań (a wreszcie własności!). I władania te muszą być zlokalizowane jakośkolwiek tak autorytatywnie, suwerennie jak przedmioty jako takie. Nie może istnieć, gdzie już istnieje jedno władanie, wobec przedmiotu identycznego oraz w sensie identycznym, i władanie drugie. Tu więc uwydatnia się wyłączność i rozkłada geometryczne wielkości, formy, na dowolne strzępy, których wielkość możnaby oznaczyć mierząc je jakąś jednostką, miarą hipotetyczną i których formy możnaby określić składając hipotetyczne jednostki w nich zawarte w odpowiednie grupy. W jednym i drugim razie byłoby więc potrzebne operowanie owemi jednostkami i ich mnogościami. Liczbami jednem słowem. W jednym i drugim razie droga geometryczna byłaby zamknięta, a otwierałaby się tylko droga arytmetyczna i to droga arytmetyczna od ustanowienia jednostki, od warunku hipotetycznego, niemożliwego wręcz zawisła, a stąd nieziszczalna.

Ale gdyby ta nieziszczalność została przezwyciężona nagle i gdyby jakiś umysł wszystko obejmujący oraz wszystkiemu sprostający — jakiś duch La Place'a! — wkroczył na drogę teo-

http://rcin.org.pl/ifis

retycznie wytkniętą co dopiero i do końca skutecznie ją przebył, natenczas zyskałby on arytmetyczny odpowiednik geometrji ziemskiego globu powszechnie uznanej, przetłomaczyłby geometryczne wielkości, formy, na liczby oraz liczb kompleksy, dałby globu ziemskiego geometrję już nie właściwą, nie plastyczną, lecz analityczną.

I taka geometrja analityczna — choć w edycji zapoznawanej bardzo łatwo, bo do systematyczności nie mającej pretensji żadnej — bezsprzecznie istnieje.

Analityczną geometrją jest geometrja społeczna, która, emancypując się samowolnie i samorzutnie od jakiejkolwiek jednostki, miary hipotetycznej, a więc od liczenia, skupia bezliczbowo i sumarycznie — sumuje w znaczeniu niewłaściwem — wszelkie przedmioty materjalne czy raczej władania, wedle tego czy do jakiegoś „my" czy do jakiegoś „ja, ty" się odnoszą, w reprezentujących te zawołania kontrastowe dwóch różnych biegunach. I spajając je niby osią różniczkuje oraz całkuje te bieguny, co powyżej uwydatniłem już wystarczająco. I ustanawia między osią a dwustrefowym globem, do niej przynależnym, relacje, równania. I przeprowadza wszystkie te działania, niewłaściwe bez wyjątku, działania mimo bezliczbowości arytmetyczne w swej istocie, więc paradoksalne, z pewnością niedbale a nawet lekkomyślnie, lecz właśnie dlatego przeprowadza je, bez skrupułów i stąd bez trudności, w rozmiarach przeogromnych, duchowi La Place'a kongenjalnych, w stylu bardzo wielkim. Tak wielkim jak styl globu ziemskiego, któremu świat myśli gospodarczo-kulturalnej co do formatu zdaje się teraz dorównywać: to wszystko tłomaczy!

Glob ziemski, powiemy bowiem, to wielka, to syntetyczna wizja materji ziemskiej sub specie geometrji plastycznej, właściwej. Świat myśli gospodarczo-kulturalnej to wizja materji owej sub specie geometrji analitycznej, wizja może raczej sumaryczna niż syntetyczna, lecz tak samo wielka. Nic więc dziwnego, że w tamtym razie zgłasza się prawo wielkiej masy, a w tym drugim razie — paradoksalność powyżej wykazana zmusza i do tego paradoksu krańcowego — zgłasza się, na przekór temu że liczb niema wcale, prawo wielkiej liczby. I że oba te prawa ukazują nam rzeczy w innych ciaśniejszych ramach całkiem niedostępne. Ukazują nam, jakby przez makroskop, dwie struktury analogiczne, a w istocie strukturę, mimo rozdwojenia na łącz-

http://rcin.org.pl/ifis

ność i wyłączność, na odrębne ich geometrje, jedną i tę samą: strukturę materji.

Materji: analogja między światem myśli gospodarczo-kulturalnej a globem ziemskim nie jest więc fantastyczną czy poetycka jakby się bodaj zdawać mogło, lecz całkiem realna. I jest, co więcej, najjaskrawiej materjalistyczna.

II.

ŚWIAT MYŚLI GOSPODARCZO-KULTURALNEJ A ŚWIAT MYŚLI LOGICZNO-TWÓRCZEJ.

Nie można przemyśleć analogji pierwszej aż do końca, nie wychodząc daleko bardzo poza jej granice.

Skoro bowiem wnikniemy głębiej w alternatywę absolutną myśli gospodarczej — na razie tylko gospodarczej — w śpiżowe albo-albo jej biegunów oraz jej poglądów, to trudno nie dostrzec, że nie byłoby tego albo-albo, gdyby się ono nie wikłało z przeświadczeniem o dwóch słusznościach, o dwóch prawdach wręcz sobie przeciwnych. Trudno nie dostrzec, że, według pewnego sposobu widzenia rzeczy, słusznem, prawdziwem jest odnoszenie władań do bieguna psychologicznego i obstawanie przy poglądzie indywidualistycznym jednostronnie, podczas kiedy wedle innego słuszność, prawda wskazują na biegun socjologiczny i na socjalny pogląd tak samo stanowczo. I że każdy z tych sposobów widzenia objawia najwyraźniej tendencję — czasem, jak w średnich wiekach, bardzo złagodzoną, a czasem, jak w epoce klasycyzmu, aż do superlatywu wyjaskrawioną — aby na przeciwny, opozycyjny patrzeć jako na niesłuszny i na nieprawdziwy. Że jednem słowem gdzieś poza alternatywą gospodarczą tkwi alternatywa, tak samo jak tamta absolutna i śpiżowa, prawdy i nieprawdy. Alternatywa w swej istocie już czysto logiczna.

A spostrzeżenie to pociąga zaraz dalej. Przecież koło alternatywnej myśli gospodarczej, koło poglądu indywidualistycznego i socjalnego, oplatają, konsolidują się strefy kultury indywidualnej i społecznej, konsoliduje się myśl kulturalna też dwoista, też alternatywna. Koło myśli logicznej zaś, koło alternatywy prawdy i nieprawdy, konsoliduje się każda myśl nowa, nieznane dotąd wyobrażenia wytwarzająca i chcąca — wszystko

http://rcin.org.pl/ifis

jedno w jakim kierunku, a więc ewentualnie także i w kierunku myśli kulturalnej, tej twórczej myśli ludzkości par excellence — je wytwarzać: ogólna myśl twórcza.

Stąd więc należy przyjąć i stąd trzeba przyjąć, że poza myślą gospodarczo-kulturalną jako jednością zwartą tkwi myśl logiczno-twórcza jako niemniej zwarta jedność i że między obu temi myślami istnieje stosunek, związek z pewnością ścisły bardzo, lecz nader zawiły.

Tak zawiły, że można go rozświetlić jedynie tylko za pomocą pewnej hipotezy: może świat myśli gospodarczo-kulturalnej oderwał się od świata myśli logiczno-twórczej, do którego pierwotnie przynależał, i zorganizował się z biegiem czasu jako świat odrębny. Może świat myśli logiczno-twórczej jest niby globem, od którego glob myśli gospodarczo-kulturalnej się oderwał — to licowałoby z faktem, że myśl kulturalna jest w swej istocie myślą twórczą — i może glob oderwany wykształcił sobie, nie unicestwiając przez to wpływu jaki bieguny globu pierwotnego nań wywierają, swe własne bieguny. Może świat myśli gospodarczo-kulturalnej, który jest odpowiednikiem ziemskiego globu, pozostaje ze światem myśli logiczno-twórczej, w takim związku jak glob ziemski z globem słonecznym, jak ziemia nasza ze słońcem, jej słońcem.

Wszystko więc pcha ku analogji, któraby świat myśli logiczno-twórczej oraz glob słoneczny zdołała skojarzyć. Ku na razie hipotetycznej, niepewnej jeszcze, drugiej analogji.

III.

ŚWIAT MYŚLI LOGICZNO-TWÓRCZEJ.

Mówiłem, w odniesieniu do ziemskiego globu, o prawie wielkiej masy, o ciążeniu ku sobie dwóch biegunów, o sile ciążenia, sile grawitacyjnej przytem działającej.

A koło biegunów, koło osi co je spaja, wiruje glob właściwy, który równocześnie krąży koło innego globu, globu słonecznego.

I tutaj, w słonecznym globie, działa także siła grawitacyjna, i co więcej tutaj ma swe źródło. Na glob ziemski jest ona jakby przerzucona, transponowana, tutaj jest u siebie.

I tutaj pozostaje — o ile chodzi o rolę globu słonecznego właśnie jako „słońca" — rzeczą główną i decydującą: można dowieść za pomocą metod przyrodniczych, za pomocą analizy

http://rcin.org.pl/ifis

spektralnej dajmy na to, że poza nią ukrywa się materja taka sama mniej więcej jak nasza ziemska, że i tam rządzi, w rozmiarach już wręcz przeogromnych, prawo wielkiej masy. Ale ta masa jako taka jest dla ziemskiego globu tak dobrze jak niczem. Wszystkiem jest jej emanacja, jest siła grawitacyjna, obok której działają jako czynniki niemniej ważne dla ziemi siła elektromagnetyczna, siła świetlna, siła ciepła i może inne jeszcze, a więc znowu siły!

W odniesieniu do świata myśli gospodarczo-kulturalnej mówiłem zaś o wyrażającem się w alternatywie absolutnej „nasze" czy „moje. twoje" prawie wielkiej liczby. Mówiłem o skupianiu sumarycznem, o quasi-sumowaniu władań nad poszczególnymi przedmiotami materjalnymi czy samych przedmiotów.

A poza alternatywą powyższą, gospodarczą, tkwi, jak już wiemy, logiczna alternatywa prawdy i nieprawdy.

I koło tej ostatniej jako swojej osi oplata, konsoliduje się glob myśli twórczej całkiem tak samo jak koło osi gospodarczej konsoliduje się glob myśli kulturalnej ze swemi hemisferami kultury indywidualnej z jednej strony, a z drugiej socjalnej.

Bo powiedzmy zgóry: myśl twórcza czyli twórczość polega w swej istocie najwłaściwszej na tworzeniu jakichś nowych wyobrażeń, a dokładniej twierdzeń, które na prawdę i nieprawdę, na ich alternatywę stale spozierają, ale same nie osiągają zawsze tych ekstremów; są, często bardzo, ani prawdziwe ani też nieprawdziwe, tylko — tertium hic datur — możliwe mniej lub więcej i mniej lub więcej wysunięte w stronę prawdy albo też nieprawdy.

Tak więc odpowiadają, także i w tym razie, dwom biegunom dwie hemisfery przeciwległe, jedna obejmująca strefę możliwości wysokich, zbliżających się, oczywiście z uwzględnieniem stopniowań, gradacji najrozmaitszych, do prawdy raczej, a druga obejmująca strefę możliwości niskich względnie, zbliżających się raczej do nieprawdy, znów w rozmaitych stopniach.

Obie hemisfery razem wzięte stanowią glob niezmiernie jednolity, stanowią, ponieważ możliwości wysokie i niskie przechodzą w siebie i ze sobą się zlewają wręcz niedostrzegalnie, jeden i ten sam system gradacyjny, ciągły, nieprzerwany. System możliwości ujętych w karby prawdy i nieprawdy niby w ścisłe klamry.

Stąd więc system możliwości bynajmniej nie bezładnych, anarchicznych, a jednak rozporządzających terenem szerokim bar-

http://rcin.org.pl/ifis

dzo. I o tyle możliwości swobodnych i swobodnie mnożących się. I mnożących liczbę wyobrażeń, twierdzeń bardzo sugestywnych, wyobrażeń, twierdzeń potencjonalnych, które wskazują, przyczem narzucają nowe pobudki, nowe chęci, na rzeczy możliwe.

Między innemi na możliwe władania, które obok władań faktycznych, „prawdziwych", dających im punkty wyjścia, więc oparcie silne, mają dla świata myśli gospodarczo-kulturalnej ogromne znaczenie.

Znaczenie polegające na tem, że świat myśli logiczno-twórczej możliwe władania czyli możliwości władań wciąż znowu poddaje, a świat myśli gospodarczo-kulturalnej je przejmuje, przyswaja sobie oraz użytkuje. Że, innemi słowy, świat myśli logiczno-twórczej zaopatruje świat myśli gospodarczo-kulturalnej w możliwości, potencjonalności różne jako w niezbędne dlań podniety i impulsy, siły motoryczne.

Siły na wzór tych, których słońce dla ziemi dostarcza.

I tam i tu jest stosunek ten sam całkiem.

Tylko że się nam, podmiotowo, inaczej przedstawia.

Glob słoneczny przedstawia nam się jako zbiornik sił promieniujących z materji poznawalnej i jeżeli nie dokładnie to ogólnikowo już poznanej, z jakiejś danej masy. Przedstawia się jako zbiornik sił w rodzaju tych, które przyrodnik, mając dane i znane substancje w ręku, stara się niby tajemnice, zagadki tychże ujawnić i zbadać. Ujawnić i zbadać za pomocą takich czy innych manipulacji z substancjami dokonywanych, takich czy innych dotyczących ich doświadczeń, więc eksperymentów.

Świat myśli logiczno-twórczej jest natomiast zbiornikiem a raczej już celową wytwórnią sił, które — o ile świat myśli gospodarczo-kulturalnej je pochwyci, jest w stanie je pochwycić — budzą na razie pewne nieokreślone jeszcze życzenia, potrzeby, a dopiero potem, dzięki realniejszemu formowaniu twierdzeń, wytwarzają wyobrażenia władań oraz przedmiotów władań, przedmiotów coraz to wyraziściej, coraz to konkretniej materjalnych, tak że od materji nie wywodzą się, tylko, przeciwnie całkiem, właśnie ku niej dążą. Dążą oczywiście w ten sposób, że ogólne pojęcie przedmiotu materjalnego, które by wyobrażenia przedmiotów materjalnych poszczególnych przygotowywało i zachęcało, zgóry suponują.

Tu zatem przedstawiają się siły tak jak te, które przyrodnik

http://rcin.org.pl/ifis

już poprzednio i już dostatecznie był poznał i zbadał. A które potem chce wytłomaczyć. Wytłomaczyć za pomocą takiej czy innej konfiguracji elektronów, atomów czy też molekułów, a może komórek. Przyczem ogólne pojęcie elektronu, atomu i tak dalej, suponuje, choć je być może, ad hoc właśnie, przekształcił czy dokształcił, jako rzecz już znaną.

A wszystko to czyni przyrodnik kroczący drogą już nie eksperymentalną, doświadczalną, lecz teoretyczną.

Przyrodnik zajmujący się, już nie jako eksperymentator lecz jako teoretyk, będącemi z materją w ścisłym związku, ale wychodzącemi poza nią ideowo siłami natury:

Analogja między światem logiczno - twórczym a słonecznym globem — analogja, która po rozpatrzeniu bliższem przechodzi z dziedziny hipotez do dziedziny afirmacji i tak jak jej poprzedniczka okazuje się realną — jest energetyczna.

IV.

OGÓLNY ZESPÓŁ ŚWIATÓW MYŚLI.

Ale i ta, druga już z kolei, analogja wskazuje daleko poza siebie. I ona otwiera, tak jak pierwsza, nowe perspektywy.

Bo między świat myśli logiczno-twórczej, którego dotyczy, a świat myśli gospodarczo-kulturalnej, do którego przecież nawiązała, wsuwają się światy myśli ludzkiej odmienne od nich, a jednak stanowiące w pewnym względzie, w pewnym sensie, ogniwa pośrednie.

Otóż ogniwa rzeczone trzeba uwzględnić z konieczności. I trzeba uwzględnić je w naturalnym ich porządku. W porządku takim, aby ukazał się łańcuch zjawisk przejrzysty i zwarty.

W tym celu zaś trzeba zahaczyć o świat myśli logiczno-twórczej jako zjawisko, które świeżo mamy w pamięci właśnie, i zaraz powiedzieć: jeżeli świat ten jest czemś jakby dziełem metodyki przyrodniczej, dziełem przyrodnika, to musi, odwrotnie teraz, dzieło przyrodnika czyli muszą nauki przyrodnicze w swojej liczbie mnogiej być niby światem myśli logiczno-twórczej wielekroć razy powtórzonym, wielekroć razy skopjowanym, a więc powielonym.

I nie ulega żadnej wątpliwości, że powielanie takie faktycznie istnieje: każda nauka przyrodnicza, jakakolwiek, zastosowuje swą metodę eksperymentalną i swą metodę teoretyczną, kierując się stale pewnemi możliwościami — przypuszczeniami, domnie-

http://rcin.org.pl/ifis

maniami, — które nie są ani prawdą ani także nieprawdą, lecz o prawdę i nieprawdę wciąż się opierają. Opierają się o nie jako o dwa bieguny stałe. Opierają się o nie jako glob stanowiący cały system gradacyjny, system możliwości mniej lub więcej intensywnych, mniej lub więcej do biegunów przybliżonych, mniej lub więcej obiecujących dla dociekań doświadczalnych czy teoretycznych.

Tak dokonywują się odkrycia, wynalazki, przewroty poglądów. Tak powielanie świata myśli logiczno-twórczej oddaje usługi ciągłe. Tak rozwijają się nauki przyrodnicze, ale, jak dodam zaraz, tylko przyrodnicze.

A nie zaś, jakby się może zdawać mogło, nauki wogóle. Bo jeśli weźmiemy nauki, które się przyrodniczym (sciences) zwykle przeciwstawia, jeśli wezmiemy tak nazwane nauki humanistyczne [1]) (lettres, Geisteswissenschaften), to tutaj o powielaniu w znaczeniu wykazanem co dopiero nie może być mowy. Tutaj jest stan rzeczy już inny całkiem, inny zasadniczo.

Mianowicie jest tu znamienne pojawienie się pewnych, w każdej poszczególnej nauce innych oczywiście, przewodnich idei, jak idea etyczna, estetyczna i t. d., których potwierdzanie i zaprzeczanie wikła się, jako alternatywa nowa i dodatkowa, z alternatywą pierwotną słuszności i niesłuszności, prawdy i nieprawdy. Wikła się z nią w ten sposób, że ją in abstracto, to jest taką jaką jest w świecie logiczno-twórczym, suponuje, i że ją na taką jaką ma być w danej nauce dopiero dokształca. I że równocześnie dokształca możliwości abstrakcyjne, przez świat logiczno-twórczy wciąż jej poddawane: świat ten nie doznaje więc powielania, lecz raczej jakby rozwinięcia w sensie funkcjonalnym.

W takim sensie, jaki już z wywodów powyższych jest nam dobrze znany.

Bo i w świecie myśli gospodarczo-kulturalnej, który dokładnie omówiliśmy, gra rolę — choć tu nie chodzi o jej potwierdzanie i zaprzeczanie, tylko o jej pojmowanie raz indywidualistyczne, raz socjalne, o dwa jej stosowania jednostronnie potwierdzające się a wzajemnie przeczące sobie — idea przewodnia, tym razem idea gospodarcza a dalej idea gospodarczo-kulturalna. Idea gospo-

[1]) Tu już nazwa, przynajmniej nazwa przyjęta w Polsce, wskazuje wyraźnie na humanizm, który, jak starałem się wykazać, także i z ekonomją, jej historją, jej metodą, ściśle jest związany.

http://rcin.org.pl/ifis

darczości oraz kulturalności jednocześnie. I tutaj wikła się alternatywa przez tę ideę wytworzona z alternatywą prawdy i nieprawdy, i tu ją dokształca.

O tyle można więc świat myśli gospodarczo-kulturalnej postawić na jednym planie z naukami humanistycznemi i już poprostu wyobrazić sobie, że naokół świata myśli logiczno-twórczej jako centrum krąży nietylko świat myśli gospodarczo-kulturalnej, lecz krążą także, jako odrębne światy, jako globy, których biegunami są potwierdzanie i zaprzeczanie różnorodnych przewodnich idei, nauki humanistyczne, nauki „duchowe".

O tyle można to, co nazwałem sensem funkcjonalnym, uwidocznić oraz uplastycznić, a zarazem uplastycznić i związek między naukami humanistycznemi a światem myśli gospodarczo-kulturalnym, już ostatniem ogniwem łańcucha.

O tyle można łańcuch ten uważać za zamknięty definitywnie i rzucić okiem na jego całokształt ciągły, zwarty, wyczytać zeń morał.

To zaś jest ważne z tego względu, że powielenie świata myśli logiczno-twórczej i jego wspomniane właśnie rozwinięcie w sensie funkcjonalnym, że pojawienie się globów jemu równorzędnych i globów zawisłych odeń, go okrążających, nasuwają porównanie do g w i a z d s t a ł y c h — słońca sobowtórów — i do p l a n e t — słońca towarzyszy — że wskazują na jakąś analogję dalszą, szerszą, potrzebującą jeszcze krystalizacji ostatecznej: morał jej dokona.

Tylko że wyczytywanie morału wymaga rozwagi.

Najprzód bowiem wydają się wszystkie ogniwa, składające się na łańcuch, całkiem jednakowe. Każdą naukę przyrodniczą, i każdą naukę humanistyczną również, można nazwać jednym ze światów myśli ludzkiej, a świat myśli logiczno-twórczej względnie świat myśli gospodarczo-kulturalnej można zaliczyć do nauk przyrodniczych względnie do humanistycznych. Wszędzie można mówić, jak się chce, o świecie myśli ludzkiej albo o nauce.

Następnie jednak doznaje się wrażenia, że pewne ogniwa wyróżniają się stanowczo, są całkiem odmienne.

Świat myśli logiczno-twórczej i świat myśli gospodarczo-kulturalnej wykazują dwoistość, których niema u innych światów, a odpowiadające im nauki, logika i ekonomja, mają to do siebie, że w swych nazwach — nazwach wyraźnie programowych — tej dwoistości nie oddają, że akcentują li tylko myśl logiczną względ-

http://rcin.org.pl/ifis

dnie gospodarczą, a myśl twórczą względnie myśl kulturalną całkiem przemilczają.

Dziwna kongenjalność!

I kongenjalność podniecająca dziwnie:

Powiedziałem poprzednio, że myśl kulturalna jest zarazem i myślą twórczą, że jest pewną species z myśli twórczej in genere wydzieloną, a raczej wyrzuconą i wyodrębnioną. Teraz zaś powiem, że przyjmując jako fakt niewątpliwy to wyodrębnienie, można uważać logikę za ekonomję myśli twórczej, a ekonomję za logikę myśli kulturalnej, tak jedno jak drugie.

I ma to, jak już powyżej zaznaczyłem, wielki urok, warjacją tą a temsamem tkwiącą poza nią kombinacją swobodnie się bawić.

I przewijają się tu, jak również zaznaczyłem, sugestje tak płodne!

A sugestje teoretycznie uzasadnione całkowicie, bo tyle jest pewne, że logika i ekonomja są, jak dopiero w obecnym związku wyraźnie podkreślę, wręcz j e d y n e m i naukami, dla których znamienny jest nie przedmiot tylko problem, to jest stosunek dosadnie a jednostronnie akcentowanej myśli do myśli zatajonej, stale przemilczanej, myśli logicznej do myśli twórczej, myśli gospodarczej do myśli kulturalnej: stąd możliwość, stąd dopuszczalność licznych korrelacji.

Lecz mimo wszystko jednak zgłasza się uczucie, że korrelacje takie napotykają bardzo szybko na pewne granice. Że mimo nich między światem myśli logiczno - twórczej a światem myśli gospodarczo - kulturalnej leży jednak przepaść. Bo logika zawsze tak samo akcentowała myśl logiczną, a przemilczała myśl twórczą, zawsze tak samo myśl twórczą przemilczała, a jednakże miała ją na oku jako swą wytyczną, swoją przodownicę. Z ewolucyjnego punktu widzenia, niema, o ile o tę jej jednostronność chodzi, nic do powiedzenia. Tymczasem ekonomja! Jej historja, czy też prehistorja rozpoczyna się, w starożytności i w średnich wiekach, od wyjaskrawienia, na niekorzyść myśli gospodarczej, myśli kulturalnej i przechodzi, w epoce merkantylno - humanistycznej, do równomiernego uwzględnienia obu myśli, aby dopiero potem, dopiero w epokach klasycznej i współczesnej, wyjaskrawiać, myśli kulturalnej na niekorzyść, myśl gospodarczą, wyjaskrawiać ją zresztą i tutaj nawet, w sposób sztuczny, bardzo osobliwy. W ten sposób bowiem, że myśl kulturalna zostaje,

http://rcin.org.pl/ifis

zapomocą hipotez klasycyzmu i współczesnej historji gospodarczej, w cień usunięta nieledwie że gwałtem, a że mimo to przepaja ona myśl gospodarczą swą metodą raz filozoficzną a raz historyczną, przepaja swym duchem. Biorąc więc wszystko razem dostrzega się zmienne, bo w poszczególnych epokach wciąż inaczej realizowane współdziałanie obu myśli, dostrzega się wyraźny rozwój, wyraźną ewolucję wzajemnego ich stosunku, problemu ekonomji, a co zatem idzie dostrzega się możliwość całokształtu syntetycznego w formie geometrji społecznej uwzględniającej pięć bardzo różnych pokładów geologicznych: dzieje logiki taką geologję, takie zróżniczkowanie epok, zgóry wykluczają. Dopuszczają li tylko koncepcję jakiejś geometrji od zróżniczkowania, wogóle od czasowego następstwa epok całkiem oderwanej.

Jakiejś geometrji wykreślającej, naokół prawdy i nieprawdy jako dwóch biegunów, glob myśli twórczej bez jego pokładów ukrytych pod powierzchnią, jego warstw podskórnych.

Tu, w logice, pojawia się geometrja od społecznej geometrji bardzo wyraźnie odcinająca się, więcej abstrakcyjna.

A na taką, na tak samo abstrakcyjną geometrję natknęliśmy się — przecież i tam mówiliśmy o biegunach i o globach — przy naukach przyrodniczych i humanistycznych.

Odgraniczając więc ekonomję od logiki, od drugiej z pomiędzy jedynych nauk, dla których znamienny jest nie przedmiot tylko problem — problem mogący, w ekonomji a nie w logice, raz tak, a raz inaczej przedstawiać się, szereg warstw, pokładów geologicznych na siebie narzucać — odgraniczyliśmy ją, jednocześnie a nawet tem bardziej, od nauk, dla których znamienny jest przedmiot a nie problem i w których ewolucja nazwana tutaj geologiczną jest wręcz wykluczona. Odgraniczyliśmy jednem słowem ekonomję od wszystkich innych nauk. Wykazaliśmy że jest ona nauką, w pewnym sensie, jedyną już w liczbie pojedyńczej, bezwzględnie jedyną.

Jest j e d y n ą: powiedzmy więc, że jedynym jest świat myśli gospodarczo-kulturalnej, że jest nim w ogólnym zespole światów myśli ludzkiej, we wszechświecie myśli.

I jest ekonomja jedyną w pewnym sensie, ściśle określonym, w sensie wyrastania geometrji z geologji, w sensie geologicznego ufundowania geometrji: powiedzmy więc, że jedyność, o której tutaj mowa, jest w swej istocie ta sama całkiem co jedyność

http://rcin.org.pl/ifis

ziemi naszej, z jej warstwami geologicznemi jedynie tutaj aktualnemi, a w pewnym stopniu i jedynie uchwytnemi, we wszechświecie fizycznym, kosmicznym.

Powiedzmy, że analogja dalsza, szersza, która już powyżej nam się nasuwała, analogja obejmująca poza zakresem dwóch pierwszych analogji także nauki przyrodnicze i humanistyczne z jednej strony, a z drugiej strony także gwiazdy stałe i planety, ich odpowiedniki, osiąga, dzięki wprowadzeniu wyrazistego pojęcia jedyności i sprecyzowaniu go przez wskazanie na geologję-geometrję, stadjum krystalizacyjne wysokie bardzo. I wydaje się w temże stadjum zupełnie realną.

Ale czy jest nią? O ile okazuje się realną przy wniknięciu w istotę rzeczy i w jakiem znaczeniu?

V.

ŚWIAT MYŚLI GOSPODARCZO-KULTURALNEJ, JEGO STANOWISKO W OGÓLNYM ZESPOLE.

Pytanie otwarte teraz dotyczy analogji trzeciej i, jak się wkrótce przekonamy, bezwzględnie ostatniej.

Wymaga zatem odpowiedzi wyczerpującej sprawę bez reszty żadnej, odpowiedzi szczególnie troskliwej. Ale odpowiedzi przez dokonane już wyświetlenie pierwszej i drugiej analogji bardzo ułatwionej.

Potrzeba tylko uzyskane tam wyniki, podkreślając mianowicie znamienną cechę pierwszej analogji — materjalizm — zbilansować oraz uzupełnić.

Po stronie wszechświata fizycznego jest materjalizm globu ziemskiego, ziemi naszej, dotykalny, oczywisty, a nadewszystko w najwyższym stopniu aktualny, bo na nim opiera się całe karmienie, podtrzymywanie ludzkich organizmów, całe istnienie, cały rozwój i postęp ludzkości.

Materjalizm globu słonecznego jest natomiast już znacznie mniej oczywisty — dopiero pewne metody przyrodnicze mogą go uprzystępnić oraz udowodnić — i mniej aktualny jednocześnie, bo moment czynny, moment oddziaływujący na ludzkość oraz dzieje ludzkie stanowią tu zjawiska energetyczne tylko, stanowią tu siły będące materji, masy słonecznej emanacją, nie samą materją.

http://rcin.org.pl/ifis

Materjalizm gwiazd stałych oraz planet, materjalizm słońc innych, dla ziemi obcych całkiem i innych, znów obcych dla tej ziemi, towarzyszy jej własnego słońca, jest wreszcie, choć może dla metod przyrodniczych nie wiele mniej podatny i uchwytny niżeli poprzedni, aktualny już w mierze tak znikomej, już tak minimalnej, że można go nazwać, ze stanowiska ludzi, ludzkości znowu, wręcz nieaktualnym. Można powiedzieć, że materja w pierwszym wypadku oddana człowiekowi jako jego patrimonium, a w drugim wspierająca go pośrednio, tutaj się roztrwania.

Nic więc dziwnego, że sposób widzenia rzeczy, który pierwotnie człowiekowi się narzucił, był poprostu ten, że glob ziemski tworzy wszechświata ośrodek najwłaściwszy, że wkoło niego krąży glob słoneczny, obracają się jako jeden wielki firmament sumaryczny wszelkie inne globy. Geocentryzm był poglądem naiwnym, lecz w swej naiwności całkiem naturalnym. A dzięki temu zdolnym do usług naturalnych, do usług praktycznych. Nie wykluczał, a raczej domagał się oznaczenia ruchów, jakie słońce i inne ciała niebieskie dokonywać się zdawały, więc ruchów jakie podmiotowo się dokonywały. Domagał się badania tych widzimisię, które dla człowieka, dla jego życia i jego dążeń są realnościami. Domagał się studjów astronomicznych, których wyniki, właśnie dzięki takiej a nie innej kosmologicznej ich podstawie, można było natychmiast użyć, zaraz zastosować.

I trzeba sobie najwyraźniej uprzytomnić, że Kopernik, zastępując ten pogląd naiwny dużo głębszym, zastępując geocentryzm heljocentryzmem — przyczem inne słońca, a tak samo i inne planety znalazły pomieszczenie odpowiednie w ogólnym systemie — tej astronomji swych poprzedników, a w szczególności poprzedniej metody obserwacyjnej, nie przekreślił, lecz przeciwnie budował na niej i na przyszłość ją zachował, a tylko jej sens, zapomocą przeprowadzenia dotychczasowej tezy kosmologicznej w antytezę, zupełnie odwrócił.

I właśnie to o d w r ó c e n i e było czynem decydującym. Było nim po stronie wszechświata fizycznego. A po stronie wszechświata myśli ludzkiej sytuacja jest w gruncie rzeczy ta sama. Zdaje mi się, że i tutaj odwrócenie jest bodaj niezbędne.

Tylko w tym razie odwrócenie w kierunku przeciwnym. Bo tutaj, we wszechświecie myśli ludzkiej, narzucający się, naturalny wydaje się pogląd, stawiający w centrum, w ośrodek

http://rcin.org.pl/ifis

wszystkich światów czyli wszystkich nauk nie ekonomję, nie świat myśli gospodarczo-kulturalnej, lecz logikę, lecz świat myśli logiczno-twórczej, który jest wzorem, prototypem nauk przyrodniczych i jest tą formacją około której krążą, włącznie z ekonomją, nauki humanistyczne, który jest, niby wobec słońc obcych oraz planet z ziemią włącznie, niby naszem słońcem. Tutaj gdzie już bynajmniej nie o dążenie realne, praktyczne, już nie o czyny i dzieje chodzi, tylko o refleksję, wydaje się naturalnym oderwany heljocentryzm, a nie zaś geocentryzm, trzeźwy i przyziemny.

I rzeczywiście oddaje w tym tu razie heljocentryczny punkt widzenia, heljocentryczna systematyka, ogromne usługi. Nie chodzi też o to, aby systematykę tę usunąć, zarzucić. Chodzi tylko o to, aby ją oświetlić antytetycznie, znów sens jej odwrócić:

Nad światem myśli gospodarczo-kulturalnej dominuje alternatywa „moje, twoje" czy „nasze". Nad światem myśli logiczno-twórczej dominuje zaś alternatywa prawdy czy nieprawdy. A gdy się, stając na geocentrycznem stanowisku, z pełną świadomością weźmie tamtą za rzecz pierwszą, tę zaś za rzecz drugą, natyka się na całą gamę pośrednich zjawisk niezmiernie doniosłych.

W najbliższem sąsiedztwie alternatywy „moje, twoje" czy „nasze", odnoszącej się do władania przedmiotami materjalnymi, a więc prawnej, polityczno-prawnej w swej istocie, odkrywa się alternatywę dotyczącą oddziaływania na przedmioty materjalne takiemu czy innemu władaniu już podległe i stale poddane, dotyczącą sposobu w jaki władający substancją przedmiotów materjalnych substancję tę wyzyskuje, przekształca, przetwarza — a więc alternatywę już nie prawną, lecz czysto techniczną. Alternatywę celowości czy też niecelowości pewnych procederów, ich trafności czy nietrafności, dopuszczalności czy zawodności, prawdy czy nieprawdy w specjalnym sensie, sensie specyficznym. I potrzeba tylko alternatywę tę z przedmiotów materjalnych, z wyobrażeń przedmiotów materjalnych, przenieść na wyobrażenia od przedmiotów materjalnych wreszcie odłączone, wyobrażenia wzięte jako takie, aby dojść do alternatywy prawdy czy nieprawdy zupełnie ogólnej.

Aby uzyskać w niej dla myśli logiczno-twórczej, mogącej się teraz obchodzić z wyobrażeniami oderwanemi, prawdziwemi czy nieprawdziwemi, jakby to były przedmioty materjalne udałe

http://rcin.org.pl/ifis

albo nieudałe pod względem technicznym, narzędzie ostre, cięte, bardzo precyzyjne. Narzędzie, które przedstawia się jako dzieło techniki prymitywnej, w sferę abstrakcji śmiało przerzucone.

Zdaje mi się, że tą drogą kroczył człowiek prehistoryczny, że decydującą rolę odegrała tu technika prymitywna, odegrały potwierdzenia i zaprzeczenia jakichś utylitarnych celowości, a biorąc wszystko, celowości jako idei bardzo wielorakiej, lecz w gruncie rzeczy jednakże tej samej.

I zdaje mi się, że dalszy rozwój techniki jest z tem jej stadjum najwcześniejszem najzupełniej w zgodzie. Że i dzisiejsze techniczne nauki, które o nauki przyrodnicze się opierają, także idei celowości hołd składają, choć w różnych kierunkach. Że ich stanowisko przypomina pod względem ideowości stanowisko humanistycznych nauk, a jednak jest inne: jeżeli nauki przyrodnicze są niby gwiazdy stałe, niby także słońca, to nauki techniczne są niby planety te słońca okrążające, a więc planetom naszego systemu słonecznego, naukom humanistycznym, obce całkiem, lecz t a k ż e p l a n e t y.

Zdaje mi się, jednem słowem, że technika ewolucję, w myśl geocentryzmu rozumianą, rozpoczyna i kończy zarazem. Że rozpoczyna ją, przygotowując, ostrząc alternatywę prawdy i nieprawdy, a kończy ją, dając asumpt do powstania nauk, które o nauki przyrodnicze się opierając, a mając z naukami humanistycznemi wspólną cechę zasadniczą — to jest ideowość, w tym wypadku ideowość w odniesieniu do idei technicznej celowości, „techniczności" — są jakiemiś tworami syntetycznemi, najbardziej już złożonemi i przedstawiają się jako dopełnienie, zamknięcie systemu.

Jest bardzo uwagi godne, że geocentryczny sposób widzenia rzeczy wysuwa na plan pierwszy właśnie technikę.

Bo technika jest niczem innem jak znajdującym się w stanie ruchu, w stanie czynu, materjalizmem aktualnym, który także po stronie wszechświata fizycznego wywołał i podtrzymuje po dziś dzień — Kopernikowi naprzekór! — w praktycznem, codziennem życiu dawny geocentryzm.

Bo w ten sposób uwidocznia się, że momentem pchającym ku geocentryzmowi jest a k t u a l n o ś ć m a t e r j a l i z m u, będąca po stronie wszechświata fizycznego właściwością ziemi naszej, a po stronie wszechświata myśli ludzkiej właściwością świata

http://rcin.org.pl/ifis

myśli gospodarczo-kulturalnej, od którego technika jest nieodłączna, któremu — którego władaniom prawnym — nadaje dopiero treść istotną, istotne znaczenie.

Jeżeli zaś mówiłem wyżej o jedyności ziemskiego globu wobec globów poza nim istniejących i o jedyności świata myśli gospodarczo-kulturalnej wobec odmiennych światów myśli, to byłbym skłonny obecnie powiedzieć, że jedyność ich polega na aktualności materjalizmu, która je z całego kompleksu globów, światów, jasno wyodrębnia.

A jeżeli poprzednio mówiłem o ich jedyności w znaczeniu nie tem, które przyjmuję teraz, ale raczej innem, to mogę i muszę dorzucić teraz, że różnica jest tylko pozorna.

Mówiłem o tem, że tylko w globie ziemskim i w świecie gospodarczo-kulturalnym wytwarzają się warstwy geologiczne, że geometrja ich zdaje się wyrastać z geologji, tu zdaje się rodzić.

Otóż podkreślmy aktualność materjalizmu, a wrażenie owo tłomaczy się samo.

Tłomaczy się po stronie wszechświata fizycznego, bo ziemia, nieuwłaczając heljocentrycznemu poglądowi, była tym terenem, na którym człowiek, z aktualnym materjalizmem się borykający, musiał z konieczności się orjentować i musiał, orjentując się, urabiać sobie pewne pojęcia współczesnej mu struktury geologicznej dotyczące, więc geologiczne, by je przeprowadzić w geometryczne pojęcia czy to do ziemi czy do kosmosu się odnoszące dopiero następnie.

I tłomaczy się po stronie wszechświata myśli ludzkiej, gdzie można wykazać, że, w świecie myśli gospodarczo-kulturalnej i w nim tylko, ujawnia się, poprzez wszystkie epoki niby poszczególne warstwy geologiczne, ten sam przewodni motyw, problem ekonomji. I że problem ten w kształty geometryczne, w tym razie w kształty geometrji społecznej wciąż się przyobleka. I że jego to rozwój, jego rozwinięcie sprowadza ze sobą rozwinięcie społecznej geometrji w ramach wszechświata myśli ludzkiej, przyczem jednakże owa społeczna geometrja pozostaje zawsze podstawową, rzekłbym pierworodną. Pierworodną tak jak przykucie człowieka do materji, jak aktualność materjalizmu właśnie, jak grzech pierworodny.

Wniosek więc jest jasny:

Jedyność ziemi i jedyność świata myśli gospodarczo-kultu-

http://rcin.org.pl/ifis

ralnej, to jedyność geometrji ziemskiej i geometrji społecznej, jedyność geometrji materjalistycznej w znaczeniu wybitnem.

To jedyność tej geometrji wobec innej, szerszej, uwzględniającej także materjalizm czy to pośrednio aktualny czy nieaktualny, także materję czy to rozproszoną czy to roztrwonioną, wobec geometrji ogarniającej wręcz już wszystko co we wszechświecie fizycznym i we wszechświecie myśli ludzkiej wogóle istnieje.

To jedyność w duchu nauki, która przed wiekami, wszystkiem co istnieje, co jest, co bytuje się zajmowała i byt we wszystkich rodzajach, stopniach materjalności — a nawet immaterjalności, aż do Boga włącznie! — ex officio przeniknąć się starała, w duchu ontologji.

Analogja trzecia, stwierdzająca i określająca jedyność obustronną, jest ontologiczna. I jest, ponieważ ponad zagadnienia ontologiczne wznieść się już w żaden sposób nie można, bezwzględnie ostatnią.

Ale ponieważ jest ostatnią, dołączę do niej jeszcze kilka ogólniejszych uwag.

Jedyność ziemi, jedyność w pewnym sensie, nie wyklucza, w sensie odmiennym, pewnej, względnej jednakowości z innymi światami fizycznymi, jedyność świata myśli gospodarczo-kulturalnej idzie w parze, w odniesieniu do innych światów myśli, z niejednakowością niezmiernie drastyczną.

We wszechświecie fizycznym nie różnią się bieguny ziemskiego globu niczem od biegunów słonecznych, od biegunów gwiazd stałych i planet. Tam mamy przed sobą globy jednakowe zasadniczo. Tam zlewają się wszystkie w jedną geometrję prostą bardzo, w geometrję, którą, nawiązując do ziemskiej, do plastycznej geometrji, bez wahania i bez ociągania się nazwiemy kosmiczną.

We wszechświecie myśli ludzkiej wydają się bieguny świata myśli gospodarczo - kulturalnej, bieguny przez antytezę „moje, twoje" i „nasze" poddawane, bieguny psychologiczny i socjologiczny, od biegunów świata myśli logiczno - twórczej, prawdy i nieprawdy, od biegunów nauk przyrodniczych, tak samo prawdy i nieprawdy, oraz od biegunów nauk humanistycznych czy technicznych, potwierdzania i zaprzeczania jakiejś idei, różne tak da-

http://rcin.org.pl/ifis

lece, że już wobec nich nie niejednakowe tylko, ale wręcz rozbieżne. Stąd też rozbieżne wydają się wymienione właśnie, poszczególne światy myśli, o ile się je w jedną wielką geometrję spoi, spoi mimo wszystko. Geometrja ta, która do społecznej, analitycznej geometrji winna nawiązywać, wymaga dopiero jakiejś nazwy na razie wątpliwej i może ją znaleźć, jak mi się zdaje i jak zaznaczyłem już poprzednio, w wyrażeniu nie używanem dotąd nigdzie „geometrja ludzka".

Trzeba przyznać: geometrja kosmiczna z jednej, a geometrja ludzka z drugiej strony, to są dwie geometrje, z których każda jest sobą, jest inną.

A jednak są obie w gruncie rzeczy jednem i tem samem, bo przynależą do tej samej dziedziny, do matematyki, są matematyką.

Tylko jakąś „metamatematyką" umysłowi ludzkiemu przez materję zgóry narzuconą i pozostającą do matematyki w sensie już właściwym, ścisłym, do matematyki jako nauki, wiedzy — „matema" znaczy dosłownie wiedza — w tym stosunku, że zapoczątkowuje ją i, odwrotnie, dzięki niej potem się dokształca, wobec czego stanowi czynnik z nią współdziałający stale, jej bliźnią formację.

Mam tu na myśli już geometrję ziemską: jest ona ewolucyjnie, historycznie, z pojęciem przestrzeni ściśle matematycznem, z pojęciem przestrzeni euklidesowej, skończonej jeszcze, jaknajsilniej, złączona, związana.

A tembardziej mam na myśli kosmiczną geometrję: przejście od przestrzeni ograniczonej do nieograniczonej, skończonej do nieskończonej mogło się tylko w związku z nią, w związku z przepaściami między poszczególnymi globami kosmicznymi wraz z potrzebą przebiegania, przeskakiwania tych przepaści stopniowo dokonać.

I mam tu na myśli geometrję społeczną, która w epoce merkantylno-humanistycznej, w epoce Russeau'a umiejscawia się w jakiemś bezwzględnem nigdzie, a w epoce współczesnej, pchającej po myśli właściwego jej historyzmu ku syntezie epok, wskazuje na toż nigdzie otoczone dwukrotnie jakiemś tutaj - wszędzie, więc wyraźnie względne.

Otóż jedno i drugie nigdzie leży najwidoczniej w n i e s k o ń-

http://rcin.org.pl/ifis

czoności, jest z pojęciem przestrzeni nieskończonej w istocie toż same.

Bo musi uderzyć, że jakby w związku z bezwzględnem nigdzie renesansowem powstaje, również w Renesansie, bezwzględne a wspomniane już pojęcie przestrzeni nieskończonej wraz z rachunkiem nieskończonostkowym, który, dzięki Newtonowi i Leibnitzowi nadewszystko, stwarza, już w wieku siedemnastym — zaledwie sto kilkadziesiąt lat po Utopji, po Morusie! — nowoczesną, wyższą matematykę, dotychczas nieznaną.

I musi uderzyć, że ta sama epoka współczesna, która wskazuje na nigdzie względne, to znaczy wskazuje na to, by bezwzględne, renesansowe nigdzie traktować krytycznie, że ta sama epoka krytykuje dziś bezwzględne pojęcie przestrzeni nieskończonej, zdobywa się na einsteinowską teorję względności.

Wreszcie mam na myśli geometrję ludzką.

Co do niej muszę zwrócić uwagę na to najprzód, że mówiąc powyżej o spiżowej alternatywie prawdy i nieprawdy, do świata myśli logiczno-twórczej, do logiki, ze świata myśli gospodarczo-kulturalnej, z gospodarczości, z prymitywnej techniki po to przerzuconej, by stać się bardzo precyzyjnem logicznem narzędziem — wkroczyłem już na tory teorji Bergsona. Teorji ewolucji twórczej. Biorącej za punkt wyjścia twórczość, w szczególności zaś technikę, prymitywną, czysto instynktowną, a przeprowadzającą potem — dzięki wytwarzaniu narzędzi logicznych nadewszystko — do twórczości już rozumem się posługującej, chociaż w znacznej mierze zawsze jeszcze podsycanej, zawsze jeszcze odżywianej przez instynkt i przez intuicję.

A mówiąc, przed chwilą właśnie, o pojawieniu się w geometrji społecznej, to znaczy w świecie myśli gospodarczo-kulturalnej jakiegoś nigdzie, jakiegoś zatajonego pojęcia przestrzeni nieskończonej, które w Renesansie jest bezwzględne, aby we współczesnej epoce stać się potem względnem, wkroczyłem już na tory teorji Spenglera.

Teorji dopatrującej się takiegoż pojęcia, jego śladów, jego wpływów i takiejże jego ewolucji — również poprzez Renesans do współczesnej epoki! — nie w świecie myśli gospodarczo-kulturalnej, nie w tych działach życia, sztuki i nauki, które na terenie tego świata czynnie współdziałają, tylko w innych dziedzinach życia, sztuki i nauki, ujętych wszechstronnie. A zatem,

http://rcin.org.pl/ifis

o ile chodzi o naukę, raczej w naukach przyrodniczych i humanistycznych, a nie w ekonomji, którą Spengler całkiem ignoruje.

Jest bowiem jasne: jeżeli świadomie wypełnimy lukę oczywistą, to znaczy przyjmiemy, że ten sam schemat rozwojowy dotyczy i ekonomji i nauk innych [1]), to możemy teorję Spenglera zestawić z teorją bergsonowską i powiedzieć, że obie teorje składają się na pewną całość, która nam, w zarysie, już obraz geometrji ludzkiej pod oczy podsuwa.

Oświetlając w pewien sposób logikę — punkt centralny geometrji ludzkiej — czyni z niej Bergson łącznik między pierwotną techniką, a więc gospodarczością, a więc światem myśli gospodarczo-kulturalnej już in nuce, a innymi, a dalszymi światami myśli ludzkiej: między ogniwem pierwszem a ostatniem ludzkiej geometrji.

Podkreślając zaś matematyczny schemat rozwojowy, schemat obu tym ogniwom właściwy, im wspólny, postępuje rozszerzona teorja spenglerowska zupełnie w ten sposób, jak gdyby wywodziła go, wraz z całą matematycznością dlań znamienną, z owego właśnie łącznika, z logiki.

Jak gdyby chciała powiedzieć poprostu, że już proces genetyczny prowadzący od prymitywnej techniki do logiki stwarza pewne, choć nieokreślone, nie zanalizowane jeszcze pojęcie przestrzeni. Że dalej pojęcie to zawiera już w zarodku pojęcia przestrzeni skończonej i nieskończonej, nieskończonej w sensie bezwzględnym i w sensie względnym, a zatem pojęcia, które potem w kolejnych fazach matematyki, w jej zasadniczym schemacie rozwojowym się wyodrębniają. I wyodrębniają się tak samo w schematach rozwojowych świata myśli gospodarczo-kulturalnej z jednej strony oraz z drugiej innych światów myśli,

[1]) Nie mogę tutaj teorji Spenglera, wymagającej wniknięcia w cały kompleks imponderabiliów, dokładniej przedstawić. Zaprowadziłoby mnie to dużo za daleko. Ale zaznaczę jednak, że teorja ta nie jest od sądu o całokształcie zapatrywań Spenglera, nieco problematycznych nieraz, bynajmniej zawisła. Że wyłania się z jego dzieła „Der Untergang des Abendlandes" jako składnik mający odrębne uzasadnienie swoje. I to uzasadnienie, jak mi się zdaje, bardzo silne. Świadczy za nią, że ten sam właśnie schemat rozwojowy, który Spengler w tylu innych dziedzinach z owych imponderabiliów odczytuje, rzekłbym odgaduje, staje się w dziedzinie ekonomji, w dziedzinie myśli gospodarczo-kulturalnej — skoro się tylko na tylekroć wspomniane nigdzie, na ukrytą poza niem nieskończoność należytą uwagę zwróci — czemś wręcz dotykalnem.

http://rcin.org.pl/ifis

jako tych dwóch dziedzin, które najprzód logika — a potem jej następczyni i jej spadkobierczyni, matematyka! — jako łącznik ze sobą zespaja.

Ostatecznie więc postępuje teorja tutaj omawiana zupełnie w ten sposób, jak gdyby wywodziła z logiki matematykę. Jak gdyby była zdania, że z logicznych przesłanek, założeń można wydedukować matematyczne pojęcia, twierdzenia. Jak gdyby stawała na stanowisku tak zwanej logiki matematycznej, która się, wewnątrz dzisiejszej matematycznej nauki, coraz silniej i pewniej ustala.

A to, jak przyznać trzeba, jest niezmiernie ważne.

Jest ważne, że nawet tutaj, gdzie dotarliśmy do skonsolidowanej teoretycznie geometrji ludzkiej, szerokiej, najszerszej, że nawet tutaj, że wogóle i zawsze i wszędzie znajduje nasz system geometrji — nasza „metamatematyka", jak powiedziałem — w matematyce w sensie ścisłym, w jakimś bardzo wybitnym jej przejawie, jej kierunku, bezpieczne oparcie.

I znajduje w niem zarazem swoje potwierdzenie.

Potwierdzenie niezmiernie pożądane. A, o ile o tak nowe koncepcje jak „geometrja społeczna" oraz „geometrja ludzka" chodzi, także nieodzowne. I domagające się, czego będę się starał dokonać w kilku dorzuconych jeszcze rysach, pewnych uzupełnień:

Powiedziałem powyżej, że geometrja społeczna, analityczna w swej istocie, odnosi się, co brzmi paradoksalnie, do władań i nie zna liczb, lecz zna na przekór temu prawo wielkiej liczby. Do władań przyłączają się jednak ciągle wartościowania i porównywania wartościowań. A tutaj liczby się zjawiają. I zjawiają się dążenia, aby za pomocą karbów, papierów i książkowań [1]) uczynić je coraz to ściślejszemi oraz przejrzystszemi. Aby dotrzeć nie do prawa wielkiej liczby, na co zakresy wartościowań są za ciasne, ale do jakiegoś ładu, do jakiegoś obrazu fragmentarycznego z konieczności, bo podmiotowego.

Powiedziałem dalej, że geometrja społeczna, jak wogóle cała geometrja ludzka, do której przynależy, jest sui generis mate-

[1]) W książce „Der wirtschaftliche Wert vom Standpunkt der geschichtlichen Forschung (Versuch einer Morphologie des wirtschaftlichen Wertes)" starałem się proces wytwarzający te karby, papiery, książkowania — tę morfologję wartości, jak ją tam nazwałem — dokładniej rozświetlić.

http://rcin.org.pl/ifis

matyką. Taką sui generis matematyką jest więc, z pewnego punktu widzenia, świat myśli gospodarczo-kulturalnej, jest nią ekonomja. Możnaby więc mówić o matematyce ekonomicznej, a to wskazuje na tak zwaną ekonomję matematyczną, która, z psychologiczną ekonomją w związku ścisłym, w drugiej połowie dziewiętnastego wieku pojawiła się, a dziś się rozwija. I mam wręcz wrażenie, że ekonomja matematyczna winna sobie ten stosunek korrelacji czy też pokrewieństwa żywo uprzytomnić. Że doszukałaby się w nim, dla ustalenia swoich fundamentów, poważnych wytycznych.

Powiedziałem też, że świat myśli gospodarczo-kulturalnej stanowi analogon do ziemi naszej, świat myśli logiczno-twórczej do naszego słońca, że nauki humanistyczne stanowią takiż analogon do naszych planet, nauki przyrodnicze do słońc innych, a nauki techniczne do planet, które te słońca inne otaczają. Dałem zatem poznać, że i we wszechświecie kosmicznym i we wszechświecie myśli ludzkiej panujący jest jeden i ten sam system stale, jest system solarny. Do tego muszę dorzucić jednak, że system rzeczony odnajdujemy, w naturze, nietylko we wszechświecie kosmicznym, który uwzględniłem wyłącznie całkiem, lecz także gdzieindziej: przecież przyrodnik nowoczesny twierdzi i dowodzi, że każdy atom ze swoim rdzeniem materjalnym, około którego wirują elektrony, to nic innego jak solarny system, chociaż w miniaturze. Widocznie więc obowiązuje ten sam plan czy program tak kosmos czyli wyraźnie makrokosmos jak i mikrokosmos, widocznie musi kroczyć myśl ludzka, obarczona materją, tymże szlakiem, którym kroczy materja makrokosmiczna i mikrokosmiczna jednocześnie, materja wogóle.

Wreszcie zaś powiedziałem, że wszechświat myśli ludzkiej składa się na jeden całokształt wielki, który nazwałem krótko geometrją ludzką. I zaznaczyłem przytem, że nazwa ta nie znalazła zastosowania nigdzie dotąd, że jest całkiem nowa. Tembardziej muszę więc przyznać się, że stworzyłem ją na wzór nowoczesnej i nadewszystko we Francji pielęgnowanej géographie humaine, „geografji ludzkiej". A stworzyłem ją na ten wzór dlatego, że geografja ludzka wykazuje co ludzkość od materji, od magazynu jej substancji, ziemi naszej, zewnętrznie odbiera, podczas gdy geometrja ludzka wykazuje co z tej materji, jej form oraz jej formalnych prawideł, porządków, ludzkość w siebie wchłania, to jest co umysł ludzki stale w sobie nosi, co spo-

http://rcin.org.pl/ifis

żytkowuje: geografja ludzka przedstawia dla ludzkiej geometrji, dla pochwycenia znaczenia, sensu jej, najlepszą odskocznię.

Przyznam się nawet, że właśnie wzgląd na znaną dzisiaj i uznaną geografję ludzką zachęcił mnie do tego ażeby z kolei, to jest w nawiązaniu do pomysłu społecznej geometrji też prawie nowego, rzucić i pomysł g e o m e t r j i l u d z k i e j, chociaż być może zbyt śmiały, na ekran.

---

http://rcin.org.pl/ifis

ZAKOŃCZENIE.

Jeżeli powrócimy teraz do założeń wstępu, wyda się nam wzajemny stosunek ekonomji klasycznej i współczesnej zasadniczo prosty:

Tam biegunami są pojęcia, człowiek gospodarczy oraz gospodarstwo społeczne, tu biegunami są realne koncepcje przedsiębiorcy oraz gospodarstwa światowego. O ile więc chodzi o jakąkolwiek teorję klasyczną, np. teorję kwantytatywną we wstępie podkreśloną, należy sobie tę różnicę jasno uprzytomnić. I należy potem zapytać się, jakim teorja kwantytatywna, gdy na miejsce biegunów pojęciowych postawimy realnego, żywego przedsiębiorcę i realne gospodarstwo światowe, złożone bardzo, ulec winna zmianom.

W jaki sposób wpływa na ilość pieniędzy obiegającą w kraju, na ich podaż i na popyt na nie, wewnętrzny mechanizm przedsiębiorstwa wytwarzającego najprzód weksle — pieniądz kredytowy — a dopiero po czasie pewnym, w rytmie regularnym, zamieniającego je na pieniądz w sensie zwykłym, pieniądz gotówkowy.

W jaki sposób wpływa na stosunki ilościowe — a co więcej na politykę walutową, która stara się je opanować — mechanizm gospodarstwa światowego wytwarzającego tak doniosłe dla obrotu oraz dla produkcji wahania międzykrajowe poziomu cen, a z nim łącznie wartości pieniądza.

Zdaje mi się, że dyskusja nad słusznością czy też niesłusznością teorji kwantytatywnej jest całkiem jałowa.

Że teorja ta dyskusję otwiera raczej oraz ją prowadzi i że prowadząc ją wykazuje tendencję do przekształcania się stopniowego w kierunku rzeczonym.

Że właśnie próby przekształcania, między wszystkiemi jakie pojawiły się najbardziej owocne, wskazują na bieguny współczesne, na dążenie do poddawania się ich wpływom, szczególnie wyraźnie.

http://rcin.org.pl/ifis

A przecież wszystko co o stosunku epok klasycznej i współczesnej tutaj powiedziałem jest li tylko konsekwencją różnorodności biegunów w poszczególnych epokach, ich przemian, ich stałego — w ramach geometrji społecznej i ludzkiej — rozwoju.

W tym sensie mówiłem wyżej o ramach szerokich.

Tylko do tego dodam teraz, że od każdej jakiejkolwiek pary biegunów nieodłączny jest dualizm. Dualizm biegunów samych i poglądów gospodarczych i stref kulturalnych. I że, zważywszy międzyepokową ewolucję tegoż dualizmu, można stosunek epok merkantylno-humanistycznej i współczesnej, w uzupełnieniu wytycznych podanych co do tego tematu we wstępie, uwydatnić już nie, jak tam, teoretycznie, lecz wybitnie praktycznie, życiowo.

Widzieliśmy, że starożytność już zna, już notuje dualizm indywidualistycznego oraz socjalnego poglądu, a że średnie wieki te dwa poglądy ze sobą harmonizują i że później powtarza się to samo w ostrzejszej już formie: epoka klasyczna potęguje ów dualizm, czyniąc z niego wręcz już antagonizm dwóch poglądów, a nawet dwóch nauk. Epoka współczesna zaś stara się antagonizm przezwyciężyć, dotrzeć do syntezy.

Poniekąd sprowadza syntezę już sam fakt, że hasło przedsiębiorcy związanego, czasowo późniejsze, niejeden rys przedsiębiorcy wolnego, czasowo wcześniejszego, zachowuje lub może zachować.

Ale co epokę współczesną nadewszystko już cechuje to są dążenia, eksperymenty syntetyczne, wyraźne, jaskrawe.

Mianowicie eksperymenty w czasie powojennym:

Lenin występuje na arenę jako jednostronny przedstawiciel poglądu socjalnego w najradykalniejszej jego formie — w formie z poprzedniej epoki, bo od Marksa zaczerpniętej, a przez antykapitalistyczną psychologję Wschodu, o której wspomniałem już, jeszcze zaostrzonej — i tworzy, pod koniec życia, swój program Nowej Ekonomji Politycznej, gdzie marzy, myśląc najprzód o spółdzielniach, lecz patrząc poza nie, o dopełnieniu swego ideału przez indywidualistyczny pogląd, przez ideał skomercjonalizowanego na wzór zachodnio-europejski mużyka, ku któremu spoziera z pożądaniem, powiedziałbym z utęsknieniem prawie że tragicznem.

Mussolini występuje na arenę jako obrońca indywidualistycznego poglądu, we Włoszech silnie zagrożonego wówczas, ale pojmuje i wykonywa swe zadanie jednakże w ten sposób, że

http://rcin.org.pl/ifis

zwraca uwagę jednocześnie i na socjalny pogląd, któremu w swych ideach syndykalnych, korporacyjnych, w swej Carta di Lavoro daje wyraz niezmiernie dosadni, że całkiem świadomie dąży do pojednania obu poglądów za pomocą czynnika narodowego mającego tak jeden jak i drugi stanowczo podporządkować sobie, bezwzględnie ujarzmić.

A czy słusznie uważa się za jednostronnego rzecznika indywidualistycznego poglądu nawet Forda, tego przedsiębiorcę wysokiego, amerykańskiego typu w najwyższej tonacji? — Ford zmierza ku temu, aby robotnik zarabiał dobrze, aby potrzeby swoje wzmagał i mógł je zaspakajać, aby się stawał w znaczeniu coraz to faktyczniejszem, coraz to dosłowniejszem odbiorcą produkcji. W ten sposób ma się urzeczywistnić ostateczny cel Forda, zaspakajanie przez produkcję, przez przedsiębiorstwa potrzeb społeczeństwa w mierze jaknajszerszej: i tutaj więc zostaje socjalny pogląd — pogląd przypominający Rodbertusa — do założenia pierwotnego i przeciwnego włączony, wcielony.

Ale jedno uderza: syntetyczne eksperymenty te stwarza życie, a nie zaś nauka.

I co więcej: nauka przekazuje je, odstępuje je życiu planowo, celowo.

Jest w świeżej pamięci jeszcze, że przed wojną powstał ruch naukowy [1]) starający się wyeliminować z nauki „sądy o wartości". Miano tutaj na oku sądy o wartości nie przedmiotów materjalnych, nie dóbr gospodarczych, tylko gospodarczych zjawisk oraz zdarzeń. I sądy o wartości podsuwane przez bądź to indywidualistyczny pogląd, bądź pogląd socjalny. A tem samem i sądy o wartości podsuwane przez ich kombinacje, ich syntezy w sensie jakimkolwiek.

Wszystkiem tem, a więc w ostatniej konsekwencji eksperymentami syntetycznymi o których tu mowa, miało — w myśl ruchu, bardzo aktualnego wówczas, a jak mi się zdaje zasługującego dzisiaj tem bardziej na aktualność — życie i tylko życie

[1]) Ruch ten, patronowany przez tak wybitnych ekonomistów jak Maksa Webera i Sombarta, był z ruchem dotyczącym klasycznej ekonomji, jej stosunku do współczesnej, prawie równoległy. I oba pochodziły z tego samego źródła. Z reakcji przeciw historycznej niemieckiej szkole, która klasyczną ekonomję wręcz zaniedbywała, a pragnęła jednocześnie wzmocnić socjalny pogląd, pobudzała socjalną politykę i wspierała usilnie bardzo socjalizm z katedry.

http://rcin.org.pl/ifis

czynnie się zajmować. Bo tylko ono nie jest krępowane objektywnością oraz rozumowością czystą, jakie cechują i jakie winny cechować naukę. Naukę, która może, stan rzeczy wyświetlając oraz wyjaśniając, fakty przygotowywać, oraz fakty komentować, a nie fakty stwarzać.

Jakże silnie przypomina się tu centralna epoka!

Jak pouczającem staje się jej zestawienie z epoką współczesną!

Epoka centralna, merkantylno-humanistyczna przenika, za pomocą swej myśli artystycznej, życie aż na wskroś i dzięki temu ujmuje problem ekonomji, ujmuje go w obu odłamach jego, w odłamach indywidualistycznym i socjalnym, wydając faustyzm i romantyzm jako dwa prądy dopełniające się, jako dwa płuca któremi ludzkość — tak powiedziałem wyżej — po dziś dzień oddycha.

Epoka klasyczna wsuwa między siebie a życie pryzmat myśli filozoficznej, myśli abstrakcyjnej i dzięki temu nietylko przecina problem ekonomji, lecz go także przełamuje: antagonizm Smitha-Marksa to widmo, które pryzmat łamiący linje musi wywoływać.

Epoka współczesna odrzuca pryzmat i usiłuje, choć nie w życie wnikać, to do niego się zbliżać. Zbliżać się za pomocą myśli realnej, historycznej, myśli „w czasie", myśli doskonale przystosowanej do tego, coby czasową dialektyką życia nazwać należało. Myśli, która problem ekonomji musi przecinać i istotnie też przecina, lecz nie przełamuje. Myśli, która, przeciwnie, domaga się zjednoczenia problemu przełamanego, dowolnie całkiem, niegdyś przez klasycyzm — ale zjednoczenie to, nie przeceniając nauki, z taktem wielkim pozostawia życiu.

Pozostawia życiu eksperymenty syntetyczne i zdaje się nawracać, czyniąc to, do stanowiska centralnej epoki. Nawracać do jej zapatrywań, które wykazują, że życie syntezie sprzyja właśnie, że życie samo przez się zapoczątkowało dwa prądy dopełniające się, dwa płuca ludzkości, że, o ile chodzi o dualizm poglądu indywidualistycznego i socjalnego, rządzi się życie zasadą równomierności instynktownej, p r a w e m r ó w n o w a g i.

A prawo to zdaje się, w życiu znowuż, przejawiać nietylko we wspomnianych, lecz poniekąd we wszystkich epokach, bo we wszystkich rozbrzmiewają oba poglądy czy to obok siebie czy to, jak nadewszystko w klasycyzmie, już raczej po sobie, we wszystkich wskazuje ten stały i ciągły dwudźwięk, choć w dzie-

http://rcin.org.pl/ifis

dzinie myśli kulturalnej takiej albo innej się wybija, pośrednio, jako na swe źródło właściwe, na życie.

Ze stanowiska życia można mówić zatem o prawie ogólnem.

Oczywiście o prawie równowagi nie stałej lecz chwiejnej. I prawie jako ewolucyjnej tendencji raczej. I prawie działającem na metę dłuższą, a nieraz bardzo długą, lecz zawsze o prawie.

Prawie ekonomicznem, które się rozłamywaniu, rozpoławianiu problemu ekonomji stale przeciwstawia.

I prawie logicznem, bo prawie polegającem na tem, że przy rozpoławianiu problemu ekonomji powstają dwie prawdy, dwa problemy logiki, które dopiero razem wzięte są zupełną prawdą.

I prawie życiowem, biologicznem: porównanie z dwoma płucami nie jest dowolne tutaj. Ono, wobec pewnej zagadkowości, tajemniczości prawa, narzuca się samo.

Tak więc rozwija i dokształca prawo równowagi to wszystko co o problemie ekonomji, o jego stosunku do problemu logiki i w związku z obydwoma o zagadce życia, o problemie biologji wyżej powiedziałem.

Tak uwydatnia się, że prawo równowagi jest od problemu ekonomji, od jego najwłaściwszej fenomenologji nieodłączne, jest doń przynależne.

Że służy mu jako środek, aby krępujący go ponad miarę dualizm poglądów — a właściwie dualizm i biegunów i poglądów i stref kulturalnych — unieszkodliwiać jakoś, bo neutralizować.

Że pozwala mu kierować siły ku rzeczy głównej i decydującej.

Ku temu na czem istota jego, problemu ekonomji, bezsprzecznie polega.

Ku poddawaniu życia gospodarczego oraz myśli gospodarczej pod władzę kultury.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

DODATEK.

„UWAGI NAD RZĄDEM POLSKIM“ ROUSSEAU'A A MYŚL GOSPODARCZO-KULTURALNA W POLSCE.

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

W „Projekcie Konstytucji dla Korsyki“ [1]) zaznacza Rousseau zgóry, że naród korsykański wydaje mu się jaknajszczęśliwiej predysponowany przez naturę, aby otrzymać dobrą administrację, że nie przejął on jeszcze nałogów innych narodów, choć może przejął już ich przesądy, które należy właśnie zwalczać i wytępiać. I stąd nie należy wprowadzać do Korsyki zasad zaczerpniętych z innych krajów, lecz rozwijać jej zasady rodzime, będące wynikami jej własnych doświadczeń. „Mniej chodzi o to, abyście się stali innymi jak jesteście, niż o to, abyście się umieli takimi zachować“.

Licuje więc najzupełniej z tym wstępem fakt, że, nieco dalej, wychodzi Rousseau od istotnych i tem samem pierwotnych, to znaczy sięgających daleko wstecz właściwości kraju i mieszkańców. Wyspa Korsyka, powiada za Diodorem, jest górzysta, pełna lasów i nawodniona przez wielkie rzeki, daje obficie mleko, miód oraz mięso i sprzyja życiu pasterskiemu, dostarczającemu każdemu tylko tego co dla niego jest konieczne, a opierającemu się na prawie pierwszego okupującego albo li na własności zabezpieczonej przez ogólne, wzajemne zaufanie tylko: wszystkiemi kieruje słuszność, sprawiedliwość i ludzkość. Każdy jest pewien, że odnajdzie swe owce, chociaż nikt ich właściwie nie strzeże.

Ale dziwna rzecz, ten egzotyczny krajobraz i ten sztafaż pastoralny nie wystarczają widocznie autorowi, który je przemalowuje na coś innego, co jest mu więcej znane i co mu się wydaje wiele wymowniejsze.

„Góry, lasy, rzeki, pastwiska: czy nie myślałoby się, że się czyta opisy Szwajcarji? — To też odnajdowało się niegdyś w Szwajcarji ten sam charakter, który Diodor przyznaje Kor-

[1]) Projektu tego w ogólnych wydaniach dzieł Rousseau'a niema. Wydrukował go jednak Streckeisen - Moulton w dziele zatytułowanem „Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau“. Paris, 1861, p. 59 sq.

http://rcin.org.pl/ifis

syce: słuszność, ludzkość, dobrą wiarę. Cała różnica polegała tylko na tem, że, zamieszkując klimat ostrzejszy, byli Szwajcarzy pracowitszymi; zagrzebani przez sześć miesięcy pod śniegami, byli zmuszeni czynić zapasy na porę zimową; rozrzuceni po skałach, uprawiali je z trudem, który czynił ich silnymi; ciągła praca odbierała im czas do poznania namiętności; komunikacje były zawsze mozolne, a kiedy śniegi i lody ostatecznie się sformowały, każdy, w swej chacie, musiał wystarczać sobie i swej rodzinie, co wytwarzało przemysł szczęśliwy, rubaszny. Każdy wykonywał w swym domu wszelkie sztuki konieczne, wszyscy byli mularzami, cieślami, stolarzami i kołodziejami. Rzeki i potoki, które ich od siebie oddzielały, dawały w zamian każdemu z nich środki aby się obyć bez sąsiadów, tartaki, kuźnie, młyny powstawały coraz liczniej, uczono się oszczędzać wodę bieżącą tak dla obracania kół jak dla pomnażania nawodnień. W ten sposób każdy, żyjąc wpośród przepaści i dolin na swym własnym kawałku ziemi, potrafił wyciągnąć z niego wszystko co było dlań konieczne i żyć w dostatku i nie pragnąć niczego pozatem; interesy, potrzeby nie krzyżowały się bynajmniej i, ponieważ nikt od nikogo nie zależał, znali wszyscy jedynie związki polegające na życzliwości i przyjaźni: zgoda i pokój panowały w ich licznych rodzinach. Między sobą nie potrzebowali zawierać żadnych układów prócz ślubów, przy których radzono się jedynie tylko skłonności, których ambicja nie tworzyła i którym interes i nierówność nie przeciwstawiały przeszkód... Ten naród nie miał cnót, ponieważ nie miał nałogów, któreby potrzebował zwalczać... Korsykanie, oto wzór, który powinniście naśladować, aby powrócić do waszego pierwotnego stanu".

A zatem obraz korsykański przemalowuje Rousseau na obraz szwajcarski. I jak poprzednio miał na oku Korsykę pierwotną, jak powiedziałem, tak i tutaj widzi przed sobą Szwajcarję jaką była niegdyś, jaką niestety — nawiasem mówiąc, nigdzie indziej nie wyraża się Rousseau o swej ojczyźnie tak sceptycznie — bynajmniej już nie jest:

„Dawniej", mówi, „życie odosobnione i proste Szwajcarów czyniło ich tak niezawisłymi jak silnymi, nikt nie znał innego pana oprócz siebie, ale wszyscy razem, mając ten sam interes i te same gusty, łączyli się ze sobą bez trudności, aby chcieć czynić to samo; jednakowość ich życia zastępowała im prawo".

Później jednak ten stan się zmienił, ponieważ Szwajcarzy

http://rcin.org.pl/ifis

zetknęli się z innymi narodami i ponieważ wprowadzili do siebie handel i przemysł i luksus. Ubóstwo dało im się uczuć dopiero wtenczas, kiedy pieniądz zaczął wśród nich krążyć. „Kiedyś Szwajcarja uboga dyktowała prawa Francji, teraz Szwajcarja bogata boi się brwi zmarszczonych ministra francuskiego... Oto wielkie lekcje dla narodu korsykańskiego i zobaczmy w jaki sposób powinien je zastosowywać".

Na tych słowach podstawowy bieg myśli — jednolity pozornie, lecz w gruncie rzeczy bardzo złożony — się urywa: uprzytomnijmy sobie chwilę co on właściwie zawiera.

Stawiając Korsykanom jako wzór najprzód stan ich pierwotny, idylliczny, a potem z większym jeszcze naciskiem pierwotnych również Szwajcarów, u których podkreśla nadewszystko ich daleko idącą izolację ze wszystkiemi jej konsekwencjami, daje Rousseau, ostatecznie, wyraz przekonaniu, że owi Korsykanie są w stanie pójść za tym wzorem, który w gruncie rzeczy jest znowu, ze swej strony, wzorowany na człowieku w stanie natury, więc, w krytycznem znaczeniu tego wyrażenia, wręcz na Robinsonie, że, jednem słowem, są oni w stanie robinsonadę czy też quasi-robinsonadę u siebie wytworzyć.

A równocześnie jest tu mowa o Szwajcarji pierwotnej jako o społeczeństwie w swym całokształcie idealnem: równocześnie jest tu mowa także o utopji.

I na tę utopję kładzie Rousseau akcent decydujący, kładzie cały nacisk.

W cytacie powyżej zamieszczonym musiał uderzyć i swą szczególną stylizacją zadziwić ustęp: „(W pierwotnej Szwajcarji) wszyscy razem, mając ten sam interes i te same gusty, łączyli się ze sobą bez trudności, aby chcieć czynić to samo". Otóż słowa te stwierdzają już istnienie woli jednakowej, która jest jakby surogatem woli ogólnej. Następujące zdanie zaś: „Jednakowość ich życia zastępowała im prawo" — prawo, które wytwarza wola ogólna właśnie — odsłania myśl autora, łączącą robinsonadę z utopją, przeprowadzającą, przerzucającą się z robinsonady do utopji, aż nadto wyraźnie.

A wiele innych wywodów i rozumowań wykazuje potem, jak to przeprowadzenie, jak to przerzucenie się jest stanowcze, jak definitywne.

Rousseau marzy o tem, aby to co się czyni z pomocą pieniądza czyniono, w przyszłej Korsyce, bez pieniądza, aby zamian

http://rcin.org.pl/ifis

dokonywano w naturze i bez wartości pośredniczących — czy to tworząc magazyny zamienne, czy to zastosowując, lepiej jeszcze, metodę książkową: możnaby w każdej parafji lub w każdym okręgu założyć rejestr publiczny o dwuch częściach albo kontach, gdzie obywatele kazaliby wpisywać z jednej strony rodzaj i ilość wytworów, których mają za wiele, a z drugiej rodzaj i ilość tych wytworów, których im jest brak. Przy porównaniach jednych i drugich posługiwanoby się albo jakiemikolwiek dobrami realnemi, które możnaby liczyć i które mogłyby, dzięki temu, zastępować pieniądze jak je zastępowały woły u Greków i owce u Rzymian, albo też czemś jeszcze doskonalszem, t. j. jakąś monetą li tylko idealną jak np. pistole francuskie. Administracja publiczna zdołałaby, choć w początkach wyniknąłby stąd z pewnością niejeden ambaras, bez trwałych niedogodności przewodniczyć tym zamianom. A w ten sposób zapewnionoby stan, gdzie wszyscy mogliby żyć, a nikt by się nie wzbogacał, stan szczęśliwy w swej skromności i godzien szacunku w swej prostocie, stan mniej sprzyjający pomnażaniu rzeźbiarzy i złotników niż cieśli, kowali. Stan kwietystyczny, który wywołuje w wyobraźni autora — choć po wywodach wstępnych musi to z pewnością zadziwić i jest dowodem, jak swobodnie i dowolnie obchodzi się Rousseau ze swą utopją — znowu obraz Szwajcarji, i to wcale nie wyłącznie pierwotnej tylko, lecz także współczesnej. „Najlepszy system ekonomiczny", brzmi odnośne miejsce dosłownie, „ma jaknajwiększy sukces w Szwajcarji, w której panuje od wieków". Otóż tak jak ona, ma i Korsyka własność prywatną, choć nie znosić, to jednak możliwie ograniczać. Ograniczać w tym sensie, aby zapobiegać powstawaniu wielkich majątków, wielkich posiadłości.

Projekty zniesienia pieniądza i obrotu pieniężnego przez magazyny czy rejestry publiczne zwracają myśl naszą ku reformom zamierzanym później przez Owena oraz przez Proudhona. A znane nam z dzieł Rousseau'a już poprzednio omówionych hasła ograniczania własności, a mianowicie przeciwdziałania zapobiegliwego jej akumulacji, kierują myśl naszą w stronę socjalizmu całkiem w ogólności.

W stronę socjalnych imperatywów jednem słowem, do których — o ile wywody dalsze, co prawda bardzo lakoniczne, także uwzględnimy — musimy dołączyć i imperatywy nacjonalistyczne:

http://rcin.org.pl/ifis

Każdy Korsykanin ma, jeżeli odpowie pewnym przepisanym warunkom, przechodzić kolejno przez hierarchiczne stopnie aspiranta, „patrjoty" i obywatela, a cały naród korsykański ma jednoczyć się przez przysięgę solenną w jedno jedyne ciało, którego wszystkie ciała (to znaczy związki poszczególne) i jednostki staną się członkami... To jest wszystko, jest bardzo niewiele.

Ujmując go w całości, można powiedzieć o „Projekcie konstytucji dla Korsyki", że jest on, mimo przeświecającego tu i owdzie zabarwienia lokalnego, niczem innem jak wiernem odbiciem ideologji Rousseau'a, ideologji Ekonomji politycznej, Umowy społecznej i Emila, dzieł w czambuł wcześniejszych i że tak samo dopełnienie socjalnego poglądu przez nacjonalistyczny moment nie przechodzi bynajmniej poza to, co artykuł o Ekonomji politycznej już wyraźnie zupełnie zaznacza.

I o tyle przygotowuje rzeczony projekt doskonale na projekt Konstytucji dla Polski, na ogłoszone nieco później, w roku 1776, „Uwagi nad rządem polskim", które ogólnego schematu ideologicznego trzymają się również całkiem ściśle, całkiem programowo, ale które wykazują zabarwienie lokalne silniejsze dużo, bardziej konsekwentne, a pozatem — i już nadewszystko — przekazują nacjonalizmowi rolę dziwnie wielką i dziwnie doniosłą. Tak doniosłą, tak uporczywie ciągle podkreślaną, że tutaj trudno mówić o dopełnianiu poglądu socjalnego, o dopełnianiu bodaj już czegokolwiek. Tutaj jest nacjonalizm wręcz głównym motywem.

Tutaj wydaje nam się nawet ideologiczny schemat, choć jest w zasadzie ten sam, jak powiedziałem, jakiś nowy, inny. Jakiś osobliwie przetransponowany, że tak powiem. W myśl nacjonalizmu.

1.

We wstępie do „Uwag nad rządem polskim", to znaczy w pierwszym, podstawowym tych Uwag rozdziale, powiada Rousseau, że Polska to „wielkie ciało złożone z bardzo licznych członków martwych i z nielicznych członków nie złączonych ze sobą, których wszystkie ruchy, prawie niezależne jedne od drugich, a pozbawione wszelkiego wspólnego celu, niszczą się wzajemnie". I woła nawet: „Czytajcie historję rządu polskiego; tru-

http://rcin.org.pl/ifis

dno zrozumieć, jak państwo tak dziwacznie zbudowane (si bizarrement constitué) mogło istnieć przez tak długi czas".

Tem bardziej zwraca jednak uwagę, że tenże sam wstęp zawiera i takie zdania: „Poprawcie (Polacy), jeżeli to możliwe, nadużycia waszej konstytucji, ale nie lekceważcie tej, która was uczyniła tem czem jesteście... W obecnej chwili uderzają więcej jej nadużycia niźli jej korzyści". Albo też, nieco dalej: „Widzę, jak wszystkie państwa Europy dążą do zagłady, a Polska, ta dzielnica wyludniona, wyniszczona, uciśniona, stojąca otworem dla swych wrogów, pozostawiona losowi swoich nieszczęść i swojej anarchji — okazuje jeszcze cały ogień swej młodości, ośmiela się żądać rządu i praw, jak gdyby się co dopiero właśnie narodziła. Jest w kajdanach, a dyskutuje środki, aby zachować się wolną".

Trzeba zatem zaznaczyć, że zapatrywanie na Polskę, już we wstępie, jest dwoiste, ale że, ostatecznie, sąd dodatni jednakże przeważa. I to samo wrażenie wywołuje właściwa rozprawa.

Czytamy tam np. z jednej strony, że „Polska, słaba przez swoją anarchję, jest, mimo waleczności polskiej, wystawiona na wszystkie zniewagi", że „jej wyludnienie czyni ją absolutnie niezdolną do obrony", i że „porządku gospodarczego zupełnie w niej niema". A z drugiej strony czytamy w rozdziale piątym: „Jest to zadziwiające, jest to cudem, że wielka rozległość Polski nie dokonała już sto razy przemiany na despotyzm, że nie poniżyła dusz Polaków i nie zepsuła masy narodu. Jest to jedyny w historji przykład, że po wiekach państwo tego rodzaju nie doszło dalej niż do anarchji. Powolność tego procesu należy zawdzięczać korzyściom nieodłącznym od niedogodności, od których chcecie się wyswobodzić. Och, nie mogę powtarzać zanadto często, namyślcie się dobrze, zanim dotkniecie waszych praw, a przedewszystkiem tych, które uczyniły was tem czem jesteście".

Sąd dodatni przeważa zatem stale, a możnaby go zreasumować mniej więcej w ten sposób:

Polacy są zdaniem Rousseau'a narodem nie młodym wprawdzie, ale, podobnie jak Korsykanie, jednakże młodzieńczym.

I okazują tę młodzieńczość w tem przedewszystkiem, że ożywieni, znów podobnie jak Korsykanie, pragnieniem wolności, nie popadli w despotyzm, że pozostali przy osłabiającej ich z pewnością, lecz stosunkowo mniej zgubnej i uleczalnej bądź co bądź anarchji.

http://rcin.org.pl/ifis

Że zaś tak jest, to zawdzięczają Polacy czynnikowi, o którym Rousseau, w odniesieniu do Korsykanów pro praeterito i pro presente, nic nie mówi, a który tutaj bardzo silnie podkreśla: to zawdzięczają swojej konstytucji. Należy zatem tę konstytucję zreformować, lecz jej nie wywracać. Ona uczyniła Polaków tem czem są. Ona sprawiła, że nie panuje między nimi nic gorszego niż „tylko" anarchja.

Można zatem powiedzieć, że „Uwagi nad rządem polskim", poza pewnem pokrewieństwem z „Projektem konstytucji dla Korsyki", stają na stanowisku całkiem nowem i oryginalnem. Można powiedzieć, że Rousseau ceni w Korsyce pewne właściwości naturalne i społeczne — powiedzmy, ze względu na silne akcentowanie życia pasterskiego Korsykanów, właściwości ekonomiczne przedewszystkiem — na których życie polityczne, mające dopiero, niby generatio spontanea, teraz powstać, powinno się oprzeć. Że natomiast w Polsce ceni, mimo wszelkich zastrzeżeń i mimo wszelkich reformatorskich dążeń, jej życie polityczne już istniejące, jak ono w przeszłości, historycznie się rozwinęło i pewne stałe i trwałe właściwości — właściwości już polityczne — musiało wytworzyć.

A nawiązując do takiego sformułowania i wstępnych i ogólnych wywodów rozprawy, można postawić nawet, zgóry, pewną hipotezę. Można, choć w naszych oczach wyda się to paradoksalne, wprost przypuścić, że ceni on, mimo zastrzeżeń znowu, właśnie te polityczne właściwości Polaków, czyli, mówiąc konkretniej, właśnie te rysy polskiej konstytucji, w których to co uważa za objaw młodzieńczości najwyraźniej się uwydatnia — że ceni wręcz już w pierwszym rzędzie rysy anarchiczne.

I niema chyba najmniejszej wątpliwości, że ta hipoteza jest trafna. Bo wywody „Uwag", odnoszące się do poszczególnych zagadnień i reform, są w osądzaniu faktycznego stanu rzeczy całkiem niedwuznaczne.

„Jest pewne", mówi Rousseau w trzecim rozdziale, „że konfederacja barska uratowała ginącą ojczyznę. Trzeba wyryć tę wielką epokę świętemi literami we wszystkich sercach polskich. Chciałbym aby wzniesiono pomnik na jej cześć". I podobne zapatrywania wypowiada i w innych miejscach. Do żądania, o którem będzie mowa później, aby dano Polakom wielkie mniemanie o sobie, dodaje np. bardzo znamienną uwagę: „Po sposobie, w jaki co dopiero się okazali (właśnie w konfederacji barskiej), to

http://rcin.org.pl/ifis

ich mniemanie nie będzie fałszywe". A gdzieindziej mówi: „Widzę w obecnym stanie rzeczy tylko jeden środek, aby dać Polsce to skupienie, którego jej brak. Jest nim wpojenie, że tak powiem, w cały naród duszy konfederatów (barskich oczywiście)".

Wobec Barszczan jest zatem Rousseau entuzjastą. Lecz jest nim, w znacznej mierze, także wobec konfederacji całkiem w ogólności. „One", powiada już w jednym z wcześniejszych rozdziałów książki, „zbawiły ojczyznę", a w rozdziale dziewiątym daje warjacje na ten temat, które przeprowadza i uwydatnia szczególnie troskliwie:

„Czyż odważyłbym się mówić tutaj o konfederacjach i nie być zdania uczonych? — Ci widzą to zło jedynie, które one czynią: należałoby widzieć i to, które tłumią... Konfederacje, będące tylko środkiem do ponownego wzmocnienia i ustalenia wstrząśniętej konstytucji przez wielkie wysiłki, mogą dążyć do zasilenia osłabionej sprężyny państwa, ale nigdy nie mogą jej złamać. Ta forma federacyjna, która może w swym początku miała przyczynę przypadkową, wydaje mi się, pod politycznym względem, arcydziełem".

I znowu: „Nikt prócz Polaków nie potrafił wyciągnąć z samych przesileń środka do utrzymania konstytucji. Bez konfederacji Rzeczpospolita Polska już od dawna by nie istniała i boję się bardzo, że i po nich długo nie potrwa, jeżeli się poważmie postanowienie ażeby je znieść... Czy chcecie Rzeczypospolitej odjąć źródło, które właśnie ją zbawiło? (Znów wspomnienie Baru!)... Nie, konfederacje są tarczą, azylem, sanctuarium tejże konstytucji".

Nic dziwnego, że pisząc w ten sposób Rousseau żąda, aby konfederacje stanowczo zatrzymać. Ale dziwnem jest, że pisze w tonie tak absolutnej, tak niesłychanej wprost apoteozy, chociaż, o czem jeszcze następnie pomówimy, ich niebezpieczeństw bynajmniej nie zapoznaje i o konieczności zreformowania ich jest przekonany. A jeszcze dziwniejsze jest to, że owa krańcowa apoteoza mieści się w rozdziale — dziewiątym, jak powiedziałem — który nosi odstraszający tytuł: „Poszczególne przyczyny anarchji"... Najwidoczniej rozsądek go ograniczał, ale uczucie podsycało entuzjazm przemożnie. Rozsądek szeroko rozprawiał o anarchji, ale uczucie idealizowało konfederacje już nie mimo, lecz wyraźnie dla ich anarchizmu.

http://rcin.org.pl/ifis

I to jest pierwszy moment, który chciałbym dobitnie podkreślić.

A teraz idźmy dalej: w rozdziale siódmym omawia Rousseau znaczenie Sejmu, a, obok niego, ze szczególnym naciskiem, sejmików.

O Sejmie mówi, że administracja mogłaby dążyć do tego, aby się od niego o ile możności wyswobodzić. „Oto czemu należy nadewszystko zapobiec, przeszkodzić". Ale i do Sejmu i do sejmików odnoszą się dalsze uwagi, które, przyznając z gotowością pewne istniejące faktycznie nadużycia, ostrzegają jednakże przed tępieniem ich zbyt stanowczem i zbyt krępującem. „Rządność jest dobra, ale wolność warta więcej... Są wielkiem złem długie i próżne oracje, które powodują stratę czasu tak bardzo cennego, ale jest złem jeszcze o wiele większem, jeżeli obywatel nie może mówić, kiedy mógłby powiedzieć rzeczy pożyteczne". A już wprost na pierwszy plan wysuwa sejmiki: „nie będąc poinformowany o sprawach polskich, założyłbym się o wszystko w świecie, że więcej światła jest w Sejmie, ale cnoty jest więcej w sejmikach".

I tę predylekcję wyraża autor, prawie że bezpośrednio potem, jeszcze znacznie silniej. Bo, nie mówiąc o Sejmie już zupełnie, powiada poprostu: „Widzę, że Polacy nie odczuwają dostatecznie ważności swych sejmików, ani wszystkiego co zawdzięczają im, ani wszystkiego co mogą od nich otrzymać, rozszerzając ich autorytet i nadając im formę więcej regularną. Co do mnie, jestem przekonany, że jeżeli konfederacje uratowały ojczyznę, to sejmiki zachowały ją i że tu właśnie jest prawdziwe palladjum wolności".

Nie potrzebowałby Rousseau zestawiać tak drastycznie sejmików z konfederacją, aby uświadomić nam, że chodzi tu istotnie o równorzędność, że, w jednym i drugim razie, mamy przed sobą apoteozę, mimo ograniczeń, prawie że bezwzględną. I tylko uderza, że, podczas kiedy o konfederacjach mówi w rozdziale o „poszczególnych przyczynach anarchji", omawia sejmiki w siódmym rozdziale, zatytułowanym „Sposoby utrzymania konstytucji". Lecz właśnie to wydaje mi się ogromnie wymowne. Przyczyny anarchji z jednej strony, a, z drugiej, sposoby utrzymania, albo, dosadniej, twórcze czynniki konstytucji wykluczają się wzajemnie w oczach naszych. W oczach Rousseau'a, a raczej

http://rcin.org.pl/ifis

przed forum jego uczucia, jego entuzjazmu, były obie te rzeczy, ostatecznie, jednem i tem samem.

A obok konfederacji i sejmików należy podkreślić, jako trzeci moment, także i elekcje: Rousseau mówi o nich w osobnym, ósmym rozdziale, traktującym o królu, i choć i tutaj nie przeczy nadużyciom, które pragnąłby zażegnać przez pewne reformy, to jednak przed naruszeniem instytucji jako takiej stanowczo przestrzega.

„Proponowano", mówi, „aby Koronę uczynić dziedziczną. Bądźcie pewni, że w chwili, kiedy takie prawo zostanie wydane, Polska może się pożegnać na zawsze ze swoją wolnością... Polska jest wolną, ponieważ każde panowanie jest poprzedzone przez interwal, w którym naród, powróciwszy do wszystkich swoich praw i odnajdując w sobie nową siłę, przecina postęp nadużyć oraz uzurpacji. ...(Gdyby obieralność króla zniesiono) „czem się staną Pacta conventa, ta ochrona Polski!"

I już dotychczasowa tradycja jest niebezpieczna: „Polacy mieli zawsze skłonność do przenoszenia korony z ojca na syna drogą dziedziczności, chociaż zawsze przez prawo elekcji. Ta skłonność, jeżeli i nadal za nią pójdą, doprowadzi ich wcześniej czy później do nieszczęścia uczynienia Korony dziedziczną". To nieszczęście byłoby zaś spotęgowane przez to, że, razem z królem, musiałoby się przyznać dziedziczność i Senatowi, podobnie jak w Anglji. A wtenczas szlachta byłaby już bez wpływu. „Konstytucja polska zostałaby wywrócona od gruntu do szczytu".

A zatem i w elekcjach widzi Rousseau konieczny „środek utrzymania konstytucji", całkiem jak w sejmikach. A tak jak nazwał te sejmiki „palladjum wolności", a konfederacje „tarczą, azylem, sanctuarium polskiej konstytucji", tak nazywa, w zacytowanym poprzednio ustępie, Pacta conventa wprost „ochroną Polski". Jest więc jasne: trzy momenty, omówione dotychczas, są przedmiotami takiej samej apoteozy ze strony autora.

A wreszcie liberum veto, jako moment czwarty.

Tutaj co prawda możnaby, chwilami, spodziewać się stanowiska całkiem odmiennego. Bo w odnośnych wywodach, które mieści w sobie rozdział dziewiąty, nie zadawalnia się Rousseau prostem zanotowaniem istniejących niedomagań oraz nieporządków, lecz wyraża się, w pewnych swych orzeczeniach, niezmiernie dosadnie. „Wszyscy Polacy", mówi naprzykład, „powinni żywo odczuwać zło wielorakie (les maux), które to nieszczęśliwe pra-

http://rcin.org.pl/ifis

wo kazało im znosić". Zdawałoby się więc, że, jeżeli w ten sposób zwraca się do Polaków, to i sam owo nieszczęśliwe prawo, jak je nazywa, całkiem stanowczo i bez żadnych zastrzeżeń potępia.

A jednakże tak nie jest. Już poprzednio powiedział bowiem: „Liberum veto nie jest prawem wadliwem samo w sobie, ale skoro tylko przekracza swą granicę, staje się najniebezpieczniejszem z nadużyć", już z góry rozróżnił zatem prawo samo w sobie i jego przejawy. Na następnych stronach zaś czyni jeszcze więcej. Wyszukuje starannie punkty, w odniesieniu do których liberum veto może nadal istnieć — pomówimy jeszcze o nich — bada, jak daleko iść można, „aby zadowolnić miłość Polaków" dla tegoż veta bez narażenia się w przyszłości na nadużycia, które wywołało, a pod koniec oświadcza nawet: „W takiem państwie jak Polska, gdzie dusze mają jeszcze wielką sprężystość, może możnaby było utrzymać w całości to piękne prawo, jakiem jest liberum veto, bez wielkiego ryzyka, a nawet może i z korzyścią, gdyby tylko uczyniono wykonywanie tego prawa niebezpiecznem i gdyby przyczepiono do niego wielkie następstwa dla tego, któryby zechciał się niem kiedyś posłużyć".

I tu dołącza cały plan fantastyczny: Trybunał ad hoc utworzony ma, w razie faktycznego założenia veta, niezwłocznie badać sprawę i nie wolno mu powziąć innej decyzji jak, jedno z dwojga, wyroku śmierci albo li przyznania honorów publicznych... Tak daleko idzie Rousseau, aby liberum veto, chociaż w wyobraźni tylko, w całości ratować. Tak daleko prowadzi go uczucie, które, podczas gdy rozsądek mówił o prawie nieszczęśliwem, mianowało je jednakże mimo wszystko pięknem.

A o tem pięknem prawie czytamy, jak o konfederacjach, w rozdziale, który nosi tytuł „Przyczyny anarchji". Trudno nie spostrzec, że i w tym razie właśnie anarchizm jest przynętą, a nawet że nęci tutaj ze szczególną siłą: otwartej apoteozy, jaką skonstatowaliśmy omawiając nietylko konfederacje, ale także sejmiki i elekcje, Rousseau wprawdzie dawać nie śmie. Lecz więcej bodaj znaczy fakt, że widząc całą grozę osławionego prawa, bezwolnie jego czarowi ulega.

Do tego co mówi Rousseau o liberum veto mogę także nawiązać, aby, w myśl autora, sprowadzić wszystkie cztery instytucje jakie omówiliśmy do jednego mianownika i w ten sposób uzyskać bilans jednolity. Między zreferowanymi co dopiero wywo-

http://rcin.org.pl/ifis

dami napotykamy bowiem, w związku nie interesującym nas tu bliżej, także i uwagę, że veto jest „największą siłą indywidualną, jaką członkowie władzy najwyższej (puissance souveraine) wogóle mieć mogą". Ta uwaga zaś, mówiąca już nie o wolności czy anarchji, ale, bez porównania ściślej, o spotęgowaniu, aż do superlatywu, „siły indywidualnej" jako czynnika politycznego czy w szczególności prawodawczego, rzuca, jak mi się zdaje, naokół siebie światło, które sięga poza jej zakres i także wszystkie sąsiednie strefy jaskrawo prześwietla.

Siłę indywidualną, jednostkową, potęgowały w myśl Rousseau'a i konfederacje, które wysuwały naprzód pewne luźne grupy indywiduów ponad inne rzutkich i ruchliwych, i sejmiki, które, jak Sejm, tworzyły grupy stałe, ale, w odróżnieniu od Sejmu, terytorjalne, a zatem indywidua wraz z ich lokalnem zabarwieniem mniej zacierające, i niemniej elekcje, które, osłabiając władzę królewską, wzmacniały grupy stałe tak samo jak luźne, a tworzącym je indywiduom dawały niezawisłość oraz pewność siebie. Siłę indywidualną potęgowało wreszcie liberum veto, tylko, jak słusznie wyczuwa Rousseau, poprostu w nadmiarze. Bo dzięki niemu z grup stałych, ześrodkowanych w Sejmie, wyłamywały się, aby zakwestjonować całą ich działalność kolektywną — jeżeli nie w praktyce, to w teorji — indywidua jako takie, od grup wszelkich całkiem oderwane.

Liberum veto było zatem jakby punktem matematycznym, do którego linja ewolucyjna oznaczona przez konfederacje, sejmiki i elekcje zdawała się zmierzać. I Rousseau utkwił oczy w ten punkt właśnie i dał się przez niego, że tak powiem, zahipnotyzować. Bo dojrzał w nim to, co go nadewszystko pociągało, dojrzał „izolowaną jednostkę", dojrzał to, co widział i co tak podziwiał zawsze w Robinsonie.

I dlatego obchodzi się ze swemi zapatrywaniami na liberum veto i na trzy inne pokrewne mu instytucje zupełnie tak samo, jak się w swych dotychczasowych pismach obchodził z robinsonadą: czyni z nich fundament ideowy, na którym z ufnością niewzruszoną i niezłomną cały gmach buduje.

Czyli, innemi słowy, obchodzi się z owemi zapatrywaniami wręcz już w taki sposób, jak gdyby one zawierały w sobie także pewnego rodzaju robinsonadę, choć już nie w stylu pism ogólnych, ani też w stylu „Projektu konstytucji dla Korsyki", gdzie chodziło o koncepcję pierwiastkową, ekonomiczną, igno-

http://rcin.org.pl/ifis

rującą istnienie politycznego życia, i mającą powstanie względnie unormowanie tego życia celowo wyprzedzać.

Nie — styl, który się tu przejawia, jest całkiem nowy i oryginalny: Rousseau stwarza, przedstawiając anarchizm polski, robinsonadę bezwarunkowo już p o l i t y c z n ą, a więc w istocie swej paradoksalną.

A jednak, mimo paradoksalności tej, robinsonadę wartościowaną bezsprzecznie dodatnio. I wysławianą jako objaw młodzieńczości. I przeciwstawianą najwidoczniej stanowi faktycznemu na Zachodzie: robinsonadę niemniej od właściwej — jak on, jak Rousseau ją rozumiał — w swym sensie krytycznej.

2.

Mówiłem przed chwilą o licznych zastrzeżeniach Rousseau'a. Otóż aby je przezwyciężyć czy choćby osłabić, aby niebezpieczeństwom z niemi związanym w przyszłości przeciwdziałać, kreślą „Uwagi" program reform w rozmaitych kierunkach.

W kierunku reform dotyczących konfederacji niema innych wskazówek prócz ogólnikowych. „Trzeba je pozostawić", powiada autor, „ale trzeba je uregulować". A pozatem zaznacza, że „są nawet takie wypadki, gdzie ipso facto cała Polska winna być momentalnie skonfederowana". Ale nie mówi, na czem owa regulacja ma polegać, i w jakich wypadkach, a dalej w jaki sposób ma się skonfederowanie całej Polski praktycznie dokonać. Pozostaje więc tylko myśl, aby w konfederacje wprowadzić jakiś ład i ich zakres bardzo znacznie rozszerzyć, aby znaczenie ich, za pomocą dwóch nieokreślonych bliżej środków, jeszcze spotęgować.

Natomiast wypowiada się Rousseau bardzo jasno co do ostatecznego celu swoich żądań. Bo przytoczone tutaj cytaty poprzedza dłuższym względnie ustępem, który brzmi w ten sposób: „I niechaj nikt nie sądzi, że, skoro liberum veto będzie zniesione i większość ustanowiona, o czem pomówimy, staną się konfederacje bezużyteczne, jak gdyby cała ich korzyść polegała na tej pluralności. To nie jest to samo. Władza wykonawcza, przywiązana do konfederacji, da im zawsze, w potrzebach ostatecznych, siłę, ruchliwość, szybkość, której nie może mieć Sejm, zmuszony do postępowania krokiem powolniejszym, z licz-

http://rcin.org.pl/ifis

niejszemi formalnościami i nie mogący wykonać ani jednego ruchu bez obalenia całej konstytucji".

A zatem konfederacje mają Sejm, w pewnych razach i w pewnym względzie, zmyślnie uzupełniać.

Projekty dotyczące sejmików stanowią po poprzedzających je wywodach o sprawach Sejmu pewną niespodziankę.

Znaczenie Sejmu chciałby bowiem Rousseau podnieść na poziom znacznie jeszcze wyższy. Jest to widoczne z jego zasadniczego założenia, że „ręce, w które się oddaje władzę wykonawczą, winny, jeżeli jest to możliwe, działać tylko pod okiem prawodawcy" i że „ten prawodawca winien je prowadzić". Jest to widoczne z jego przestrogi przed usiłowaniami administracji w celu wyswobodzenia się od Sejmu, „czemu należy nadewszystko zapobiec i przeszkodzić", z jego żądania, aby Sejm często się zbierał, aby — przynajmniej o ile by konfederacji nie zatrzymano — wydano także regulamin dla Sejmów nadzwyczajnych i aby Sejm wybierał wreszcie Senatorów.

A mimo to życzy sobie wzmocnienia pozycji, zajmowanej przez sejmiki, przez co znaczenie Sejmu jako takiego, w pewnym sensie, silnie ogranicza. Posłowie sejmowi mają być zniewalani do dokładnego trzymania się danych im instrukcji. „Właśnie na podstawie tych instrukcji winni posłowie, po powrocie, zdawać sprawę ze swego postępowania sejmikom relacyjnym, które należy koniecznie przywrócić". Nie dla wypowiadania uczuć osobistych, lecz dla oświadczania woli narodu wybiera się posłów. „Trzeba aby przy każdem słowie które poseł mówi w Sejmie, aby przy każdym kroku jaki czyni, widział się zgóry na oczach tych, którzy posłem go ustanowili".

Łatwo zrozumieć, jaką rolę, w razie przeprowadzenia tej reformy, grałyby sejmiki. Wpływałyby one w znacznej mierze na sprawy Sejmu i stanowiłyby bardzo ważną jego podbudowę.

Co do elekcyj, to chciałby im Rousseau nadać formę, któraby swobodę ruchu wyborców ograniczyła aż do minimum: „Natychmiast po śmierci króla, to znaczy w czasie możliwie najkrótszym, oznaczonym przez prawo, zostanie Sejm elekcyjny solennie zwołany. Nazwiska wszystkich Wojewodów zostaną przypuszczone do współzawodnictwa i trzy z nich zostaną wylosowane ze wszystkiemi możliwemi ostrożnościami, ażeby żaden podstęp nie zdołał wpłynąć na tę operację. Te trzy nazwiska zostaną głośno oznajmione zebraniu, które, na tem samem posiedzeniu i większo-

http://rcin.org.pl/ifis

ścią głosów, wybiera tego którego woli i ten zostanie w ten sam dzień jeszcze ogłoszony królem".

Dzięki takiemu postępowaniu mają wszelkie agitacje, intrygi i przekupstwa, a więc wszelkie ciemne strony elekcyj jakie je dotychczas dyskredytowały, zniknąć, a sama zasada wybieralności króla jednakże pozostać. A nawet uwydatnić się jeszcze stanowczej niż dotychczas. Specjalne prawo, i to prawo fundamentalne ma orzec wyraźnie, że „nigdy korona nie przechodziłaby z ojca na syna i że każdy syn króla polskiego byłby wykluczony od tronu na zawsze".

Możnaby zatem powiedzieć, że Rousseau ogranicza czy wprost paraliżuje swobodę wybierania dlatego tylko, aby elekcje z ich naleciałości oczyścić i oczyszczone tem bardziej, to znaczy z tem widoczniejszem ostrzem przeciwko dziedziczności korony, przeciwko absolutyzmowi, „uzurpacji", na przyszłość zachować.

I z tem licują jego ogólne pojęcia: król, czyli najwyższy szef dożywotni, ma istnieć — „tak wielkie państwo jak Polska nie zdołałoby się bez niego obyć" — a jeżeli ma istnieć, nie należy mu bynajmniej odbierać wszystkiego, bo w takim razie „znaczyłoby to samo wcale nie mieć króla". Niech więc król polski ma możność honorowania zasługi i schlebiania próżności, ale niechaj niema możności udzielania władzy. Niechaj niema tak samo możności szafowania groszem publicznym, szkodzenia narodowi i korumpowania go, niech nadewszystko niema możności uzurpacji, o której, gdy ją będzie uważał za całkiem nieziszczalną, przestanie i marzyć.

„W ten sposób szef narodu stanie się nie urodzonym jego nieprzyjacielem, lecz pierwszym obywatelem", kończy Rousseau odnośne wywody. A nieco później wypowiada się jeszcze dosadniej: zestawia króla z Sejmem, czyli jak mówi, z Izbą posłów, a dalej z Senatem: „Izba posłów, liczniejsza, będzie także potężniejsza, ale wszyscy członkowie będą się zmieniali często. Senat, mniej liczny, będzie brał mniejszy udział w prawodawstwie, ale większy we władzy wykonawczej i będzie wybierany w części czasowo, w części dożywotnio. Król, który będzie w Senacie prezydował, będzie i nadal dożywotnim i jego władza, zawsze bardzo wielka dla inspekcyj, będzie ograniczona przez Izbę posłów w kierunku prawodawczym, a przez Senat w kierunku administracyjnym".

Otóż to: król ma być ostatecznie tylko inspektorem. Właściwa

http://rcin.org.pl/ifis

władza ma spoczywać w rękach Sejmu, bo przecież Senat, który w niej także bierze udział, ma być, jak nam już wiadomo, przez Sejm wybierany. Nie można chyba, zachowując formalnie króla, stworzyć silniejszej antytezy do monarchji absolutnej, stworzyć absolutyzmu parlamentarnego, sejmowego względnie sejmikowego w pełniejszem znaczeniu.

Nakoniec liberum veto:

Wspomniałem już dwukrotnie o tem, że Rousseau szkicuje plan fantastyczny trybunału, któryby zachowanie prawa veta w jego całokształcie uczynił możliwem. Tutaj wolno mi plan wiadomy spokojnie pominąć. Bo jest on niczem więcej, jak tylko zabawką wyobraźni, pojawiającą się na krótką chwilę jedynie i bez śladu znów przemijającą.

Tak samo przemija bez śladu uchwytnego jakośkolwiek inny jeszcze pomysł: powinno być wykluczone, aby „w jakimkolwiek bądź razie członek Sejmu mógł powstrzymać jego działalność i aby wycofanie się albo protest jednego lub kilku posłów mogły rozwiązać zebranie i znieść w ten sposób zwierzchni autorytet", ale możnaby przyznać tego rodzaju prawo województwom albo li sejmikom... Na tem wątek całkiem się urywa.

Pozostaje zatem, jako rzecz trwała i wywierająca wpływ na rozwój myśli zasadniczej, tylko jeden projekt. Liberum veto, o ile tamuje załatwianie spraw Sejmu w ogólności, ma zaniknąć. Ma jednak nie całkiem zostać zniesione, o ile się odnosi do spraw poszczególnych. Dla niektórych decyzji Sejmu ma być konieczna albo zupełna jednomyślność albo kwalifikowana większość głosów, któraby się do owej jednomyślności poniekąd zbliżała .

Z reguły, mówi Rousseau, ma w Sejmie rządzić prosta i zwykła większość, naprzykład przy wszystkich wyborach przez Sejm dokonywanych i przy wszelkich innych jego czynnościach, które należy uważać za „bieżące" i za „momentalne". Dwóch trzecich głosów możnaby natomiast wymagać przy „sprawach państwowych", trzech czwartych przy „prawodawstwie", a pełnej jednomyślności przy „prawach fundamentalnych", o ile się pojęcia tych ostatnich weźmie już nie w dotychczasowem, aż do śmieszności rozszerzonem, ale jedynie we właściwem, istotnem znaczeniu.

Jednomyślność dla praw fundamentalnych, kardynalnych —

http://rcin.org.pl/ifis

oto żądanie, które, w omawianym tu kierunku, występuje z największą stanowczością i które wydaje mi się bodaj najważniejsze. Powiada bowiem najwyraźniej, że parlamentaryzm polski ma tradycji, jaką wytworzyło liberum veto, całkiem nie zarzucać, że ma uważać za właściwy swój ideał — chociaż dający się osiągnąć w pewnym zakresie tylko — pełną jednomyślność.

I łatwo dojrzeć, czemu Rousseau właśnie taki ideał rozgłasza. Wywodzi bowiem, że „liberum veto, dobre, kiedy się ciało polityczne formuje albo kiedy osiągnęło całą swoją doskonałość, jest bezsensowne i zgubne tak długo, jak pozostają zmiany, które poczynić należy", i że jest niemożliwem „aby zawsze nie powstawały takie zmiany, nadewszystko w wielkiem państwie (jak Polska) otoczonem sąsiadami potężnymi oraz ambitnymi". Wywodzi dalej, swoje ceterum censeo nieco osłabiając, że „liberum veto byłoby mniej nierozumne, gdyby dotyczyło jedynie punktów fundamentalnych konstytucji", podczas gdy nie można w żaden sposób dozwolić, aby miało miejsce we wszystkich obradach Sejmu, mianowicie (jak się znowu dzieje w Polsce) jeżeli prawodawstwo i administracja nie są dostatecznie rozłączone i Sejm, wykonujący władzę prawodawczą, mięsza do niej częściowo i administrację. I wywodzi nareszcie, że „przez prawo naturalne społeczeństw jednomyślność była żądana dla formacji ciała politycznego i dla praw fundamentalnych, które dotyczą jego egzystencji".

Można zatem powiedzieć, sprowadzając te bezładne nieco rozumowania do jednej linji głównej, że liberum veto ma znaleźć zastosowanie, czyli jednomyślność ma być wymagana nie w administracji, lecz tylko w prawodawstwie, i tutaj znowu nie ogólnie, ponieważ zmiany z reguły są konieczne, lecz jedynie w odniesieniu do pewnego odłamu, do tak zwanych praw fundamentalnych. A to dlatego, że istnieje wewnętrzne pokrewieństwo między stanowieniem praw wymienionych, które przecież egzystencji państwa dotyczą, a pierwszą formacją tegoż państwa albo li „społeczeństwa" w ściślejszem znaczeniu. Formacja społeczeństwa wymaga zaś — jak „Umowa społeczna", na którą zresztą Rousseau sam wskazuje, niegdyś była uzasadniła — objawienia się woli bezwarunkowo jednomyślnej, woli, w najdoskonalszem znaczeniu, ogólnej.

Zdaje mi się, że wystarczy o pojęcie woli ogólnej potrącić tylko, aby rzecz całą, i to nietylko zapatrywania Rousseau'a na

http://rcin.org.pl/ifis

liberum veto, ale i jego stanowisko wobec innych polskich instytucji, odrazu zrozumieć.

Zdaje mi się, że Rousseau ceni w konfederacjach, które chciałby zachować jako uzupełnienie Sejmu, przejaw doraźny i jakby zaimprowizowany woli zbiorowej, która do woli ogólnej, jeżeli już nią nie jest, może się przybliżyć. Że powtóre w sejmikach, mających stworzyć dla Sejmu silną i pewną podbudowę, ceni organy dla zdecentralizowania, dla głębszego zakorzenienia dążeń i pragnień, które winny w woli ogólnej, woli Sejmu, się skrystalizować. Że, po trzecie, w elekcjach ceni gwarancję, iż wola ogólna, ucieleśniona w Sejmie absolutnym, będzie się rozwijała zupełnie swobodnie. I że, po czwarte, w liberum veto, a raczej w wymogu jednomyślności dla praw kardynalnych, ceni ostateczne ziszczenie tego, co konfederacje, sejmiki i elekcje tylko przysposabiają czy przygotowują. Ceni otwarte wypowiedzenie zasady, że rządzić ma społeczeństwem — chociaż w ciasnych granicach tylko, ale za to we formie już najczystszej — wola ogólna, któraby jednostki, oderwane, izolowane jednostki włączała, jednomyślnie wręcz, do społeczeństwa i któraby — w sposób znany nam z „Umowy" — stanowiła łącznik prowadzący od robinsonady, choć tym razem robinsonady politycznej, w kierunku utopji.

Zdaje mi się, jak zgóry już zaznaczyłem, że schemat ideowy jest w „Uwagach nad rządem polskim" ten sam zasadniczo co w dotychczasowych dziełach Rousseau'a, chociaż zastanawia, że schemat wymyślony dla całości społeczeństwa znajduje w tych Uwagach zastosowanie do pewnej jego cząstki tylko, pewnej jego klasy.

Rousseau zdaje sobie z tej rozbieżności najzupełniej sprawę. Widzi w Polsce „szlachtę, która jest wszystkiem, mieszczan, którzy są niczem i chłopów, którzy są mniej niż niczem", i zaznacza wyraźnie, że stan słabości, do którego tak wielki naród został doprowadzony, „jest dziełem tego barbarzyństwa feodalnego, które każe wykluczać z ciała państwowego jego część najliczniejszą i czasem najzdrowszą". Ale jednakowoż oświadcza zaraz, że zna trudności wyzwolenia polskiego ludu i że to wyzwolenie „jest wielką i piękną operacją, lecz śmiałą, niebezpieczną i taką, której nie należy próbować bez zastanowienia. Między środkami ostrożności, których należy się chwycić, jest jeden nieodzowny i wymagający czasu. To jest, przedewszyst-

http://rcin.org.pl/ifis

kiem, uczynienia poddanych, których się chce wyzwolić, godnymi wolności i zdolnymi do tego, by tę wolność znieśli". I przemyśliwa nad tem, jak cel, wskazany w ostatnich słowach, możnaby, powoli, stopniowo, osiągnąć. Mówi o ewentualnem powołaniu posłów miejskich i chłopskich, „jeżeli kiedy dojdzie się do uszlachcenia miast i do wyzwolenia poddanych, jak należy życzyć sobie dla potęgi i szczęścia narodu". Narazie zaś godzi się z faktem, że prawa polityczne posiada tylko szlachta i z całą samowiedzą zastosowuje schemat wytworzony dla narodu czy też społeczeństwa do szlachty polskiej, która staje się dlań narodu czy społeczeństwa pełnym synonimem.

Dzięki temu zaś toruje sobie Rousseau drogę, którą już kroczy dalej bez żadnych trudności. Znalazłszy w woli ogólnej — w woli ogólnej szlachty—łącznik formalny między robinsonadą a utopją, kojarzy obie i pod względem materjalnym: przerzuca „wolność" przepajającą robinsonadę polityczną śmiało na utopję.

Widzi więc Polskę jakiej na przyszłość sobie życzy, widzi społeczeństwo polskie, którem rządzić będzie wola ogólna, w świetle wolności najzupełniejszej, lecz zarazem także najprawdziwszej: w świetle wolności odróżnionej od swawoli, którąby bardzo łatwo przejść mogła w jej kontrast. „Każdy prawdziwy republikanin", mówi w odniesieniu do owej Polski programowej, „wyssał wraz z mlekiem matki miłość ojczyzny, to jest wytworzonych przez wolę ogólną praw oraz wolności". A wychowanie publiczne, którego, jak zobaczymy, dla Polski właśnie Rousseau żąda, „należy jedynie do ludzi wolnych", bo tylko oni „mają (znów dzięki woli ogólnej) wspólną egzystencję i są istotnie przez prawo związani. Francuz, Anglik, Hiszpan, Włoch, Rosjanin, są wszyscy (w przeciwstawieniu do Polaka, mianowicie do Polaka przyszłości) człowiekiem mniej więcej tym samym, człowiekiem już urobionym dla swawoli, to znaczy niewoli".

Chodzi zatem o wolność nie nieograniczoną, nie krańcową, ale zato pewną. Ona staje się pierwszym integralnym rysem utopji, ku której Rousseau stale, konsekwentnie zmierza.

Lecz dociera do niej dopiero w ten sposób, że z wolnością, zapożyczoną z robinsonady, kombinuje jeszcze i co innego, tak samo robinsonadzie właściwego, prostotę, kwietyzm. Bo dopiero tam, gdzie uwydatnia te dwa ostatnie rysy, maluje obraz, w którym kształty przyszłej Polski i kształty utopji, kształty utopij-

http://rcin.org.pl/ifis

nie pojętych narodów starożytnych mianowicie, ze sobą się łączą i kojarzą, ze sobą zlewają.

Wykazałem już, że Rousseau wysławia u narodów starożytnych z wielkim naciskiem brak militaryzmu i brak fiskalizmu. Otóż i przyszła Polska ma tak jednego jak drugiego najzupełniej nie znać.

Ma nie znać, jak uczy rozdział dwunasty, zatytułowany „System wojskowy", militaryzmu, bo „naród polski jest różny pod względem usposobienia, rządu, obyczaju i języka nietylko od tych narodów, które z nim sąsiadują, ale od całej reszty Europy", a z tej ogólnej i zasadniczej różnicy wynikają pewne dalsze konsekwencje, które Rousseau, w przemowie zwróconej do samychże Polaków, określa w tych słowach: „Siła zaczepna jest niezgodna z formą waszego rządu... ale będziecie mieli niedługo, albo, aby lepiej powiedzieć, macie już siłę zachowawczą, która, nawet ujarzmiona, ochroni was od zagłady i zachowa wasz rząd i waszą wolność w jej jedynem i prawdziwem sanctuarium, którem jest serce Polaków". System Polski ma być zatem taki sam, jak system wszystkich innych wolnych narodów — narodów starożytnych przedewszystkiem — ma nie polegać ani na wojsku, ani też na fortecach, ale jedynie na milicji. „Zanim szczęśliwy moment ich wyzwolenia nadejdzie, Polska roi się od miast i ich mieszkańcy mogliby, wcieleni w pułki, dostarczyć licznych zastępów w potrzebie".

A w związku z tem ma Polska nie znać ani fiskalizmu, ani jego podstawy, rozwiniętego gospodarstwa pieniężnego, ani też żadnych zjawisk do tego gospodarstwa bezpośrednio czy też pośrednio przynależnych — zjawisk omówionych w rozdziale jedenastym, zatytułowanym „System ekonomiczny", niezmiernie obszernie:

„Jeżeli chcecie się stać głośnymi, świetnymi, strach budzącymi i wpływać na inne narody Europy... pielęgnujcie nauki, sztuki, handel, przemysł, miejcie wojska regularne, fortece (tu związek z wywodami antymilitarnymi uwydatnia się całkiem jasno), akademje, a nadewszystko dobry system finansowy, któryby się troszczył o to, aby pieniądz dobrze cyrkulował, któryby przez to go pomnażał, któryby go wam w wielkich ilościach dostarczał... Ale jeżeli przypadkowo wolicie tworzyć naród wolny, pokojowy i mądry, który wystarcza samemu sobie i który jest szczęśliwy,

http://rcin.org.pl/ifis

zatrudniajcie wasze rzesze rolnictwem i sztukami do życia koniecznemi, uczyńcie pieniądz godnym pogardy, a, jeżeli to możliwe, i bezużytecznym. ...Nie starajcie się, nadewszystko, pogodzić tych dwóch projektów; są zanadto sprzeczne. Wybierajcie więc i, jeżeli wolicie pierwsze postanowienie, to przestańcie już tutaj mnie czytać".

I coraz wyraźnej występuje morał ostateczny: Rousseau chce odwrócić oczy Polaków od pieniądza, a zwrócić ku zbożu. „Narody bogate były zawsze zwyciężane i podbijane przez narody ubogie. Jestże rzeczą pewną, że pieniądz jest sprężyną dobrego rządu?... Państwa i prawodawcy starożytności byli innego pod tym względem zdania... Pieniądz jest co najwyżej uzupełnieniem ludzi, a uzupełnienie nie będzie nigdy warte tyle co rzecz sama. Polacy, pozostawcie, proszę was, wszystkie te pieniądze innym, albo zadowolnijcie się pieniędzmi tylko temi, które z konieczności będą wam inni dać musieli, ponieważ potrzebują bardziej waszego zboża niźli wy ich złota... Obrabiajcie dobrze wasze pola, nie troszcząc się o resztę; niezadługo będziecie zbierać jako żniwo złoto".

Morał upaja autora bardzo mocno: ale zgłasza się, jako surdyna naturalna, i zdrowy rozsądek. „Jeżeli mi mówią, że chcę uczynić z Polski naród Kapucynów, odpowiadam najprzód, że to jest tylko argument na modłę francuską i że żartować, to nie jest rozumować. I odpowiadam dalej, że nie należy przesadzać moich zasad poza moje intencje i poza rozum; że moim zamiarem nie jest usunąć cyrkulację monet, ale jedynie uczynić ją wolniejszą oraz dowieść, jak bardzo jest ważne, aby dobry system ekonomiczny nie był systemem finansów i pieniądza... Zakładajcie manufaktury pierwszej potrzeby, pomnażajcie ustawicznie wasze zboże i waszych ludzi. ...Myślcie mało o krajach obcych, troszczcie się mało o handel, ale pomnażajcie u was, o ile to jest możliwe, tak artykuły spożywcze jako i spożywców".

Można najzupełniej liczyć się ze surdyną, lecz trzeba powiedzieć, że autor życzy sobie Polski prostej oraz kwietystycznej, Polski, którąby, właśnie pod tym względem, pokrywała się z utopią rousseauowską i z utopją jakąkolwiek: wszystko co Rousseau mówi o pieniądzu i o zbożu, mógłby był zamieścić i Fénelon w opisie Salenty.

A nawet należałoby to twierdzenie poniekąd zaostrzyć.

Pod koniec rozdziału o „Systemie ekonomicznym" napotyka-

http://rcin.org.pl/ifis

my bowiem i taką uwagę: „Podatkiem najlepszym wedle mego zdania, najnaturalniejszym i niepodlegającym oszukaństwu, jest taksa proporcjonalna na grunty i na wszystkie grunty bez wyjątku, jak proponowali Maréchal de Vauban i Abbé de Saint-Pierre; bo ostatecznie to co wytwarza ma płacić". Mamy więc najwyraźniejsze wskazanie na poprzedników i pionierów fizjokratyzmu, który utopijną adorację dla rolnictwa przejął i bardzo silnie jeszcze spotęgował.

A dalej: w rozdziale trzecim, zatytułowanym „Zastosowanie" (nb. zastosowanie tego co poprzedni rozdział o „Duchu starożytnych instytucji" przed chwilą powiedział), nawiązuje Rousseau, zupełnie bezpośrednio, do opisu, o którym wspomnę jeszcze, jak niegdyś Rzymianie, przy swych tryumfach, roztaczali wielki luksus, ale li tylko luksus zwyciężonych a nie zaś zwycięsców, i jak krępowali królów wziętych w niewolę w łańcuchy sporządzone ze złota i z kamieni drogocennych — by wreszcie zawołać: „Oto luksus dobrze zrozumiany! Często dochodzi się do tego samego celu dwiema drogami przeciwnemi. Owe dwa worki wełny, położone w Izbie Parów angielskiej przed miejscem kanclerza, tworzą w moich oczach dekorację wzruszającą i wzniosłą. Dwa snopy zboża umieszczone, tak samo, w Senacie polskim nie czyniłyby tam wrażenia mniej pięknego wedle mego smaku".

Pokrewieństwo wzmianki porównawczej o tryumfach rzymskich ze słynnym opisem przyjęcia posłów zagranicznych u Morusa jest, choć trzeba przypuścić pośrednią filjację raczej, wręcz uderzające.

A Morus był twórcą genre'u utopijnego jak fizjokraci byli tegoż genre'u spadkobiercami cum beneficio inventarii i jego przeobrazicielami w duchu już klasycznym.

„Uwagi" Rousseau'a przeprowadzają więc z robinsonady do utopji tak śmiało, stanowczo, że można z nich wyczytać nietylko ogólną i typową charakterystykę, ale całą nawet ewolucję, historję utopji.

3.

W rozdziale piątym, zatytułowanym „Błąd pierwotny" (vice radical), określa Rousseau zadanie, które stawia Polsce, w ten sposób, że należy „dać konstytucji wielkiego Królestwa stałość

http://rcin.org.pl/ifis

i siłę małej republiki". Bo wielkość narodów i rozległość państw były, jak motywując zaznacza, zawsze pierwszem i głównem źródłem nieszczęść rodzaju ludzkiego, podczas gdy małe państwa, czy to republiki czy monarchje, prosperują już dlatego jedynie, że są małe, że wszyscy obywatele znają się tam wzajemnie i wzajemną też roztaczają nad sobą opiekę. Trzebaby natomiast zdolności więcej niż ludzkich, aby rządzić wielkimi narodami i jest właśnie zadziwiające, jest jakby cudem, że wielka rozległość Polski nie sprowadziła już sto razy przemiany rządu na rząd despotyczny.

Najchętniej widziałby Rousseau wprost zmniejszenie państwa. „Pierwszą reformą, której potrzebowalibyście, byłaby reforma rozległości waszego kraju... Zacznijcie od zacieśnienia waszych granic, jeżeli chcecie zreformować wasz rząd. Może wasi sąsiedzi myślą o oddaniu wam tej usługi. Byłoby to bez wątpienia wielkiem złem dla części odłączonych, ale byłoby to wielkiem dobrem dla całości waszego narodu".

Jeżeli zaś państwo zmniejszone nie zostanie, to należy przynajmniej podzielić je na trzy państwa poszczególne, trzy palatynaty i stworzyć w każdym z nich administrację zupełnie odrębną. Należy, jednem słowem, „rozszerzyć i wydoskonalić system rządów federatywnych, jaki może skojarzyć z sobą korzyści państw wielkich i małych".

I myśl ta staje się znów morałem, do którego Rousseau i w późniejszych rozdziałach raz po raz powraca. Zastanawiając się, w rozdziale siódmym, nad środkami utrzymania konstytucji, mówi np.: „Nie traćmy z oczu, jak doniosłe jest dla Polski zwrócenie konstytucji ku formie federatywnej, aby usunąć, o ile to jest możliwe, zło nieodłączne od wielkości albo raczej od rozległości państwa". A w rozdziale jedenastym, omawiającym system ekonomiczny, oświadcza, że „jeśli wielkie państwo nie jest skłonne do postępowania wedle zasad republik małych, nie powinno też szukać korzyści tym małym republikom właściwych" — korzyści, jak w myśl autora dodać trzeba, wprost dlecydujących.

Wzorem dla Polski mają zatem być małe państwa, a między niemi szczególnie Szwajcarja.

Bo jako przykład godny naśladowania wysławia Rousseau niejedną instytucję i niejedną tradycję szwajcarską. Tak zwyczaj istniejący, jak twierdzi, w Bernie, a polegający na tworze-

http://rcin.org.pl/ifis

niu wśród młodocianych patrycjuszy opuszczających szkołę niejako kopji rządu, która choć funkcjonuje dla zabawy jedynie, jednakowoż, jako sui generis pepiniera, do przyszłej służby publicznej zaprawia. Tak system płacenia urzędników nie w pieniądzach, lecz w naturaljach i spełniania obowiązków obywatelskich drogą robót pańszczyźnianych, zastępujących z dobrym skutkiem podatki pieniężne. System, jednem słowem, który czyni skarb państwowy tak dobrze nieledwie jak zbyteczny, a który, choć, ściśle rzecz biorąc, do przeprowadzenia niemożliwy, jednakże w znacznej mierze w Szwajcarji panuje. Tak milicję szwajcarską, która stwarza żołnierzy z obowiązku nie z zawodu i której konsekwencją jest przepis, że każdy obywatel ma być zaopatrzony w mundur, będący jego stałem ubraniem świątecznem. Tak wreszcie i inne jeszcze osobliwości właściwe Szwajcarom. Bo jeśli Polska, jak czytamy, ma wprowadzać dla poszczególnych klas obywateli, których winna rozróżniać kilka, odrębne medale, i jeśli przy elekcjach ma zastosować, choć w pewien szczególny sposób i w pewnej mierze tylko, losowanie, to zdaje się bardzo prawdopodobne, że i tutaj, choć dosłownie o niej mowy niema, jest miarodajną myśl o Szwajcarji, jest pamięć jej uroczystości strzeleckich i jej licznych wyborów ludowych.

A jednak głównym i ostatecznym wzorem, jaki Rousseau wskazuje Polsce, jest nie mała Szwajcarja, lecz są nim wyszczególnione już powyżej państwa starożytne, w wypadkach licznych i doniosłych także przecież małe.

„Kiedy się czyta", mówi Rousseau, „historję starożytną, jest się jakby przeniesiony w inny świat i między inne istoty. Co mają wspólnego Francuzi, Anglicy i Rosjanie z Rzymianami i Grekami? Nic prawie jak postać". A dalej: „Co nie pozwala nam (Francuzom i t. d.) stać się ludźmi takimi jak oni? Nasze przesądy, nasza niska filozofja i namiętności drobnego interesu, ześrodkowane wraz z egoizmem we wszystkich sercach dzięki instytucjom niezdarnym, których genjusz nie dyktował nigdy".

Tym instytucjom niezdarnym, nowoczesnym, przeciwstawia Rousseau kreacje prawodawców starożytnych, w szczególności Mojżesza, Likurga i Numy, przyczem jednak zajmuje się pierwszym z nich bardzo tylko pobieżnie, a tem dokładniej i z tem większem zamiłowaniem dwoma ostatnimi.

„Likurg postanowił doprowadzić do porządku naród już zde-

http://rcin.org.pl/ifis

gradowany przez niewolę i przez nałogi, które są jej następstwem. Nałożył mu jarzmo żelazne, takie jakiego żaden inny naród nie dźwigał nigdy, ale przywiązał go do tego jarzma, utożsamił go z niem niejako, zajmując go niem zawsze. Pokazywał mu bezustannie ojczyznę w jego prawach, w jego zabawach, w jego sprawach miłosnych i w jego festynach". Numa zaś „był prawdziwym założycielem Rzymu... czyniąc wreszcie to miasto uświęconem przez swe rytuały lekkomyślne i przesądne pozornie, których tak mało ludzi czuje siłę i skuteczność".

I ten sam duch prowadził w starożytności wszystkich prawodawców. „Wszyscy szukali łączników, któreby związały obywateli z ojczyzną oraz między sobą i znajdowali je w odrębnych zwyczajach, w ceremonjach religijnych, które z natury były zawsze wyłączne i narodowe, w zabawach, które skupiały wielką ilość obywateli, w ćwiczeniach, które powiększały, razem z ich dzielnością i siłą, ich dumę i ich poszanowanie siebie samych, w widowiskach, które przypominały im historję ich przodków, ich nieszczęścia, ich cnoty, ich zwycięstwa, które interesowały ich serca, rozbudzały w nich żywe współzawodnictwo i przykuwały ich silnie do tej ojczyzny, którą bezustannie ich zajmowano".

W ten sposób stara się Rousseau, jak sam tę rzecz określa, wskazać drogi nieznane nowoczesnym, przez które starożytni prowadzili ludzi do owego patrjotycznego zapału, który u nich stale podziwiamy. W ten sposób stara się, jak w myśl jego wywodów dodać trzeba, wskazać równocześnie i drogi, któremi winni kroczyć w przyszłości Polacy. Bo należy jego zdaniem skorzystać z sytuacji, wytworzonej przez konfederację barską, która dała Polakom prawo, aby mieli wysokie mniemanie o sobie. Należy pochwycić w lot nadarzającą się właśnie sposobność, „aby wznieść dusze do tonu dusz starożytnych". A w tym celu należy nawiązywać do obyczajów dawnych, archaicznych. Niech więc, naprzykład, i w Polsce pojawią się „liczne widowiska pod gołem niebem, gdzie szczeble społeczne byłyby troskliwie odróżniane, lecz gdzie cały naród porówno uczestniczyłby jak u starożytnych".

Już ten pierwszy szereg myśli, jaki z wywodów dotyczących starożytności da się wyłuszczyć, nie jest, pod względem zasadniczym, dla nas bez znaczenia. Bo, nie uwzględniając już specyficznie nacjonalistycznego zabarwienia, o którem zaraz bliżej po-

http://rcin.org.pl/ifis

mówimy, wykazuje on niedwuznacznie, że Rousseau widzi i tutaj, tak jak w innych pismach, istotę państw starożytnych w zupełnem pochłonięciu jednostki przez całość. Czyli, innemi słowy, w zrealizowaniu idealnego społeczeństwa jako całości właśnie, w zrealizowaniu tego zatem, co stale przedstawiają i sławią utopje.

A teraz idźmy dalej. Uwzględnijmy obok konturów, które kreśli pierwszy i podstawowy szereg myśli, także cieniowanie.

Sławiąc państwa starożytne jako wzór, który Polska winna naśladować, przypisuje im Rousseau dwie właściwości, dwa symptomy prostoty i kwietyzmu, które odnajdywał, jak wiemy, i w Szwajcarji, a które tutaj podkreśla z żywszym jeszcze entuzjazmem: brak militaryzmu i brak fiskalizmu.

Najprzód militaryzmu, przynajmniej zawodowego oraz zaborczego. Mówi bowiem: „Każdy obywatel powinien być żołnierzem z obowiązku, nikt nie powinien być nim z zawodu. Takim był system Rzymian". Mówi także: „Pozostawcie wasz kraj otwarty jak Sparta". I mówi wreszcie: „Siła zaczepna jest niezgodna z formą waszego rządu. Kto chce być wolny, nie powinien chcieć być zdobywcą. Rzymianie byli zdobywcami z konieczności i, że tak powiem, mimo swojej woli".

Trudno istotnie o drastyczniejszy przykład, jak bezceremonjalnie obchodzi się Rousseau z faktami, jak tam, gdzie mu są niewygodne, stara się je osłabiać, naginać i łamać. A ze względu na to należy przyznać, że granica między państwem starożytnem — rousseauowskiem państwem starożytnem — a czystą utopją zaciera się, w Uwagach, może bardziej, może widoczniej jeszcze, niżeli gdzieindziej.

I tego samego uczą ustępy o braku fiskalizmu w starożytności i o tem, co się z tem zjawiskiem łączy. „Systemy finansów", czytamy tutaj, „są nowoczesne. Nie widzę, aby wynikało z nich coś dobrego i wielkiego. Rządy starożytne nie znały nawet wyrazu finanse, a to co czyniły za pomocą ludzi było niesłychane". A na innem miejscu: „Likurg, aby wykorzenić chciwość w Sparcie, nie zniósł pieniądza, ale stworzył pieniądz z żelaza". I znów na innem, już nam znanem: „Rzymianie, w swych tryumfach, roztaczali luksus niesłychany, ale to był luksus zwyciężonych. Im bardziej tenże lśnił, tem mniej uwodził. Właśnie jego blask był wielką lekcją dla Rzymian. Królowie wzięci w niewolę byli okuci w łańcuchy ze złota i z kamieni drogocennych". Wiemy już, że tutaj odzywa się utopji pierwowzór.

http://rcin.org.pl/ifis

I ten pierwowzór, w szaty państwa starożytnego zmyślnie obleczony, ma Polska naśladować i może naśladować. Może tylko ona!

„Powracam z przyjemnością", mówi Rousseau, kończąc rozdział o Duchu instytucji starożytnych, „do tego z wszystkich narodów dzisiejszych, który oddala mnie najmniej od tych, o których właśnie mówiłem" — do Polski.

Między nią a narodami starożytnymi widzi Rousseau pewną pokrewność, pewną affinitas, a widzi ją bynajmniej nie mimo instytucji, które mu do jego robinsonady politycznej dają podnietę i materjał, ale raczej dla nich. Bo jest rzeczą uderzającą, jak chętnie wykazuje analogje między niektóremi z tych instytucji, a więc zjawiskami rdzennie polskiemi, a zjawiskami, które znała niegdyś starożytność.

„Veto posłów polskich reprezentuje veto trybunów ludu w Rzymie". A co się tyczy trybunału, który, według znanego nam już fantastycznego pomysłu, zbierałby się, skoroby veto faktycznie zapadło i który musiałby skazać protestującego posła na śmierć albo też mu przyznać honory publiczne — to „tego rodzaju urządzenia są zanadto oddalone od ducha nowoczesnego, aby móc spodziewać się, iż zostaną przyjęte i będą lubiane. Ale starożytnym nie były one bynajmniej nieznane". Konfederacje zaś „są w Polsce tem, czem była dyktatura w Rzymie, z tą różnicą, że dyktatura, wprost przeciwna prawodawstwu rzymskiemu oraz duchowi rządu, wreszcie ten rząd zburzyła, podczas gdy konfederacje, przeciwnie, będąc tylko środkiem do wzmocnienia i utrzymania konstytucji, są arcydziełem politycznem" (co z poprzednich wywodów już wiemy).

Nie można chyba przeczyć, że tego rodzaju analogje są sztuczne i zewnętrzne, że takie ubieranie niesfornych sejmowych posłów czy choćby Barszczan w togi rzymskie jest efektem równie pustym jak i łatwym, czysto teatralnym. Ale, w obecnym związku, nie chodzi mi wcale o to, o ile wykonanie zamiarów jest szczęśliwe albo szczęśliwe nie jest, tylko o to jedynie, jakie te zamiary są.

Otóż chodzi Rousseau'owi o utożsamienie Polaków z Rzymianami, o utożsamienie Polski ze starożytnością utopijną w tym widocznym celu, aby z tejże starożytności utopijnej wyczytać wskaźnik miarodajny i dla Polski, to jest nacjonalizm.

Zaraz w pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Stan zagadnie-

http://rcin.org.pl/ifis

nia", zaznacza Rousseau, że „nie będzie nigdy dobrej i silnej konstytucji poza tą, gdzie prawo rządzić będzie sercami obywateli" i mówi dalej: „Przez co więc należy poruszyć serca i wzbudzić miłość dla ojczyzny i praw? Czy odważę się wypowiedzieć? Przez zabawy dziecięce, przez instytucje trwoniące czas w oczach ludzi powierzchownych, a tworzące jednak zwyczaje kochane, przywiązania już niezwyciężone".

Słowa te intonują pewien motyw, który w rozdziale drugim, zatytułowanym jak wiemy „Duch starożytnych instytucji", ulega archaizacji najtroskliwszej i dzięki niej dużo głośniej, donośniej rozbrzmiewa. Tutaj jest mowa o Likurgu, o Numie i o innych prawodawcach starożytnych, o znanem nam już zajmowaniu obywateli — w prawach, zwyczajach, ceremonjach, w ćwiczeniach, widowiskach, zabawach — ojczyzną zawsze i tylko ojczyzną.

Trzeci rozdział, zatytułowany, jak również wiemy, „Zastosowanie", przenosi zarchaizowany motyw z powrotem znów do Polaków i na Polskę, a rezultatem tej powtórnej wędrówki jest znów wzbogacenie: dotychczas wiemy tylko, że Polacy winni skorzystać z sytuacji, wytworzonej przez konfederację barską i wznieść dusze do tonu dusz starożytnych, że mają wedle wzorów ówczesnych urządzać liczne widowiska pod gołem niebem, któreby cały naród zdołały jednoczyć. Ale melodja płynie korytem dużo szerszem, dużo rozlewniejszem.

Rousseau żąda ustalenia Rzeczypospolitej w sercach Polaków w ten sposób, aby ona tam istniała mimo wszelkich wysiłków jej gnębicieli. „Nie będziecie mogli przeszkodzić, aby was pochłonęli; sprawcie przynajmniej, aby nie mogli was strawić... Cnota obywateli, ich zapał patrjotyczny, forma szczególna, którą instytucje narodowe mogą nadać ich duszom — oto jedyny wał obronny, zawsze gotów do obrony Polski... Jeżeli uczynicie tak, aby Polak nie mógł nigdy stać się Rosjaninem, zaręczam wam, że Rosja nigdy Polski nie podbije".

Wskazuje więc przedewszystkiem na pielęgnowanie instytucji szczerze narodowych. One formują genjusz, charakter, zamiłowania oraz obyczaje narodu, one sprawiają, że jest tenże naród sobą a nie innym. „Niema już dzisiaj Francuzów, Hiszpanów, niema nawet Anglików, cokolwiekbądź się o nich mówi, są tylko Europejczycy. Dajcie inny spadek namiętnościom Polaków, a da-

http://rcin.org.pl/ifis

cie ich duszom fizjonomję narodową, która ich będzie odróżniała od innych narodów i która nie pozwoli im roztopić się".

A jako instytucje narodowe, instytucje podatne w celu podkreślania i zachowywania odrębności, samoistności narodu, wchodzą w rachubę rzeczy bardzo różnorodne: „Chciałbym, aby przez honory i przez nagrody publiczne dodawano blasku wszelkim cnotom patrjotycznym, aby zajmowano obywateli bezustannie ojczyzną, aby trzymano ją ciągle na ich oczach". Ale to nie jest wszystko. Trzeba zatrzymać albo wznowić dawne obyczaje (staropolskie w przeciwstawieniu do francuskich) i wprowadzić nowe odpowiednie, które byłyby właściwe Polakom. Te zwyczaje, choćby były obojętne, choćby były nawet złe pod pewnymi względami — o ile tylko nie są złe w swej istocie — będą zawsze miały tę zaletę, że będą przywiązywały Polaków do ich kraju i że dadzą im naturalną odrazę do mięszania się z zagranicą. Uważam za szczęście, że Polacy mają odrębny swój ubiór... Trzeba znieść, nawet przy dworze, dla przykładu, zwykłe zabawy dworskie, grę, teatry, komedję, operę, wszystko co czyni mężczyzn zniewieściałymi, wszystko co ich rozprasza, ich odosabnia, każe im zapominać o ich ojczyźnie i ich obowiązku, wszystko co sprawia, że jest im dobrze wszędzie, byleby tylko się bawili. Trzeba wynaleźć zabawy, festyny, uroczystości, które byłyby tak właściwe temu właśnie (polskiemu) dworowi, że nie odnajdzie się ich w żadnym innym. Trzeba aby bawiono się w Polsce więcej niż w innych krajach, lecz nie w ten sam sposób. Trzeba, jednem słowem, wywrócić obrzydliwe przysłowie i doprowadzić do tego, aby każdy Polak mówił w głębi swojego serca: ubi patria ibi bene".

I tutaj dołącza wreszcie Rousseau znane nam żądanie, aby urządzano widowiska na wzór starożytny, dołącza także uwagę, że i pewnej „dekoracji publicznej", chociaż skromnej, nie należy bynajmniej zaniedbać. Ale nie takie lub inne szczegóły interesują nas w obecnym związku, tylko ogólne zasady, wyrażone w powyższych cytatach, a następnie i nadewszystko obchodzi nas fakt, że zasady te zostają ostatecznie utrwalone, a nawet przelicytowane jeszcze, w dalszym rozdziale, czwartym z rzędu, który nosi obiecujący u Rousseau'a tytuł „Wychowanie".

„Właśnie tutaj", mówi Rousseau, „jest artykuł, jest temat doniosły. Właśnie wychowanie ma nadać duszom formę narodową i pokierować zasadniczo ich mniemania i ich gusty w ten

http://rcin.org.pl/ifis

sposób, aby były patrjotyczne ze skłonności, z namiętności, z musu. Dziecko otwierające oczy ma widzieć ojczyznę i aż do śmierci widzieć tylko ją. Każdy prawdziwy republikanin wyssał wraz z mlekiem matki miłość swej ojczyzny... Ta miłość tworzy całe jego istnienie; on widzi tylko ojczyznę, on żyje tylko dla niej; skoro tylko jest sam, jest niczem: skoro już niema ojczyzny, już nie istnieje, a jeżeli nie jest umarłym jest gorzej".

Po tej introdukcji, napisanej niezwykle silnie i emfatycznie, następują wyraźne, choć, jak sam autor zaznacza, naszkicowane pobieżnie nieco, tezy, postulaty: Polak, w dwudziestym roku życia, niema być „innym człowiekiem", lecz ma być Polakiem. A tego celu nie osiągnie się przez zwykłe studja, kierowane przez obcokrajowców i księży. Nie, prawo ma regulować materję, porządek i formę studjów wymaganych. Nauczycielami mają być wyłącznie nieskazitelni i światli Polacy, którzyby przechodzili następnie do innych obywatelskich zadań i stanowisk. Szlachta bogata ma się wychowywać razem z biedną. Ćwiczenia cielesne mają zajmować miejsce poczesne. A obok nich gry wspólne, które winny być równocześnie także i publiczne. Bo chodzi o to, aby przyzwyczaić młodzież już wcześnie do reguły, do równości, do braterstwa, do współzawodnictwa, do życia pod okiem ogółu obywateli i do pożądania publicznej aprobaty — co uprzytomnia nam ostatecznie, że wychowanie, którego program tutaj nakreślono, to wychowanie już w swej istocie i w swoich formach nie prywatne, lecz właśnie publiczne.

A więc żądanie, które, w Emilu, przedstawia Rousseau jako we współczesnej Francji, Anglji i t. d. całkiem nieziszczalne, uważa w Polsce za ziszczalne tak jak w państwach starożytnych i sam to podkreśla, kiedy mówi: „Te myśli (myśli programowe) wskazują z daleka na nieznane współczesnym drogi, któremi starożytni prowadzili ludzi do owej siły duszy, do owego zapału patrjotycznego (które ich cechują)".

Do zapału patrjotycznego. Tu kryje się podkreślony już przewodni motyw. Stanowisko, które Rousseau w czterech pierwszych rozdziałach Uwag z takim naciskiem i tak starannie uzasadnia, jest najwybitniej nacjonalistyczne.

A w późniejszych rozdziałach brzmi ten nacjonalistyczny motyw dalej. I nie dość na tem. Są raz po raz nawet uwagi, które mu nadają najwyższe napięcie.

Jak już wspomniałem, zawierają wywody uwydatniające an-

http://rcin.org.pl/ifis

tymilitaryzm takie słowa: „Siła zaczepna jest niezgodna z formą waszego rządu... ale będziecie mieli, albo, aby lepiej powiedzieć, macie już siłę zachowawczą, która, nawet ujarzmiona, ochroni was od zagłady i zachowa wasz rząd i waszą wolność w jej jedynem i prawdziwem sanctuarium, którem jest serce Polaków". Tutaj odzywa się nacjonalizm całkiem wewnętrzny, uduchowiony, przystosowany, że tak powiem, do ciężkiej, zewnętrznie prawie beznadziejnej sytuacji Polski.

W całkiem ostatnim rozdziale Uwag, zatytułowanym „Wnioski", rzuca zaś Rousseau, który, przed chwilą, dał Polsce nie pozbawioną wówczas uzasadnienia radę, aby, w polityce zagranicznej, trzymała się Turcji, śmiałe i okropne pytanie: „Gdyby jednak, mimo odwagi i stałości konfederatów i mimo sprawiedliwości ich sprawy, szczęście i wszystkie potęgi opuściły Polaków i wydały Ojczyznę ich ciemiężycielom"... co ma się stać wówczas? — I odpowiada, a raczej usuwa się od odpowiedzi za pomocą wymijającego zdania: „...Ale nie mam honoru być Polakiem, a w sytuacji podobnej do tej w jakiej wy jesteście nie jest dozwolone dawać rady inaczej jak własnym przykładem". A więc cofa się w głąb. Daje głos nacjonalizmowi polskiemu, jako sile dla teoretycznego myślenia już niedostępnej, sile żywiołowej.

Nakoniec, w tymże samym ostatnim rozdziale i w prawie ostatnich jego wierszach, czytamy jeszcze: „Oby (Polska) mogła tryumfować nad swymi wrogami, stać się i pozostać pokojową, szczęśliwą i wolną, dać wielki przykład Wszechświatu (donner un grand exemple à l'Univers!)"... Czy podobnie, w czasach późniejszych, nie myślano, nie mówiono w Polsce? Czy się nie spodziewano, że, mimo wszystko, naród polski będzie tryumfował nad innymi i da im wzniosły przykład? Czy nie uczono, że sprawi, dla siebie i dla Wszechświata, jakiś cud, że wybawi ludzkość? — Rousseau zdaje się — w roku 1776, w kilka lat po pierwszym rozbiorze Polski, gdy swe „Uwagi" niby wieniec na jej grób rzuca — wskazywać na dzieje polskiej myśli narodowej już pozagrobowe, zdaje się istotę, zdaje się tragizm polskiego nacjonalizmu widzieć i oglądać sub specie aeterni.

I nacjonalizm ten, jej własny nacjonalizm, narzuca Polsce jako mający ją obowiązywać imperatyw kategoryczny, narzuca w ramach dłuższego biegu myśli, który ku utożsamionej stale z Polską starożytności utopijnej, ku utopji celowo steruje.

http://rcin.org.pl/ifis

Ostatecznie więc postępuje Rousseau, całkiem w myśl ogólnego schematu swego, od robinsonady krytycznej do utopji kategorycznej. Tylko że w tym razie od robinsonady politycznej do utopji nacjonalistycznej najwyraźniej, a nie zaś — jak dotąd, jak w pokrewnem piśmie o Korsyce nawet — od robinsonady gospodarczej do utopji w swej treści przeważającej i w swym rdzeniu bezsprzecznie socjalnej.

Haymann, w dziele powyżej już wspomnianem, wygłasza zapatrywanie, że „Uwagi nad rządem polskim" są między pismami społecznemi Rousseau'a tworem bezwarunkowo najdojrzalszym, i ma całkiem słuszność. Bo ideologja, gdzieindziej fragmentaryczna i rozproszona bardzo, stąd trudno pochwytna, skupia się tutaj w jedną całość. Pochód od robinsonady krytycznej do utopji kategorycznej zarysowuje się, po raz pierwszy a jednocześnie i ostatni, wyraźnie, przejrzyście.

Ale w pewnych względach odbiegają „Uwagi" od ideologji innych pism i odbiegają w sposób dla Polski, dla psychiki polskiej niezmiernie znamienny.

Skąd, zapytamy się, Rousseau, który znał Polskę tylko nader powierzchownie, a bodaj tylko z dorywczych informacji Wielhorskiego bardzo sumarycznych, zdołał wniknąć w pewne stałe właściwości polskie, w pewne cechy polskości nawet u nas nie zawsze uświadamiane, nie zawsze określane ani doceniane w mierze dostatecznej?

Odpowiedź dopuszczalna jest jedna tylko: zdarza się czasem, że pewne bardzo znamienne i istotne właściwości kraju spostrzeże łatwiej i bystrzej cudzoziemiec niż człowiek tubylczy. I miało się to zdarzyć w odniesieniu do Polski porozbiorowej — że wspomnę tylko Szyllera jako twórcę Demetrjusza, a dalej Nietzschego, że wspomnę tylko ich apoteozę polskiego veta, polskiego indywidualizmu niemniej krańcową niż dramat Słowackiego o Zborowskim — później nie raz jeden. I zdarzyło się to, w odniesieniu do Polski wcześniejszej dużo, w odniesieniu do Polski właśnie swój polityczny byt tracącej, gdy przemówił Rousseau.

A nawet wydaje mi się głos Rousseau'a o tyle najbardziej uwagi godny, najbardziej już ważki, że niezadawalnia się pod-

http://rcin.org.pl/ifis

kreślaniem polskiego indywidualizmu czy innej cechy jakiejś ze związku wyrwanej, lecz obejmuje cech, właściwości cały szereg, a raczej powiedziałbym cały system, który można, uwzględniając także i to co się stało w czasach więcej zbliżonych do nas, dla nas pochwytniejszych i co one nowego, pozornie nieoczekiwanego dorzuciły, rozbudowywać, w kierunkach rozmaitych uzupełniać, planowo dokształcać.

Indywidualizm polski zaznacza, apoteozuje Rousseau, wyprzedzając Szyllera, Słowackiego, Nietschego, w swej robinsonadzie polskiej, tak bardzo wymownej.

Ale jednocześnie zaznacza w tej robinsonadzie, która jest polityczną, a nie jak wszędzie indziej gospodarczą, także i względną słabość czynnika gospodarczego w Polsce, gdy się go z czynnikiem politycznym zestawi i porówna: to musi uderzyć.

Bo polska literatura ekonomiczna wywodzi się od pisarzy politycznych, którzy od wieku 16-go aż do połowy wieku 18-go, a częściowo i później jeszcze, uwzględniają moment gospodarczy i uwydatniają go tylko w drugim rzędzie. I nie nadają mu tego prononsowanego i jaskrawego, jednem słowem tego „merkantylnego" charakteru, jaki on wykazuje wówczas w Zachodniej Europie. I nie są, postępując w ten sposób, w sprzeczności z życiem, lecz z niem całkiem w zgodzie: nie mieliśmy w Polsce epoki merkantylnej w pełnem, w zachodnio-europejskiem znaczeniu wyrazu. A jeśli w drugiej połowie wieku 18-go budzi się, za Stanisława Augusta, świadome i teraz wręcz już gorączkowe dążenie, by winę zaniedbania czy zaniechania wiekowego nareszcie odkupić, jeśli dalej dążenie to znajduje oddźwięk szczery, głośny i w literaturze, to okazuje się ono wobec nadciągających a rzucających swoje cienie katastrof dziejowych już za późne i uwidocznia, tak jak w dalszej przyszłości heroiczny wysiłek Lubeckiego oraz Steinkellera, tem bardziej tradycjonalny, starodawny brak merkantylizmu. Bez merkantylizmu zaś niema robinsonada gospodarcza głównego, obok humanizmu, warunku genetycznego, niema racji bytu i rozwoju. Stwarzając zatem zamiast robinsonady gospodarczej, dla amerkantylnej czy małomerkantylnej polskości tak jak obcej, robinsonadę polityczną, robinsonadę która Polsce, która jej instytucjom wolnościowym dziwnie odpowiada, idzie Rousseau tak jakby za wskazówkami historji oraz literatury polskiej, stwierdza znów pewną, chociaż w tym razie negatywną, właściwość Polaków.

http://rcin.org.pl/ifis

A wreszcie kulminuje ideologja „Uwag" w utopji nie socjalnej, lecz narodowej. To znowuż uderza. Bo znowuż są dla historji i dla literatury polskiej znamiennemi hipertrofja nacjonalizmu a niedorozwinięcie własnego, rodzimego poglądu socjalnego, są znamiennemi dla ewolucji dawniejszej już bezwzględnie, a w niemałej, a w znacznej mierze także i późniejszej.

Przecież nasza historja gospodarcza i nasza historja teorji ekonomicznych musi zaznaczać i zaznacza faktycznie co chwila, że nacjonalizm Lista miał w Polsce wczesnych i licznych poprzedników i że znalazł w niej, skoro się pojawił wreszcie, grunt najzupełniej już przygotowany. A tymczasem socjalny pogląd... On ma, wobec ogromnej siły, jaką jego antyteza, podkreślony właśnie indywidualizm, posiada w Polsce, pozycję tak trudną, że się chętnie do tej antytezy o pomoc ucieka. I powstają skojarzenia dziwne nieraz, a bardzo wymowne.

Aby dać przykład już bardzo późny pewnie, lecz najdobitniejszy, wskażę tylko na Żeromskiego: w „Ludziach bezdomnych" odczuwa bohater zło socjalne bardzo żywo i rzuca mu, gdy je sobie w chwili przełomowej niby uosobioną potęgę uprzytomnia, w twarz swoje „zakazuję", więc swój protest, swe liberum veto: taki pomysł mógł się nasunąć, mógł narzucić się tylko Polakowi... Jednocześnie zaś — co również zrozumiał oraz uplastycznił najcelniej Żeromski — ucieka się tenże socjalny pogląd o pomoc pożądaną i o sankcję do nacjonalizmu. Nigdzie bodaj dążenie do unarodowienia socjalnej myśli nie jest wbrew wpływom obcym, wbrew tendencjom w kierunku przeciwnym, dążeniem tak bardzo naturalnem i tak bardzo realnem jak w Polsce, bo tutaj wynika ono z chęci, by pod egidą haseł najsilniejszych a nawet przemożnych u nas rozpowszechnić słabsze. By przeciwdziałać nierównomierności rozwojowej tych i tamtych jako zjawisku prastaremu, które, w pewnym sensie, znajduje swe odbicie, swe odzwierciadlenie niedwuznaczne już w dziele Rousseau'a: nader ścisłe zastąpienie utopji zachodnio-europejskiej, utopji socjalnej przez utopję polską a narodową jest w „Uwagach" niczem innem jak zamarkowaniem, jak ostrem, drastycznem zbilansowaniem nierówności owej. Jest czemś, co zastąpienie robinsonady gospodarczej przez robinsonadę polityczną — robinsonadę „obywatelską", suponującą już w pewnym stopniu patrjotyzm, nacjonalizm — przedziwnie dopełnia.

O tyle można mówić jakby o systemie polskich właściwości.

http://rcin.org.pl/ifis

I wewnątrz niego przejawia się — już to, co napomknąłem o Słowackim i Żeromskim, zawiera pod tym względem dosadni kamerton — pewne dążenie, choć od zachodniego bardzo różne, w kierunku równowagi, w kierunku tego co prawem równowagi powyżej nazwałem.

Nawiążmy, by się przekonać o tem, znowuż do naszego punktu wyjścia, znowuż do Russeau'a.

Jeżeli jego pogląd socjalny wiąże się, jak już wiemy, z romantyzmem i jeżeli romantyzm ten rozwija się w krajach zachodnich w sensie socjalizmu utopijnego, w jego duchu wyraźnie socjalnym, to trzeba z góry oczekiwać, że w Polsce, gdzie myśl socjalna została przytłumiona przez myśl narodową, musiał rozwinąć się romantyzm tak samo nie socjalny, lecz narodowy. I tak jest istotnie. Ton narodowy wybija się w romantyzmie polskim i zawsze i wszędzie, a ton socjalny li tylko wyjątkowo i przytem w sposób szczególniejszy, w sposób osobliwy. Bo weźmy tak znamienną pod tym względem „Nieboską Komedję", tego białego kruka w naszej poezji romantycznej, gdzie pogląd socjalny znajduje uwzględnienie tak silne, szerokie, że można mówić, w przeciwieństwie do Boskiej Komedji jako feodalizmu Biblji wiekopomnej, o wizji zmierzchu, o Apokalipsie i feodalizmu i kapitalizmu wziętych w czambuł [1]) — cóż w niej dostrzeżemy? — Najprzód, wobec samego poglądu socjalnego, sceptycyzm posunięty niezmiernie daleko. A następnie konflikt tegoż poglądu socjalnego z poglądem indywidualistycznym uwzględnionym tak samo szeroko i traktowanym sceptycznie również, lecz jednak, co nadewszystko już uderza, zupełnie inaczej. Tu sceptycyzm dotyczy raczej pewnego ściśle określonego zboczenia, zwyrodnienia indywidualizmu, niż jego samego. Tu chodzi nie o kwestjonowanie, lecz o ograniczanie i prostowanie psychologji jednostkowej, jak w tylu innych czy to równoczesnych czy to późniejszych dziełach i postaciach, aż do Płoszowskiego.

Jeżeli zaś poglądowi socjalnemu Rousseau'a odpowiada indywidualistyczny pogląd defoeowski i jeżeli o ten indywidualistyczny pogląd, o Robinsona jako twórcę społeczeństwa opiera się pomysł Fausta, opiera się co nazwałem powyżej faustyzmem, to należy, wychodząc z tego założenia, znowuż oczekiwać, że

[1]) Tu muszę się powołać na pracę moją cytowaną w Przedmowie: „Boska i Nieboska Komedja".

http://rcin.org.pl/ifis

w Polsce będzie odczuwał przemożny wpływ nacjonalizmu nietylko pogląd socjalny, lecz i indywidualistyczny również, nietylko romantyzm, lecz i faustyzm: i znowuż jest rzeczywistość, bezsprzeczna całkiem, z przypuszczeniem w zgodzie.

Faust polski to Gustaw, wskutek przejść osobistych — „Kiedyś mi wydarł osobiste szczęście, na własnej piersi ja skrwawiłem pięście"—odosobniony od świata tak jak Hamlet, bezwzględnie samotny—„Samotność, cóż po ludziach, czym śpiewak dla ludzi?—Ale Gustaw przezwyciężający swą samotność nie przez pójście w robinsonowe ślady, lecz przez przerodzenie się w Konrada -patrjotę, w Konrada, który kocha cały naród, czuje się z ojczyzną zjednoczony i który, miljonem się teraz nazywając, cierpi za miljony.

Faust polski to tenże Konrad szukający później, w Wyzwoleniu Wyspiańskiego, tak jak oryginalny Faust Goethego dróg robinsonowych, wydzierający się do przeżyć gospodarczych, biologicznych [1]), do przeżyć takich, jak „żęcie łanów... na chleb na przyszły rok" i przeklinający Genjusza za to, że „każe nam się wyrzekać, co rola dać może orana", że chce, „byśmy owoc wszelki od ust odjęli" — lecz czyniący to wszystko z myślą o Polsce, dla Polski. Dla Polski, dla narodu polskiego, który jest i ma być „bogaczem takim samym jak każdy inny", dla Polski, która ma przestać być „marzeniem, ideałem", ma „się stać", ma „być", ma „urzeczywistnić się", tak że czynnik biologiczny, gospodarczy jest warunkiem urzeczywistnienia tylko, jest środkiem do celu. I mamy wrażenie, że środek ten z trudnością wielką na wierzch się wybija. Mamy wrażenie, czytając Wyzwolenie, że poeta, bardzo zresztą w odnośnych miejscach lakoniczny, ze sobą się zmaga. Mamy wrażenie, że nie łatwo mu do poziomu robinsonady skromnej i przyziemnej obniżyć lot szybującej wysoko nadto myśli narodowej. Ale wszystko to wartości dokumentu — w którym ma się uwydatnić kontrast do Genjusza, do jego ideologji życiu wrogiej — bynajmniej nie obniża. Raczej ją podnosi.

Faust polski to Konrad Wyzwolenia, który — jakby, w myśl prawa równowagi, chciał odszkodować za jego uszczerbek na korzyść nacjonalizmu, jaki w romantyzmie się dokonał — wkra-

[1]) Wyrażenie Brzozowskiego w „Legendzie młodej Polski".

http://rcin.org.pl/ifis

cza, nie spuszczając z oka swego zadania, swego „dzieła" narodowego jako gwiazdy swej przewodniej, na teren socjalny.

Już w Dziadach odzywają się socjalne tony, choć tutaj bez związku ścisłego, osobistego z Gustawem-Konradem jeszcze, zupełnie wyraźnie. W Wyzwoleniu zaś wypowiada się już Konrad sam, kiedy odzywa się do robotników, którzy „ani pojrzą co czynić im przyjdzie", w ten sposób znamienny:

„Przychodzę wprządz was do dzieła,
„Na was myśl moja spoczęła,
„Poznałem w was siłę".

I wzywa aby wystąpili z czynem

„Tam kędyś trzeba dojść i wniść
„siłą!!"

i odbiera od Hestji pochodnię, która będzie tą siłą właśnie, „siłą żywiołową", co „rozjaśnia ale niszczy razem". Symbol jest przejrzysty.

Nie chciałbym programu tego, rzuconego ustami Mickiewicza-Wyspiańskiego przez myśl artystyczną, tłomaczyć na zwykły język, choć zdaje się on, mimo że w niewoli sformowany, w tej dziejowej chwili, gdy wolna Polska może już z innymi wolnymi narodami współzawodniczyć i współdziałać i gdzie tu i owdzie — nadewszystko we Włoszech — wybijają się dążenia w zasadzie pokrewne, drogę, mogącą doprowadzić do syntezy poglądów indywidualistycznego i socjalnego u nas, wyraźnie określać.

Chciałbym tylko zaznaczyć, że program ten tworzy myśl artystyczna, która, na Zachodzie, sama jedna ujęła problem ekonomji, a tutaj stara się go ująć w Polsce: w ten sposób dorzuca więc do tego, czego poprzednio była dokonała, coś jakby warjację.

Warjację, z którą niespodziewanie łączy się motyw dużo szerszy:

„Jam się twórcą urodził", mówi, w odniesieniu do swej myśli artystycznej, Konrad Dziadów.

„Artyzm", mówi wyraźniej jeszcze Konrad Wyzwolenia, „ma swoją logikę i nieodwołalność i jest całą prawdą, jeśli jest. Inna zaś prawda jest niepotrzebną". — „Tak jest... że to są naukowe pewniki, to co w artyzmie i poezji odkrywam", potwierdza raz jeszcze.

I czyniąc użytek z artyzmu swego bardzo wieloraki, wypo-

http://rcin.org.pl/ifis

wiada — przyczem znów kontrast do ideologji Genjusza, do jej rozlewności ma się uwydatnić — Konrad, Wyspiański między innemi także i te słowa:

„Jak jest matematyka i statyka obrotów i pędu światów, a więc i naszego, tak jest matematyka i statyka myśli".

Gdybym skreślił dwukrotnie wsunięte wyrazy „i statyka", a pozostawił tylko wzmianki o matematyce, mógłbym położyć tak skrócony cytat — uwzględniając co nietylko o jego ujęciu, ale i o rozwinięciu problemu ekonomji, co nietylko o geometrji społecznej, ale i o geometrji ludzkiej wyżej powiedziałem — na pierwszej, na tytułowej karcie niniejszej pracy, wręcz już jako motto. —

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

Daszyńska-Golińska Zofja Dr. *Zagadnienia polityki populacyjnej.* Str. XVI, 360, 1927 . . . . . zł. 14.—

Dzieduszycki T. Dr. *Teorja ruchu faszystowskiego i państwa syndykalistycznego.* 1927, str. 323 . . zł. 10.—

— *O zawodowy ustrój państwa i nowoczesne podstawy jego sprawności.* Solidaryzm — Elityzm. Str. 8 nl. i 228 zł. 10.—

— *O teorje nowoczesnej sprawnej państwowości* (Hoovera — Mussoliniego — Piłsudskiego) Problem państwowej władzy czwartej (obok zreformowania trzech montekjuszowych) i społecznej siły trzeciej (względem pracy i kapitału). Str. 104, 1928 . . . . . zł. 4.—

Grabowski Edward. *Podręcznik statystyki.* Część ogólna. 1923, str. 84 . . . . . zł. 3.—

Grabski Władysław. *Kultura wsi polskiej i nauczanie powszechne.* Str. 68. 1929 (Zagadnienia polskiej polityki ekonomicznej Nr. 3) . . . . . zł. 3.50

— *Wychowanie gospodarcze społeczeństwa.* Str. 58. 1928 (Zagadnienia polsk. polit. ekonom. Nr. 4) . . zł. 2.50

Grabski Władysław Jan. *Karol Fourier (1772—1837).* Jego życie i doktryna. Str. XVI, 294. 1927 . . zł. 12.—

Gumplowicz Władysław Dr. *Geografja gospodarcza.* 1927, str. 212 . . . . . zł. 5.—

Księga Jubileuszowa dla uczczenia 40-letniej pracy naukowej Ludwika Krzywickiego. Studja społeczne i gospodarcze. 1925, str. 342 . . . . . zł. 16.—

Weinfeld Ignacy, dr., b. wiceminister skarbu, doc. Uniw. J. K. adw. *Tablice Statystyczne Polski.* Wyd. V, za lata 1925 i 1926 opracowała Oxińska-Szcześniakowa, 1927, str. 104, tabl. 167. w opr. pł. . zł. 10.—

Wóycicki Aleksander, Ks. Prof. Uniw. S. B. *Dzieje robotników przemysłowych w Polsce.* Str. 276. 1929 zł. 11.—

POLSKIE TOW. POLITYKI SPOŁECZNEJ

Nr. 1. **Koschembahr-Łyskowski** Ign. Prof. Uniw. Warsz. *Cele i zadania polityki społecznej.* Str. 16. 1927 zł. 1.—

Nr. 2. **Roszkowski** Stanisław, Inż. *Czas pracy jako zagadnienie społeczne.* Str. 44, 1927 . . . . zł. 1.60

Nr. 3. **Drecki** Jerzy, Inż. *Organizacja pracy, produkcji i zbytu.* Charakterystyka zagadnienia w świetle nowych badań. Str. 36, 1927 . . . . . zł. 1.60

Nr. 4. **Fuss** Henri. Szef sekcji w Międzynarodowem Biurze Pracy. *Zapobieganie bezrobociu i stabilizacja życia gospodarczego.* Str. 40, 1928 . . . . . zł. 2.—

Nr. 5. **Drecki** Jerzy, Inż. *Główne zasady ubezpieczenia na wypadek bezrobocia.* Str. 32, 1928 . . . zł. 1.20

Nr. 6. **Bornstein-Łychowska** Melanja Dr. *Międzynarodowa organizacja pracy.* Str. 84, 1928 . . zł. 1.20

Nr. 7. **Simon** Gustaw, b. kierownik Min. Pracy. *Zagadnienie społeczne w konstytucji polskiej.* 1928. str. 32 zł. 1.20

http://rcin.org.pl/ifis