Dr. Alexander Skórski.

O PRAWIE ZWIERZĄT.

(Odbitka z „Przeglądu prawa i administracyi").

WE LWOWIE.
GUBRYNOWICZ & SCHMIDT.
Z DRUKARNI WŁADYSŁAWA ŁOZIŃSKIEGO.
Zarządca W. J. Weber.
1895.

Przegląd treści.

Wstęp. Temat rozprawy dra Br. Łozińskiego p. n. „Prawo zwierząt". Zadanie filozofii wobec prawa pozytywnego.

I. Schopenhauer i stanowisko zwierząt w jego Etyce. Stosunek człowieka do zwierzęcia w nauce chrystyanizmu. Współczucie jako zasada moralna. Kant i Schopenhauer w kwestyi prawa zwierząt.

II. Filozoficzne poglądy na stanowisko człowieka w świecie. Teorya materyalistyczna wobec teistycznej. Początki filozofii społeczeństwa ludzkiego.

III. Teorya ewolucyi. Mechanistyczny a teleologiczny pogląd na świat. Teoretyczne zadanie filozofii wobec praktycznego zadania religii. Autonomia i teonomia w Etyce.

IV. Świat ducha a świat materyi, Nowsze dążenia monistyczne. Celowość biologiczna. Życie psychiczne człowieka a zwierzęcia. Różnica pomiędzy pojęciem przyczyny a pojęciem warunku. Zasadnicza wyższość człowieka nad zwierzęciem.

V. Zawiązki prawa zwierząt w rzymskiem „*ius naturale*". Wpływ filozofii stoickiej na prawo rzymskie. Poglądy starożytnych autorów na stosunek człowieka do zwierzęcia. Pojęcie sprawiedliwości wobec prawa historycznego.

VI. Historyczne podstawy prawa. Prawo i państwo. Wolność indywidualna. Prawo a moralność.

VII. Prawo moralne a prawo jurystyczne. Bezpośredni stósunek moralny człowieka do zwierzęcia — pośredni stosunek prawny. Dalsze szczegóły w tej kwestyi podaje omawiane studyum.

Czy zwierzęta mają prawa a ludzie wobec zwierząt jakie obowiązki? — sporna ta kwestya jest przedmiotem studyum socyologicznego dra Br. Łozińskiego p. n. *Prawo zwierząt* (Lwów 1895, str. 83), któremu kilka uwag poświęcić chcemy. Już w obszernem dziele: *Iuris ignorantia*, (Lwów 1893) usiłował dr. Łoziński stanąć na gruncie filozoficznym, wychodząc z tej słusznej zasady, że filozofia „stanowi i stanowić będzie zawsze niejako jedno wielkie *rendez-vous* dla zasadniczych kwestyi wszystkich gałęzi umiejętności“ (str. 247). Obecna praca, będąca wynikiem również rozległych i głębokich badań, ma także wyraźny podkład filozoficzny a Autor orzeka stanowczo, że w powyższej sprawie „tylko z wysunięciem kwestyi filozoficznej na pierwszy plan można uzyskać pewną dyrektywę dla pracy ustawodawczej“ (str. 29).

I. Cały wiek już minął od czasu, kiedy sławny jurysta lipski Hommel wypowiedział zdanie: „Die Rechte der Menschen gegen die Thiere führen Alle im Munde — Niemand die Pflichten!“ Zmieniło się wprawdzie wiele od owej pory, ale w naszem stuleciu „postępu i humanitarności“ trzeba było dopiero „pesymistycznego“ pióra Schopenhauera, aby przypomnieć ucywilizowanej Europie, że prawa zwierząt uznawała już od wieków barbarzyńska Azya!

Wiele przesady i wiele nawet sprzeczności jest w poglądach Schopenhauera, który się wybił na popularnego filozofa drugiej połowy bieżącego wieku. Brak mu także nieraz zupełnie tego zmysłu historycznego, którym się odznaczał Kant i poniekąd Hegel, a bez którego najczęściej niepodobna ocenić rzeczywistego rozwoju myśli ludzkiej. Ale mimo to wszystko nie ma potrzeby bać się lektury pism Schopenhauera, bo choć

nie filozofii, to filozofować można się od niego wyuczyć, gdyż zamiast o przesadzonych abstrakcyach rozumuje najczęściej o rzeczach i stosunkach konkretnych.

„Że moralność chrystyanizmu nie uwzględnia zwierząt, ten jej niedostatek wobec nauki bramanizmu i buddaizmu lepiej uznać, aniżeli go podtrzymywać pod złowrogim wpływem tego *foetor Judaicus*, który ją zaraził". Z tego założenia, więcej wykombinowanego niż historycznie stwierdzonego, wychodzi Schopenhauer w licznych swoich wywodach o zwierzętach, chełpiąc się tem, że pierwszy wprowadził je do etyki filozoficznej! Nie należy jednak przeoczać, że odróżniając zawsze prawdziwe chrześcijaństwo od „Juden-Christenthum", twierdzi tylko uporczywie, iż ów „zasadniczy błąd" moralny — Rechtlosigkeit der Thiere — pochodzi ze starego Zakonu, który co najwięcej każe tylko litować się nad zwierzęciem. Że stanowiska historyczno-religijnego dochodzi Schopenhauer ostatecznie do tej konkluzyi: „Offenbar ist es an der Zeit, dass der jüdischen Naturauffassung in Europa ein Ende werde und das ewige Wesen, welches wie in uns, auch in allen Thieren lebt, als solches erkannt, geschont und geachtet werde". (Ueber Religion. *Parerga und Paralipomena* II. §. 177 przy końcu).

We wstępnej części swojej rozprawy wymienia Schopenhaura i dr. Łoziński jako tego myśliciela, który mówiąc z oburzeniem o traktowaniu zwierzęcia jako rzeczy, zwiastuje zwrot w pojmowaniu prawnego charakteru ochrony zwierząt (zob. str. 19 i 20). W gołosłownym jednak proteście przeciwko „niezdrowemu sentymentalizmowi à la Schopenhauer" (str. 16), nie widać historyczno-krytycznej podstawy i tego źródłowego poparcia ważniejszych twierdzeń, które jest zresztą prawdziwą ozdobą prac dra Łozińskiego i wybitnym dowodem pisarskiej jego sumienności. „Chrystyanizm postawił człowieka na czele wszelkiego stworzenia, ale nie jako tyrana-egoistę, który miałby wszystkiego dla jakichbądź celów i w jakibądź sposób używać i nadużywać, lecz jako gospodarza rozumnego i władcę sprawiedliwego z wyższymi celami, kierującego się wielkiem prawem miłości wobec ludzi i całego świata jako dzieła boskiego" (str. 16). O tem zapewnia nas tylko Autor i nie mamy

skądinąd powodu temu nie wierzyć; ale, kto nie zna pism Schopenhauera z oryginału, lecz tylko z relacyi drugich, mógłby z przytoczonej kontradykcyi sądzić, że frankfurcki myśliciel nie przyjął zasady miłości bliźniego do filozoficznej etyki swojej.

Odmówiono wprawdzie jego etyce podstawy dodatniej, bo zasadniczy pesymizm, hołdujący „negacyi woli“, nie będzie nigdy zdolny do unormowania konkretnych czynów ludzkich; ale prawdą pozostanie zawsze, że Schopenhauer, mimo swej adoracyi buddaizmu, nie wywraca owej zasady chrześcijańskiej. „Theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die grösste von allen, aufgestellt, sogar auf die Feinde ausgedehnt, wurde in Europa die Menschenliebe zuerst von Christenthum, dessen allergrösstes Verdienst eben hierin besteht“ [1]). Jako przykład „miłości ogarniającej cały świat“ przytacza dr. Łoziński „św. Franciszka z Assyżu, który potęgą wiary, abnegacyi i miłości chrześcijańskiej, świat współczesny niejako podniósł z upadku na niedoścignioną dlań bez tej pomocy wyżynę moralną“ (str. 17). Tymczasem właśnie Schopenhauer pała także największem uwielbieniem ku tej wzniosłej postaci chrześcijanina, uwydatniając szczególniej jego „wielką miłość ku zwierzętom, które nazywał zawsze swoimi braćmi i siostrami“ [2]).

Tem sprostowaniem nie mam bynajmniej zamiaru dowodzić, że „światło prawdy objawionej“ (str. 1; por. str. 17, 44) które jest drogoskazem filozoficznych badań dra Łozińskiego, nie dozwoliło mu roztoczyć szerszego widokręgu naukowego. Owszem, każdy nieuprzedzony czytelnik musi to uznać za największą jego zaletę autorską, że „jadąc do Rzymu morzem“ dobija chwilami swoim pancernikiem do stałego lądu, przypatrując się ciekawie, co się tutaj dzieje. Kto więc „jedzie do

---

[1]) Zob. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* II. *Ueber das Fundament der Moral* 2 Aufl. 1860. A. Sch.'s *Sämtl. Werke* ed. Grisebach. Leipzig 1891. Bd. III. p. 607—608; cf. p. 433. Por. *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. S. W. ed. Gr. Bd. II p. 714

[2]) *Loc. cit.* p. 723; cf. p. 747. Por. T. I. p. 493; por. *Nachträge zur Lehre von der Bejahung u. Verneinung des*

Rzymu drogą lądową“, spotkać się może nie raz z d-rem Łozińskim i stoczyć z nim dyskusyę korzystną o tyle, o ile wspólność ostatecznego celu jednej i drugiej strony ułatwia zawsze porozumienie się wzajemne.

Ożywiony taką nadzieją nie waham się następnie zarzucić Autorowi, że niezbyt oględnie twierdzi, jakoby „wschodnie ekstrawagancye i Schopenhauer“ w pojmowaniu stosunku człowieka do zwierzęcia nie zgadzały się z ideą chrystyanizmu (str. 17). Że Kościół katolicki zgodnie ze starym Zakonem każe „człowiekowi panować nad wszemi zwierzęty“ (str. 18), temu nie zaprzecza i Schopenhauer, tłómacząc sobie tylko zbyt ujemnie to „panowanie“. Dlatego należało przeciwko niemu podnieść szczegółowo tę niedorzeczność wschodniego sentymentalizmu, że zakazując zabijania zwierząt, każe np. buddaizm swojemu wyznawcy, napadniętemu przez dzikie zwierzęta, dać się im spokojnie rozszarpać, gdy nie ma łagodnego środka pozbycia się napastników; wszak w razie położenia trupem lwa, lamparta lub węża, musiałby się zrzec nadziei zbawienia! Z uwydatnieniem dopiero tego względu na zasadniczą różnicę pomiędzy przyjaznym a koniecznym częstokroć nieprzyjaznym stosunkiem człowieka do zwierzęcia stają się jasnemi bezwzględne twierdzenia Autora, że „wschód ze swojemi religijno-prawnemi urządzeniami co do ochrony zwierząt stawia zaporę kulturze, że taka ochrona sprzeczna ze wszystkimi interesami tej kultury i w ogóle ze stanowiskiem człowieka na świecie, że wywraca naturalny porządek rzeczy (w którym — dodajmy — i walka o byt ma swoje prawa) i wstrzymuje wprost cały postęp cywilizacyjny“ (str. 16).

Zapominać nadto nie należy, że buddaizm jest religią współczucia; opiera się więc na tym samym czynniku psychicznym, z którego i Schopenhauer wywodzi wszystkie „kardynalne cnoty“ w swojej Etyce. Nie można z d-rem Łozińskim utrzymywać, że właśnie „wysunięcie współczucia na pierwszy plan pozwoliło mu pogodzić entuzyazm dla indyjskiej ekstrawagancyi w zakresie ochrony zwierząt z prawem

---

Willens zum Leben. Parerga und Paralipomena §. 170 S. W. ed. Grisebach. Bd. V. p. 334.

człowieka do ich używania dla swoich potrzeb" (str. 19). Owszem było to niekonsekwencyą zasadniczego jego poglądu; ale i tak tylko z bolem serca uznawał on tę potrzebę a nie poszedł wcale za radykalniejszem jeszcze zdaniem wegetaryanów. „Es ist leider wahr, dass der Mensch (im Norden) des Fleisches der Thiere bedarf — aber den Tod soll man ihnen ganz unfühlbar machen durch Chloroform und rasches Treffen der letalen Stelle" (S. W. ed. Grisebach Bd. V. p. 394—395). Dzisiejsze maski w rzeźniach byłby więc Schopenhauer powitał z wielkiem zadowoleniem, chociaż nie byłby się wcale zbudował stanowczem wystąpieniem Hartmanna przeciwko współczuciu jako zasadzie moralnej [3]).

Całkiem słusznie oświadcza się dr. Łoziński przeciwko przesadnej sentymentalności wobec zwierząt, płynącej z t. z. miękkiego serca, i widocznie nie jest także zwolennikiem owych „übermässige Zärtlichkeit" i „ostentative Weichherzigkeit gegen die Thiere", jakie wyśmiewa Hartmann. Jednakowoż, nie zastanawiając się bliżej nad istotą i wartością współczucia, nie próbuje również wyjaśnić nam tego „widocznego wpływu na formacye prawa (nb. pozytywnego), jaki z czasem zyskała filozofia Schopenhauera" (str. 19—20). Dowiadujemy się tylko, że na schyłku poprzedniego i na początku bieżącego stulecia prawo karne nie miało punktu oparcia, z którego mogłoby objąć ochronę zwierząt. Panująca wówczas teorya Kanta wykluczała zwierzęta ze sfery praw i obowiązków. Człowiek, jako istota rozumem obdarzona, może się łączyć węzłem obowiązku tylko z drugim człowiekiem. Jeżeli zaś mówiono o obowiązkach wobec innych istot, to chodzić mogło tylko o obowiązki człowieka wobec siebie samego ze względu na te istoty. Dręczenie zwierząt stępia współczucie w człowieku i uczynić go może brutalnym wobec swoich bliźnich. Uważano zatem, że takiego dręczenia nie można uspra-

---

[3]) Zob. tegoż *Das sittliche Bewusstsein.* Eine Entwickelung seiner mannigfaltigen Gestalten mit besonderer Rücksicht auf brennende sociale und kirchliche Fragen der Gegenwart, 2 Aufl. Leipzig 1886, p. 181—202; cf. 225—233; cf. p. 686.

wiedliwić dlatego, bo pozbawia nas nader usłużnego czynnika dla moralności ze względu na stosunek do innych ludzi [4]).

Ciekawą jednak jest rzeczą, że Schopenhauer, który uderza i na Spinozę za jego „so unwürdige wie falsche Sätze über die Thiere“ [5]), zgromił bez miłosierdzia powyższą naukę Kanta, choć w niektórych kwestyach uważał się za najwierniejszego jego ucznia. „Also bloss zur Uebung soll man mit den Thieren Mitleid haben!... Weil die Moral die Thiere nicht berücksichtigt, so sind diese sofort blosse Sachen, blosse Mittel zu beliebigen Zwecken, also etwa zu Vivisectionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! ueber solche Moral, die das ewige Wesen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da ist“ [6]). Wzmiankuje wprawdzie o tym „nieparlamentarnym“ wykrzykniku i dr. Łoziński (str. 19), ale stwierdziwszy tylko ogólnikowo różnicę pomiędzy teoryą Kanta a Schopenhauera, konstatuje zarazem, że wedle mędrca frankfurckiego „różnica między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi nie co do głównego czynnika życia psychicznego, woli, lecz tylko co do zdolności tworzenia pojęć abstrakcyjnych t. j. rozumu, że zatem polega tylko na wyższości w rozwoju jego wspólnego organu, mózgu“ (tamże).

II. Autor nie występuje bezpośrednio przeciwko temu zasadniczemu zdaniu Schopenhauera, które jest metafizyczną podstawą moralnych jego postulatów co do ochrony zwierząt, nieróżniących się rzekomo pod względem rodzaju wcale od czło-

---

[4]) Zob. *Prawo zwierząt* str. 19; por. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 2 Aufl. 1803, II. *Metaph.* Anfangsgründe der Tugendlehre §. 16 i 17.

[5]) *Fragmente zur Geschichte der Philosophie. Parerga und Paralipomena* I. S. W. ed. Grisebach. Leipzig 1891. Bd. IV. p. 92. Por. Fischer K. *Geschichte der neueren Phil.* VIII. Bd. Arthur Schopenhauer. Heidelberg 1893, p. 435.

[6]) *Die beiden Grundprobleme der Ethik* II. §. 8. S. W. ed. Grisebach. Bd. III. p. 543; por. *Parerga* etc. II. S. W. V. str. 391, uwaga, gdzie występuje przeciwko temu „jakoby tylko człowiek był bezpośrednim przedmiotem moralnego obowiązku, a zwierzę tylko pośrednim, samo przez się tylko rzeczą“.

wieka. Jednakowoż ważna ta kwestya jest jakby osią, około której obracają się wszystkie główniejsze wywody dra Łozińskiego, rzucające filozoficzne światło na specyalne zagadnienie jego rozprawy. I istotnie było to od dawna jedną z fundamentalnych kwestyi w naukowym poglądzie na świat i życie ludzkie, czy człowieka pojmować należy „jako znikomy fragment wielkiej materyi lub najdoskonalszą *species* świata zwierzęcego, czy też jako istotę duchową, która po tych odwiecznych i wieczystych szczeblach, jakimi w życiu człowieka są prawo, etyka i religia, wznosi się stopniowo ku najzupełniejszemu rozwojowi społecznemu i duchowemu z tą świadomością, że na misyi ziemskiej nie kończy się jego byt duchowy“ (*Iuris ignorantia*, str. 253; por. *Pr. zwierz.* str. 32).

Żałować jednak wypada, że Autor, podając „dorywczy, tylko do celów tematu swojego zastosowany, szkic obecnej sytuacyi filozoficznej w sprawie stosunku człowieka do świata zwierzęcego“ (str. 43; zob. str. 30—45), nie uwzględnia całej rzeszy wybitnych myślicieli, stojących pomiędzy „filozofią chrześcijańsko-katolicką“, adoptowaną przez Autora, a skrajnymi zasadami materyalizmu, pozytywizmu, naturalizmu i t. p., które usiłuje zwalczyć. Nie można także powiedzieć, jakoby sam dr. Łoziński „wszedł w rozbiór wielkiej kwestyi odrębnego bytu duszy ludzkiej“ (por. str. 58). Co nam przedstawia jego rozprawa — jestto niejako sędziowskie przesłuchiwanie świadków z przeciwnego obozu: „natarczywych ataków na duchowy majestat człowieka“ (str. 42) i na wieczystą trwałość prawnego tytułu ludzi do władztwa nad przyrodą w ogóle a nad światem zwierzęcym w szczególności (str. 43). Na chlubę Autora podnieść potrzeba, że trudnej roli wyrozumiałego częstokroć sędziego nie przemienia nigdy na łatwiejszą o wiele — surowego prokuratora. Ponieważ jednak taka indagacya odbywa się tylko *ad generalia*, więc mimo iście podziwienia godnej znajomości owych świadków a względnie i winowajców — nie może dr. Łoziński o prawdzie swoich wyroków przekonać tych czytelników, którzy do rozwiązania każdego zagadnienia ogólnego wymagają uzasadnienia konkretnych momentów z rozbieranej sprawy lub rzeczy. Tylko z takiego punktu widzenia można stronników jakiegoś poglądu podzielić na pewne kate-

gorye i ułatwić tak sobie, jak i czytelnikom rychlejszy przegląd i należyte pojęcie omawianej kwestyi we wszystkich jej gałęziach i odnogach.

Gdyby nadto studyum dra Łozińskiego miało na oku szczuplejsze grono czytelników, zarzuciłbym mu w ogóle pewną „Sprunghaftigkeit“ w myślach i wywodach; co jednak jest wadą wobec metodycznej ścisłości, wymaganej przez uczony pedantyzm, przyczynia się wielce do poczytności książki, zwłaszcza, jeżeli autor włada tak dzielnie językiem polskim, że najtrudniejsze kwestye wychodzą z pod jego pióra w dziewiczej prostocie. Tem większa więc szkoda, że z zakresu swoich studyów wyłączył ten kierunek filozoficzny, który zagrzany tymi samymi, co Autor, ideałami etycznymi, i uzbrojony we wszystkie niewątpliwe wyniki nauk ścisłych, nie wypiera się ani ducha, ani materyi, ani religii, ani umiejętności — wskutek czego nie obawia się wcale zarzutu „nienaukowego zasłaniania braku argumentów samą tylko powagą dyktatów teologicznych“ (zob. str. 44).

Uwzględniwszy w dodatku nietylko współczesny ruch literacki, ale i historyczną podstawę i rozwój dzisiejszych pomysłów, dążących do rozwiązania zagadki życia ludzkiego, byłby się Autor przekonał, że nietylko stronnictwo zachowawcze odwołuje się do zasad chrześcijańskiej religii, by nadać swym zamiarom moralną podstawę. Uczony tej miary, co prof. Euzebiusz Czerkawski orzeka w tej mierze stanowczo, że „czynili to już początkowo także wyobraziciele postępu, jak Locke, i czynią także zwolennicy socyalizmu i komunizmu, głosząc jako odnowioną ewangelię zapomniane przez długi czas chrześcijańskie zasady wolności, równości i miłości. Wszelako trudnoby było posunąć negacyę dalej, jak do zaprzeczenia tych instytucyi, które były pierwszymi zawiązkami uspołecznienia — instytucyi, jakiemi są życie rodzinne i własność. Stanąwszy u kresu tego umysł człowieka, jakby u przepaści, która go dzieliła na zawsze od rzeczywistych warunków bytu, musiał sobie ostatecznie zdać sprawę, czyli ta negacya jest dostatecznie uzasadniona, czyli chcąc się liczyć z warunkami rzeczywistości istotnie nie pozostaje mu nic innego, jak ruch wsteczny, jak powrót do dawniejszych, surowych, jego godność

w tak wysokim stopniu obrażających pojęć? Ocknąwszy się, począł szukać w samym sobie pierwiastków dodatnich, czyli t. z. pozytywnych i organicznych, z których by mu się udało wydobyć klucz rzeczywistości, wskazać jej trwalsze niż przedtem podstawy, a odpowiadające równie zasadom porządku jak postępu... Jakże długo patrzało osłupiałe oko ludzkie na cuda stropu niebieskiego, nie mogąc w nich dopatrzeć mało co więcej nad igrzysko ślepego przypadku lub wynik woli niepojętych dla nas potęg! Później, mniej lub więcej szczęśliwe domysły uczonych usiłowały dostępniejszą uczynić ludzkiemu umysłowi tę zagadkę, zostawiając zawsze wiele trudności niewyjaśnionych jako zadatek dalszych dla niego badań. Potrzeba było geniuszów Kopernika, Newtona i Laplace'a, aby wytknąć ciałom niebieskim smugi, do których one po wieczne czasy są przykute, objaśnić prawa, według których odbywają swoje kołowroty. Odtąd dopiero umysł ludzki spogląda na ten mechanizm z pewnym spokojem a nawet zadowoleniem, widząc w nim ład tyle spokrewniony z jego własnym rozumem. Czyżby świat ducha, jego własna istota, nie miała spoczywać na podobnej ustrojowości, czyżby nie miał być ukryty w niej rozumny pomiędzy jednym a drugim światem związek, pewna ich zależność od siebie, równie nieunikniona jak zbawienna? Gdyby się udało wykryć tę prawidłowość, odsłonić tę dziwną i tajemniczą budowę, dążenia myśli ludzkiej w dziedzinie życia społecznego przestały by mieć cechę wyłącznie ujemną, jak poglądy na swiat przyrody przestały być prostą negacyą wiary i religijnych dogmatów po nieśmiertelnych odkryciach nowszej astronomii" [7]).

Z coraz żywszego dążenia do wykrycia owej prawidłowości naszego życia społecznego powstały z czasem zawiązki nowej nauki, t. z. socyologii, a za jej ojca uchodzi Montesquieu, o którym pisze Jan Śniadecki, że „kiedy wydał (w r. 1749, 2 ed.

---

[7]) Zob. Czerkawski E. „O teraźniejszych naukowych poglądach na budowę społeczeństwa". *Przewodnik naukowy i literacki.* Lwów 1876. T. IV, str. 521—522.

1758) klasyczne swoje i nieśmiertelne dzieło o Duchu praw, uwzięto się koniecznie, żeby mędrca tak wielkiej powagi i wziętości w liczbie niedowiarków umieścić i okryć potwarzami o irreligię, której tam nie masz". (Dzieła V. str. 48). Występując przeciwko twierdzeniu współczesnych materyalistów (np. Lamettrie, o którym wspomina p. Ł. na str. 35—36), jakoby ślepa przypadkowość rządziła światem, dowodzi Montesquieu, że przyczyną wszystkich wypadków jest tutaj *une raison primitive;* prawami zaś są stosunki, jakie zachodzą pomiędzy tym pierwotnym rozumem a rozmaitemi jestestwami, jakoteż pomiędzy temi jestestwami wzajemnie. „Skoro widzimy, że świat opierający się na ruchu materyi, a pozbawiony rozumu, nie przestaje istnieć, przyznajemy, że musi podlegać niezmiennym prawom. Stworzenie świata, które się wydaje być czynem dowolnym Najwyższej Istności, przypuszcza równie istnienie niezmiennych prawideł, jak przypadkowość ateuszów, a te prawidła są raz na zawsze ustanowionym stosunkiem. Istoty rozumne mogą mieć prawa, które sobie same nadały, ulegają jednak także prawom, które nie są ich dziełem. Nim bowiem jakiekolwiek prawa były dane, musiały je poprzedzić możebne stosunki sprawiedliwości. Wszelako świat istot rozumnych nie kieruje się tak ściśle swojemi pierwotnemi prawami jak świat fizyczny, bo te istoty podlegając pomyłkom, łacno się oddalają od nich i popadają na bezdroża, z których je tylko gruntowny pogląd na rzeczy zdoła sprowadzić na tory właściwe" [8]).

Przemawiając w takim duchu, sprzecznym z negacyjnymi prądami XVIII. wieku, uwydatnia już (wspominany często przez dr. Ł.) autor dzieła *Esprit des lois* stanowczy wpływ przyrody na skład i budowę społeczeństwa ludzkiego. Z tego powodu teistyczna jego nauka była pożądanem przejściem od pojęć ujemnych do pomysłów dodatnich, organicznych, i stykałaby się niemal bezpośrednio z nowoczesnymi socyologami, jak Comte, Buckle, Draper, Spencer, Schäffle, gdyby ci pod świe-

---

[8]) Zob. Czerkawski E. *l. c.* p. 523 i por. w ogóle całą tę rozprawę, rozświecającą rzecz wybornie ze stanowiska ściśle historycznego,

żym wpływem rozszerzonego i pogłębionego przyrodoznawstwa nie byli zajęli stanowiska mechanistycznego w „filozofii społeczeństwa“, nie zbyt szczęśliwie „socyologią“ nazwanej.

Można więc niezawodnie mówić sobie o „nieszczęsnej ewolucyi pozytywistycznej, która od Comte'a etapami negacyi, skeptycyzmu i pesymizmu doprowadziła społeczeństwo nad brzeg przepaści“ (*Iuris Ign.* str. 316, por. 302), można się także gorszyć „paszczą nowego potworu naukowego, socyologii, pojmowanej jako materyalistyczna pansofia, tego potworu, który jakby nowy typ naukowego *boa-constrictor* umie wszystko przekształcić na strawne i pożywne dla siebie zjawisko społeczne“ (tamże, str. 305). Kto jednak nie zdradza nigdzie znajomości metod przyrodniczych, nabytej choćby z krytycznej metodologii Wundta [9]) lub Sigwarta [10]), naraża się zawsze na zarzut nieostrożnego sądzenia o jednem z zasadniczych pojęć dzisiejszego świata naukowego, jakiem jest bez kwestyi — ewolucya [11]), wyszydzona już na pierwszych stronicach pracy o „prawie zwierząt“.

III. Przyjęta dzisiaj prawie powszechnie w naukach przyrodniczych teorya genetycznego rozwoju czyli wspomnianej ewolucyi datuje się jeszcze od idei K. F. Wolffa, który w swojej *Theoria generationis* (1759) przeciwko dawniejszej nauce o preformacyi począł dowodzić, że nieprawdą jest, jakoby każdy rodzaj zwierzęcy lub roślinny zawierał się pierwotnie tylko w jednym osobniku lub w jednej parze, gdzie już tkwić miały zarodki wszystkich następnych indywiduów tego samego rodzaju, przyczem rozwój embryonu polegać miał tylko na wzroście części, zawartych już w jaju. Szczegółowe dowodzenia Wolffa, że embryo powstawać może tylko z całego szeregu tworów nowych, spowodowanych najczęściej dopiero przez za-

---

[9]) *Logik.* Eine Untersuchung der Principien des Erkennens und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2 ed. Stuttgart 1894. II. Bd. 1, str. 260 i nast.

[10]) *Logik.* II. Bd. *Methodenlehre.* 2 Aufl. Freiburg 1893, str. 261 i nast.

[11]) Zob. Eucken R. *Die Grundbegriffe der Gegenwart.* Historisch und kritisch entwickelt. Zweite völlig umgearbeitete Aufl, Leipzig 1893, p. 103—132.

płodnienie, nie znalazły zrazu adeptów — błąkały się potem długo w rozmaitych kształtach po filozoficznych pismach Okena, który, jak w ogole cała szkoła przyrodników, zostających pod wpływem idei Schellinga [12]), nie odstępował od myśli stopniowego rozwoju jestestw w przyrodzie. Wszelako dopiero A. Baer (Entwickelungsgeschichte der Thiere 1828—37) uchodzić może za twórcę tej nowej teoryi, bo nagromadziwszy wiele faktów na dowód tego, że nie wszystkie zwierzęta rozwijają się wedle jednolitego planu, lecz że więcej rozwinięte przechodzą przez pewne stany niższe, doczekał się potwierdzenia swojego pomysłu w znanej teoryi Darwina o descendencyi. Co na tem polu zdziałali Huxley (cytowany przez Autora na str. 42—43), O. Schmidt, Fr. Müller, Häckel, to doprowadziło do bardzo prawdopodobnego przypuszczenia, że „rozsypane po przestworze siły pierwotne skupiają się i dzielą na przemian, tworząc w rozmaitych kombinacyach coraz wyższe ustroje". Badając naturę organicznych jestestw, rozciągnęli ci przyrodnicy swoje badania także do ich rodzajowego czyli zbiorowego istnienia i odkryli „zasadnicze prawo biogenetyczne", polegające na tem, że historya rozwoju jednostkowego *(ontogenesis)* jest skróconem powtórzeniem historyi całego rodzaju odpowiedniej jednostki [13]), a „komórka" okazała się pierwiastkowym organem i początkiem zarodku, z którego buduje się każde złożone ciało organiczne [14]).

---

[12]) Zob. Fischer K. *Geschichte der neueren Philosophie.* VI. Bd. Heidelberg 1872, str. 423 i nast.

[13]) Zob. Haeckel E. *Anthropogenie.* Entwickelungsgeschichte des Menschen. 4 Aufl. Leipzig 1891. — Wspominając o filozoficznej tendencyi książki tegoż autora p. t.: *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (Bonn 1893), przeocza dr. Łoziński (str. 40—41) tę okoliczność, że od czasu historyi i krytyki materyalizmu, napisanej przez A. Langego (3 ed. 1877) wielkiej trzeba odwagi, aby ten dążący do popularyzacyi kierunek, uważać za „umiejętność" a względnie za „filozofię". Por. Windelband *Gesch. der Phil.* Freiburg 1892, str. 492.

[14]) Zob. np. Weissmann: *Aufsätze über Vererbung u. verwandte biologische Fragen.* Jena 1893.

Łatwo zatem mówić z widocznem lekceważeniem o „kołach przyrodników, olśnionych i zentuzyazmowanych zdobyczami dotychczasowych badań doświadczalnych“ (zob. str. 76), łatwo zarazem nie doradzać prawnikom „samobójczego aliansu z filozofią (?) materyalistyczną, sprowadzającą w negacyi wszelkiego ducha, wszelkiej idei Boga, wszystkie tajniki, zasłonięte na zawsze (por. *ignorabimus* na str. 76) przed badawczem okiem ludzkiem, na stanowisko komórki, jako początku i końca prawdy, jako całej prawdy“ (str. 40). Ale daleko trudniej zdać sobie sprawę dokładnie z tych poważnych usiłowań, które przy pomocy owej teoryi ewolucyi tłómaczą także niewątpliwe cechy organicznej budowy społeczeństwa ludzkiego. Kogo bowiem razi fakt, że socyologia uważa życie zbiorowe człowieka za dalszy ciąg t. j. za rozwój życia jednostkowego, a rodzinę za „społeczną komórkę“, która się organicznie rozrasta w społeczeństwo, tworząc jego pierwotny zawiązek — ten nie powinien zapominać, że wszelkie prawa tej postępującej organizacyi w ciele społecznem pojmować można nietylko ze stanowiska mechanistycznego, wspominanego poprzednio a zajmowanego głównie przez przyrodników, ale także z teleologicznego punktu widzenia rzeczy i zdarzeń w świecie. Wszak wiadomo, że myśl o rozumie pierwotnym, który z zamiarem kieruje ludzkiemi sprawami, tkwiła tak głęboko w przekonaniach cywilizacyi europejskiej, a nawet miała ze strony religijnej nauki o Opatrzności pewne potwierdzenie (por. Czerkawski *l. c.)*, że filozoficzny wyraz nadany jej przez Hegla zyskać musiał wnet aprobatę powszechną. Główna zasada Hegla, że myśl logiczna jest czynnym pierwiastkiem wszech rzeczy, który w życiu ducha naprzód indywidualnem a następnie socyalnem dojrzewa do świadomości a nareszcie do samowiedzy — ta zasada nie uważała świata jako czegoś w gotowej formie już danego, lecz przyjmowała wszędzie ciągły ruch i przekształcenie. Była to więc ewolucya, wypływająca nie z przyczyn zewnętrznych — mechanicznych, lecz z przyczyn wewnętrznych — organicznych, a zatem celowych. Zdawało się, że nauka Hegla już się przeżyła, kiedy w naszych czasach wskrzesił ją odwrotną metodą Hartmann. Wyzyskując wszystkie zdobycze najnowsze nauk przyrodniczych,

które płytkich badaczy wiodą do mechanistycznego na świat poglądu, przypisuje berliński myśliciel swojej „zasadzie bezwiednej“ działanie na wskróś celowe tak, że dziwić się istotnie wypada, dlaczego „das Unbewusste“ nie jest Opatrznością lub Bogiem osobowym.

Jeżeli z tego może powodu Hartmann dla d-ra Łozińskiego jest „niesympatycznym“ lubo „głębokim filozofem“ (*Iuris Ign.* str. 255; por. str. 301, 305, 306, 318) i dlatego także teleologiczne stanowisko w filozofii w ogóle nie wzięte w rachubę, to tego zaniedbania pojęcia celu już wcale nie można usprawiedliwić z okazyi wzmianek o Trendelenburgu, któremu Autor nie szczędzi słusznego uznania za jego system filozofii prawa [15]) „przedstawiający harmonię życia społecznego i państwowego na etycznych podstawach“ (*Iuris Ign.* str. 153; por str. 16, 123—124, 152, 170, 252, 263, 290, 319). Gdyby dr. Łoziński do swoich badań był wciągnął także metafizyczne podstawy tegoż myśliciela, wyłożone krytycznie na zasadach Arystotelesa, (tak bliskich dzisiejszego Tomizmu) w bardzo poczytnych niegdyś „Badaniach logicznych“, które także na gruncie nowoczesnego postępu nauk przyrodniczych dążyły do „organicznego“, samorodną ideą celu owianego poglądu na świat i życie ludzkie [16]) — byłby nietylko swój religijny pogląd wzmocnił umiejętnie i systematycznie, ale i w ogóle pozbył się pewnej dorywczej apodyktyczności w wyrokowaniu o „najwyższych i odwiecznych zagadnieniach bytu“ imieniem „wieczystego i niezmiennego przykazania boskiego“ (*Prawo zwierząt*, str. 66; por. 76). Z tego powodu np. także i zdanie ks. Morawskiego o istocie sumienia, wyniesione luźnie do kardynalnej zasady etycznej (zob. *Iuris Ign.* str. 308—309) nie jest tu umiejętnie uzasadnione, chociaż sam ks. Morawski, zanim napisał *Podstawy Etyki i Prawa*

---

[15]) *Naturrecht auf d. Grunde der Ethik.* Leipzig 1860. Dr. Łoziński cytuje podług tego wydania pierwszego, choć później wyszło drugie znacznie pomnożone (2 ausgeführtere Aufl. Leipzig 1868).

[16]) Zob. *Logische Untersuchungen.* 3 Aufl. Leipzig 1870. T. II, str. 1—145; por. str. 496 i nast.

(Kraków 1891), usiłował przedtem zbadać zasadniczo ogólne znaczenie niezbędnego dla Etyki pojęcia celu w swojej *Celowości w naturze* [17]), przez dra Łozińskiego wcale nieuwzględnionej. Również i w swoim dość obszernym rozbiorze nauki Iheringa o podstawach prawa, wyłożonych w dziele *Der Zweck im Recht*, nie zastanawia się Autor wcale nad Iheringa „drogą teleologiczną“ i nad „ogólnikowo postawionym celem, jako rozstrzygającym czynniku prawa“ (*Iuris Ign.* str. 278, por. i nast.).

Nie mając tedy systematycznej dyrektywy do oryentowania się wśród przeciwległych biegunów, mechanistycznego i teleologicznego poglądu na świat, musi dr. Łoziński zwracać się ostatecznie do maksymy: *Roma locuta — causa finita* (zob. *Iuris ign.* str. 256, 310—311; por. *Pr. zwierząt* str. 17, 44). Postępowanie to jest tem bardziej niewłaściwe, że nie odróżnia czysto teoretycznego interesu filozofii od interesu religii, który jest całkiem praktycznym. Dr. Łoziński — jak to widać głównie z jego krytyki systemów etycznych — grzeszy w ogóle tem, że mniema, jakoby zadanie Etyki filozoficznej polegało na ustanowieniu praw moralnych i wkraczało tem samem w praktykę życia; tymczasem to starożytne pojmowanie Etyki, idącej dawniej w zawody z religią, przekształciło się w czasach najnowszych w ten sposób, że filozoficzna Etyka ma tylko dochodzić, jak prawa moralne mogą powstawać. Oprócz Schopenhauera uwydatnił tę różnicę szczególniej Wundt w swoim systemie Etyki, który w skutek tego nie mógł mieć zamiaru „stawać do rozprawy z anarchią społeczną“ (zob. *Iuris Ign.* str. 302—303). Kto pragnie zrobić z filozofii praktyczną naukę religii, popełnia ten błąd, że bierze umiejętność za życie, umiejętną refleksyę nad jakimś przedmiotem za przedmiot sam [18]). Filo-

---

[17]) Zob. Skórski A. *W sprawie filozoficznego sporu ks. M. Morawskiego T. J. z p. A. Mahrburgiem.* Lwów 1892.

[18]) Por. Wundt W. *System der Philosophie.* Leipzig 1889, str. 7 i nast., gdzie także czytamy: Die Philosophie kann ebenso wenig mehr daran denken Religion zu erzeugen oder zu ersetzen, wie sie sich berufen fühlt den Staat oder die Rechtsordnung nach ihren Begriffen zu schaffen oder umzuwandeln.

zofia, jako teorya umiejętności, musi być wolną od wszelkiej propagandy a na życie może działać tylko za pośrednictwem tej lub owej szczegółowej nauki, która, dochodząc specyalnie praw jakiejś dziedziny świata realnego lub idealnego, zwraca się do filozofii po wyjaśnienie zasadniczych swych pojęć i metod. Styczność filozofii z życiem jest tedy tylko pośrednia i np. co do filozofii prawa możliwa tylko za pośrednictwem pozytywnej jurysprudencyi. Gdyby zatem dr. Łoziński był sobie zdał sprawę z tego przymiotu dzisiejszej filozofii, że zrzekła się bezpośrednich dążności praktycznych, byłby niezawodnie co do zasadniczych kwestyi nie poprzestał na prostem odwołaniu się do nauki Kościoła katolickiego, lecz przemawiając przeciwko Etyce „autonomicznej“, byłby dostrzegł, że i „teonomiczna“ wymaga filozoficznego uzasadnienia. Z tego zaś stanowiska należało wykazać, że wiara w Boga, żyjąca faktycznie w swiadomości istot moralnych, nie może być prostym postulatem moralności — jak chciał Kant, twórca autonomii w Etyce — lecz musi być raczej jej założeniem. Kto nie udowodni, że nie z konieczności i niezbędności prawa moralnego wypływa wiara w Boga, lecz że z tej wiary wypływa konieczność i moc obowiązująca powinności — ten nie może mieć bezwarunkowej pretensyi do wywrócenia głównej zasady etyki autonomicznej, choćby w szczegółach jego argumentacya za teonomią była jak najtrafniejszą.

Tych wszystkich stron słabych w filozoficznych założeniach d-ra Łozińskiego nie można przeoczać dlatego, bo ścisłe ich konsekwencye dotyczą najbliżej wspomnianego już pierwej stosunku człowieka do zwierząt a w szczególności różnicy domniemanej pomiędzy psychicznemi ich właściwościami.

IV. Twórcę nowoczesnej filozofii Descartes'a spotyka zwykle zarzut, że utrzymał w całości średniowieczną zasadę zupełnego przeciwieństwa pomiędzy życiem fizycznem a psychicznem (por. *Prawo zw.* str. 31 cytat z Wundta). Pochodzące jeszcze od Platona zdanie o zasadniczej różnicy tych dwu dziedzin naszej wiedzy, utwierdzało się odtąd coraz bardziej w rozwoju myśli filozoficznej, a że religijne poglądy wpływały na to znacznie, widać również z twierdzenia d-ra Łozińskiego, że „prymat duchowy wobec wszystkich innych stworzeń posiadł czło-

wiek z woli Boskiej" (str. 30, por. str. 32). Przepaść przyjęta pomiędzy światem ducha a światem materyi wzmagała się dopóty, dopóki tego dualizmu nie spróbowała przemódz absolutna filozofia niemiecka i to właśnie z tego stanowiska teleologicznego, które się sprzeciwiało mechanistycznym poglądom Descartes'a. Wspominając tedy o Descartes'a „sposobie czysto mechanicznym, w jaki u zwierząt, jako u naturalnych automatów, odbywa się to wszystko, co w ogólnem mniemaniu opiera się na uczuciach i woli" (str. 32), powinien był dr. Łoziński z jednej strony zwrócić uwagę na niedostateczność samej mechanicznej przyczynowości do wytłómaczenia celowych ruchów w organizmach, a z drugiej zastanowić się nad tem, o ile empirystyczny monizm Wundta może uczynić zadość widocznej celowości w świecie organicznym. Nie dopełniwszy tych warunków filozoficznego rozbioru, nie mógł Autor przedstawić jasno zdania Wundta o „duszy zwierzęcej", a tem mniej przekonać czytelników o jego bezpodstawności. Co się zaś tyczy uznanej przez Wundta wyższości człowieka nad zwierzęciem z powodu artykułowanej mowy, to owo uzupełnienie jego poglądu „w duchu chrześcijańskiego systemu filozofii" (zob. str. 33 i uw. 1) wymagało nasamprzód wywrócenia zdania Wundta, że tu nie wystarcza powoływać się wprost na osobną, człowiekowi tylko właściwą „władzę duszy", lecz należy zbadać przebieg „czynnej apercepcyi" [19]; powtóre zaś wypadało Autorowi ze swego stanowiska zwrócić się bezpośrednio do dzieła Tomasza z Aquinu: *contra gentiles*, gdzie ze względu na nieśmiertelność duszy ludzkiej wyłożony jest obszernie stosunek duszy zwierzęcej do „form materyalnych" [20]. Spuszczać się w tej mierze na podręcznik Schneida (zob. tamże) jest rzeczą tem bardziej niewłaściwą, że wspomniane pismo św. Tomasza, wymierzone przeciwko Islamowi i filozofii arabskiej, zajmuje się także prawną i moralną ochroną zwierząt, a dotąd — o ile mi wiadomo — przez nikogo pod tym właśnie względem zbadanem nie zostało.

---

[19]) Zob. Wundt W. *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* 4 Aufl. Leipzig 1893. Bd. II., p. 618, cf. p. 624.

[20]) Zob. *Summae contra gentiles* (1230) lib. II. cap. LXXXII. ed. Migne. Paris 1858, p. 459, sqq.

Rozglądając się jednak w współczesnej literaturze, dotyczącej kwestyi stosunku człowieka do zwierzęcia pod względem psychicznym, trafił Autor szczęśliwie na uwieńczone pismo Henryka Joly'ego: *L' homme et l' animal* (2 ed. Paris 1886). Francuski pisarz nie opiera się w tłómaczeniu psychicznego życia zwierząt na samym mechanizmie ich ustrojów, lecz stara się ująć stósunek zwierzęcia do człowieka w formę takiej gradacyi, aby bez ujmy dla ludzkiego prymatu stworzone zostało przejście od funkcyi, spełnianych pod wpływem zwierzęcego instynktu bez refleksyi i wolności, do inteligencyi, która w działanie ludzkie wprowadza rozumną, do celów moralnych zastósowaną harmonię (zob. str. 33). Wprawdzie dr. Łoziński cieszy się, że Joly uważa ostatecznie to przejście za „przegrodzone przepaścią, nie dającą się wypełnić badaniami pozytywnemi" (str. 34), ale gorsząc się tylko wszelkiemi „hipotezami ewolucyjnemi", nie zadaje sobie wcale pytania, czy Darwinizm pozbawił świat organiczny wszelkiej celowości?

Gdyby głębsze studya przyrodnicze i filozoficzne mogły były Autora przekonać, że mechaniczno-przyczynowe pojmowanie świata jest podstawą naszej wiedzy a biologiczna celowość integralną jej częścią — byłby niezawodnie dostrzegł, że materya rozwijająca się z komórki w skomplikowany organizm, każe nam właśnie domyślać się boskiego ducha jako swego sprawcę. Nie potrzeba także na seryo się obawiać zarzutu, jakoby ewolucya pozbawiała człowieka przymiotu istoty duchowej i spychała go do rzędu zwierząt. Dr. Łoziński boleje nad faktem, że dzisiaj „psychologia sama siebie poniża na poziom jednego rozdziału fizyologii" (str. 76), ale nie pociesza się temi badaniami, które wykazały. że na podstawie ewolucyi z nerwów i mózgu nie podobna wynieść czucia i świadomości. Odsądzając najnowsze badania „fizyologiczno-biologiczno-socyologiczne" (str. 38) od wszelkiej wartości, popełnia Autor błąd bardzo rozpowszechniony a polegający na zamianie pojęcia przyczyny z pojęciem warunku. Wprawdzie doświadczenie stwierdza zawsze, że czucie i świadomość zjawiają się tylko tam, gdzie nerwy i mózg dostatecznie się już rozwinęły; ale stąd wynika tylko tyle, że ustrój nerwowy i mózgowy jest tylko warunkiem owych działań psychicznych, nie zaś ich

przyczyną, z której by można te działania wyjaśnić i pojąć jako coś jednogatunkowego [21]).

Nie godzi się również zapominać, że pod względem cielesnym zaliczano człowieka już od dawien dawna do świata zwierzęcego *(animal rationale)*, i że cała kwestya jego „małpiej antecedencyi“ (str. 32) rozbija się o fakt, iż paleontologia nie wykryła dotąd przejściowego jestestwa pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, a odgrzebana (w r. 1856) antropomorficzna małpa (Dryopithecus Fontani), w której chciano (Lartet) dopatrzeć się największego podobieństwa do człowieka, stoi wedle nowszych odkryć (np. z r. 1889) jeszcze niżej od wielu żyjących [22]). Czy pod względem psychologicznym człowiek jest tylko dalszym ciągiem świata zwierzęcego, i tego pytania nie potwierdza dzisiejsza psychologia zwierząt. Dokładniejsze obserwacye życia psychicznego wyżej rozwiniętych zwierząt pouczają nas, że to życie zostaje u nich głównie na usługach ciała, że popęd samozachowawczy i instynkt do utrzymania rodzaju odgrywają tutaj prawie jedyną rolę. Ponieważ instynkty nie zawsze są pożyteczne (zob. str. 45), lecz często szkodliwe (bydło spasa zabójczą dlań młodą koniczynę), przeto nie widzą niektórzy badacze w życiu psychicznem zwierząt nic jednolitego, choć przyznają im asocyacyę wyobrażeń (koń np. płoszy się zawsze w miejscu, gdzie przedtem faktycznie się czegoś uląkł), zdolność do wyuczenia się sztucznych ruchów (tresura w cyrkach) pewnego rodzaju fantazyę (sny u psów) i zadziwiającą niekiedy inteligencyę [23]). Nie brak dziś również naukowych refleksyi nad moralnym charakterem zwierząt, wypływa-

---

[21]) Skórski A. Filozofia jako nauka akademicka. Lwów 1893, str. 99 i 104.

[22]) Deniker, *Recherches anatomiques et embryologiques sur les singes anthropoïdes.* Paris 1886.

[23]) Kukułki np. niosą jaja w cudzych gniazdach, wyjąwszy stamtąd poprzednio kilka jaj prawowitych; mrówki, budujące raz gniazdo koło szyn kolejowych, zrobiły sobie tunel po pod szyny, skoro widziały, że wiele z nich ginęło pod kołami wagonów; — wspomina o tem Espinas, którego dzieło: *Społeczeństwa zwierzęce*, przełożone także na język polski, (Warszawa 1886) nie mogło znaleść łaski u dr. Łozińskiego (str. 34—35).

*

jącym z widocznych u nich objawów uczuwania i chcenia; zarzucają mu jednak nadzwyczajną zmienność [24])

Z tem wszystkiem nie można nigdy zapominać, że wszelkie nasze wiadomości o psychicznem życiu zwierząt, chromać muszą pod tym względem, że są tylko wywnioskowane z ich zewnętrznych ruchów i czynności na podstawie analogii do czynów ludzkich. Na zarzut zaś, że i ludzkiego umysłu nie poznajemy bezpośrednio, odpowiedzieć należy, że tutaj jest mowa najważniejszym środkiem, którym pouczają nas drudzy o tem, co się w nich dzieje. Znana bezradność i niemoc lekarzy wobec chorych niemowląt dowodzi najlepiej znaczenia mowy w życiu psychicznem, do którego i ból zaliczać musimy, choć ma bezwątpienia fizyczną i fizyologiczną przyczynę. Z samego też istnienia nerwów u zwierząt wahają się ściślejsi badacze wnioskować z całą pewnością o powszechnej u nich wrażliwości na ból — oczywiście u zwierząt z najniższym ustrojem nerwowym (Hydra, Medusa). Zawsze jednak (wedle dzisiejszego stanu badań przyrodniczych) o kwestyi psychicznej wyższości człowieka nad światem zwierząt decydować musi przedewszystkiem uznawany i przez bezwzględnych darwinistów (np. Romanes) znaczniejszy rozwój i większa waga mózgu człowieka (nawet dzikiego) wobec najwyżej rozwiniętych małp, powtóre mowa artykułowana, o której już była wzmianka, a nakoniec ręka, uzdolniona do najrozmaitszych czynności technicznych. Mowa jest czynnikiem tem ważniejszym, że z nią łączą nawet empiryści zdolność do pojęć abstrakcyjnych i samowiedzy, czego zwierzętom zwykle odmawiają, a brak samowiedzy jest powodem, że żadno zwierzę nie zna historyi swojego życia (Paulsen).

Traktując tedy o różnicy pomiędzy umysłem ludzkim a zwierzęcym, można raczej pominąć bronioną przez Schopenhauera ich wspólność pod względem woli, która ma w jego systemie (nie jak u Iheringa; zob. str. 36) odrębne znaczenie metafizyczne — aniżeli nie uwydatnić podniesionych właśnie momentów zasadniczej wyższości człowieka nad zwierzęciem.

---

[24]) Zob. Schneider G. H. *Der thierische Wille.* Berlin 1880, p. 136 sqq.

Wprawdzie w studyum dra Łozińskiego — jak widzieliśmy — nie brak ubocznego względu na różnicę co do mowy, jednakowoż, uważając kwestyę o „duszy zwierzęcej“ za coś w rodzaju *noli me tangere* w duchu Chr. Wolffa z przeszłego wieku (str. 31, por. 33), nie zastanawia się Autor wcale nawet nad brakiem samowiedzy u zwierząt; a przecież odrębność ta nietylko wpływać może dodatnio na sprawę wiwisekcyi, tylekrotnie przez niego poruszaną, ale decyduje znowu ujemnie o materyalistycznych usiłowaniach „wyniesienia zwierzęcia na wyżynę organizacyi społecznej“ (str. 36—37), gdzie bez porządku moralnego obyć się nie może. Dr. Łoziński niesłusznie niepokoi się „panującym (?) w nauce prądem, który nie uznaje odrębności duszy ludzkiej i całe życie psychiczne człowieka sprowadza na poziom funkcyi ustroju nerwowego a wszelkie anormalności psychiczne na poziom patologii kory mózgowej“ (str. 57). Natomiast konstatuje Autor całkiem słusznie „tylko istnienie związku między funkcyami ustroju nerwowego a objawami życia psychicznego“ (tamże). Wszedłszy jednak bliżej w motywa słusznego także twierdzenia, że „ani całej istoty ani wszystkich prawideł owego związku z pozytywną ścisłością“ wyjaśnić niepodobna, byłby się przekonał, że jakkolwiek teorya ewolucyi uznaje siły komórkowe i ich wzajemne działania za najbliższy warunek życia psychicznego, to przecież nie widzi w tych organicznych czynnikach wyłącznej jego przyczyny. Z ruchów ilościowych i przestrzennych w świecie zewnętrznym i w naszym organizmie powstają w umyśle nie wielkości i ruchy, lecz barwy, głosy, smaki itd. Już więc w naszych czuciach i ich uświadomieniu się w umyśle zachodzi coś takiego, czego nie masz w materyi zdolnej tylko do ruchu i krotności. Krytyczna teorya poznania dowodzi nadto, że w t. z. formalnej organizacyi ludzkiego umysłu dają się stwierdzić pierwiastki, które tylko duchowy (aprioryczny) początek mieć mogą. Dość tutaj przypomnieć pojęcia substancyi, przyczyny, negacyi, możliwości, dość zwrócić uwagę na ideały prawdy, dobra i piękna, aby uznać niedostateczność samego doświadczenia zewnętrznego do psychicznego życia człowieka, a tem samem odróżnić go zasadniczo od — zwierzęcia!

V. Doszedłszy tak inną drogą do podobnych dualistycznych założeń, z których wychodzi dr. Łoziński, możemy się teraz tem swobodniej przypatrzeć, jak Autor pragnie rozwiązać specyalne już zagadnienie ludzkich obowiązków wobec jestestw, które wprawdzie wyobrażają, uczuwają i chcą, ale bez pełnej świadomości tych wewnętrznych aktów czyli bez samowiedzy, zogniskowanej w jedności osoby.

Dr. Łoziński sądzi, że w zbadaniu tej kwestyi powinno być „dla prawnika punktem wyjścia zawsze prawo rzymskie, które nie jest samą tylko księgą praw społeczeństwa starorzymskiego, lecz zarazem jego filozofią“ (str. 4 i 7). Stwierdziwszy, że wedle Ulpiana obok *ius civile*, właściwego tylko społeczeństwu rzymskiemu, było w Rzymie prawo niejako powszechne *(ius gentium)* oparte na zasadach przyjętych u wszystkich ludów, i prawo naturalne *(ius naturale)* „które natura wszystkim zwierzętom wszczepiła“, jak związek płciowy i wychowanie młodego pokolenia — utrzymuje dr. Łoziński wbrew zdaniu Savigny'ego (str. 6) stanowczo, że praktyczni prawnicy rzymscy uznawali obok prawa pozytywnego także prawo natury t. j. „ogólne normy, z których prawo pozytywne czerpać ma dyrektywy zasadnicze“. Jeżeli Savigny, odróżniając w każdym stosunku prawnym materyę od formy, twierdził, że wspomniane *ius natura'e* ma stanowić nie uznanie prawa zwierząt, lecz materyi prawa t. j. stosunków naturalnych, wspólnych ludziom i zwierzętom, (w skutek czego owo prawo natury miało być tylko pomysłem Ulpiana bez uzasadnienia w samem prawie rzymskiem) — to przeciwnie, wedle dra Łozińskiego, owo *ius naturale*, sformułowane na wstępie Instytucyi i Pandektów, miało na celu nietylko nieuchwytne prawa zwierząt, ale Ulpianowi chodziło także o filozoficzne określenie istoty i zakresu prawa naturalnego, które uznaje wszystkich ludzi wolnymi z tytułu ich charakteru ludzkiego a niewolnictwo jest dziełem *iuris gentium* (zob. str. 6, por. 7).

Wszystko to byłoby szczerą prawdą, gdyby dr. Łoziński nie był wmięszał tu Ulpiana, najbardziej zewnętrznego adepta tych zasad stoickich, któremi przesiąknięte jest prawo rzymskie. Powszechna już dzisiaj jest zgoda pod tym względem,

że całe znaczenie prawa rzymskiego (szczególniej w Digestach) zasadza się na tem, że przeważna jego treść nie odnosi się do odrębności i właściwości rzymskiego ducha narodowego, lecz że po mistrzowsku rozwija zasadnicze rysy ogólno-ludzkich stosunków. I Windscheid już wykazał, że rzymscy prawnicy nazywali naturą te stałe stosunki ludzkie, które wobec najrozmaitszych zmian i najróżnorodniejszego pożycia wspólnego nie tracą swojej jednolitości. Ważną wszakże jest rzeczą, że *ius naturale* (= *lex naturae* = *naturalis ratio)* w księgach jurystów rzymskich zawdzięcza treść swoją wyłącznie praktycznemu życiu prawnemu, stosując się zawsze do konkretnych stosunków. Zdaje się nawet, że do takiego ogólnego pojęcia prawa doszli uczeni rzymscy drogą praktyczną (Mommsen). Być może, że z rozszerzeniem się granic państwa uznawane *ius gentium* naprowadzało samo w praktyce na mysl *iuris naturalis*. Łatwo bowiem przez styczność z coraz to innymi narodami i ich indywidualnemi właściwościami mogło nasunąć się pytanie, co jest powszechnem prawem wedle stałej natury rzeczy bez względu na tych lub owych ludzi i na te lub owe stosunki szczególne. Pod doniosłym wpływem filozofii stoickiej uważano potem za podstawę takiego prawa naturalnego albo przyrodzoną *societas humana* albo *cognatio quaedam* (naturalne powinowactwo), przyczem jedność rodzaju ludzkiego stanowiła zasadnicze tło wszelkich stąd wniosków [25]). Tym sposobem do pojęcia prawa wejść mogły już wcześnie pierwiastki ogólnoludzkie bez względu na różnice religijne i moralne u jednostek. I stąd pochodzi owa uniwersalność prawa rzymskiego, które dawało się pogodzić z najrozmaitszymi poglądami na świat i życie ludzkie. Jakkolwiek dr. Łoziński nie uwzględnia wcale wspomnianego wpływu stoickiego, domyśla się przecież słusznie, że „owo *ius naturale* nietylko zwierzętom przyznawało prawa, lecz uznawało także wszystkich ludzi z mocy charakteru ludzkiego wolnymi, więc stanowiło niejako ideał prawa wobec norm pozytywnych, które uznawały nie-

---

[25]) Voigt M. *Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum, und ius gentium der Römer.* Leipzig 1856, p. 267 sqq. cf. p. 81—208.

wolnictwo i w tem odbiegały od ideału" (str. 7). Wymienione znaczenie natury i prawa natury było istotnie owym *spiritus movens* prawa rzymskiego, ale aprobowane przez dra Łozińskiego ogólne definicye Ulpiana, choć przypominają niektóre sentencye Stoików, były w rzeczy samej bez żadnego praktycznego wpływu [26]), podobnie jak i jego znane „*iuris praecepta*", których etyczną wartość przecenia Autor także w „*Iuris Ignorantia*" (str. 248 i nast., por. str. 154). Zamiast w dziełach prawników rzymskich, należy raczej poszukiwać pojęcia „*iuris naturalis*" w ich pierwowzorach filozoficznych, do czego wymienione wyżej dzieło Voigta jest jeszcze dziś niezłym przewodnikiem. Na wszelki zaś sposób są tutaj niezbędne studya Cicerona, który szczegółowo zajmuje się stosunkiem człowieka do zwierząt (np. *de officiis* I. 4; *cf. de finibus* II. 14, cf. V. 15). Jeżeli nadto dr. Łoziński wspomina sam, że „w owych czasach główne zasady nauk przyrodniczych w ogóle a zoologia w szczególności nie stanowiły już wcale *arcanum*" (str. 7), to idąc za wskazówkami powołanego Günthera (tamże, uwaga) nie trudno było zaglądnąć do „historyi naturalnej" Pliniusza. Na podstawie *legis naturae* ustanawia on jednakowe normy dla zwierząt i ludzi, przypominające ową pytagorejską *societas animalium cum hominibus* [27]), której by także milczeniem pominąć nie można, gdyby chodziło o historyczne podstawy do zbadania naszej kwestyi ze strony moralnej i prawnej.

Zasługuje jednak na uwagę, że dr. Łoziński w ogóle nie przestrzega ścisłej różnicy pomiędzy prawem a moralnością. Pochodzi to stąd, że wszelką prawność wysnuwa z moralnej podstawy a właściwie z „prawa natury" w pierwotnem stoicko-rzymskiem znaczeniu. Nie wiem, czy trafiam dobrze w zasadniczą intencyę Autora, ale zdaje mi się, że i główna myśl „*Iuris Ignorantiae*" polega na tem, iż różnicę pomiędzy prawem naturalnem a prawem pozytywnem pojmuje w ten

---

[26]) Hildenbrand: *Rechts- und Staatsphilosophie* Bd. I. p. 600 sqq.

[27]) Zob. Plinius: *Hist. natur.* VIII, 5, 16, 17; X. 34, 52. XXII, 7, 8.

sposób, w jaki pospolicie odróżniamy matematykę czystą od zastósowanej! Prawdy matematyki czystej mają zawsze niezachwianą ważność, choćby dany fakt rzeczywisty, do którego je stosujemy, był jak najbardziej odosobniony, skomplikowany lub pogmatwany. Tak samo też i zasady sprawiedliwości nie tracą powszechnego waloru, choć w historycznem ustawodawstwie przekształcają się niekiedy pod rygorem przymusu na istne — bezprawie! Ze stanowiska sprawiedliwości zaciera się istotnie różnica pomiędzy moralnością a prawem tak, jak ją zatarł dr. Łoziński; ale w takim razie należało nasamprzód uzasadnić filozoficznie świadomość sprawiedliwego chcenia w umyśle ludzkim, a powtóre nie spuszczać z oka historycznych momentów, które zrodziły dzisiejsze prawo pozytywne.

Jeżeli pierwszego warunku zaniechał Autor dopełnić dlatego, że ujrzał jego zrealizowanie w nauce Kościoła katolickiego, to przekonaliśmy się już wyżej, że jest to wzgląd tylko praktyczny, który pozostawia odkrytą także już poprzednio lukę w teoretycznych podstawach jego filozofii. Z powodu zaś niedopełnienia drugiego warunku wydaje się Autor częstokroć doktrynerem, który nie umie się liczyć z potężną rzeczywistością.

VI. Jakkolwiek już w myśl rzymskiego „*ius naturale*“ możliwem było wspólne pożycie ludzi mimo różnic narodowościowych, wyznaniowych, politycznych, społecznych i naukowych, nie doprowadzili przecież Rzymianie ani do świadomej wolności religijnej, ani do wolności politycznej, ani do swobody myśli, ani do uznania narodowych właściwości. Rzymianom chodziło głównie o to, aby w krajach nad morzem śródziemnem siłą zbrojną wprowadzić porządek i pokój w stosunkach obrotowych. Z prawem, strzeżonem przez państwo, łączył się także przymus religijno-moralny, z którego wynikło prześladowanie powstającego chrześcijaństwa: negacya greckorzymskich bogów uchodziła za ateizm, którego niebezpieczeństwo dla Państwa uznał jeszcze Platon; odwrót od świata i rezygnacya z dóbr doczesnych były dowodem niemoralności. I wiele wieków musiało upłynąć, zanim św. Tomasz z Aquinu nie wahał się dowodzić, że prawo i moralność nie mogą się zupełnie pokrywać. „*Est autem sciendum quod est alius finis*

legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala, quae possunt perturbare pacificum statum civitatis" [28]). „*Lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest iuveniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet necesse sustinere*" [29]).

W takim samym duchu odzywa się w naszem stuleciu Stahl: „*Das Recht an sich betrachtet, habe in Folge der sündhaft gewordenen Natur des Menschen die Aufgabe, den objektiven Bestand der sittlichen Welt in Uebereinstimmung mit ihrer ursprünglichen Bestimmung, jedoch nur nach den äussersten Grenzen zu wahren*". Dr. Łoziński twierdząc słusznie, że nieraz zbyt ostro sądzono zasady Stahla (*Iuris Ign.* 268 i nast.), przytacza także podobne miejsca z jego systemu filozofii prawa. Jednakowoż ostateczny stąd wniosek, że „prawo powinno zostawać w najściślejszej łączności z etyką i religią" (tamże, str. 270) zgadza się wprawdzie z konkretną nauką Stahla, ale wymaga dziś takiej modyfikacyi, żeby łączność ta nie była wyłącznością jednej „etyki i religii", choćby i najbardziej rozpowszechnionej. Wszak ideałem państwa nowoczesnego jest wolność wyznań, płynąca z wolności osobistej, której prawo nie dotyka, bo tu chodzi już o wewnętrzne motywa, które nie zawsze występują na zewnątrz.

To pojęcie prawa, zasadzające się na moralno-religijnej wolności, jest historycznym dorobkiem zachodnio-europejskiej cywilizacyi, urzeczywistniło się już we wszystkich państwach stojących na wyższym stopniu kultury i oświaty, a wszelka przeciwko niemu akcya w teoryi lub praktyce zapoznawać musi historyczne podstawy postępu ludzkości. Co przeciwników „ewolucyi cywilizacyjnej" i dzisiaj jeszcze omamia, tem jest to słuszne zdanie, że prawo w państwie nie może być

---

[28]) *Summa theol. Pr. Sec. qu. XCVIII* art. 1 ed. Migne T. II. p. 750.

[29]) *Ibid Sec. Sec. qu. LXIX*, art. 2. T. III. 542.

przecież tylko zewnętrznem dziełem przymusu lub przemocy ludzkiej, lecz że wiąże się także z moralnem przekonaniem i z tą jego formą, która w religijnym lub naukowym poglądzie na świat i życie ludzkie znachodzi swoje zaokrąglenie — całokształt! Znane z dziejów prześladowania i walki religijne doczekały się tego błogiego skutku, że coraz żywiej oddziaływać poczęło na zewnątrz przekonanie, iż najrozmaitsze poglądy moralne, religijne i umiejętne mogą być podstawą prawa, byle tylko nie zrzekały się wzajemnego obrotu pomiędzy ludźmi, a więc tego warunku, w jakim już mimowolnie żyjemy i bez swego przyczynienia się do niego. Tym obrotem — w najrozleglejszem tego słowa znaczeniu — nie potrzeba się zrażać jakby jakąś fatalną zmorą (zob. *Iur. Ign.* str. 274), lecz wedle nauki zaczerpniętej z dziejów uznać, że ma on być tak urządzony, aby ludzie najrozmaitszych przekonań religijnych i moralnych mogli w nim uczestniczyć z całą swobodą dla swoich chceń, uczuć i myśli.

I nie sprzeciwia się to wcale dziejowemu rozwojowi idei chrystyanizmu, wymagającej od człowieka, aby żył całkiem w moralności i religii. Chrześcijaństwo zwyciężyło świat starożytny, bo ten nie mógł mu przeciwstawić żadnej zasady, oprócz epikurejskiego, stoickiego, rzymskiego i — powstającego właśnie — neoplatońskiego uczucia o istocie natury ludzkiej. Najłatwiej było sprzątnąć z drogi Epikurejczyka, który twierdził, że człowiek jest zmysłowo i umysłowo używającą istotą. Natomiast ze Stoikiem był możliwy sojusz. Zdanie jego, że człowiek jest moralną istotą, odpowiadało zasadzie chrześcijaństwa i zjednywało sobie jego sympatyę. Jeżeli jednak wedle Stoików cała potęga moralności człowieka polegała na jego wolności i objawiała się przedewszystkiem w pokonaniu poruszeń namiętnych, to potrzeba tu było tylko takiego uzupełnienia, że bez Boga nie ma ta moralność właściwej mocy, a sami Stoicy późniejsi szli w tej mierze chrześcijaństwu zupełnie na rękę. Co się zaś tyczy samego pokonania namiętności, to przeciwważył temu dodatni ideał chrześcijański — czynna miłość bliźniego. I ten sam ideał przemógł także ową, przez dra Ł. tak wysoko cenioną, rzymską *virtus*, o ile jeszcze wówczas nie zaginęła lub odrodzić się miała. Skoro prawdziwym celem ży-

cia doczesnego miała być miłość ku wszystkim ludziom, więc chrześcijaństwo ujęło się za niewolnikami, ubogimi i barbarzyńcami jako za braćmi i nie traktowało ich bynajmniej jako pożądany tylko materyał do *imperium Romanum*. Najtrudniejsza sprawa była z neoplatonizmem, z jego człowiekiem jako istotą intelektualno-religijną i z jego widzeniem Boga jako ducha, który jest pierwotną przyczyną wszystkich myśli w świecie. Dopóki Origines i Augustyn nie przejęli się zasadami neoplatonizmu, dopóty nie mogło być mowy o zwycięstwie idei chrześcijańskiej nad światem pogańskim [30]). Ze współdziałania chrześcijaństwa z poglądami ludów nowożytnych wytworzyło się ostatecznie pojęcie człowieka jako istoty intelektualno-moralnej. Umiarkowana przyjemność zmysłowa, czynna miłość i poznanie umiejętne stały się głównymi celami życia ludzkości. a choć nieraz wypierały się nawzajem, żywotnem ich tłem była zawsze indywidualna wolność człowieka. I ta wolnośc stanowiła zawsze idealną miarę politycznych urządzeń pomiędzy ludźmi, które się w państwie urzeczywistniały.

O ile więc państwo urzeczywistnia stopniowo ogólne założenia indywidualnego życia dla dobra większej ilości ludzi, stanowiących naturalne lub historyczne narodowości, o tyle ma pewne wymagania do każdego obywatela, który znów występując z własnemi wymaganiami do drugich, ma od państwa gwarancyę ich wykonania wtedy, jeżeli są słuszne t. j. jeżeli nie naruszają pokojowego obrotu wśród państwowego związku. Jeżeli zaś indywidualność poszczególnych członków tego związku ma się bez przeszkody objawiać i rozwijać, to prawo publiczne nie może stać temu na zawadzie. I istotnie prawo nie miesza się u nas do osobistych spraw naszych, nie pyta się o to, jak urządzamy sobie domowe życie, jak uprawiamy ogrody i pola, w jakiem obcujemy towarzystwie, czem pobudzamy swoje uczucia i fantazyę; a chodzi mu wyłącznie o to, abyśmy tej indywidualnej swobody nie używali w sposób szkodliwy dla drugich. Nie inaczej ma się rzecz z umiejętnością, z artystyczną i techniczną wytwórczością. Literatura

---

[30]) Eucken R. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. Leipzig 1890, p. 263 sqq.

i sztuka, przemysł, rolnictwo i handel miały od dawna zapewnioną swobodę, a umiejętność o tyle, o ile nienaruszała moralności i religii. Pod tym bowiem religijno-moralnym względem usiłowało przez długi czas każde państwowe społeczeństwo zabezpieczyć sobie jedynowładztwo nad światem. Tego rodzaju przymus usiłował teoretycznie uzasadnić jeszcze Platon, bo w jego „Rzeczypospolitej“ wymagała wiary w Boga ustawa państwowa. Że ostatecznie historyczny rozwój pojęć prawnych doprowadził do tego, że wszelkiego rodzaju poglądy na świat, mogą się nie sprzeciwiać głównym warunkom wspólnego obrotu jednych ludzi z drugimi — o tem nadmieniłem już wyżej. I historya pouczyła nas wcale niedwuznacznie, że to wspólne pożycie ludzi należy tak urządzić, ażeby jednostki o rozmaitych moralnych poglądach ogólnych na świat mogły obok siebie istnieć, używając pełnej swobody tych poglądów, które w danym razie mogą być i czysto religijnymi. Tym sposobem wytworzyć się musiały zewnętrzne formy, konieczne do owego wspólnego pożycia, i te urządzenia, zabezpieczające swobodę tego pożycia jednostkom, są właśnie tem, co nazywamy dzisiaj prawem w ściślejszem znaczeniu.

Że jestem bezpiecznym co do swego ciała i życia, że mogę posiadać i nabywać dobra rzeczowe, że mogę zawierać pewnego rodzaju związki z innymi ludźmi (przyjaźń, małżeństwo, kupno i sprzedaż i t. d.), to wszystko gwarantuje mi prawo i państwo. Sam mogę sobie życzyć, aby wszyscy byli ewentualnie katolikami, protestantami, buddystami lub nawet bezwyznaniowymi, ale muszę się powstrzymać od wszelkiego przymusu w tej mierze, bo cała możliwość prawa zasadza się właśnie na tem, żeby przynajmniej dla zewnętrznych stósunków człowieka wszelkie moralne poglądy dopuszczały zawsze pewną modyfikacyę jego natury.

Za przykładem Wundta uważa i dr. Łoziński prawo za „minimum etyczne“ (*Iuris Ign.* str. 301, *Pr. zwierząt* str. 64); ale ideałem jego jest „prawo w wyższem znaczeniu, połączone ściśle z moralnością i z zakreślonym przez nią obszarem obowiązków — prawo, wyjęte z rozległej sfery moralności jako minimum, wymagające koniecznie osłony państwowej“ (*Pr. zw.* str. 50). Wielkim natomiast skeptykiem jest dr. Łoziński

co do wartości prawa, wynikłego z historycznego rozwoju owej idei prawa, a „prawnik-pozytywista“ wystawiony jest w jego pismach na ciągłe niemal ataki. Jakkolwiek bowiem całkiem słusznie sądzi, że „prawo pozytywne jest tylko państwową determinacyą owego wyższego prawa, determinacyą mniej lub więcej wyrazistą. mniej lub więcej stanowczą, wreszcie mniej lub więcej przestronną“ (tamże), to jednak zupełnie nieuzasadnionem jest przypuszczenie, jakoby zdaniem prawników-pozytywistów „tylko sama determinacya prawa, prawo paragrafowo-pozytywne. rozstrzygać miało o zakresie wszystkich uprawnień i obowiązków człowieka“ (ibid.). Prawda niezawodna, że „nie są ani nonsensem, ani dziwactwem te wszystkie prawa, o których co chwila jako o pewnikach mówimy, nie oglądając się na to, że w żadnym kodeksie nie ma ani ich definicyi paragrafowej, ani osłony proceduralnej, jak np. nieprzedawnione prawa narodowe a nawet prawa ludzkości, prawa publiczności, prawa nauki lub sztuki i t. p.“ (str. 51). Jednakowoż nie potrzeba wcale lekceważyć takiego „podnoszenia praw z poza sfery paragrafowej“, ani też oglądać się za sprzymierzeńcami w obrębie praktycznej jurysprudencyi lub pomiędzy filozofami empirystycznego kroju (zob. tamże), lecz tylko uznać różnicę pomiędzy prawem moralnem a prawem jurystycznem i faktyczne niepodobieństwo zlania się jednego z drugiem.

VII. A taki właśnie ideał, którego urzeczywistnienie wymagałoby nie mniej idealnych ludzi i stosunków, przyświeca wszystkim rozumowaniom dra Łozińskiego. Że nie tylko pozytywne prawo karne, ale i cywilne nie pozbyło się dotychczas piętna „niedostateczności a raczej niekompletności w określeniu wszystkich interesów ludzkich“ (str. 51) temu zapewne nikt nie zaprzeczy. Ale czyż może być inaczej dopokąd natura ludzka jest taką, jaką jest? Mam w dzierżawie wieś jakiegoś magnata za kontraktem przez obydwie strony podpisanym, gdzie zabezpieczone są rygorem prawnym tak interesy moje jak i jego, a to pod wszystkimi względami, jakie tylko można przewidzieć w stosunkach dzierżawnych! Wszystko idzie dobrze rok jeden, drugi i trzeci; uchodzę za

wzorowego gospodarza w polu i w domu, tem bardziej, że płacąc prawidłowo czynsz, nie narzekam na żadne straty i nie roszczę sobie do właściciela żadnych w ogóle pretensyi. Tymczasem nadchodzą „złe czasy“, nieurodzaj jeden po drugim, choroby w rodzinie, koszta utrzymania dzieci w szkołach i t. p. Nie mogąc płacić tenuty dzierżawnej, proszę właściciela o ulgi, apeluję do jego strony moralnej, bo znam go jako człowieka uczciwego, bogobojnego i inteligentnego a posiadającego przy tem krociowy majątek, wobec jakiego mój zaległy czynsz byłby kroplą w morzu. On jednak, powołując się słusznie na prawny kontrakt, oddaje sprawę swemu „prawnemu zastępcy“; następuje pozew — sekwestracya — licytacya — rumacya; „obcęgi paragrafowe“ (str. 83) zrobiły swoje; właściciel postąpił zupełnie prawnie, lecz całkiem niemoralnie, bo wbrew altruistycznej zasadzie: czynnej życzliwości dla drugich ludzi. Ile to jednak potrzebaby subtelnych dochodzeń w podobnych wypadkach, aby się przekonać, że postępowanie właściciela było niemoralnem istotnie i bezwzględnie, a cóż dopiero, aby prawnie skorzystać z takich dociekań, które, wkraczając w sferę czysto indywidualną, byłyby zawsze nieuchwytnej natury? Wszelkie zresztą kroki prawne przeciwko „zachłanności jednostki“ (por. str. 83) wiodłyby w dalszej konsekwencyi do częściowego jej wywłaszczenia, bo pozbawiając ją dochodów z majątku na korzyść np. nieszczęśliwego dzierżawcy, naruszałyby w pierwszym rzędzie prawo własności, mające przecież i moralną podstawę. Sądzę zatem, że i do ocenienia społecznej doniosłości t. z. „skarg popularnych“, za któremi przemawia dr. Łoziński przy końcu rozprawy, powinnaby być miarą przedewszystkiem dziedzina prawa cywilnego, gdzie wyłącznie opinia publiczna swoją „siłą społeczno-moralną“ (zob. str. 81) ściga każdego, kto pod osłoną paragrafów kodeksu — czyli prawa jurystycznego — wykracza przeciwko prawu moralnemu!

Nie twierdzę bynajmniej, jakoby dr. Łoziński całkiem przeoczył tę różnicę pomiędzy prawem a moralnością; podnoszę tylko, że nie zdał sobie należycie sprawy z faktycznej niemożebności ich zjednoczenia tak, jak to np. uczynił Fr. Paulsen

w swoim „*Systemie Etyki*“[31]), potępionym bezwzględnie w „*Iuris ignorantia*“ (str. 291 i nast.). Na wszelki jednak sposób ze zbytniej ufności Autora w możebność owego zjednoczenia nie wychodzi w jego piśmie na jaw ta prawda, że prawo jurystyczne jest zawsze historycznem, a jako takie, obejmować może tylko pewną część zakresu prawa moralnego. Z tego także powodu, rozważając nasz stosunek do zwierząt, zapytać się należy, o ile on jest moralnym, a o ile prawnym; porozumiawszy się zaś w tym względzie, wypada zastanowić się nad tem, czy jeden i drugi jest bezpośrednim albo tylko pośrednim, czy też może jeden bezpośrednim a drugi pośrednim? Zaraz wytłómaczę się bliżej.

Wedle tych umysłowych właściwości, jakie przyznaliśmy już wyżej (§. IV.) zwierzętom, jako jestestwom czującym, wyobrażającym i chcącym w formie popędów, nie może ulegać najmniejszej wątpliwości nasz moralny do nich stósunek. Nie dochodząc nawet tych psychologicznych warunków, stwierdza to wyraźnie prof. I. Kohler w znanym także Autorowi (str. 16, 25—26, 76) artykule: „*Zwierzęta w prawie*“, gdzie czytamy: „Że dobrobyt zwierząt w obrębie pewnych granic stanowi interes, który sam przez się zasługuje na opiekę dzisiejszego świata ucywilizowanego, to wynika nie tylko z refleksyi metafizycznych, lecz wypływa bezpośrednio z uczuć naszych: odczuwamy sami całą niesprawiedliwość zwiększenia bolu zwierząt bez słusznej przyczyny; w cierpieniu ich poznajemy zło, jakie wedle możności usuwać należy; czujemy wespół z męczonemi zwierzętami a to tem bardziej, im bliższy ich stosunek do nas, im częściej nam towarzyszą, dopomagają w pracy lub nawet do zabawy służą; wreszcie rozeznajemy w zwierzętach istoty, których życie uczuciowe ma wiele analogii z naszem własnem, których ból pokrewny jest naszemu, a czując się władcami i mistrzami świata, tem-

---

[31]) Zob. Paulsen Fr. Prof. *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre.* II. Bd. 3 Buch, 9 Cap. §. 8. — 3 ed. Berlin 1894 p. 140 sqq.

bardziej uznać musimy za niegodne nas wykonywanie władzy przez bezużyteczne okrucieństwa“ [32]).

Czy te wszystkie objawy za Schopenhauerem tylko ze „współczucia“ wywodzić będziemy, czy też ich początek widzieć będziemy w poczuciu lub idei sprawiedliwości, jak chce Hartmann (por. wyż. str. 5.), zawsze wchodzą tu w grę moralne nasze zobowiązania, odnoszące do wszystkich istot czujących: aby nikomu nie szkodzić, lecz owszem ile możności każdemu dopomagać. Wprawdzie odmawiając zwierzętom pojęciowego myślenia i samowiedzy (zob. wyż. str. 20.), nie możemy przypuszczać, aby one mniej lub więcej wyraźnie zdawały sobie sprawę z tego moralnego stosunku człowieka do nich, jako do jestestw umysłowo żyjących; jednakowoż i w stosunkach czysto ludzkich nie mogą mieć pretensyi do prawdziwie moralnej wartości cnoty, które liczą na wzajemność lub nagrodę. Jeżeli jednak człowiek przyjmuje usługi od zwierzęcia, jeżeli wyzyskuje jego pracę lub samą egzystencyę na swoją korzyść, choćby i przymusem, to fakta podobne są dostatecznym powodem do moralnego zobowiązania go do tego, aby wobec zwierzęcia czynnie się odwzajemniał. Każdemu obowiązkowi jednej strony odpowiada prawo wymagania tego obowiązku po drugiej stronie [33]). Stąd zaś wynika, że nie jest wcale niedorzecznością, uważać zwierzę za „podmiot“ tych moralnych wymagań, które odpowiadają moralnym obowiązkom człowieka wobec zwierzęcia. Naruszając te obowiązki popełnia człowiek moralne bezprawie w razie, jeżeli jego życiu nie grozi od świata zwierzęcego żadne niebezpieczeństwo (por. wyż. str. 4.). Skoro tedy ochrona zwierząt ze strony człowieka jest prostem następstwem poszanowania wszystkich żyjących i czujących stworzeń, a więc tego uczucia, które nazywamy moralną sprawiedliwością — bez względu na pierwotne jego źródło — więc nie ulega najmniejszej wątpliwości, że moralny nasz stósunek do zwierząt

---

[32]) Kohler I. Prof. *Die Thiere im Recht. „Der Gerichtssaal“*. Stuttgart 1892. Bd. 47, p. 33—34.

[33]) „Correlativ steht dem Gedanken der Pflicht der des Rechts im moralischen Sinne gegenüber...“ powiada n. p. A. Meinong *(Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie.* Graz 1894 p. 193).

nie wymaga innego pośrednictwa, że jest zatem całkiem bezpośrednim.

Jeżeli jednak na tej podstawie głównie dzisiejsze „Towarzysta ochrony zwierząt“ pragną taką samą bezpośredniość przyznać i naszemu jurystycznemu stosunkowi do zwierząt, to popełniają błąd kardynalny, który nie uszedł także uwadze dra Łozińskiego. Poprzednie uwagi o stosunku prawa do moralności zmierzały już do tego, aby udowodnić, że historycznie wytworzony nasz mechanizm prawny może tylko o tyle wcielić do swego zakresu moralne stosunki ludzi do zwierząt, o ile obrotowe interesy społeczeństwa ludzkiego wymagają tego koniecznie. Do indywidualnych swoich czynności potrzebuje człowiek ustawicznie mnóstwa środków, za którymi ostatecznie oglądać się musi w samej przyrodzie. Pomiędzy martwą przyrodą a człowiekiem nie może zachodzić żaden stosunek prawny, ponieważ w tej przyrodzie nie masz żadnych warunków t. z. podmiotu prawa. Jakkolwiek jednak nie przyznajemy warunków osobistości i zwierzętom, jakkolwiek więc tem samem odmawiamy im zdolności do prawa, to przecież wobec widocznych objawów, jak swojem czuciem oceniają wartość przyjemności i nieprzyjemności, niepodobna im odmówić ochrony prawnej przeciwko brutalnemu ich dręczeniu i męczeniu przez występne jednostki ludzkie.

Jakich w tej mierze potrzeba reform w dzisiejszem ustawodawstwie karnem? czy udręczanie zwierząt jest bezwzględnie karygodnem, czy tylko o tyle, o ile występuje w niem na jaw brutalny pierwiastek, przytępiający wszelkie szlachetniejsze popędy w człowieku? czy znęcanie się nad zwierzętami nie wpływa na całe psychiczne życie człowieka, doprowadzając go w końcu do największych zbrodni? — kto pragnie dowiedzieć się o tem wszystkiem i o wielu innych kwestyach pokrewnych, raczy sam odczytać zajmującą pracę dra Łozińskiego. Słowa niniejsze niechaj będą tylko krytycznym do niej wstępem.