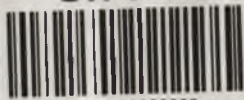


7029

ROMAN TYBARSKI

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.7029



39007029000000

# NARÓD JEDNOSTKA i KLASA



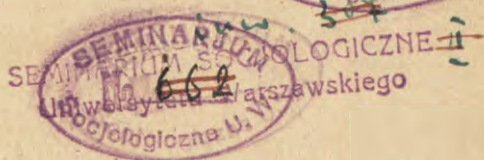
NAKLAD GEBETHNERA I WOLFFA  
WARSZAWA—KRAKÓW—LUBLIN—ŁÓDŹ  
PARYŻ—POZNAŃ—WILNO—ZAKOPANE



*Wierzyński*

ROMAN RYBARIKI

NARÓD  
JEDNOSTKA i KLASA



NAKLAD GEBETHNERA I WOLFFA  
WARSZAWA—KRAKÓW—LUBLIN—ŁÓDŹ  
PARYŻ—POZNAŃ—WILNO—ZAKOPANE



*H-121607*

SKŁADY GŁÓWNE:

„The Polish Book Importing Co., Inc” — New York.  
„Księgarnia Polska na Śląsku, Sp. Akc.” — Katowice.

Drukarnia: Piotr Pyz i S-ka, Warszawa, Miodowa 8.  
1926

## ROZDZIAŁ I.

### KRYZYS IDEI XVIII WIEKU.

1. W literaturze Zachodu, poświęconej charakterystyce doby współczesnej, góruje nuta pesymizmu. Różni pisarze głoszą, że dawne idee straciły swoją siłę, a społeczeństwa przechodzą głębokie przesilenie moralne, silniejsze nawet od gospodarczego przesilenia. Mówi się tu i owdzie o upadku „cywilizacji zachodniej”. Żywa jest świadomość upadku, rośnie sceptycyzm w stosunku do haseł, głoszonych niezbyt dawno z wielkim zapałem. Nie potrzeba przytaczać tych wszystkich poglądów, wystarczy powołać się na zapatrywanie autora, który w swoich sądach jest bardzo ostrożny i oględny. Oto James Bryce pisze w ten sposób:

„Nie było prawdopodobnie, od V wieku, momentu w dziejach, któryby napełnił świat takim strachem i przerażeniem, jak to zrobiły światowe klęski, które rozpoczęły się w r. 1914, a jeszcze nie przeszły. Wyjaśnienia faktów nie są bardziej pocieszające, niż same fakty. Ludzkie namiętności mało złagodniały i zdelikatniały pod pokostem cywilizacji, który je pokrywa: ludzka inteligencja nie wzrosła i nie okazuje oznak wzrostu w stosunku do wzrastającej wielkości i poplątania spraw ludzkich. Wiedzę nagromadzono, ulepszono metody i narzędzia badań, osiągnięto cudowne władztwo nad siłami natury, świat stał się bardziej wygodnym miejscem do życia i przedstawia większą różnorodność przyjemności, lecz umysłowe władze jednostki pozostały w zastoju, nie są silniejsze, nie są szersze w swoim locie, niż były tysiące lat temu, i nie zjawiają się częściej te władze tak wielkie, by potrafiły uchwycić rozległe problemy,

wywołane przez wzrost ludności i postępy nauki; a nawet mogą się nie zjawić wtedy, gdy ich najbardziej potrzeba” \*).

Jakże daleko jesteśmy od optymistycznej wiary w postęp ludzkości! Jak dziwnie w zestawieniu z poglądami angielskiego liberalnego męża stanu wyglądają np. poglądy Condorceta, którymi tylu ludzi karmiło się w XIX wieku: „Natura nie zakreśliła żadnych granic naszym nadziejom... niema żadnych granic udoskonalenia zdolności ludzkich... możność udoskonalania się (la perfectibilité) człowieka jest rzeczywiście nieograniczona... postępy tego udoskonalania się, odtąd już wolne od wszelkiej potęgi, która chciałaby je zatrzymać, nie mają innego kresu, jak tylko trwałość naszego globu, na który natura nas rzuciła. Bez wątpienia, te postępy mogą iść naprzód drogą mniej lub więcej szybką, ale nigdy ona wstecz nie poprowadzi...” \*\*). Kto dzisiaj naprawdę poważnie powtarza te słowa? Kto dzisiaj wierzy w automatyczny, nieunikniony postęp, będący niejako wyrazem prawa natury? Ludzie już oswoili się z myślą, że niema jednego postępu, lecz mogą być i są postępy w różnych dziedzinach; że czasami postęp w jednej z nich łączy się z cofnięciem się rozwoju w drugiej. Wskazuje się coraz częściej na to, że postęp materialny jest bardzo zawodny, o ile w parze z nim nie idzie postęp moralny. Widzi się obecnie, jak wiele braków przedstawia życie duchowe obecnych społeczeństw. Można by nawet powiedzieć, że niektórzy pisarze oswajają się z możliwością upadku dzisiejszych społeczeństw, ich zalewu przez barbarzyństwo. Historycy zagłębiają się w epokę upadku dawnego imperjum rzymskiego i gromadzą analogje z dzisiejszą epoką: zmaterializowanie ogółu, upadek autorytetu, rozkład rodziny, zanik siły rozrodczej warstw i narodów, przodujących kulturą, pogoń za zbytkiem i użyciem, kryzys instytucyj politycznych, sceptycyzm religijny, a równocześnie rozwój skłonności do podniecania się mistyką wschodu; to wszystko już było!

Niewątpliwie powojenne przesilenie stwarza podatny grunt dla takich nastrojów. Oczywiście, że ci, którzy wojnę przegrali, są najbardziej złowrózbeni, najchętniej prorokują zbliżający się koniec świata. Ale i wśród zwycięzców widać depresję. Nie

\*) James Bryce, *Modern Democracies* T. II. 1921, S. 667.

\*\*) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

można jednak tego nastroju wyjaśniać wyłącznie wojną. Wojna go zaostrzyła, ale go nie wywołała. Istniał on już na długo przed wojną, zaczął się upowszechniać już w paru ostatnich dziesiątkach XIX w. Przecież już wówczas modnym był frazes: la fin du siècle. Już wówczas uczeni zaczęli mówić nie tylko o „évolution”, lecz i o „dissolution”, jako o zjawisku, które jest zgodne z prawami natury. Już wówczas pesymizmu było bardzo wiele.

Ten pesymizm przejawiał się wyraźnie w świecie idei. Oto zaczęto zwracać uwagę na to, że społeczeństwa tracą swoje duchowe podstawy, że słabną ich wspólne poglądy i wierzenia. Nawet u ludzi, nastrojonych bardzo radykalnie, zjawiała się świadomość, że niepodobna jest żyć samą negacją, samą krytyką. Tak np. pisał Th. G. Masaryk: „Historja poucza nas o charakterze XIX w. Odziedziczył on po XVIII w. zwątpienie, krytykę, negację i rewolucję i dalej te rzeczy prowadzi, tylko nastrój staje się bardziej melancholijny i podniecony. *Voltaire* wyśmiewał, ale *Musset* już się nie śmiał. Każdy, kto widzi, chce uciec przed powszechną duchową i obyczajowo-religijną anarchją... Nie potrzebuje powtarzać, że anarchizm czynu jest tylko szczególną formą ogólnie rozpowszechnionego anarchistycznego nastroju i usposobienia; anarchizm objawia się wszędzie: w filozofji, w religji, w sztuce, polityce, gospodarstwie”<sup>\*)</sup>. Ten pogląd został wypowiedziany jeszcze w XIX wieku!

Badacz prądów społecznych niewiele ma do czynienia z anarchizmem, jako określonym i zorganizowanym kierunkiem; ale kto przypatruje się bliżej życiu duchowemu naszych społeczeństw od końca XVIII wieku, najrozmaitszym jego przejawom, ten, im bardziej posuwa się naprzód, tem częściej spotyka się z określeniem „anarchji”. I tylko płytki lub tendencyjny publicysta może upraszczać zagadnienie, uważając dzisiejszy kryzys duchowy za bezpośredni skutek wojny. Kryzys ten dawno już się rozpoczął, a tylko jego objawy stają się coraz bardziej widoczne nawet dla tych, którzy nie umieją sięgać głębiej. Całe duchowe przesilenie sprowadza się do tego, że *wiek XIX odziedziczył po wieku XVIII szereg idei, które miały większą moc negatywną, niszczącą, aniżeli twórczą. Dzisiaj już niepodobna jest budować na tych ideach*. Trzeba szukać nowych wartości,

---

<sup>\*)</sup> Th. G. Masaryk, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899, S. 560, S. 562.

albo też w stare wlać nowe życie. Trzeba przywrócić do znaczenia te dobra duchowe, które gnębiła ideologia XVIII stulecia. *Nie o upadku cywilizacji może być mowa, lecz o upadku idei zaprzeszłego wieku.*

2. Czy można jednak mówić o ideach XVIII wieku, jako o całości? Rewolucja francuska miała swoją wyraźną ideologję, skryształowaną choćby w deklaracjach praw człowieka. Można już pisać o ideach tej rewolucji, jako o rzeczy znanej, nie potrzeba za każdym razem przypominać ich treści. Ale prócz Francji także i Anglja wywarła ogromny wpływ duchowy na społeczeństwa europejskie i pozaeuropejskie w XIX w. Czy idee angielskie są pokrewne francuskim ideom rewolucyjnym, czy też są ich przeciwieństwem? Innymi słowy, czy można mówić o ideach w. XVIII jako o jednym systemie, czy też mamy do czynienia z odrębnymi prądami, z których każdy na swój sposób kształtował życie polityczne i społeczne?

Francja przeszła przez wielką rewolucję, Anglja w tym czasie przeobrażała się stopniowo, żywiła nawet wstręt do metod rewolucyjnych. Inny niż angielski jest temperament francuski, inne metody działania, inne warunki społeczne i ekonomiczne. Ale nie należy przesadzać tych różnic. Mimo nich, zachodzi ścisła łączność między ideałami rewolucji, które już przed nią, przedewszystkiem u Rousseau'a, zostały sformułowane, z angielskim liberalizmem i utylitaryzmem. Zasadnicze idee są wspólne, różnice dotyczą już rzeczy drugorzędnych, względnie metod działania. Różnice te uwydatniają się raczej w wykonaniu, w związku z gruntem, na którym te idee się urzeczywistniały. Wspólny jest punkt wyjścia, wspólne są najogólniejsze założenia.

Już z końcem XVII w. pisał John Locke: „Jest naturalną wolnością człowieka być wolnym od jakiegokolwiek wyższej władzy na ziemi, nie pozostawać pod wolą lub ustawodawcą powagą człowieka, lecz mieć tylko prawo natury za swojego władcę. Jest wolnością człowieka w społeczeństwie nie być pod żadną inną władzą ustawodawczą, lecz tylko ustanowioną za zgodą ogółu, ani pod panowaniem jakiegokolwiek woli, lub ograniczeniem jakiegokolwiek prawa, lecz tylko tego, które uchwali legislatura zgodnie z zaufaniem do niej” \*). Człowiek

---

\*) John Locke, Treatise on Civil Government, Bk II ch. IV.



więc jest z natury wolny, żadne zewnętrzne autorytety nie mogą go krępować; to samo w gruncie rzeczy mówił Rousseau w sławnym zdaniu: „człowiek rodzi się wolnym, a wszędzie widzimy go w okowach”. Wpływ angielskiej filozofji na francuskie idee jest powszechnie znany. Historycy prawa politycznego sprzecząją się, czy deklaracje praw człowieka były wzorowane na amerykańskich deklaracjach, czy też można je bezpośrednio wywieść z Anglii; w jednym i drugim wypadku mamy do czynienia ze wspólnym źródłem anglosaksońskim, z prądem, który rósł z jednego pnia i do jednych, mimo pewnych rozbieżności, prowadził konsekwencyj.

Główny przedstawiciel angielskiego utylitaryzmu, Bentham, krytykował ostro Deklarację Amerykańską, nazywał ją „mieszanią konfuzji i absurdu”. Angielscy liberałowie czuli wstręt do francuskiej rewolucji. „Lecz — zauważa Dicey — amerykańska Deklaracja Niepodległości wcielała, chociaż w formie, nadającej się do wszelkich logicznych zarzutów, tę wiarę w *laissez-faire*, która w praktyce była najbardziej silną i żywotną zasadą reformy Benthama... Pod koniec XVIII wieku odwoływanie się do zasady użyteczności i odwoływanie się do prawa natury było często, w rzeczywistości, chociaż nie w tych samych słowach, odwoływaniem się do jednej i tej samej zasady”<sup>\*)</sup>. Wspólność prądów francuskich i angielskich wyjaśnia też trafnie Ostrogorski: „Wszystkie te doktryny — ekonomja polityczna, empiryczny utylitaryzm, prawa człowieka we francuskiej szacie lub w angielskim płaszczu filozofji utylitarnej Benthama — zbiegają się do jednego punktu i dążą do stworzenia nowej kosmogonji socjalnej, w której punktem wyjścia, jak i celem, jest jednostka, a nie społeczeństwo, w której nie społeczeństwo udziela światła i ciepła jednostce, lecz ta jest źródłem obojga”<sup>\*\*)</sup>.

Otóż w tem tkwi sedno rzeczy. Angielskiemu liberalizmowi i utylitaryzmowi z jednej strony, a z drugiej francuskiej doktrynie rewolucyjnej jest wspólny *indywidualizm*, egzaltacja praw jednostki. W praktyce mogła ta doktryna przeobrazić się we Francji w despotyzm większości, względnie klubów jakobiń-

\*) A. V. Dicey, Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the XIX Century, 1905 S. 144.

\*\*\*) M. Ostrogorski, Democracy and the Organisation of Political Parties, Vol. I. 1902, S. 38.

skich, w Anglii zaś złagodnieć pod wpływem angielskiego konserwatyzmu i oportunistów, który nie lubi doprowadzać do końca przyjętych założeń. Niemniej jednak angielski liberał, który sprzeciwiał się robotniczemu ustawodawstwu ochronnemu w imię praw naturalnych, jak i kontynentalny rewolucjonista, który obalał rządy w imię praw człowieka, mieli wspólne źródło ideowe swoich poglądów. I to właśnie nadało ideologii XVIII wieku wielką siłę: występowała ona nazewnątrz w różnych postaciach, ale miała wspólny zasadniczy punkt wyjścia i wspólne logiczne konsekwencje. Maszerowano osobno, uderzano razem.

Na czym zasadza się ów indywidualizm? Zwolennicy idei praw naturalnych człowieka wierzyli, że człowiek przez naturę jest wyposażony w niepozbywalne, nienaruszalne prawa, które powinny być podstawą ustroju społecznego. Ustrój ten tylko wówczas jest sprawiedliwy, gdy tych praw nie krępuje, gdy nie ich nie narusza. Zasada tego ustroju musi być poszanowanie prawa do wolności. Liberalizm ekonomiczny wierzył w to, że jeżeli człowiek dąży do uzyskania jak największego zysku, to przez to realizuje zarazem porządek społeczny; nie należy niczem wiązać wolności jednostki, bo ta wolność doprowadzi społeczeństwo do rozkwitu, a w każdym razie wszelkie ograniczenia wolności gospodarczej są sprzeczne z prawami naturalnymi. Z utilitaryzmu, który zresztą pozostaje w ścisłym związku z liberalizmem ekonomicznym, wysuwa się zasada jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi; dla utilitaryzmu społeczeństwo jest sumą jednostek. Bentham utrzymywał: „Interesy indywidualne są jedynie rzeczywistymi interesami. Nie mieszajcie się do nich, i nie pozwalajcie, by ktokolwiek do nich się mieszał, a już zrobicie wiele dla ogółu”.

Otóż w tych wszystkich systemach jednostka, jej prawa, są wysunięte na pierwszy plan. Społeczeństwo jest zbiorem jednostek, interes zbiorowy jest tylko sumą interesów indywidualnych; społeczeństwo ma rację o tyle, o ile odpowiada ono prawom czy interesom jednostek. Systemy te rozumują w ten sposób, jakgdyby jednostka mogła istnieć poza społeczeństwem, jakgdyby społeczeństwo było faktem pochodnym. Mniejsza o to, czy pisarze tej epoki uważali kontrakt społeczny za genezę społeczeństwa (byli i tacy), czy też założenie tego kontraktu przyjmowali tylko za logiczną, a nie za historyczną jego podstawę; w ostatecznym wyniku uczyli oni patrzeć na społeczeństwo

czeństwo jako na coś, co musi znaleźć usprawiedliwienie w woli jednostki, co w każdej chwili może być zmienione, gdy tylko nie odpowiada woli jednostek.

W związku z tem powstaje druga cecha tych systemów: ich *uniwersalizm*. Historji, tradycji, lokalnym urządzeniom przeciwstawiono naturę, jej prawa, wszędzie jednakowe, wszędzie obowiązujące, bez względu na warunki czasu i miejsca. Idee te oznaczają bunt przeciw instytucjom, wykształconym przez wieki, przeciw przedziałom, które między ludźmi wykopała przeszłość. Za punkt wyjścia służy im pojęcie człowieka abstrakcyjnego, człowieka *tout court*, jednego bez względu na kolor skóry, poziom kulturalny, wyznanie i narodowość. Człowiek ten ma swoje prawa, ma swoje interesy, chronione przez prawa naturalne. Porządek naturalny jest przeciwstawiony różnym porządkom historycznym.

Wreszcie idee XVIII w. miały wybitny charakter *racjonalistyczny*. Dotychczas panowały w świecie przesady i zabobony; obecnie już ludzkość, gdy poznała prawa natury, będzie się rządzić rozumem, będzie rozumnie urządzać swoje stosunki. Idee te zwracają się ostro przeciw objawionym religjom, uznają co najwyżej religję naturalną, która ich zdaniem nakazuje posłuszeństwo tylko prawom naturalnym. Miejsce religji ma zająć nauka, która dostarczy wskazań dla bardziej racjonalnego urządzenia świata. Rozum będzie odtąd wyłącznym panem, rozstrzygnie on wszelkie trudności, usunie konflikty między ludźmi, pochodzące z nabytych uprzedzeń. Rozum jest wszechpotężny, jest w stanie opanować celowo całe życie ludzkie, stworzyć nowe instytucje, zgodne z niewzruszalnymi podstawami. W ten sposób, narówni z zasadą zwierzchnictwa ludu, proklamuje się zasadę suwerenności rozumu. Każde urządzenie, jeżeli ma istnieć, musi być zgodne z rozumem. Postęp zasadza się na tem, że jest przede wszystkim intelektualnym postępem: na miejsce przesądów wchodzi rozum, krytyka zajmuje miejsce bałwochwalstwa.

3. Niema potrzeby, by zajmować się długo zasadniczem omawianiem tych zasad, by polemizować z powyższym poglądem na świat i odpowiadającym mu pojmowaniem zagadnień społecznych; byłoby to wprowadzeniem sów do Aten. Wyrośliśmy już z uwielbienia natury i jej praw, któremi rzekomo mieliśmy się rządzić. Np. u Holbacha w ten sposób mówi „Natura”

do człowieka: „Odważ się na to, by wyzwolić się z pod jarzma tej religji, mej dumnej rywalki, która zapoznaje moje prawa; wyrzeknij się jej bogów, uzurpatorów mojej władzy, by wrócić pod moje prawa... Powróć więc, dziecko zbłąkane, powróć do natury! Ona ciebie pocieszy, ona wypędzi z twego serca te obawy, które cię przygniatają... Powrócony naturze, ludzkości, sobie samemu rozrzucaj kwiaty na drodze życia...” \*). Czy podobna gadanina jest w stanie kogokolwiek dzisiaj wzruszyć? Przyzwyczailiśmy się już do tego, że z naturą trzeba walczyć, że trzeba ją opanowywać, by ją wyzyskiwać. Nie wierzy się już w owego „bon sauvage”, nad którym rozczulił się wiek XVIII. Wydaje się nam absurdem twierdzenie, że człowiek jest z natury dobry, a tylko zepsuła go cywilizacja, zepsuło go społeczeństwo. Tyle razy już pisano o tem, że niema człowieka abstrakcyjnego, że niepodobna jest odrzucić ciężaru czy też dobrodziejstwa przeszłości. Pojęcie praw naturalnych, z którymi człowiek przychodzi na świat, uważane jest dzisiaj za zupełnie zbyteczną metafizykę polityczną, bez której doskonale możemy się obejść. Dość rychło już w wieku XIX, a nawet jeszcze pod koniec XVIII wieku rozpoczęła się krytyka tych założeń. I to, co z początku mówili reakcyjniści i „ultramontanie” jak: De Maistre i De Bonald, co później rozwinął z nieubłaganą logiką H. Taine, to już w końcu XIX wieku stało się niemal własnością powszechną, te rzeczy wypowiada nawet teoretyk syndykalizmu, G. Sorel.

Ale warto śledzić losy idei XVIII wieku, przeobrażeń przez nie wywołanych. Sięgnęły one głęboko, dotarły do dziedzin, w których ich ślady nie dla każdego są widoczne. Bardzo często utrzymują się jeszcze siłą bierności. Wystarczy przyjrzeć się powojennym konstytucjom, także i naszej konstytucji. Nikt dzisiaj nie wierzy w nienaruszalne, niepozbywalne prawa jednostki, ale mimo to w bardzo wielu nowych konstytucjach używa się starych szablonów, powtarza się bezużyteczną frazeologję. Czasami nawet przeciwnicy indywidualizmu lub racjonalizmu nie są dość konsekwentni i, nie zdając sobie z tego sprawy, rozumują w niektórych dziedzinach w ten sposób, jakgdyby tym kierunkom hołdowali, ujmują zagadnienia metodami nie-

---

\*) *Holbach, Système de la Nature, cyt. przez V. Pareto, Les systèmes Socialistes, 1902. T. II, S. 22.*

właściwemi. Idee XVIII w. rozpieczęły się po różnych sferach życia, zmieniły swoją postać, weszły w kompromis z koniecznościami życiowymi tak, że czasami zatarła się ich geneza. Przeciwnicy ich nieraz nie umieją zdobyć się na własny system, to też, odrzucając ogólne założenia, przyjmują mimowoli ich konsekwencje. Bo nie wystarcza sama krytyka, trzeba zdobyć się na coś więcej. By jednak uzyskać to „coś więcej”, trzeba gruntowniej przyjrzeć się różnym odgałęzieniom ideologii XVIII stulecia, nie ograniczając się tylko do czysto politycznych problemów. Bo przecież każdy wielki prąd duchowy, choćby główną uwagę skupiał na polityce i gospodarstwie, sięga głęboko i w inne dziedziny: ma swoją filozofję historii, nawet metafizykę, swój stosunek do religji, do zagadnień moralnych, zaczyna głęboko o różne instytucje, które napozór są dalekie od polityki, np. o instytucję rodziny. Wychowuje w pewien sposób swoich zwolenników a także przeciwników, sprzyja rozwojowi tej lub innej filozofji życiowej. Ideologia XVIII wieku była wielka w tem znaczeniu, że rozlała się bardzo szeroko. To też chcąc ją ocenić, zdać sobie sprawę z jej znaczenia, nie wystarczy zadowolić się stwierdzeniem, że zbędne jej założenia dziś się już porzuca; trzeba się jej przyjrzeć w jej konkretnych zastosowaniach.

## ROZDZIAŁ II.

### WIARA W NAUKĘ.

1. W r. 1848 pisał w ten sposób Ernest Renan: „Nauka i tylko nauka może dać ludzkości to, bez czego ona nie może żyć: symbol i prawo. Trzeba za wszelką cenę podtrzymywać dogmat, że rozum ma misję reformowania społeczeństwa według swoich zasad. Urządzenie społeczne, jak i urządzenie polityczne, ukształtowało się pod władztwem ślepego instynktu. Jest rzeczą rozumu, by je poprawić... Wszystkimi drogami przychodzimy więc do tego, by proklamować prawo, które ma rozum, do reformowania społeczeństwa przez racjonalną naukę i teoretyczną znajomość tego, co jest. Nie jest przesadą, gdy się mówi, że nauka zawiera przyszłość ludzkości, że ona jedna może powiedzieć słowo o jej przeznaczeniu i nauczyć ją, w jaki sposób ma osiągnąć swój cel. Dotychczas rozum nie prowadził świata, lecz kaprys, namiętność. Nadejdzie dzień, w którym rozum, oświecony przez doświadczenie, uchwyci swoje prawne władztwo, jedyne, które jest zgodne z ludzkim prawem, i poprowadzi świat nie według przypadku, lecz z jasnym poglądem na cel do osiągnięcia. Nasza epoka namiętności i błędu ukaże się wtedy, jako czyste barbarzyństwo, lub jako wiek kapryśny i fantastyczny, który u dziecka oddziela uroki pierwszych lat od rozumu dojrzałego człowieka... Nauka, która będzie rządziła światem, to nie będzie już polityka. Polityka, to znaczy sposób rządzenia ludzkością, jak maszyną, zniknie jako sztuka specjalna, skoro ludzkość przestanie być maszyną. Główną nauką, owocowaną zwierchniczką, będzie filozofja, to znaczy wiedza, która szuka celu i warunków społeczeństwa... Tylko nauka jest w stanie do-

starczyć człowiekowi żywotnych prawd, bez których życie byłoby nie do zniesienia, ani też nie byłoby możliwe społeczeństwo”.

W kilkadziesiąt lat potem pisał Renan, przyznając się do różnych młodzieńczych iluzji: „Wierząc nadal, że tylko nauka może poprawić nieszczęśliwe położenie człowieka na ziemi, nie wierzę więcej, by rozwiązanie problemu było tak bliskie, jak wierzyłem niegdyś”<sup>\*)</sup>. Renan zerwał z „przesadnym optymizmem”. Otóż ta ewolucja zapatrywań Renana jest ogromnie charakterystyczna dla całego wieku XIX. Przesadny optymizm ustępuje miejsca chłodnemu sceptycyzmowi, o ile chodzi o znaczenie nauki dla życia ludzkiego.

Wiek XIX, to okres wspaniałego rozkwitu nauk. O tem dobrze jest wiadomo, nikt nie może kwestjonować twórczości w tej dziedzinie. Niewątpliwie racjonalizm stwarzał atmosferę, przychylną badaniu naukowemu; egzaltował wartość nauki, potępiał wszelkie skrępowania wolnego badania naukowego. Ale trzeba oddzielić zupełnie ściśle pozytywne wyniki badań naukowych, ich rozrost, od całej masy złudzeń, które ten racjonalizm powiązał z nauką. Właśnie dzięki rozwojowi zmysłu krytycznego, dzięki wykształceniu się metod rozumowania naukowego, możemy stwierdzić, jak często wyolbrzymiano znaczenie nauki w dziedzinach jej obcych, jak często nadaremnie wzywano jej imienia. Niektórzy entuzjaści nauki w jej szaty ubierali swoje wierzenia, swoje przesady, niekiedy bardzo naiwne. Nic dziwnego, że te nadużycia wywołały reakcję, wyrażającą się choćby w niebardzo mądrym frazesie o „bankructwie nauki”. Nie nauka bowiem zbankrutowała, lecz zbankrutowali ci, co chcieli włożyć na nią zbyt wielki ciężar, lub chcieli jej używać do celów, nie mających nic wspólnego z nauką.

2. Jedno wielkie rozczarowanie jest powszechnie znane — nauka nie zdołała rozwiązać zagadek życia; na drodze ścisłych badań nie znaleziono na nie odpowiedzi. Metafizyka odzyskała stracone pozycje, w różnych krajach filozofja zwraca się przeciwko racjonalizmowi. Był czas, kiedy uważano, że nauka w zupełności zastąpi pierwiastki religijne. Dzisiaj poważni badacze z zakresu nauk ścisłych nie zapędzają się w kierunku tępienia religijnych wierzeń, nie widzą nieprzebytej przepaści między

---

<sup>\*)</sup> E. Renan, *L'Avenir de la Science, Pensées de 1848, 1890* S. 31 i n., S. 36 i n., S. IX.

niemi a hołdowaniem ścisłym metodom naukowym. Ten ruch jest zbyt dobrze znany, by trzeba było dłużej się przy nim zatrzymywać. Oczywiście ten ruch nie może zwracać się przeciw nauce, lecz tylko przeciwko przekraczaniu przez nią właściwych granic — tem samem zwraca się przeciw racjonalizmowi, który spodziewał się, że łatwo rozwiąże wszelkie zagadnienia bytu, że da na nie niewzruszone odpowiedzi.

A przedewszystkiem ten ruch zwraca się przeciw póluczonym, który w imię nauki tępilli religijne wierzenia. Fanatyzmowi religijnemu przeciwstawili oni fanatyzm antyreligijny, a przecież nauka powinna była oduczyć fanatyzmu. Słusznie pisze o tem Vilfredo Pareto: „Obecnie biedna teologia została zdetronizowana, a nauka zajęła jej miejsce... Religja humanitarna naszej epoki stworzyła sobie nowe bóstwo, które nazwała Nauką i której składa ofiary wszelkiego rodzaju. Nie trzeba dodawać, że ta Nauka nie ma nic wspólnego z drugą, która śledzi jedynie związki, zachodzące między rzeczami i faktami”<sup>\*)</sup>. Albo na innem miejscu: „Sekciarze religji humanitarnej mają zwyczaj przeciwstawiać pewne teorje nauki bajkom religji, którą oni zwalczają; ale ta pewność nie jest niczem innym, jak jednym z ich przesądów. Teorje naukowe są zwyczajnemi hipotezami, które żyją tak długo, jak długo są w zgodzie z faktami, i które umierają i znikają, gdy nowe badania zburzą tę zgodę. Podstawia się wtedy inne hipotezy, które czeka ten sam los”<sup>\*\*)</sup>.

Nie chodzi tu o to, by lekceważyć naukę, lecz by zastrzec się przeciw jej nadużywaniu. Jest rzeczą charakterystyczną, że im kto jest dalej od nauki, im kto jest bardziej obcy duchowi naprawdę naukowemu, tem śmieiej szermuje „ostatnimi jej wynikami”, tem więcej objawia absolutyzmu w wydawaniu sądów o wszystkim na jej podstawie. Można to stwierdzić także i w dziedzinie socjologii, gdzie nadużyć jest najwięcej, gdzie też najwięcej grasuje korsarzy. Kto rozumiał naprawdę, że nauka nie jest wszystkim, że innych jeszcze sił potrzeba? Twórca socjologii, Auguste Comte.

O tym wielkim pisarzu wiadomo szerszemu ogółowi, że był pozytywistą, że chciał zbudować socjologję, jako naukę

---

<sup>\*)</sup> Vilfredo Pareto, *La Sociologie Générale*, 1917, t. I, s. 24 i 22.

<sup>\*\*)</sup> V. Pareto. *Les Systèmes Socialistes*, t. II, s. 155.



równie ścisłą, jak i nauki przyrodnicze. Różni popularyzatorowie jego nauki przytaczają jego rozróżnienie epoki teologicznej, metafizycznej i pozytywnej; służy im ten podział do zwalczania religji, do wykazywania, że religja należy już do odległej przeszłości. Poza tem dodawało się w różnych broszurkach, że Comte pod koniec życia zdziwaczał, że popadł nawet w rodzaj obłądu na tle religijnem.

Niewątpliwie nie można brać na serjo Comte'a, jako papieża nowej religji uniwersalnej, ani też jego „katechizm pozytywistyczny” ze wszystkimi świętami i świętymi nie wywoła niemal w nikim entuzjazmu. Ale trzeba brać na serjo to, co Comte przez całe życie mówił o stosunku rozumu do uczucia, o potrzebie ładu społecznego, opartego na tradycji, o potrzebie autorytetu w społeczeństwie i przeciwdziałania anarchji. Wulgaryzatorzy Comte'a o tem mileżą. Nie podają oni takich np. jego zdań: „Anarchja zachodnia dotyczy przedewszystkiem inteligencji, której nieporządek stanowi główne źródło zepsucia uczucia i skrzywienia działalności... Istotna zasada współczesnej anarchji tkwi przedewszystkiem w tem, że buntuje ona rozum przeciw uczuciu... Nie przewycięży się współczesnej anarchji, regulując tylko inteligencję, nawet gdyby się do tego dołączyło działalność, jeżeli zostawi się na boku uczucia, to znaczy główną część natury ludzkiej, tą, która prowadzi całą rzeczywistą gospodarke. To, czego brakuje dzisiaj przedewszystkiem, to jest uwielbienie, entuzjazm i t. d., bez czego rozum i działalność są raczej czynnikiem, wywołującym zamieszanie, niż organicznym... Jakkolwiek jest realne, bezwątpienia, zadowolenie, związane z samem odkryciem prawdy, nie ma ono dosyć intensywności, by kierować zwyczajnem działaniem; popęd jakiegokolwiek namiętności jest niezbędny dla naszej słabej inteligencji, by oznaczyć i podtrzymać prawie wszystkie nasze wysiłki... Badanie naukowe jest moralnie niebezpieczne, gdy nie widzi się w niem zwyczajnego środka i chce się z niego zrobić cel... Na nieszczęście, utraconą wiarę trudno jest odbudować; jej chroniczny rozkład stanowi chorobę Zachodu, rozpoczętą przez protestantyzm, rozwiniętą przez deizm, uzupełnioną przez sceptycyzm”... „Żadne społeczeństwo nie może się zachować i rozwijać bez jakiegokolwiek kapłaństwa”.

Można bardzo krytycznie patrzeć na religję ludzkości, stworzoną przez Comte'a, można nawet przyznać słuszność Hux-

ley'owi, gdy co do jej wartości zestawia ją z mormonizmem; ale protest tamtego filozofa przeciwko jednostronnemu racjonalizmowi, przeciw niszczeniu w imię nauki ma swoją głęboką wartość. A te poglądy Comte'a nabierają znaczenia w perspektywie stulecia. Dzisiaj znowu narzeka się na anarchję Zachodu, na rozkład społeczny. I dzisiaj różne żywioły radykalne, nawet socjalistyczne, podobnie jak niegdyś Comte, zaczynają poszukiwać religji. Ruch ten jest ogromnie charakterystyczny dla niemieckiego socjalizmu, gdzie coraz więcej pisarzy poświęca swoją uwagę rewizji dotychczasowego, czysto negatywnego, stosunku do religji. W Anglii wybitny filozof, a zarazem radykalny myśliciel, z tendencjami komunistycznymi, Bertrand Russell, stara się wykazać, że żaden system społeczny, oparty tylko na materialnych, rozumowych pierwiastkach, nie wytrzyma próby życia. Decydujące znaczenie mają pierwiastki uczuciowe. „Tylko namiętność może opanować namiętność i tylko przeciwny impuls lub pragnienie może powstrzymać inny impuls. Rozum, tak, jak jest głoszony przez tradycyjnych moralistów, jest zbyt negatywny, zbyt mało żyjący, by mógł życie uczynić dobrem”. Gdy się wyłączy te impulsy, to wyczerpuje się żywotność, robi się ludzi obojętnymi na wszystko. „Świat potrzebuje filozofji lub religji, która rozwinie życie”. Lecz, by rozwijać życie, trzeba przywiązywać wartość do czegoś innego, niż samo życie. Życie, poświęcone dla życia, jest zwierzęce, bez jakiegokolwiek ludzkiej wartości, jest niezdolne, by zabezpieczyć na stałe ludzi od znużenia i od poczucia, że wszystko jest marnością. O ile chodzi o to, by wybrnąć z obecnego przesilenia duchowego, to „wątpię, czy jest jakieś radykalne lekarstwo, poza jakąś postacią religji, w którą się wierzy tak mocno i szczerze, żeby ona panowała nawet nad życiem instynktu” \*). Jak daleko odbiegliśmy już od racjonalizmu!

Albo jeszcze jeden przykład tych tendencji. Ch. Buxton, jeden z czołowych mężów obozu robotniczego w Anglii, jest współautorem książki, poświęconej światowym zagadnieniom po wojnie. Omawiając całą masę konfliktów międzynarodowych, wysokie natężenie walk społecznych, widzi jedyny ratunek w jakimś wielkiem odrodzeniu religijnem, które powstrzyma

---

\*) Bertrand Russel, Principles of Social Reconstruction, 1917, s. 12, 245, 191.

namiętności wojownicze, wyruguje nienawiści. Nie chodzi tu o jakąś nieszkodliwą „religję humanitarną”, która zawdzięcza swój byt zanikowi dawnych wierzeń. Chodzi tu o prąd, który ludzi przeobrazi do gruntu. Ta religja „przyszłaby w postaci jakiegoś odkrycia, jakiegoś nagłego oświecenia, katastrofalnego przewartościowania wszelkich wartości”. „Obywatele zapomną o swoim dumnym patriotyzmie, bogaci wyrzekną się dobrowolnie swojego materialnego dobrobytu”. Ch. Buxton pragnie, by zjawił się jakiś prorok w rodzaju świętego Franciszka z Assyżu lub George'a Focha (twórcy kwakierstwa)\*).

Coby powiedział Marx, gdyby się dowiedział, że przywódca ruchu robotniczego widzą zbawienie w zjawieniu się nowego św. Franciszka z Assyżu? Przecież religja — to „opjum ludu”. Co na to mówią racjoniści, którzy są przekonani, że wszystkie zagadki życiowe rozwiąże rozum, wyzwolony z pęt przesądów i namiętności, że nauka i tylko nauka jest w możności prowadzić ludzkość do szczęścia? Tych racjonalistów jest coraz mniej.

3. Nauka jednak miała nietylko zastąpić religję — miała stać się pozytywną wartością życiową dla najszerzych mas ludności, które miały cenić ją bardzo wysoko. „Demokratyzacja wiedzy”, „wiedza i demokracja” — te hasła były przez pewien czas bardzo popularne. Tworzono instytucje, które miały nieść pomiędzy lud zdobycze nauki. Oczekiwano, że warstwy pracujące przejmą się umiłowaniem naukowego badania. Uczony przyszłości nie miał być członkiem jakiejś kasty, zamkniętym w wieży słoniowej, lecz miał iść między lud, i ten lud zaznajamiać z wynikami swoich badań.

Niewątpliwie w miarę, jak rozszerza się szkolnictwo, jak znika analfabetyzm, a zwiększa się procent ludzi, otrzymujących średnie i wyższe wykształcenie, to *eo ipso* wsiąka więcej wiadomości naukowych w społeczeństwo. Ale czy nauka naprawdę stała się mniej arystokratyczna, czy stała się dobrem powszechnym, dla każdego dostępnym?

Nauka poszła w kierunku specjalizacji. Im bardziej komplikują się jej metody, im więcej powstaje jej gałęzi, tem trudniej je ogarnąć i udostępnić je w formie dla szerokich warstw

---

\*) Charles R. Buxton and D. F. Buxton, *Die Welt nach dem Weltkrieg*, Berlin 1921 s. 123 i n.

zrozumiałej. Są dziedziny badania, których nie można poznać bez paroletniej, wyteżonej pracy, których wyników nie można przedstawić w formie popularnej, nie będącej wulgaryzacją lub karykaturą. Oczywiście, wszystkiego można próbować, nawet demonstrować w kinematografie teorię względności Einsteina — ale ten proceder nie ma nic wspólnego z nauką. W wieku Encyklopedji dyskutowano po salonach na każdy temat — ale dzisiaj jest to coraz trudniej, bo materiał jest zbyt obfity, zbyt nieskoordynowany.

Czem się naprawdę interesują masy? Oto najpierw różnemi ciekawostkami naukowemi. Jakieś nadzwyczajne naukowe odkrycie jest tematem, którym się zajmują dzienniki. Szersze masy mają podziw dla cudów techniki, czytający ogół wchłania chętnie wiadomości o nowych badaniach archeologicznych, przejmuje się fantazjami o Atlantydach. Popularne są książki, które stoją na pograniczu między nauką a fantazją, ale to bynajmniej nie podnosi poziomu umysłowego ogółu. Ale nawet i tam, gdzie badania naukowe doprowadziły do nieoczekiwanych, a praktycznie doniosłych wyników, nawet i tam zwraca się więcej uwagi na to praktyczne zastosowanie, a mniej na naukowe podstawy odkrycia lub wynalazku. Np. miliony ludzi słuchają koncertów radiowych — wielu jednak z pośród nich pragnie poznać zjawiska fizyczne, na których opiera się radiotelegrafia?

A następnie traktuje się zdobywanie wiadomości pod kątem widzenia ich praktycznej użyteczności. Nauka jest dla bardzo wielu ludzi tylko narzędziem w walce o byt, niczem więcej. Niema czemu się dziwić, może jest nad czem ubolewać. We wszystkich uniwersytetach świata jest coraz więcej słuchaczy, jednak nie można twierdzić, że coraz większy ich procent poświęca się bezinteresownemu badaniu naukowemu. Bardzo często nauka nie jest nawet dla tych, którzy się nią zajmują, życiowem powołaniem, lecz tylko zawodem zarobkowym.

Nie można też twierdzić, że w masach objawia się coraz większy głód wiedzy, traktowanej jako coś bezinteresownego. Popularyzacja wiedzy nie wszędzie robi postępy. Kinematografy są przepełnione, a sale odczytowe puste. A w tych kinematografach wyświeśla się coraz mniej tak zwanych filmów naukowych, nad wszystkim góruje sensacja. W Stanach Zjednoczonych książki naukowe rozchodzą się czasami tylko w paru tysiącach egzemplarzy, a milionowe nakłady mają dzieła o „sztuce zdo-

bywania majątku". Po wielkich, bogatych miastach Zachodu nie-raz długo trzeba szukać księgarni, często kryją się one po zaułkach.

Niema się co ludzi: nauka, wbrew zapowiedziom, zajmuje dość poślednie miejsce w hierarchji demokratycznych wartości życiowych. Tam, gdzie ta demokracja doszła do władzy, więcej troszczyła się ona o byt robotnika kolejowego lub tramwajowego, aniżeli o byt uczonego. Nauka ma swoich wyznawców, ale nie stała się wartością życiową, naprawdę dostępną dla warstw szerszych, nie zajęła w ich życiu tego miejsca, które jej zgóry wyznaczono.

4. Nauka miała dalej — w myśl banalnych ogólników — uszlachetniać i umoralniać tych, którzy jej się oddają, i w tym dodatnim kierunku oddziaływać na całe życie społeczne. Niewątpliwie praca naukowa wymaga bezwzględного oddania się, zaparcia się i wyrzeczenia się doraźnych materialnych korzyści. Nauka ma swoich męczenników, którzy poświęcają jej swoje życie i zdrowie. Wydobywa z jednostek wysokie wartości moralne. Ale nie można twierdzić, że postęp intelektualny idzie zawsze w parze z postępem moralnym. Czasami rozpowszechnienie się nauki może się połączyć z rozluźnieniem moralnym. Nie można twierdzić, że społeczeństwa, rozwinięte wyżej pod względem umysłowym, są zawsze moralniejsze od innych. Uczony nie dlatego jest moralnym, że oddaje się nauce, lecz raczej dlatego, że jest moralnym, że nie chce szukać poziomych, materialnych korzyści, rozwija w sobie pęd do pracy naukowej. Ale czasami nauka może służyć i do złych celów. Nauka jest narzędziem, którem można się posługiwać do różnych przeznaczeń. Nauka ma także zastosowanie w popełnianiu zbrodni. Kryminalistyka zna typ zbrodniarza, który umie zużytkować wyniki badań naukowych, stosuje je w pozbawianiu innych życia, w fałszowaniu środków spożywczych, w rabunkach i włamaniach. A poza tem nauka nietylko dała tym, którzy się nią zajmują, wielką sumę subiektywnego zadowolenia, lecz także w swoich niektórych zastosowaniach zwiększyła sumę nieszczęść. Wystarczy wskazać na przemysł wojenny. Gdyby nie to, że np. chemja ma dzisiaj tak ogromne zastosowanie w wojnie, mniejby się tą nauką zajmowano. Dzięki nauce technika wojen stała się bardziej okrutna, niż była dawniej. Gdy walczano pierś w pierś, walka miała więcej podniosłych pierwiastków, niż dzisiaj, gdy chmu-

rami gazowemi wywołuje się straszne kalectwa i masowe mordy na odległość. Ostatnia wojna pokazała, co znaczy metoda naukowa, a podobno nowa wojna ma być jeszcze okrutniejsza. To też konsekwentny pacyfista nie może wielbić z naiwnym optymizmem nauki, jako czynnika, który niesie pokój, rozwija uczucia altruistyczne i łagodzi obyczaje.

5. Olbrzymie postępy techniki w dziedzinie gospodarczej oszołamiają niekiedy ludzi, którym się zdaje, że nauka jest w możności niesłychanie pomnożyć bogactwa, doprowadzić do pełnego zaspokojenia potrzeb ludzkich i w ten sposób rozwiązać kwestję społeczną. Gdy czyta się różne utopje przyszłego ustroju kolektywnego, to widzi się, że ogromna masa dzisiejszych trudności będzie rozwiązana przez naukę. Nauka pozwoli wytepić wszystkie choroby, ulepszy odżywianie, skróci do minimum czas pracy, zamieni miasta na ogrody, ułatwi wszystkim podróże po całym świecie i t. d.

Tak naprz. według Wellsa w przyszłym państwie światowym, w którym nie będzie już dzielącego ludzi poczucia narodowego, w którym nie będzie Ministerjum Wojny, a tylko Ministerjum Pokoju, młody obywatel nie będzie prawdopodobnie wiedział, co to jest kichanie, lub ból głowy. (Tak pisze Wells nie w fantastycznej powieści, lecz w traktacie politycznym.) Cały szereg pisarzy wyraźnie wskazuje na to, że nauka może stać się czynnikiem, rozwiązującym kwestję społeczną. Tak np. mówił René Worms na Kongresie Międzynarodowego Instytutu Socjologii: „Przeobrażenie przemysłu dzięki postępowi wiedzy rozwiązuje — niejako automatycznie — kwestję społeczną, robiąc równocześnie produkcję bardziej obfitą i mniej uciążliwą. Najbardziej szczęśliwym następstwem postępu umysłowego byłoby usunięcie najbardziej kłopotliwej trudności ekonomicznej, bo życie byłoby zapewnione dla wszystkich bez wielkiego wysiłku” \*). A więc nauka sprowadzi raj na ziemi.

Innego zdania są poważni ekonomiści. Nie chcą oni ulegać przesadnym złudzeniom co do znaczenia nauki, zastosowanej w wytwórczości. „Jest rzeczą dziwną — pisze G. Schmoller — że większość ludzi, mimo wszystkich postępów technicznych, musi pracować więcej i ciężiej, niż przedtem — że już się pytano, czy

---

\*) Annales de l'Institut International de Sociologie, t. III 1897; René Worms, La Sociologie et la Morale, s. 218.

istotnie lepsze i piękniejsze ubrania i szybsza podróż, główne zdobycze naszej nowoczesnej techniki, mogą nas zrobić o wiele szczęśliwsi?... Jest pewne, że stokrotnie większa sprawność maszyny prądniczej i parowej w porównaniu z pracą ręczną nie oznacza ogólnie stokrotnego bogactwa, a jeszcze mniej stwarza je dla dowolnie pomnożonych mas ludzi. I możemy się nie wiedzieć jak szczyścić, że praca ręczna 1560 milionów ludzi nie wystarczyła, by to uprząść, wydrukować i przewozić, co dzisiaj przędzie, drukuje i przewozi maszyna, to jednak człowiek żyje nie tylko wydrukowanymi wiadomościami i wzmóżonym obrotem” \*).

Można być większym optymistą co do znaczenia techniki, można oczekiwać po niej wielu cudownych rzeczy, wielu przewrotów, ale trudno zamknąć oczy na fakt, że zasoby natury są ograniczone i że nie możemy ich dowolnie pomnażać. Jest lekkomyślnością, gdy się w imię nauki obiecuje ludziom, że będą mniej pracowali. Ale przypuśćmy nawet, że dzięki postępom techniki wzmóże się ogromnie nasze bogactwo; czy z tego wynika, że ludzie będą szczęśliwsi?

Racjonalizm ma skłonności do zbyt mechanicznego, zbyt materialistycznego pojmowania zagadnień bogactwa. Podnosi się w wielu wypadkach komfort życiowy, wzrasta w wielu społeczeństwach przeciętna zamożność, ale jest rzeczą wątpliwą, czy sam przyrost bogactwa oznacza automatycznie przyrost szczęścia. „Szczęście” jest to uczucie subiektywne, oznacza pewien stan zadowolenia z tego, co się posiada, stan równowagi między pragnieniem człowieka, a warunkami, wśród których żyje. Nie wystarczy pomnożyć bogactwo jednostki, jeżeli jeszcze szybciej wzmożą się jej potrzeby; taki człowiek będzie nieszczęśliwy, bo będzie niezadowolony ze swego losu. Otóż, kto wie, czy w XIX wieku nie wzrastały silniej potrzeby ludzkie od spotęgowanej zresztą możliwości ich zaspokajania. I w jednym, i w drugim wypadku oddziaływała nauka. Stwarzała ona nowe środki zaspokajania potrzeb, ale równocześnie, rozluźniając dawne węzły społeczne, rozszerzając horyzont jednostki, budziła coraz to nowe potrzeby. Nauka nie jest w możności stworzyć hamulca na wzrost potrzeb, których zaspokoić nie można, nie stwarza siły moralnej, która czyni ludzi szczęśliwymi. Budzą się coraz nowe potrzeby i pra-

---

\*) G. Schmoller, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, II, 1901, s. 220 i n.

gnienia, które, niezaspokojone, zostawiają pustkę, zniechęcenie, albo, co gorsza, nienawiść.

6. Przejdźmy jednak do rzeczy bezpośrednio nas interesującej: do znaczenia, które przywiązywano w w. XIX do rozwoju nauk społecznych. Pod wpływem wspaniałego rozkwitu nauk przyrodniczych, zaczęto oczekiwać wspaniałego rozkwitu i w tamtej dziedzinie. Zdawało się, że nauki społeczne zdołają osiągnąć podobny stopień ścisłości, jak wiele nauk przyrodniczych, że zjawiska społeczne dadzą się ująć w ich całości w sposób ilościowy, w postaci praw równie ścisłych, jak prawa przyrody. Oczekiwano, że w miarę postępów badań społecznych przewidywanie przyszłości stanie się łatwiejsze. „W ciągu XIX w. — pisze G. Sorel — istniała nie do uwierzenia naiwność naukowa, która jest następstwem złudzeń, szalejących pod koniec XVIII w. Ponieważ astronomja doszła do obliczenia tablic księżyca, uwierzono, że celem wszelkiej nauki jest przewidzieć z dokładnością przyszłość; ponieważ Le Vernier był w możności wskazać na prawdopodobne położenie planety Neptuna, uwierzono, że nauka potrafi poprawiać społeczeństwo i wskazywać środki, które należy przedsięwziąć, by znikło to, co jest nieprzyjemne w dzisiejszym świecie” \*). Nie potrzeba nawet wskazywać, jak szybko musiały się rozproszyć te iluzje, gdy uświadomiono sobie całe skomplikowanie zjawisk społecznych.

Przekonanie o tem, że można przewidzieć przyszłość społeczeństw, wyrosło na gruncie wiary w nienaruszalne prawa naturalne, które rządzą społecznymi zjawiskami. Przez pewien czas była moda na dość naiwny determinizm społeczny. Nauka miała mieć rozstrzygający głos, o ile chodzi o wybór między różnymi systemami społecznymi. Nauka miała zastąpić dotychczasowy życiowy chaos tych systemów. To, o czym decydowało uczucie, to miało być kierowane przez rozum, skoro on tylko pozna prawa rządzące życiem społecznym. Życie społeczne nie ma być dowolnym wytworem woli jednostek, albo też dziełem przypadku; trzeba tylko poznać prawa i do nich się zastosować. Wtedy moralność, polityka, gospodarstwo — staną się nauką.

Wyobraźmy sobie, że nauka moralności lub nauka polityki osiągnęła taką ścisłość, jak nauka astronomji, i stwierdziła w sposób empiryczny, że zjawiska społeczne występują z taką regu-

---

\*) G. Sorel, *Réflexions sur la Violence*, 1291, s. 204.



larnością, jak dzień następuje po nocy, jak ziemia obraca się naokoło słońca. Wówczas nauka moralności i polityki mówiłaby nietylko o tem co jest, lecz także o tem, co będzie, co nieuchronnie nastąpi. Wówczas nie moglibyśmy już mówić o ideale moralnym, bo byłaby tylko konieczność moralna. Wówczas nie byłoby mowy o politycznej twórczości, wszelkie wysiłki ludzkie nie zdałyby się na nic, gdyż nikt nie jest zdolny odwrócić naturalnego biegu rzeczy. Polityka stałaby się prostem rzemiosłem. Narody nie miałyby historii, gdyż wszystko miałoby się powtarzać bez końca. Czy poczucie takiej prawdy społecznej przyniosłoby szczęście ludzkości? Czy w takich warunkach życie nie straciłoby swojej wartości, gdyby człowiek musiał się tylko czuć kółkiem w mechanizmie życiowym? Przecież życie ma wartość dzięki twórczości, którą w niem możemy objawić, dzięki temu, że obok nauki jest miejsce na sztukę w najszerszym tego słowa znaczeniu, a więc także i na sztukę społeczną. Bardzo głęboko ujmuje to zagadnienie włoski filozof, B. Croce: „Sprzeczne w sobie jest pojęcie wiecznego kodeksu, ostatecznego lub wzorowego prawodawstwa, prawa powszechnego, racjonalnego, lub nadnaturalnego, lub jakkolwiek je inaczej nazywano. Prawo naturalne, powszechne prawodawstwo, wieczny kodeks, który chce unieruchomić to, co jest zmienne, wykracza przeciw zasadzie zmienności praw, która jest koniecznym następstwem wypadkowego i historycznego charakteru ich zawartości. Gdyby prawo naturalne dało się zrobić takim, jak to się zapowiada, gdyby Bóg pozwolił, aby sprawy Rzeczywistości były zarządzane według abstrakcyjnych idei pisarzy i profesorów, zobaczonoby, że razem z uformowaniem i zastosowaniem wiecznego kodeksu zatrzymałby się odrazu Rozwój, skończyłaby się Historia, umarłoby Życie, zniknęłaby Rzeczywistość“. Ale, zdaniem autora, są to iluzje. Pojęcie praw naturalnych człowieka jest fikcją, sprzeczną w sobie tautologją, bo człowiek, wzięty niezależnie od społeczeństwa, nie może mieć żadnych praw. Wynikają jednak z tego pewne błędy w ujmowaniu zjawisk społecznych. B. Croce np. w tendencji, by różnym zasadom i programom nadawać charakter powszechnie obowiązujący, by oceniać instytucje niezależnie od otoczenia, w którym one wyrosły, widzi wpływ owej ideologii praw naturalnych (Gius-naturalismo)\*).

---

\*) B. Croce, *Filosofia della Pratica*, 1915, s. 339 i n.

Możemy jednak nie martwić się tem, do jakich konsekwencyj doprowadziłoby wykrycie owych niewzruszalnych praw naturalnych, które nie zostawiałyby żadnego pola istotnej twórczości historycznej. Nauki społeczne takich praw nie wykryły. I rzecz ciekawa: im dana nauka jest dojrzalsza, tem ostrożniejsza w swoich uogólnieniach, tem oględniej posługuje się abstrakcją. A natomiast w dziedzinie t. zw. „socjologii” złudzenia deterministyczne były najmocniejsze.

7. Socjologia w drugiej połowie XIX w. stała się ogromnie popularną. Nie można wyjaśnić tej popularności wyłącznie tylko urokiem, jaki towarzyszy nowościom. Socjologia pociągnęła umysły także i tem, że obiecywała przewidywać przyszłość. Wielkimi uogólnieniami chciała objąć czasem całą przeszłość, sprowadzić ogromną masę zjawisk społecznych do paru elementarnych czynników, a przedewszystkiem wielu przedstawicieli tej umiejętności widziało w niej rozwiązanie zagadek społecznych, podstawę nowej moralności i polityki. Ale nie zawsze udało się osiągnąć wyniki, któreby były na wysokim poziomie naukowym. Gdy się np. przegląda roczniki Międzynarodowego Instytutu Socjologii, to trudno się oprzeć dość przykre mu wrażeniu. Można tam znaleźć wiele rzeczy, ale mało pozytywnych wyników naukowych, bardzo dużo frazesów, a czasami nawet dużo błagi, jeżeli wolno użyć tego wyrażenia.

Według zdania wielu uczestników kongresów tego Instytutu, zagadnienia społeczne przedstawiają się prosto, różowo i pięknie. Zbliża się już pokój powszechny. Np. według R. Garofalo: „wolno spodziewać się a zarazem być dumnym za ludzkość z potęgi rozumu, który po tylu wiekach krwawych walk społecznych zaczyna narzucać się ludom i każe pojmować wojnę nietylko ze strachem, lecz nawet ze wstrętem, który budzi zbrodnia”. Tenże sam socjolog mówi w r. 1909: „Solidarność, oto idea, która charakteryzuje i wyjaśnia tendencje i ruchy, jakich jesteśmy świadkami; oto sztandar, pod którym ze wszystkich stron chętnie się ludzie łączą i który prowadzi ludzkość do ziszczenia tego, co we wszystkich czasach było marzeniem elity myślicieli i moralistów”.

Niektórzy socjologowie z tej instytucji wyjaśniają bardzo prosto istotę życia społecznego: prowadzą wyraźną granicę między tem, co jest normalne, a tem, co jest nienormalne. Tak np. według J. Novicowa wszystko wyjaśnia „asocjacja”.

„Naturalnym stanem rodzaju ludzkiego jest utworzenie jednej asocjacji dla zwalczania zewnętrznego środowiska (to zn. przeszkód, które rozwojowi ludzkości stawia natura), a więc obecna anarchja jest stanem przeciw naturze, stanem patologicznym”. Objawami patologicznymi, objawami choroby są wszystkie walki między ludźmi, między ich ugrupowaniami. Ta asocjacja już się tworzy, już ludzkość zdrowieje. Ludzie rządzący tego nie rozumieją, podtrzymują anarchję przez pokój zbrojny, ale już „Europa w rzeczywistości od czasów telegrafów, dróg żelaznych, statków parowych i automobili stanowi jeden organizm społeczny”. Przyszłość zapowiada się świetnie. „Każdy człowiek, żyjący na globie ziemskim, osiągnie punkt kulminacyjny natężenia życiowego w tym dniu, w którym cała ludzkość będzie stanowiła jedną jedyną asocjację polityczną, zupełnie zorganizowaną. Uniwersalna federacja rodzaju ludzkiego i maksimum natężenia życiowego jednostki są to pojęcia identyczne”. Dopóki ludzkość nie utworzy federacji uniwersalnej, będzie w stanie patologicznym i chorobliwym\*).

Niektórym socjologom i to nie wystarcza. Sekretarz Instytutu, René Worms, daje definicję postępu moralnego, który ma zasadzić się na tem, że formują się coraz większe grupy społeczne, nakładające obowiązki na swoich członków — dzisiaj taką grupą jest państwo. „Niepowstrzymana potrzeba popycha nas do tego, by wyjść z jego granic, i zaczyna się uznawać obowiązki względem całej ludzkości, mówi się nawet o obowiązkach względem organizmów innych, niż człowiek, i ostatnim kresem postępu moralnego, który dziś można pojąć, będzie ustanowienie naszej solidarności z wszystkimi istotami żyjącymi\*\*).

Przypomina się w tem miejscu następujący ustęp z powieści K. G. Chestertona, „Napoleon z Nottinghill”: „Następnie Tołstoj i humanitaryści głosili, że świat, idąc ku dobremu, staje się coraz litościwszy i że nadejdzie czas, kiedy nikt nie zechce zabijać. A mr. Mick nie tylko że został wegeterjaninem, lecz po pewnym czasie potępił i wegeterjanizm (który, jak się subtelnie wyraził, „przelewa zieloną krew milczących istot”) i przepowiedział, „że w przyszłych, lepszych czasach ludzie będą się

---

\*) Les Annales i t. d. T. XIII s. 28 i T. XI s. 109.

\*\*\*) Les Annales i. t. d. T. III 1897 s. 220.

żyć tylko solą. Wtedy zjawił się pamflet gdzieś z pobliza Oregonu (gdzie już tego spróbowano) zapytujący: dlaczego sól ma cierpieć?”

Ale wróćmy do naszych socjologów, choć nie odbiegliśmy od nich daleko. W przytoczonych wyżej ich wywodach nie mamy do czynienia ze ścisłym, ostrożnym badaniem naukowym, które pilnie prowadzi i klasyfikuje fakty, posługuje się ostrożnie hipotezami i odrzuca je, gdy im fakty przeczą, lecz w najlepszym razie z operowaniem ogólnikami, które niczego nie wyjaśniają, bo zbyt są mgliste i daleko sięgające, by mogły mieć uchwytłą treść naukową. A zaś w gorszym razie mamy tu do czynienia, pod pozorem nauki, z propagandą humanitarną i pacyfistyczną, w żadnym razie nie z nauką, lecz z nową religią humanitaryzmu, która, jak to określa V. Pareto, ma swoje dogmaty, swoich apostołów i wyznawców. Wyraźne przejawy świadomych, czy też nieświadomych tendencji pozanaukowych widać i u innych socjologów na innych jeszcze terenach. Ile to razy można było czytać, że demokracja i wiedza są to dwie siostry, które idą razem! Udowodniano naukowo równość wszystkich ludzi. A tymczasem wykazało wiele badań, że w miarę rozwoju w bardzo wielu dziedzinach właśnie potęgują się nierówności, że powiększające się zróżnicowanie jest wyrazem postępu. Przez jakiś czas dociekania socjologiczne były pod silnym wpływem nauk przyrodniczych. Ale w imię tych nauk zaczęto udowadniać, że w świecie nie panuje harmonja, lecz walka, że ta walka jest prawem. Darwinizm społeczny, mimo wszelkich usiłowań godzenia go z socjalizmem, pogodzić się z nim nie dał. Powstała cała szkoła teoretyków „rasy”, która wywołała duże zamieszanie w obozie humanitarnym. Jeden z współczesnych pisarzy, Bouglé, rozprawia się z temi teorjami i w ten sposób kończy swoje wywody: „Zmierzamy do konkluzji... która zdaje się, że równocześnie wywoła niezadowolnienie zarówno niektórych przeciwników, jak i niektórych zwolenników demokracji. Wbrew pierwszym wykazaliśmy, że nauka bynajmniej nie dowodzi, iż aspiracje równościowe nie mają podstaw. Lecz zarazem stwierdziliśmy, że jest również niezdolna wykazać ostatecznie, iż one mają podstawy. Zdaje się, że przez to rozwialiśmy nadzieje tych, którzy chcieli udowodnić naukowo, że demokracja ma rację, jak i tych, którzy chcieli wykazać naukowo, że nie ma racji. Odsyłamy spierają-

cych się z niczem. Przesądzili oni, jedni i drudzy, kompetencję trybunału” \*).

Niektórzy pisarze znowu usiłowali wierzyć w postęp ludzkości jako naczelne zjawisko, wykazać naukowo, że istotnie postęp ludzkości jest czymś nieuchronnym, uchwytnym, dającym się sprawdzić, a nawet zmierzyć. Zajął się tym problematem w sposób systematyczny włoski pisarz, A. Niceforo, i wykazał, że niepodobna jest uchwycić ilościowo postępu moralnego, że jest rzeczą bardzo trudną sprowadzić do jednego mianownika różne kryteria postępu. „Nie pozostaje nam nic innego, jak z rezygnacją uznać za nierozwiązalną wielką część problemów, któreśmy badali lub usiłowali uprościć; trzeba zadowolić się mierzeniem postępu materialnego i intelektualnego w jego formach najprostszych, pamiętając zarazem, że jest często sprzeczność między polepszeniem i wyższością obecnych warunków życia jednostek, a przyszłym przeznaczeniem społeczeństwa. Wreszcie zakończyliśmy twierdzeniem, że jakkolwiek nie można przeczyć ulepszeniom, z których korzysta społeczeństwo, jednostki nie widzą i nie pojmują żadną miarą tych ulepszeń jako motywu do tego, by się czuć bardziej szczęśliwymi” \*\*).

Jak daleko odbiegliśmy od optymizmu filozofów XVIII w., jak mało wspólnego mają te chłodne wnioski z ich entuzjazmem! W ten sposób, gdy się wykorzenia nadużywanie „socjologii”, czyści się teren pod właściwe badanie naukowe. Grasuje na nim wielu ludzi, którzy posługują się terminologią naukową, by głosić swoją religię demokracji, humanitaryzmu i postępu. Przekonać się oni nie dadzą, gdyż odczuwają potrzebę tej wiary.

8. Niema powodu, by się zajmować nimi zbyt długo. Warto jednak wskazać na ewolucję, jaką przeszła nauka społeczna bardziej specjalna, mianowicie ekonomja polityczna. Zajmuje się ona zjawiskami ilościowymi, wykazującymi pewną prawidłowość. Chce wykrywać prawa ekonomiczne. Przypatrzmy się, w jakim znaczeniu można mówić o naukowym charakterze jej uogólnień, jakim przeobrażeniom uległa w tej dziedzinie idea prawa naturalnego.

System ekonomji politycznej, stworzony w drugiej połowie XVIII w., rozpoczął swój byt od bardzo śmiałych uogólnień.

\*) Bouglé, *La Democratie devant la Science*. 1904 s. 194.

\*\*\*) A. Niceforo, *Les Indices Numériques de la Civilisation et du Progrès*. 1921 s. 204.

Wykrywał prawa, rządzące zjawiskami. Fizjokraci mieli przed oczyma porządek naturalny, którego nie można naruszać bez sprowadzenia klęsk na ludzkość. Adam Smith, częściowo w inny sposób, doszedł do tego samego. Praw naturalnych, które kierują życiem gospodarczym, nie wolno łamać, wszelkie próby ich obejścia, ich pominięcia, są bezskuteczne. W ten sposób tak ważny dział polityki, mianowicie polityka ekonomiczna miała naukową podstawę. Prawa ekonomiczne dawały odpowiedź na wszystkie bieżące zagadnienia. Mąż stanu, który pozna te prawa, będzie wiedział, jak postępować w każdym wypadku, jakie konsekwencje pociągną jego czyny. Niema miejsca już na dowolność polityczną, na sztuczną interwencję władz, na utopję normowania zgóry życia gospodarczego; ono samo układa się w sposób spontaniczny, regularny, określony przez prawa ekonomiczne. Nauka wskazuje na niezawodną drogę, polityka jest jej praktycznym zastosowaniem.

Temu systemowi przeciwstawił się socjalizm Marxa, ale ten socjalizm miał być „naukowy”, nie w mniejszym stopniu, jak liberalizm. I ten socjalizm miał swoje prawa, które rządził przeobrażeniami ustroju społecznego z nieuchronną koniecznością. Zaakcentował on jeszcze mocniej determinizm społeczny, słabość idei, przekonań, ideałów i wszelkich sztucznych urządzeń społecznych, które nie mają samodzielnego bytu, a są tylko odbiciem warunków ekonomicznych. Jak wiadomo, ustrój kolektywny miał się wyłonić z obecnego niezależnie od takich lub innych zapatrywań na ten ustrój, jak motyl wykluwa się z poczwarki. W ten sposób walczyły z sobą nie dwa kierunki polityczne, liberalny i socjalistyczny, lecz dwie nauki, z których każda głosiła, że posiadała absolutną prawdę społeczną.

Co się jednak stało z temi doktrynami pod koniec XIX wieku? Oto przestały one uchodzić za naukę, a pozostały tem, czem zawsze były — kierunkami politycznymi, ugrupowaniami, które skupiają ludzi wokoło określonych subiektywnych haseł, które się wyznaje i o które się walczy. W miarę rozwoju badań ekonomicznych, polityka ekonomiczna oddzieliła się od teorii; teoria ekonomji i nadal chce dochodzić do uogólnień o charakterze mniej lub więcej uniwersalnym, ale osiaga to dzięki większej skromności, niż objawiał ją dawny liberalizm i socjalizm „naukowy”: akcentuje mocno hipotetyczny charakter swoich uogólnień, opiera się na założeniu izolacji pewnych zjawisk,

określonych działań gospodarczych, które nigdy w praktycznym życiu nie występują w tak czystej postaci. Tem samym teoria ekonomji zrzeka się pretensji, by jej prawa, jej uogólnienia miały obowiązujące w praktycznym działaniu konsekwencje, by mogła ona odpowiedzieć na zagadnienia społeczno-gospodarcze, trapiące ludzkość.

W ten sposób polityka ekonomiczna nie jest prostem, mechanicznym zastosowaniem zasad teorii. Ta polityka ekonomiczna ma o tyle charakter naukowy, o ile opisuje wiernie zjawiska gospodarcze, uwydatniając ich całe skomplikowanie, całą ich łączność ze zjawiskami pozagospodarczemi. Bada genezę różnych instytucyj gospodarczych, klasyfikuje je, uwydatniając przytem, że żaden typ życia gospodarczego nigdy nie powtarza się w identycznej postaci, że nie można bez zastrzeżeń na podstawie tego, co było na jednym miejscu, wnioskować, co będzie na drugim. Stara się uwydatnić konkretny, historyczny charakter ustrojów społeczno-gospodarczych i urządzeń w tej dziedzinie. Ostrożnie bardzo rozumuje, o ile chodzi o przyszłość. Stwierdza różnorodność i sprzeczność między różnemi prądami społecznymi, ideałami i interesami. Nie ma zaś prawa rozstrzygać, które z tych dążeń, który z tych ideałów, z punktu widzenia naukowego, ma i będzie miał przewagę nad drugim. Wybór między niemi, to nie jest akt prawdy naukowej, lecz akt woli, wyraz potrzeb danego środowiska, określonego przez najróżnorodniejsze czynniki. Ekonomista dokonuje tego wyboru i ma obowiązek wypowiedzieć swoje zdanie; uzasadniając swój pogląd, wypowiadając sąd o wartości danego ustroju społecznego, posługuje się dla jego uzasadnienia aparatem naukowym, rozumuje na podstawie poznania rzeczywistości gospodarczej, ale wówczas już nie pozostaje na terenie nauki czystej, nie może mieć pretensji, by jego wnioski przyjmowano za absolutną prawdę naukową. Ekonomista staje się wówczas wyznawcą jakiegoś „izmu”. A jak się wyraził E. Bernstein, socjalistyczny krytyk Marxa, żaden „izm” nie jest nauką.

W ten sposób ekonomja polityczna, stając się bardziej ostrożna, oddzieliła swoje prawa naukowe od ich bezpośrednich zastosowań praktycznych. To też bardzo trudno jest powoływać się na naukę, gdy chodzi o rozstrzygnięcie spornych zagadnień politycznych i ekonomicznych. Nauka może dostarczyć potrzebnego materiału porównawczego, może wskazać na wiele do-

świadczeń różnych krajów, ale nie może wydać ostatecznego sądu, zupełnie obiektywnego, w konkretnej sprawie spornej. Ekonomiści unikają dzisiaj zbyt śmiałych uogólnień; nie są w tem podobni do różnych „socjologów”.

9. Także daleko idące uogólnienia usiłowano uzyskać w badaniach naukowych, poświęconych zjawiskom moralnym. Czyż mogło być coś bardziej ponętnego, jak „naukowa moralność”, jak etyka, oparta już nie na objawieniu, na religii, a na ścisłych, racjonalnych podstawach? I rzecz znamienne, że skłonności do tych uogólnień ulegają pisarze, którzy zasadniczo są wrogami wszelkiej tendencyjności w badaniu zjawisk społecznych, którzy chcą klasyfikować fakty i związki, zachodzące między niemi, bez żadnych zgóry powziętych uprzedzeń.

Tak na przykład, naprawdę poważny socjolog francuski, E. Durkheim, odróżnia bardzo ściśle badanie naukowe od powierzchniowych uogólnień; według jego zdania trzeba analizować fakty, badać je wszechstronnie, porównywać je z sobą bez żadnych celów ubocznych. Tylko na gruncie badań specjalnych nad różnemi grupami faktów można zbudować socjologję. W tym zakresie położył wielkie zasługi, z wynikami jego badań spotykamy się często. Ale ów autor jest przekonany, że ta nauka może przynieść bezsprzeczne, realne korzyści dla życia społeczeństw: potrafi powiedzieć, w jakich warunkach społeczeństwo jest zdrowe, w jakich warunkach chore. „W rzeczywistości tak dla społeczeństw, jak i dla jednostek, zdrowie jest dobre i pożądane, choroba, przeciwnie, jest rzeczą złą, której powinno się unikać. Jeżeli więc znajdziemy kryterjum obiektywne, tkwiące w samych faktach, które nam pozwoli odróżnić naukowo zdrowie od choroby w różnych szeregach zjawisk socjalnych, nauka będzie mogła wyjaśnić praktykę, pozostając wierną swojej własnej metodzie”. E. Durkheim w tym kierunku też poszedł; jego studja zawierają konkluzje praktyczne.

Otóż jest rzeczą zrozumiałą, że uczony, który bada zjawiska społeczne, pragnie ich poprawy. Jest rzeczą zupełnie usprawiedliwioną, że w praktycznem działaniu operujemy materiałem, dostarczonym przez różne nauki, że wyniki badań naukowych można i powinno się zużytkowywać. Ale ani moralność ani polityka nie jest nauką ścisłą i nie może się stać tą nauką. Nauka wykrywa związki, które zachodzą między



zjawiskami. Nauka mówi o tem, co jest, względnie o tem, co będzie; jeżeli zajdzie *a*, to nastąpi *b*. Nauka może stwierdzić, jakie skutki w organizmie wywoła zażycie trucizny. Nauki społeczne mogą nawet w przybliżeniu określić skutki, jakie wywoła wprowadzenie tej lub innej instytucji; tylko w przybliżeniu, gdyż każde społeczeństwo ma pewne odrębne właściwości, które komplikują przebieg zjawisk i nie wszystkie te komplikujące czynniki dadzą się zgóry określić. Ale nauka nie jest w możności powiedzieć ludziom: wybierajcie ten cel, a nie inny, i nie zdoła przekonać opornych metodą naukową.

E. Durkheim \*) bierze za punkt wyjścia odróżnienie między zdrowiem a chorobą. Niestety, to odróżnienie można przeprowadzić z większym skutkiem w medycynie, niż w stosunkach moralnych i w polityce. Cała trudność w tem, że to, co jedni będą uważali za zdrowie, to drudzy za chorobę. Zachodzi tu sprzeczność ideałów, namiętności, wierzeń, upodobań, której nauka nie jest w możności wyrównać. Można wykazywać szczegółową statystyką, że neomaltuzjanizm prowadzi naród do upadku; ale ktoś inny powie, że mniej dba o przyszłość, a więcej o szczęście jednostek, i będzie uprawiał nadal propagandę za ograniczeniem liczby urodzeń. Można wykazywać na podstawie wielu przykładów, że rewolucje osłabiają spójność społeczeństwa. Dla rewolucjonistów jednak ideał przeobrażenia ustroju jest ważniejszy, czy też nienawiść do istniejących porządków jest silniejsza, niż troska o ofiary rewolucji. Krótko mówiąc, obserwacja stosunków moralnych i politycznych doprowadza nas do stwierdzenia, że istnieją różne wartości moralne, że różne ich hierarchie układają się u różnych grup społecznych, że toczy się zacięta walka o te wartości. Nauka nie jest w możności znaleźć obiektywnego miernika tych wartości.

I nigdzie rozczarowanie, które przyniosły iluzje, że nauka opanuje życie społeczne, nie występuje tak wyraźnie, jak właśnie w zakresie poglądów na naukę moralności. Przez długi czas utrzymywano, że etykę można oprzeć wyłącznie na obiektywnych podstawach, że miejsce etyki o charakterze religijnym zajmie etyka naukowa. Socjologia miała dostarczyć podstaw tej etyki racjonalnej. Ale gdy socjologia przystąpiła do badań naprawdę poważnych, to co się okazało? Oto, że jest

---

\*) E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, s. 61.  
Naród, jednostka i klasa. 3

w możliwości wyjaśnić genezę zjawisk moralnych, śledzić ich rozwój, przeprowadzić klasyfikację; równocześnie jednak wykazuje, że to, co jest moralne w jednym społeczeństwie, uchodzi w drugim za rzecz niemoralną; że pojęcie moralności jest względne, zależne od warunków czasu i miejsca. Porównawcze badania nad moralnością różnych ludów przytaczają całą masę faktów, dowodzących wielkiej sprzeczności sądów moralnych u różnych społeczeństwach. I ostatecznie cały szereg pisarzy dochodzi do wniosku, że niepodobna jest zbudować kanonów etycznych na obiektywnej podstawie naukowej. Nauka wyjaśnia to, co jest, a nie decyduje o tem, co być powinno. Dochodzi się do wniosku, że płatanie pierwiastków politycznych przeszkadza tylko badaniu naukowemu. W myśl tego, np. na kongresach socjologów niemieckich wyłączone jest regulaminowo wypowiedzanie t. zw. „Werturteile”, to znaczy sądów o wartości zjawisk, badanych przez socjologję.

W ten sposób i w tej dziedzinie nauka stała się bardziej skromna. Niemniej jednak niejednokrotnie w imię nauki podważano przyjęte wartości moralne. Występowano przeciw temu, co nie jest oparte na nauce. Ale społeczeństwo nie może żyć przekonaniem, że wszystkie wartości moralne są względne i zmienne. Społeczeństwu potrzeba zasad moralnych, któreby były przyjmowane przez nie, jako coś bezwzględnego, coś nienujarzalnego. W przeciwnym razie zatraci ono swoją duchową jedność, zacznie się szerzyć rozkład społeczny. Otóż racjonalizm, który podkopuje tradycyjne pojęcia moralne w imię nauki, może skutecznie dokonać swego negatywnego dzieła; ale dawnej etyki nie jest w możliwości zastąpić etyką racjonalną, nie potrafi rozumowo przekonać ludzi, że powinni postępować tak, a nie inaczej. Trzeba było uznać wartość uczuć moralnych, choćby one nie miały obiektywnego, racjonalnego uzasadnienia. A wówczas trzeba uznać, że etyka, która wysuwa ideały moralne, nie jest nauką, mogącą operować niewzruszalnymi prawami.

10. Na podstawie powyższych rozważań można już wydać sąd o usiłowaniach, zmierzających do stworzenia nauki polityki. Czy polityka jest nauką? Czy potrafimy w działalności politycznej wyeliminować pierwiastki dowolności, a opracować zasady, któremi należałoby się kierować w politycznej działalności? Czy dojdziemy do jakichś obiektywnych kryterjów, według których możnaby oceniać różne programy stronnictw i odrzu-

cać to, co jest w nich nierealnego, niemożliwego do urzeczywistnienia?

W XIX wieku usiłowano parokrotnie opracowywać systematycznie zagadnienia polityczne. I istotnie, zjawiska życia politycznego, jak wogóle wszelkie zjawiska, mogą być poddane naukowemu badaniu. Można je opisywać, klasyfikować, porównywać z sobą. Ale obiektywne badanie tych zjawisk doprowadza do stwierdzenia, że cele, do których dążą różne grupy społeczne, są rozmaite, że sprzeczności między nimi usunąć się nie da. Trzeba stwierdzić poprostu, że w polityce zachodzi kolizja różnych wartości i że niema jednej miary tych wartości. Można np. wykazać na podstawie obfitego materiału, że solidarność klasowa, bezwzględnie przeprowadzona, osłabia wspólność narodową. Ale to bynajmniej nie powstrzyma zwolenników walki klas: są oni tego zdania, że ta solidarność klasowa jest czemś wyższem, że reprezentuje większą wartość społeczną. Można twierdzić, że walki religijne psują harmonję społeczną. Gdy kto jednak uważa, że nadejście lepszego porządku nie jest możliwe bez tej walki, nie cofnie się przed nią. Liberał ekonomiczny dąży do największej sumy bogactwa, zwolennik kierunku narodowego woli mieć mniejsze bogactwo, byle jego źródła były bardziej trwałe i to bogactwo było bardziej bezpieczne. Mamy tu nie dającą się wyrównać na drodze naukowej kolizję różnych wartości społecznych. Niema nauki polityki, któraby mogła wskazać na jedną ich miarę, sprowadzić je do jednego mianownika.

Nie znaczy to, że badanie naukowe w dziedzinie politycznej jest bez znaczenia. Przeciwnie, dostarcza ono bardzo cennego materiału dla polityka. Pozwala wydać sąd o tem, co jest utopją, a co jest możliwe do urzeczywistnienia. Wskazuje na właściwości psychiki zbiorowej, bez znajomości której nie jest płodna żadna działalność polityczna. Każe ono porzucić płytki optymizm, według którego można tak zmienić społeczeństwo, jak tylko chce się je zmienić. Uwydatnia związek, zachodzący między różnemi dziedzinami życia społecznego. Uczy, że niepodobna jest np. zmienić ustroju ekonomicznego, gdy nie zmieni się stanu moralnego społeczeństwa. A przede wszystkim to badanie wskazuje, że życie społeczne jest bardziej skomplikowane, bardziej różnorodne, niż to wydawało się wielu pisarzom, którzy chcieli ujmować je w uniwersalne, proste

formuły. Wiek XIX — to okres wspaniałego rozkwitu badań historycznych. A te badania zniechęciły do łatwych uogólnień w polityce: każą one politykowi liczyć się z warunkami czasu i miejsca, uwzględniać ciągłość rozwoju historycznego konkretnych społeczeństw, z którymi ma on do czynienia.

Pod wpływem historii rzeczywistość społeczna wystąpiła przed nami już nie w geometrycznych, lecz w bardziej poplątanych kształtach. Nie możemy jej ujmować w jakieś matematyczne formuły, sprowadzać wszystkich zjawisk społecznych np. do rachunku sumy szczęścia jak największej liczby ludzi, lecz widzimy przed sobą różne jakości. Zamiast abstrakcyjnego człowieka, wyposażonego w niezmiennie prawa naturalne, widzimy różnych ludzi i różne grupy społeczne. Nie patrzymy na zjawiska społeczne z fatalizmem, lecz chcemy i możemy je przeobrażać, oczywiście licząc się z materiałem, którym operujemy. Różne nauki społeczne są dla nas bardzo cenne; szczególnie cenne są także historia i geografja, bo pozwalają tępić różne fantazje, dyskredytować fikcyjne programy. Ale te nauki za wszystko nie starczą. Polityka jest twórczością, jest sztuką. Polityk musi o tem pamiętać, że — jak mówi A. Espinas — „la science n'est que la moitié de la conscience et de la vie... Wszelka zasada społeczna zaczyna o przyszłość, ona ją tworzy, zgodnie z ideałem, który jej przedstawiają potrzeby życia społecznego” \*). Otóż trzeba mieć tę zasadę, by móc tworzyć. Nie jest w możności wskazać jej nauka. Bo, jak trafnie wyraża się A. Lalande, „nauka jest podobna do mapy; ona wam powie, co najwyżej, gdzie się znajdujecie, jakie drogi stąd prowadzą; jakie miasta, góry, rzeki napotkacie na każdej drodze. Po tem wszystkim, wybierajcie. Wedle jakiej zasady? Oczywiście, że to nie jest napisane na mapie \*\*”).

11. Ale nie potrzeba podkreślać, jak wielkie znaczenie ma dla nas to, że możemy wiedzieć, gdzie się znajdujemy, jakie drogi mamy do wyboru, co nas na każdej z nich czeka. To też nie możemy lekceważyć znaczenia nauki dla polityki. *Ceteris paribus* każda polityka będzie tem skuteczniejsza, im obfitszym materiałem będzie się posługiwała, im dalej zostanie

---

\*) A. Espinas, Philosophie Sociale du XVIII Siècle et la Révolution, 1898 s. 14 i n.

\*\*\*) A. Lalande, La Dissolution opposée à l'Evolution dans les Sciences Physiques et Morales, 1899, s. 429.

posunięta znajomość istotnego stanu społeczeństwa. Wówczas będzie wolna ta polityka od improwizacji, od atakowania wiatraków, a zarazem będzie mogła łatwiej przewidywać przyszłość, bez czego mowy niema o polityce. I wogóle trzeba nie zapominać o wielkiem znaczeniu nauki dla całego życia zbiorowego.

Jak widzieliśmy, w imię nauki wygłoszono całą masę absurdów. Nauka miała zastąpić religję, uszlachetnić ludzi, pomnożyć automatycznie bogactwa, wykryć prawa życia społecznego, do których tylko biernie mieliśmy się stosować; w imię nauki mówiono o konieczności nieprzerwanego postępu, nauka miała udowodnić, że ten lub inny ustrój nadchodzi z żelazną koniecznością. Znudzili się już ludziom ten płytki racjonalizm. Reakcja przeciw temu racjonalizmowi jest bardzo mocna. Zjawia się nawet jakiś mistycyzm społeczny, lekceważący uzasadnianie swoich dążeń. Ale te różne mity społeczne są równie niebezpieczne, jak fikcja naturalnego prawa. Równie jednostronny jest pogląd, że rozum jest niczem w życiu społecznym, jak był pogląd, dla którego rozum był wszystkim.

Rzecz bardzo znamienita: lekceważenie nauki wychodzi obecnie z tych samych sfer, które niezbyt dawno temu uprawiały jej bałwochwalstwo. Dawnemu racjonalizmowi przeciwstawia się skrajny irracjonalizm. Te sfery, które hołdowały ciasnemu materializmowi, dzisiaj mają skłonność do spirytyzmu. Mniejsza o to, czy mamy tu do czynienia tylko ze zmianą mody, czy też z czemś więcej. W każdym razie, nie dzielając tak rozpowszechnionej przedtem ślepej wiary w naukę, trzeba wystąpić przeciw lekkomyślnemu głoszeniu jej bankructwa. Bo ten pogląd prowadzi wprost do obniżenia kultury. Gdy osłabia się znaczenie nauki, pozbawia się ludzi jednej z bardzo cennych wartości życiowych. Badanie naukowe wysłodziło, jak wiele fikcyj puszczono w obieg w jej imieniu. Badanie naukowe może zachwiać wiarą w różne iluzje humanitarne, które przedtem podawano naiwnym, jako ostatni wyraz nauki. Dla wielu utopistów, którzy nie chcą wiedzieć, w jakim kierunku idzie świat, niedogodne są dociekania naukowe, niedogodne jest gromadzenie faktów. W imię nauki w XIX w. niszczone religję, tradycje, historyczne instytucje społeczne. Ale nauka się zemściła, zaprotestowała przeciw temu, by jej nadużywano.

W ten sposób możemy zdać sobie sprawę z tego, w jakim stopniu w dalszych wywodach, poświęconych wyjaśnieniu za-

sadniczych pojęć społecznych, możemy zużytkować wyniki badań naukowych. Nie wolno nam mieć pretensji do tego, by wnioski, poniżej wypowiedziane, ogłaszać za „naukę”, za bezwzględną prawdę naukową; ale niemniej będzie można wiele przesłanek, na których te wnioski są oparte, uważać za uzasadnione w sposób naukowy. A przede wszystkim poszanowanie dla nauki każe szanować fakty i liczyć się z faktami. Jeżeli w politycznych rozważaniach uda się nam oddzielić to, co jest, od tego, co być powinno, cyfry od poezji, czyny od słów, rzeczywistość od pragnień subiektywnych, to wówczas zyskamy bardzo wiele, i przejście się duchem naukowym wyda dodatnie owoce.

---

### ROZDZIAŁ III.

## PRAWA JEDNOSTKI.

Obok racjonalizmu, cechą charakterystyczną idei XVIII w. jest, jak wiemy, indywidualizm i uniwersalizm. Za punkt wyjścia bierze się jednostkę, wyposażoną w rozmaite prawa, zawsze jednakowe. Wpływ tego poglądu na życie społeczne zaznaczył się w różnych dziedzinach. Pod jego działaniem urabiały się instytucje i pojęcia polityczne. Indywidualizm zaznaczył się bardzo mocno w życiu gospodarczym. Z punktu widzenia praw jednostki poddano też krytyce instytucję małżeństwa, wogóle ta ideologia oddziaływała bardzo wybitnie na życie prywatne. Przyjrzyjmy się kolejno różnym jej zastosowaniom, a zdamy sobie jasno sprawę z jej potęgi.

#### I. PRAWA JEDNOSTKI, JAKO PODSTAWA ŻYCIA POLITYCZNEGO.

1. Demokracja w najogólniejszej postaci, to znaczy rządy ogółu, równość praw politycznych jednostek, jest konsekwencją idei XVIII wieku. Otóż możnaby mówić o niemal zupełnym triumfie tej idei, albowiem po wojnie zwyciężył, prawie wszędzie w Europie a także w krajach pozaeuropejskich, ustrój demokratyczny. Runęły dawne monarchje, które wywierały istotny wpływ na rządy; tu i owdzie zachowano monarchję jako symbol, jako zbytek, nie mający istotnego znaczenia. Lud ujął władzę w swoje ręce, republika rozszerzała się z żywiołową siłą. Słowem, zatriumfowała demokracja. Równocześnie jednak, w parze z jej triumfami, szło rozczarowanie. Na wschodzie Europy zadał jej ciężki cios bolszewizm; na południu ruchy narodowe zerwały z dawnymi szablonami demokratycz-

nemi, a co jest rzeczą szczególnie znamionną, to fakt, że nawet między zwolennikami demokracji ten ustrój nie budzi już tego, co dawniej, entuzjazmu.

Kto dzisiaj naprawdę wierzy w cudowną, odradzającą moc instytucyj demokratycznych? Już nie przypisuje się jej wielkiego wpływu wychowawczego, a przeciwnie, wciąż się powtarza, że najważniejszym zadaniem społecznym jest wychować ludzi do demokracji. Jej obrońcy nie wykazują, że ustrój demokratyczny jest możliwie najlepszy; starają się tylko wykazać, że to jest ustrój w dzisiejszych warunkach nieunikniony, że próby zrywania z nim przyniosą jeszcze gorsze skutki. Tak np. pisze Edward Benesz: „W demokracji, nieznającej hamulców, która nie zna zmysłu dyscypliny, w której się nie widzi, że jeżeli demokracja daje obywatelom ważne prawa, to nakłada na nich jeszcze większe obowiązki, jest rzeczą łatwą nadużyć zasad demokratycznych i wepchnąć państwo w anarchję. Potrzeba pogłębić problemat demokracji, dobrze rozmyślać nietylko nad prawami obywatela, lecz także nad jego obowiązkami i *nie zapominać nigdy, że jest specjalnie trudniej zorganizować i prowadzić państwo demokratyczne, niż państwo absolutne*” \*). A gdy przeczytamy wielkie dzieło angielskiego męża stanu, Jamesa Bryce’a, starego liberała, poświęcone współczesnym demokracjom, to zauważymy, że z jego kart bije melancholja, sceptycyzm, troska o przyszłość demokracji. Przedewszystkiem stwierdza ono zupełnie obiektywnie: „Demokracja w postaci, którą przybrała prawie wszędzie, to znaczy rządu przez zgromadzenie reprezentantów, objawia oznaki upadku: bo opinja i powaga moralna wybranych ciał podupadła prawie w każdym kraju, jakkolwiek te ciała muszą pozostać, jako niezbędne” \*\*).

Nie wszyscy jednak są tego zdania, że te ciała przedstawicielskie muszą pozostać, przynajmniej w dawniejszej postaci. Niezadowolenie z faktycznego rozwoju instytucyj demokratycznych wyraża się nietylko w rezygnacji, lecz także i w próbach przewyciężenia demokracji parlamentarnej. Skąd się bierze to niezadowolenie? Dlaczego te próby mają szanse zwycięstwa?

2. Oczywiście demokracja w jednym kraju nie zawsze jest podobna do demokracji w kraju drugim. Zależy wiele od

---

\*) E. Benès, Les Thécoslovaques et la grande guerre, „La Vie des Peuples, R. IV 1923 s. 349 i n.

\*\*) J. Bryce, Modern Democracies, t. II s. 632.



jednolitości państwa, od stopnia jego cywilizacji, od układu sił społecznych, od całej przeszłości. Ale mimo to można wskazać, że zasadnicze błędy tkwią w samym systemie, w podstawowej jego ideologii. Wyraźnie mówiąc, błędna jest zasada, z której wychodzi się, uzasadniając i upowszechniając ustrój demokratyczny: prawa jednostki, jednostki abstrakcyjnej, prawa „człowieka”. W żadnej dziedzinie błędność konsekwencji idei XVIII wieku nie występuje tak plastycznie, jak w zastosowaniu do ustrojów politycznych i ich funkcjonowania.

Zgodnie z zasadniczym punktem wyjścia opracowano, na gruncie idealnych praw, idealnego człowieka, idealny ustrój. Człowiek ma prawa naturalne. Ustrój powinien na nich się oprzeć. Wszyscy ludzie są równi, wszyscy ludzie mają prawo do wolności, a więc wszędzie, bez względu na poziom kultury, przeszłość, rasę i język, ludzie powinni mieć jednakowe prawa. W zwierzchnictwie ludu, w powszechnym głosowaniu, widziano dogmat, od którego nie wolno odbiegać. I choć się dzisiaj coraz mniej mówi o prawach naturalnych, to wpływ tej teorii jest bardzo widoczny, np. w dążności do rozszerzania prawa wyborczego, w stosowaniu plebiscytów i t. d. Podstawą tego systemu jest wiara w dobroć i mądrość natury ludzkiej, w jej zdolność szybkiego udoskonalania się pod wpływem dobrych urządzeń. W XVIII w. rozpowszechnił się pogląd, że źródłem zła są przedewszystkiem złe urządzenia, złe prawa, bo przecież człowiek jest z natury dobry; zmienić te prawa, dopuścić lud do głosu, niechaj sam sobą się rządzi, a wszelkie zło zniknie, jak śnieg na wiosnę! Choćby złe instytucje zepsuły ludzi, dobre ich naprawią. Bo, jak pisze J. Bryce: „pogląd, że naturalna sprawiedliwość przepisuje tę formę rządów (przez demokrację), został wzmocniony przez wiarę, iż natura ludzka, oświecona i prowadzona przez rozum, według oczekiwania poprawi się pod wpływem wolności i równości, pokoju i równości, i ten ideał stanie się rzeczywistością” \*).

Na tem tle wyrosły pojęcia idealnego ustroju, który wystarczy zaszcześcić na jakimkolwiek gruncie, by wydał piękne owoce. Demokracja robiła ciągłe postępy. Rozszerzało się prawo wyborcze, obalano trony, organizowano rewolucje. Nie był to ruch czysto żywiołowy, lecz organizowany, przede-

---

\*) Bryce, *Modern Democracies*. 1921, vol I, s. 53.

wszystkiem przez związki masońskie, które operowały po całym świecie. Jak np. pisze F. Garcia Calderon, już pod koniec XVIII w. w Środkowej i Południowej Ameryce „łoże masońskie pracują w milczeniu przeciw władzy hiszpańskiej i portugalskiej... W Meksyku loża Yorku przemienia się w klub jakobiński”... Tłumaczy się tam Deklaracje Praw Człowieka; Rousseau, Mably, Condorcet mają swoich uczniów\*). A tą samą pracę prowadzi się i w XX wieku. Rewolucja turecka w r. 1908 była zorganizowana przez masonerję, Komitet Jedności i Postępu był jej narzędziem. Również organizator rewolucji w Chinach, Sun Yan Tsen, niedawno zmarły, był wielką figurą w obozie masońskim.

Podobnie, jak upowszechniają się po świecie stroje jednego kraju, telefony, automobile, podobnie opowszechniają się i instytucje demokratyczne. Gdy murzyn afrykański nosi kołnierzyk trochę niżej, niż to jest zwyczajem w Europie, albo gdy Arab w Północnej Afryce bawi się tem, że telefon dzwoni, to jest to tylko zabawne. Ale gdy półdziki lud, lub jakaś stara azjatycka cywilizacja, wyrosła zdaleka od wpływów zachodnich i skryształizowana na innym zupełnie gruncie, otrzyma ustrój europejski—jest to czasami i tragiczne dla ludu, na którym się robi te eksperymenty. Nie brak i w tej dziedzinie zabawnych pierwiastków. Jak opowiada historyk Meksyku, E. Rabasa, Meksyk w przeciągu lat od 1824 do 1857 miał więcej, niż 25 prezydentów. „Gdy wybory powołały jakiegoś obywatela na prezydenta, żołnierze z tej lub innej kasarni buntowali się i zrzucali go; gdy zwycięski generał obejmował prezydenturę, był zrzucany przez żołnierzy z innej kasarni, zanim nawet kraj mógł się za nim opowiedzieć”. Po tych doświadczeniach reformatorzy meksykańscy poszli nawet dalej w duchu demokratycznym: udzielili prawa głosowania ludności indyjskiej. Ale wtedy brakowało dostatecznej ilości wyborców, by utworzyć kolegja wyborcze, bo ci dzicy analfabeci nie zajmowali się wyborami. Trzeba było zrobić wybory przez żołnierzy i, jak pisze wspomniany autor, „by przeprowadzić wybory, było koniecznością uciekać się do oszustwa wyborczego; by spełnić funkcję, przepisaną przez konstytucję, konieczne było łamać konstytucję” \*\*).

\*) F. Garcia Calderon, Les Démocraties Latines de l'Amérique, 1920 s. 66.

\*\*) E. Rabasa L'Évolution Historique du Mexique, 1924, s. 48, s. 67.

Rzeczy te nie należą już tylko do przeszłości, zarówno w Meksyku, jak i w innych krajach. Rozciąganie praw na ludność, która do nich nie dorosła, wywołuje czasami ujemne skutki nawet w dziedzinie gospodarczej. Historycy kolonij francuskich podkreślają, że gwałtowna emancypacja murzynów, przeprowadzona na Antylach francuskich, wywołała takie zamieszanie, że jego rezultatem był upadek gospodarczy tych kolonij. Stwierdzają oni, że rozciągnięcie indygenatu francuskiego na Żydów algierskich, przeprowadzone w r. 1870 przez Crémieux'a, wywołało fatalne skutki; rozciągnięto potem to prawo na Arabów, ale ci niebardzo z niego chcą korzystać. Piszący te słowa miał sposobność na parę lat przed wojną przyjrzeć się temu, w jaki sposób pojmują je mieszkańcy murzyńskich kolonij, którym też przyznano prawo wyborcze do parlamentu francuskiego: oto przyjechał do Paryża, przed wyborami, potentat murzyński z jednej z kolonij i sprzedawał mandat więcej dającymu: można było obserwować przed jego hotelem długi szereg pojazdów, które przywiozły „kupców”, nabywających mandat. Obecnie ma być przeprowadzone jakieś głosowanie w Iraku: według doniesień dzienników, zapisanych jest na listy trzy razy tyle głosujących, ile jest ludności w wieku wyborczym.

3. Egzotyczne przykłady są bardziej jaskrawe, ale przecież wiele podobnych objawów można znaleźć i bliżej, w Europie, i nawet pośród „wielkich demokracji Zachodu”. Jednakowoż chodzi tu nie tylko o uwypuklenie nadużyć, do których dają sposobność najbardziej demokratyczne instytucje, zaszczerpione na nieswoim gruncie. Chodzi tu o to, że bardzo często istnieje sprzeczność między całą psychiką narodu, jego tradycjami, potrzebami, a szablonową szatą konstytucyjną, w którą on jest przybrany. Trzy wielkie narody Zachodu: Anglja, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej i Francja miały to szczęście, że ich instytucje polityczne, ich idee podbiły znaczną część świata. Te instytucje w powyższych krajach miały swoją genezę, o której się często zapomina, gdy się je przeszczepia na obcy grunt. Albo są one rezultatem bardzo długiego procesu dziejowego, jak np. w Anglii, i tam mają swoje specjalne uzasadnienie, albo też różne przypadkowe okoliczności wpłynęły na sformułowanie postanowień danej konstytucji, jak we Francji i w Stanach. Angielski samorząd rozwinął się na tem tle, że istniała warstwa ludności, dostatecznie zamożna, by zaspokoić

swoją ambicję przez bezinteresowną pracę w tym samorządzie. Jak można kopjować samorząd angielski w kraju, w którym brakuje warunków jego rozwoju? Stany Zjednoczone oderwały się od Anglii, jako związek kolonij, które już miały swoją autonomję; stąd wynikł federalny ustrój Stanów Zjednoczonych. Ale tę konstytucję naśladowano w innych krajach amerykańskich, jakkolwiek często nie było tam żadnych podstaw do federalizmu. Konstytucja Trzeciej Republiki we Francji została uchwalona przez ludzi, którzy w swojej większości byli zwolennikami powrotu do monarchji. Z tą ukrytą myślą uchwalili konstytucję; miała ona ułatwić ten powrót. Ale potem ta konstytucja chodzi po świecie, jej urządzenia przeszczepla się na inne narody, które mają zupełnie inne tendencje, i w ten sposób to, co jest przypadkowe we francuskiej konstytucji, staje się generalnem, uchodzi za rzecz obiektywnie uzasadnioną, za wzór, który nawet w szczegółach się naśladowuje.

Prawodawcy kierują się mniej potrzebami danego społeczeństwa, a więcej abstrakcją. Ulegają biernemu naśladownictwu. Nie objawiają istotnej twórczości, lecz tylko stosują mechanicznie „ostatnie wyrazy nauki”, „najbardziej postępowe urządzenia Zachodu” i t. d. By takie prawa pisać, wystarczy umieć czytać i kombinować teksty ustawodawcze. W ten sposób uniwersalizm zabija życie, albo je dusi w swojej klatce. Nie dziwnego, że jest wiele ustaw martwych, że oparte na obcych wzorach instytucje w praktyce nieraz okazują się karykaturą. Gdy się wychodzi, świadomie czy nieświadomie, z abstrakcyjnych praw jednostki, gdy bierne naśladownictwo ustępuje miejsca twórczości, nie może być inaczej. Zapomina się o tem, co napisał Napoleon (choć coprawda i on o tem w praktyce zapominał) do przedstawicieli Szwajcjarji w r. 1803: „Forma rządu, która nie jest rezultatem długiego szeregu wydarzeń, nieszczęść, wysiłków, przedsięwzięć narodu, nie zapuści nigdy korzeni”.

Już pod koniec XVIII w., względnie w początkach XIX w., protestowano przeciw narzucaniu obcych praw narodom. Ale ten protest w dziedzinie prawa politycznego przez XIX w. wydawał bardzo nikłe praktyczne wyniki. Zwyciężyły idee uniwersalne, „demokracja” przeszła cały świat w triumfie. Obecnie formułuje się mocniej zastrzeżenia przeciw budowaniu ustrojów na zasadzie abstrakcyjnych praw abstrakcyjnej jednostki: tak

np. u Jamesa Bryce'a znajdujemy następujące charakterystyczne zdanie: „Nie dawajcie ludowi instytucyj, do których on nie dojrzał, w prostej wierze, że narzędzie nada zręczność rękom robotnika. Szanujcie fakty. Człowiek w żadnym kraju nie jest tem, czem sobie życzymy, by był, lecz czem go zrobiła natura i historia” \*). Nie mówi tego jakiś wróg demokracji, lecz stary jej przyjaciel i gruntowny znawca, pisarz, pochodzący ze szkoły, która ma wiele tych grzechów na sumieniu.

4. Zarzut, że w wieku XIX narzucano ustroje krajom, które do nich nie dorosły, nie kwestjonuje jeszcze wartości tych ustrojów w krajach, które je samodzielnie wytworzyły lub osiągnęły już dostateczny poziom rozwoju, by te ustroje u siebie zastosować; tem samem więc zarzutu uniwersalizmu nie można wypowiadać... uniwersalnie. Ale jest inna konsekwencja idei praw jednostki, która dotyczy wszystkich tych ustrojów. Jak wiemy, błędny jest zasadniczy jej punkt wyjścia: stawia ona jednostkę poza społeczeństwem, przeciwstawia ją społeczeństwu. Tak, jak społeczeństwo jest w myśl tej idei dla jednostki i przez jednostkę, tak samo każda instytucja do tego służy, by zagwarantować prawa jednostki, by je w pełni zabezpieczyć. To jest najwyższe kryterjum. I z tego punktu wyjścia wynikają bardzo dalekie następstwa.

Jednostka wybiera swój rząd, ma także prawo wyboru społeczeństwa i państwa, do którego chce należeć. Może je porzucać, dowolnie zmieniać. Społeczeństwo nie jest czemś, co organicznie wiąże jednostki, lecz jest stowarzyszeniem, z którego można wystąpić. Podstawą ustroju państwa jest umowa, kontrakt społeczny, tak czy inaczej pojęty. Nie przez wszystkich te skrajnie indywidualistyczne pojęcia były wypowiedane, a przede wszystkim instynkt społeczny nie dopuścił do rozluźnienia spójności. Ale te anarchiczne wnioski nie mogą uchodzić za sprzeczne z założeniem praw jednostki, jako podstawy ustroju społecznego. Anarchiści, teoretyczni lub praktyczni, postępowali zupełnie konsekwentnie; na gruncie tej indywidualistycznej teorii nie można przewyciężyć anarchizmu. Przecież jednostka ma prawa niepozbywalne!

Przejdźmy jednak do zilustrowania na bardziej konkretnym przykładzie, do jakiego impasu prowadzi konsekwentne

---

\*) J. Bryce l. c., t. I, s. 231.

przeprowadzenie zasady, że przedewszystkiem trzeba zachować prawa jednostki. W krajach demokratycznych rządy powinny być rządami większości parlamentarnej, przed którą jest odpowiedzialna władza wykonawcza. Jeżeli więc ma rządzić większość, trzeba, by ta większość istniała. Tymczasem jednak, niewiele myśląc o tem, pracowano zawzięcie nad ulepszeniem prawa wyborczego. Nie wystarczyło rozszerzenie go do możliwych granic. Cały szereg pisarzy, przejętych duchem indywidualizmu, zaczął wykazywać, że jeżeli w okręgu wyborczym decyduje większość, to nie liczą się już głosy mniejszości, która nie przeprowadziła swojego kandydata. I łatwo może się zdarzyć, że większość mandatów otrzyma stronnictwo, które nie otrzymało większości głosów. By zapobiec tej katastrofie, zaczęto propagować ideę proporcjonalnego głosowania. Myśl była jasna: parlament ma być wiernem odbiciem zapatrywań kraju, stosunek sił między stronnictwami powinien być wiernie zachowany w parlamencie. Nawet i drobne stronnictwa powinny się w nim znaleźć w odpowiedniej sile. Dlaczego tylko stronnictwa polityczne? Jeżeli związek organistów lub akuszerok chce mieć swojego przedstawiciela, to powinien go mieć, o ile jego kandydat skupi odpowiednią liczbę głosów.

Znane są wyniki tego systemu. Prowadzą one do rozbicia w życiu politycznym. Rządy parlamentarne wymagają większości. Tymczasem bezwzględny, najczystszy i najsprawiedliwszy system proporcjonalny prowadzi do zaniku większości. Powiększa ilość stronnictw, demoralizuje stronnictwa, z których niejedno, choć bardzo szczupłe, chce być „językiem u wagi” i chce na tem zarobić. Rządy powstają na gruncie chwiejnego kompromisu między stronnictwami; są one niestałe, zmieniają się często. Albo też powstają tak zw. rządy fachowe, półparlamentarne, które z wszystkimi muszą się liczyć, a za które nikt nie chce brać odpowiedzialności. Kto się temu bliżej przyjrzał, ten wie, jak nienormalne powstają stosunki. Jedną z zalet ustroju demokratycznego, hamulcem na jego nadużycia, jest okoliczność, że opozycja może się stać stronnictwem rządzącem; stronnictwo, które krytykuje, obiecuje, ma sposobność do wykazania swoich zdolności, wartości swojego programu. Przechodzi przez szkołę rządzenia, konieczną dla stronnictw politycznych. Ale gdy się utrwala system rządów, przy którym niema wyraźnej opozycji, ani wyraźnej większości, wówczas demagogja może świecić

wielkie triumfy. Różne stronnictwa krytykują wszystko, co się dzieje w kraju, podrywają autorytet władz, a równocześnie starają się jak najwięcej od tych władz wydobyć. Zarówno rząd, który się z wszystkim liczy, jak i stronnictwa, które wołają od biedy popierać rząd pocichu, niż głośno, zatracają szerszą linię polityczną. Wszystko sprowadza się do codziennego handlu parlamentarnego. Katoni opozycyjni wygłaszają grzmiące mowy, ale umieją dyskretnie z pod swoich tóg wyciągnąć rękę w stronę rządu. Nic dziwnego, że w tych warunkach maleje powaga zarówno rządu, jak i parlamentu.

Ale idei stało się zadość. Prawa jednostki są zabezpieczone. Wszyscy sprawiedliwie są reprezentowani w parlamencie. Zapomina się o tem, że jeżeli ustrój wymaga rządów większości, to powinno się tak skonstruować system wyborczy, by wyłoniła się większość, zdolna do rządzenia. Pamiętają o tem niektóre kraje, jak np. Anglicy. Tam ma w tej chwili większość stronnictwo konserwatywne, które otrzymało przy wyborach daleko mniej głosów, niż dwa inne stronnictwa razem wzięte. Anglja ma niesprawiedliwy system wyborczy, ale zato Anglja, w części i dzięki trwałości swojego rządu, ma ogromny wpływ w polityce świata. Inne kraje są bardziej postępowe od Anglji, mają systemy bardziej racjonalne, ale zato kiepskie rządy.

5. Jak widzimy, konsekwencje idei praw jednostki, przeprowadzonej w ustroju politycznym, są bardzo błędne, prowadzą nieraz do sprzeczności. Na tem nie koniec. Szczególną uwagę zwrócić trzeba na wychowawczy wpływ tej ideologii, wpływ wysoce ujemny. W jej imię mówi się ludziom przede wszystkim o prawach, a nie o obowiązkach. Czasami nawet wogóle o tych obowiązkach się nie mówi. Obywatel państwa wyrasta w przekonaniu, że ma wiele praw, że państwo winno mu je zabezpieczyć; natomiast nie uświadamia sobie dostatecznie, że życie państwowe nakłada ciężary, że wymaga ofiar. Stronnictwa, które z sobą współzawodniczą, licytują się w obietnicach, przyrzekają jak najwięcej wyborcom. Uczy się ludzi brać od państwa, a nie uczy się dawać tego, co mu się należy. Traci się z oczu dalsze cele polityki narodowej, dobro przyszłych pokoleń. Państwo pojmuje się jako instytucję, rozdzielającą natychmiastowe korzyści. A ponieważ to wszystko kosztuje, ponieważ nie można wypełnić ani części tych obietnic, które się

hojnie składa, zawiedzione masy tracą zaufanie do instytucyj parlamentarnych, obniża się ich znaczenie.

Istotą polityki, także i demokratycznej, jest, by ci, którzy rządzą, mieli wspólność programu, by korzystali ze swoich praw w jednym kierunku, by poczuli się do odpowiedzialności za całość narodu. Na papierze stronnictwa mają programy [bardzo piękne, nieraz daleko sięgające. Wysuwają idealne hasła. Mówi się wiele, tak jak dawniej, o wolności, o równości, obiecuje się urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi. W praktyce jednak te masy, które wybierają posłów, myślą o rzeczach bardzo poziomych, przedewszystkiem o korzyściach gospodarczych. Egzaltacja praw jednostki, uprawiana systematycznie, doprowadza do tego, że jednostki myślą przedewszystkiem o sobie, o swoich doraźnych korzyściach. Ostrogorski\*) w swoim klasycznem dziele przytacza afisz przedwyborczy, rozlepiony przed wyborami przez liberalne stronnictwo angielskie. Udowodniano na nim, że wybór konserwatywnego kandydata oznacza: „drogi cukier, niskie płace, mniej słoniny”. *Mutatis mutandis* powtarza się to i w innych krajach. Cukier, płaca, słonina więcej ludzi pociągają, niż wolność, równość i braterstwo. Wyborcy są przekonani, że państwo powinno im dać dużo słoniny, i w ten sposób pojmują prawa jednostki. Nie można nic na to powiedzieć, bo przecież jednostki są z natury rozumne, ich wola powinna być urzeczywistniona.

Minał już niemal wszędzie dawny entuzjazm rewolucyjny czy liberalny. Hasła ogólne, bardziej idealne, straciły swój wpływ. Gdy zagłębiamy się w literaturę polityczną z pierwszej połowy XIX w., to widzimy, z jakim zapałem tam się mówi o prawie do wolności, o jej dobrodziejstwach. Wolność traktuje się, jako rzecz świętą. Ale gdy się już uzyskało tę wolność, to stygnie zapał do niej. Daleka jest już ta epoka, w której hasło wolności nastrojało ludzi na wysokie tony. Prysło wiele złudzeń, rozchwiała się wiara w cudowną moc instytucyj, które miały przynieść jak największą sumę szczęścia, jak największy rozkwit praw jednostki. Wiele ogólnych idei straciło swój walor, znużyły one społeczeństwo. I między innymi tego losu doznało hasło wolności. Bardzo lapidarnie ujął ten objaw Mussolini,

---

\*) M. Ostrogorski, *Democracy and the Organisation of Political Parties*, Vol I, 1902, s. 468.



mniej więcej temi słowy: Mówicie, że w kraju niema wolności? Codziennie otrzymuję z całego kraju szereg żądań. Nikt nie żąda wolności. Basilicata chce wody, Messyna budynków, o wolności nikt nie mówi.

Ale byłoby rzeczą niebezpieczną, gdyby całe życie polityczne Basilicaty sprowadziło się do tego, czy ona dostanie wodociągi. Niestety, w ten sposób ujmuje się zagadnienia polityczne w bardzo wielu krajach, które innym za wzór służą. Była kiedyś mowa o prawach, o szczęściu całej ludzkości, o postępie, o triumfach wiedzy, o wyzwoleniu jednostek ze wszystkich pęt, które je krępują. Ta ideologia podkopała siłę tradycji, powagę państwowych instytucyj, gdyż kazała patrzeć na nie z tego punktu widzenia, w jakim stosunku one pozostają do praw jednostki, zachęcała do nieustannego przeobrażania wszystkich urzędzeń i instytucyj. Wydobyła ona nawierzch wolę jednostek. Jednostki jednak nie są ożywione jakimiś abstrakcyjnymi ideałami, ale coraz więcej pod wpływem tej ideologii myślą o własnych, bezpośrednich korzyściach. W Anglii przy niedawnych wyborach związek pracowników pocztowych zwrócił się do współzawodniczących z sobą stronnictw, z zapytaniem, jak one zapatrują się na zwyczaj płac tych pracowników. Pracownicy pocztowi mieli głosować za tym, kto da więcej. Gdyby ktoś sprzedał swój głos za określoną sumę pieniędzy, to naraziłby się na kary, zostałby uznany za niegodnego praw obywatelskich. Jeżeli jednak związkowi zawodowemu jest wszystko jedno, w jakim kierunku pójdzie polityka państwa, byle on uzyskał poprawę bytu swoich członków, to uważa się to za rzecz naturalną. W tych warunkach stronnictwa stają się czemś podobnem do domu towarowego: wszystkiego w nich można dostać. Zaciągają zobowiązania w stosunku do najrozmaitszych grup i grupek, drepczą około tych drobnych interesów.

*W rezultacie chodzi tu nie o prawa jednostki, lecz o interesy jednostek.* Społeczeństwo staje się podobne do kupy piasku, której żaden cement nie spaja mocno, odbywa się na wielką skalę parcelacja wielkich idei, zamienia się je na zdawkową monetę. W tych warunkach obniża się życie polityczne. Oczywiście, że na to składają się najróżnorodniejsze przyczyny. Ale ważną przyczyną jest także i ta ideologia XVIII wieku, która wnosi pierwiastki, rozkładające życie społeczeństw.

6. Tragiczny jest los narodu, którym kierują ludzie, wierzący w cudowną moc ogólnych haseł. Ci ludzie nie mają poczucia rzeczywistości. Dla nich słowa zastępują czyny, według nich ludzie staną się dobrymi, gdy nada się im dobre instytucje, gdy będzie się postępowało zgodnie z prawami człowieka. Takie widowisko przedstawiała Rosja w r. 1917. Dla wielu mężów, kierujących rewolucją rosyjską, całe zagadnienie przedstawiało się bardzo prosto: dać ludowi te prawa, które dał Zachód, bez względu na to, czy lud tych praw pragnie i czy z nich będzie mógł rozumnie korzystać. Uwierzono, że naród rosyjski nagle wyszlachetniał pod wpływem rewolucji. Gdy szerzyła się anarchja, gdy rozluźniła się dyscyplina, zamiast anarchję stłumić siłą i przywrócić porządek, Kierenski bawił się w naśladowanie bohaterów francuskiej rewolucji, wygłaszał długie mowy i podcinał organizację armji. I gdy potem zebrała się konstytuanta i gdy jej przewodniczący, Czernow, znowu wygłaszał długą mowę, niema się czemu dziwić, że marynarz z gwardji Lenina kazał mu i całej konstytuancie pójść spać do domu; ludzie, którzy upajają się oderwanemi hasłami, a nie wiedzą o tem, co się dzieje z narodem, nie zasługują na nic lepszego.

W całej psychice ludzi, którzy wyrosli pod wpływem idei XVIII stulecia, tkwi jeden błąd zasadniczy: przekonanie, że jednostki ludzkie naprawdę rządzą się abstrakcyjnymi ideami, że tylko tę formę rządu uznają, która im zabezpieczy ich nienaruszalne prawa, która im zagwarantuje wolność. Ale, jak powiedział trafnie James Bryce, „to, czego z reguły pragnie masa jakiegokolwiek narodu, to nie jest chęć, by się sama miała rządzić, lecz by być *dobrze rządzoną*” \*). Jeżeli społeczeństwo jest źle rządzone, to powstaje niezadowolenie, choćby konstytucja i praktyka polityczna przestrzegały jak najstaranniej praw jednostki, choćby były jak najbardziej liberalne i wolnościowe. Złe rządy mogą doprowadzić kraj do upadku i anarchji, chyba że znajdzie się ktoś, kto zburzy ten cały wadliwy system, nie oglądając się na oderwane idee. Byliśmy świadkami w ostatnich latach takich przewrotów. Zrozumieliśmy, że każda forma rządu może zwyrodnąć, że niema zasad, którychby nie można wykoszlawić i nadużyć.

---

\*) J. Bryce, *Modern Democracies* T. II, s. 549.

## II. WOLNOŚĆ GOSPODARCZA i IDEAL LIBERALIZMU.

1. Wiek XIX objawia stosunkowo najmniej zwartą fizjonomję, a najwięcej rozbieżności o ile chodzi o zagadnienia społeczno-gospodarcze. Trudno jest mówić o dziedzictwie XVIII wieku w tej dziedzinie, jako o czymś, co nadal pozostało jednym, jak to można było mówić w innych dziedzinach życia. Zagadnienia gospodarcze były i są bardziej sporne. Rewolucja francuska zaliczyła własność prywatną między prawa jednostki — ale już w czasie tej rewolucji ujawniły się tendencje, mocno podkopujące tę własność, nie uważające jej za jedno z praw naturalnych. Indywidualizm, wyrażony w liberalnej doktrynie, w zasadzie *laissez-fairyzmu*, dość wcześnie, bo już w pierwszej połowie w. XIX, w stosunkach wewnętrznych Anglii doznaje zaprzeczenia przez ustawodawstwo robotnicze. Zjawia się cała masa kierunków ekonomicznych, szkół, zwalczających się namiętnie, i liberalizm ulega przeważnie w tej walce.

W ostatecznym wyniku wciąż zaznacza się tutaj ogromna rozbieżność. Między kapitalistą a robotnikiem istnieje w sferze pozagospodarczej duża wspólność ogólnego poglądu na świat. Przedstawiciele jednej i drugiej warstwy, wierni racjonalizmowi, wielbią naukę, widzą w niej zbawienie ludzkości. Liberalizm dość rychło, w zakresie politycznym, godzi się z demokratycznym ustrojem, albo nawet walczy o ten ustrój. Codzienne ideały życiowe są wspólne różnym warstwom: *neomaltuzjanizm* jest uprawiany przez różne klasy społeczeństwa, chętnie przyjmuje się rozluźnianie surowych norm prawa małżeńskiego. *Burżuazja liberalna* przoduje nawet w walce z tradycją, traci swoje przywiązania religijne. Natomiast, gdy chodzi o rozdział bogactwa, o organizację produkcji—sprzecznosc interesów występuje w całej pełni. Wydaje się nawet przez pewien czas, że konflikt kapitału z pracą będzie ośrodkiem wszelkich walk, głównem zagadnieniem, które rozstrzygnie o przyszłości społeczeństw; konflikt ten wydawał się tem trudniejszy i niebezpieczniejszy, że nie widziano punktów stycznych między zwalczającemi się obozami.

Mimo to warto zająć się psychologją ekonomicznego liberalizmu, nietylko z uwagi na historyczną doniosłość tego kierunku. Wbrew przeciwnym pozorom, jest bardzo wiele punktów stycznych między liberalizmem a jego przeciwnikami, zwłaszcza

socjalizmem. Nie w tem znaczeniu, by konsekwencje praktyczne tych kierunków zbliżały się do siebie. Ale jest pewna wspólność w ocenie pierwiastka gospodarczego w życiu, pewna wspólność ideałów życiowych. Pod tym względem liberalizm sięgnął głębiej, niżby to można przypuszczać na podstawie losów jego praktycznego programu. Przeciwnicy liberalizmu w sferze ekonomicznej przejmują się metodą myślenia liberalnego, są temu liberalizmowi przeciwni, ale wychodzą z pokrewnych założeń. Liberalizm był wiernem dzieckiem XVIII wieku: był to kierunek uniwersalny, indywidualistyczny i racjonalistyczny, dlatego też, mimo późniejszych odchyień od jego wniosków praktycznych, pozostaje w ścisłym pokrewieństwie z innemi ideami tego wieku i swoim wpływem pomaga do ich panowania.

2. Do pewnego punktu liberalizm szedł zresztą ręką w rękę z późniejszymi swoimi przeciwnikami. Głosił zasadę wolności, walczył z wszelkimi przywilejami społecznymi, z podziałem społeczeństwa na stany z ustrojem cechowym, z wszelkimi pozostałościami średniowiecza. Nie chciał krępować niczyjej swobody, niczyjej wolności—walczył z tradycją, z porządkiem społecznym, ustalonym przez wieki. Na tę akcję negatywną godził się radykalizm polityczny, a nawet i żywioły rewolucyjne. Te żywioły patrzyły chętnie na to, jak liberalizm uprzątywał resztki dawnego ustroju gospodarczego. Niezmiernie charakterystyczną jest rzeczą, w jaki sposób Marx w r. 1849 uzasadnia swoje stanowisko w kwestji wolnego handlu. Potępił obłudę zwolenników i przeciwników wolnego handlu, oświadczył się jednak za nim z następujących powodów: „ale naogół jest dzisiaj system ochrony celnej konserwatywnym, a zaś system wolności handlu działa burząco. Rozkłada on dawniejsze narodowości i zaostrza przeciwieństwo między proletarjatem a burżuazją. Słowem, system wolności handlowej przyśpiesza rewolucję. I tylko w tem, rewolucyjnem znaczeniu, moi Panowie, oświadczam się za wolnym handlem” \*).

Marx przypisywał idei wolnego handlu skutki rewolucyjne. Przypuszczał, że jej urzeczywistnienie doprowadzi logicznie do rozkwitu kapitalizmu, a ten będzie przewyciężony przez kolektywizm. Mniejsza o to, czy to oczekiwanie było słuszne. W każdym razie dla Marxa liberalizm był o tyle czemś bliskiem,

---

\*) K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, III Aufl. 1895, s. 188.

że ten liberalizm miał charakter uniwersalny, że „rozkładał dawniejsze narodowości”. Bardzo rychło rozeszły się w polityce wewnętrznej drogi tych dwóch obozów — ale ta skłonność do uniwersalizmu, do kosmopolityzmu utrzymała się nadal. Przecież i teraz widzimy tyle przykładów wspólności poglądów liberalizmu i socjalizmu na stosunki międzynarodowe. Pod tym względem, przez swoje przeciwieństwo do narodowych gospodarstw, przez opozycję przeciw podtrzymywaniu odrębności narodowo-gospodarczych, liberalizm wywarł potężny wpływ także i na swoich wrogów w polityce wewnętrznej. Gospodarstwo światowe, jako całość, obejmująca i wchłaniająca dotychczasowe narodowe gospodarstwa, to ideał, wypieszczony przez liberalizm. Ale to zarazem ideał wielu żywiołów, które mu są wprost przeciwne, o ile chodzi o stosunek do kwestji robotniczej, albo też mają co do niego bardzo wiele zastrzeżeń. I dzisiaj jeszcze na platformie międzynarodowego uregulowania stosunków gospodarczych i politycznych spotyka się liberalny bankier z przedstawicielem zawodowych związków robotniczych; złota i czerwona międzynarodówka idą razem.

3. Następnie sam sposób ujmowania zjawisk społecznych przez liberalizm pozostaje w harmonji z innymi zastosowaniami idei praw jednostki. Podstawą stosunków gospodarczych jest umowa między jednostkami, zawierana swobodnie. Umowa ta określa wzajemne ich prawa i obowiązki. Prawa ekonomiczne wymagają, by ta umowa nie była niczem krępowana. W upowszechnianiu się tego typu stosunków między ludźmi widziano kryterjum postępu.

Henry Sumner Maine, angielski historyk prawa, sformułował następujące uogólnienie, które zyskało sobie duże uznanie: społeczeństwa rozwijają się od „Status” do „Contract”, od rodziny do jednostki, od stanu, w którym położenie jednostki określone jest przez przynależność jej do pewnej grupy, opartej na zasadzie subordynacji, do stanu, w którym już umowa określa jej położenie \*). Bardzo wielu pisarzy stwierdza, że coraz więcej stosunków społecznych opiera się na umowie, zamiast na jednostronnej woli lub nienaruszonym przez nikogo zwyczaju. Powyższego określenia nie należy brać zbyt dosłownie. Naprz. w życiu prawnopolitycznym wieków średnich pierwiastków

---

\*) Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, 11-th ed. 1887, s. 170.

kontraktowych było bardzo wiele; później także, np. w Polsce: *pacta conventa* były typowym stosunkiem kontraktowym między królem a narodem, niedotrzymanie zobowiązań z jednej strony znosiło zobowiązanie z drugiej (*de non praestanda oboedientia*). A dzisiaj, gdy śledzimy rozwój związków zawodowych, które pozornie są zrzeszeniami dobrowolnymi, wszelako nieraz chwytają robotnika w politycznie przymusowe kadry, to raczej nasuwa się na myśl analogja z „Status”, niż z „Contract”.

Pominąwszy jednak ten faktyczny rozwój stosunków, który niełatwo daje się ująć w prostą, jednolitą formułę, widzimy ogromną popularność idei kontraktu i dążność do budowania życia społecznego na tym fundamencie. Otóż liberalizm, zgodnie z całym poglądem na świat XVIII w., ten pierwiastek kontraktowy uwydatniał bardzo mocno. Przecież np. podatek pojmowało wielu pisarzy szkoły liberalnej, jako wynagrodzenie za usługi, oddawane jednostce przez państwo; w ten sposób stosunek jednostki do państwa sprowadzał się do wzajemnej wymiany usług, niezego więcej.

Liberalizm mógł w praktyce bardzo ostro występować przeciw ograniczaniu prywatnej własności. Ale w jej pojmowanie, jak wogóle w całe pojmowanie stosunków społecznych, wniósł on pierwiastek umowny, a więc bardzo chwiejny i niestały. Umowy dotrzymują ludzie tylko do określonego terminu, sami określają czas, przez który ma ona obowiązywać. Mają skłonność do zrywania umowy, gdy ona nie odpowiada ich interesom. Pojęcie umowy wyłącza istnienie instytucyj, które ludzie pojmują jako konieczność, jako coś, czego nie poddaje się krytyce. W świetle tej ideologii wszelkie urzędnictwa mają o tyle rację, o ile dadzą się usprawiedliwić na gruncie umownym. W przeciwnym razie człowiek zrywa związek z niemi, gdyż one naruszają jego prawa. Gdy cały ustrój gospodarczy jest wynikiem olbrzymiej masy umów, gdy podstawą jego jest wymiana, to wówczas w tym samym duchu pojmuje się i inne sfery życia: wówczas idea państwa, jako urzędnictwa, realizującego prawa jednostki, staje się zrozumiała, i rodzinę zechce się pojmować jako umowę, podobną do innych umów. Liberalizm ekonomiczny w ten sposób sprzyjał zasadniczej tendencji, by wszystko, co jest, miało swoje rozumowe uzasadnienie. Sprzyjał duchowi krytyki wszystkiego w imię rozumu, w imię praw jednostki. Liberalowie potępiali bardzo ostro despotyzm francuskiej rewo-

lucji, wyrosłej z ducha Rousseau. Ale przecież ostatecznie punktem wyjścia dla tego pisarza jest kontrakt społeczny, jest idea, że człowiek jest z natury wolny; podobnie w stosunkach ekonomicznych, według liberałów, ma być zastosowana idea kontraktu, wolność ma być najwyższą zasadą.

A. Leroy-Beaulieu w ten sposób określa istotę liberalizmu: „Jest to, według naszego zdania, dążność do rozwiązywania wszystkich kwestyj w sposób racjonalny, przy pomocy oderwanych zasad, zgodnie z logiką i aspiracjami natury ludzkiej, z aspiracjami, przybranymi w nazwę praw obywatela lub praw ludu... Podobnie jak rewolucja, choć coprawda z większą miarą, jest on i pozostał racjonalistyczny, spekulatywny, idealistyczny, nawet optymistyczny” \*).

Może ktoś nie godzić się na liberalny program, lecz ulega nieraz wpływowi ujmowania zjawisk, właściwego liberalizmowi. A zresztą z oderwanych zasad może wyprowadzić inne wnioski, niż liberalizm je wyprowadzał. Tak np. liberalizm mówił, że człowiek ma prawo do własności, że własność jest prawem naturalnem. Ale inni znowu mówili, że człowiek ma prawo naturalne do własności warsztatu pracy, w którym jest zajęty, że natura wszystkim ludziom dała równe prawa do swoich płodów. Tego rodzaju ogólniki można młócić bez końca; obydwie te stanowiska mają to wspólne, że operują fikcjami, ale obydwie są zgodne przez to z duchem idei XVIII stulecia.

4. Punktem wyjścia liberalizmu ekonomicznego jest przekonanie, że prywatny interes jednostki jest zgodny z interesem powszechnym, że jednostka, rozwijając swoją działalność gospodarczą, dążąc do uzyskania przez nią jak największego zysku, pracuje zarazem z pożytkiem dla ogółu. Człowiek, gromadząc bogactwo, realizuje porządek naturalny, pracuje odrazu dla całej ludzkości. Stanowisko bardzo wygodne, które jednak nie sprzyja wydobyciu z jednostki najwyższych wartości moralnych. Liberalizm wskazał na wielką rolę egoizmu gospodarczego w faktycznym układzie stosunków gospodarczych, co więcej ten egoizm rozgrzeszył, usprawiedliwił, a nawet czasami stawiał bardzo wysoko w hierarchji wartości społecznych. Przedtem panowały poglądy, że między bezpośrednim interesem jednostki a interesem powszechnym zachodzi często sprzeczność: na tem

---

\*) A. Leroy-Beaulieu, *La Révolution et le libéralisme*, 1890, s. 159.

stanowisku stały wieki średnie, które chciały poddać życie gospodarcze dyscyplinie moralnej, na tem stanowisku stał merkantylizm, uznając sprzeczność różnych interesów gospodarczych. W ten sposób z dziedziny życia gospodarczego wyłączono pierwiastki moralne, a w każdym razie bardzo zacieśniono ich rolę. Twórcy liberalizmu nie stawiali tych rzeczy zbyt skrajnie, niektórzy nawet ubolewali nad tem, że względy pozagospodarcze nie tamują egoistycznych zapędów jednostek; w każdym razie jednak nie można uważać, że ta filozofja jest w możności zastąpić katechizm.

Filozofja liberalizmu oznacza: *rehabilitację egoizmu gospodarczego*. Jeśli się mówi, że interes gospodarczy jednostki jest zgodny z interesem powszechnym, to formułuje się nietylko zasadę, że ani państwo, ani żaden inny czynnik publiczny nie powinien krępować wolności gospodarczej, lecz zarazem wypowiada się ogólniejszy pogląd: ludzie mają prawo rządzić się gospodarczym egoizmem. Socjalista, który dojdzie do zdania, że należy znieść prywatną własność, ten pogląd może śmiało podzielać. Hołduje mu cała masa ludzi, którzy nie troszczą się o różne „izmy”, o przyszłość społecznego ustroju, lecz mniej lub więcej brutalnie dążą do wzbogacenia się, do lepszych zarobków, do większej renty. Ich filozofja życiowa jest bardzo prosta: *carpe diem*, niekoniecznie w znaczeniu zmysłowego użycia, lecz w kierunku większego zysku, zwykle *per fas*, a czasami i *per nefas*.

5. W związku z tem pozostaje inne przeobrażenie: wartości gospodarcze zajęły mocniejsze stanowisko w hierarchji celów życiowych, niż miały je w wiekach poprzednich. Pieniądz wysunął się na plan pierwszy. Rozpoczął się taniec wokół złotego cielca. W tańcu tym uczestniczą zarówno ci, których los tym pieniądzem obdarzył, jak i ci, którzy patrzą na bogatszych z zawiścią. Bogaćstwa wzrosły, podniósł się komfort życiowy, ale jeszcze silniej wzmogło się przywiązanie do tego komfortu i jego pożądanie.

Na ten stan rzeczy, tak charakterystyczny dla społeczeństw wschodnich, złożyło się wiele okoliczności, między innymi i ta, że w XIX wieku zrujnowano cały szereg innych wartości, skutkiem czego uprzątnięty został teren, wartości materialne siłą rzeczy wysunęły się na czoło. W wielu bardzo społeczeństwach podupadło znaczenie religji. Indyferentyzm religijny sięgnął bardzo



głęboko, ogarnął w niektórych krajach szerokie warstwy ludności. Poderwane zostało znaczenie tradycji; demokratyzacja pociągnęła za sobą niwelację. Mniej przywiązuje się wagi do pochodzenia, mniej ceni lokalne środowisko, z którego się wyszło. Gdy zmniejsza się znaczenie życia rodzinnego, gdy w życiu politycznym obniża się znaczenie bardziej idealnych haseł, a więcej jest gry materialnych interesów, wówczas istotnie można mówić o panowaniu pieniądza.

Zmiany te łatwo obserwować można na każdym kroku. Niezbyt jeszcze dawno temu urzędnik państwowy, chociaż niedostatecznie wynagradzany, cenił sobie bardzo swoje stanowisko, autorytet, którym rozporządzał, była u niego mocna duma zawodowa, podobnie jak i u przedstawicieli innych zawodów. Jego praca miała dla niego wewnętrzną wartość, do pewnego stopnia niezależną od wysokości wynagrodzenia. Było to powołanie: „Beruf”. A dzisiaj upowszechnia się psychologja, która także i funkcje państwowe traktuje z czysto materialnego punktu widzenia. Nie imponują ludziom, tyle co dawniej, godności, władze, honory; zasadnicza rzecz, to wysokość wynagrodzenia względnie dochodu: tą miarą coraz częściej mierzy się stanowisko człowieka w hierarchji społecznej. Powstają związki zawodowe pracowników państwowych; socjalizm dąży do tego, by zatracić wśród tych związków poczucie odrębności państwowego pracownika, a tem samym i poczucie odrębnej wartości pozagospodarczej, by rozbudzić wśród nich solidarność proletariatu, to znaczy poczucie, oparte wyłącznie na wspólności materialnych interesów.

Ten proces zraty wartości pozagospodarczych, a bezwzględnego panowania wartości gospodarczej, jest szczególnie widoczny w społeczeństwie amerykańskim, które uważane jest czasami za klasyczne społeczeństwo zachodnie; albowiem te tendencje, które objawiają się na Zachodzie w XIX wieku, występują tam z większą siłą: nie stoi im na zawadzie dawna hierarchja, tradycje, przesady. W Stanach Zjednoczonych przykłada się miarę gospodarczą nietylko do rzeczy, lecz i do ludzi: można często słyszeć wyrażenie, że ten człowiek jest „wart” tyle a tyle dolarów. W kraju tym czasami i filantropja, i religja są przedsiębiorstwem gospodarczym. Najwyżej mimo wszystko stawia się ludzi, którzy mają dochód największy. Czasami sam fakt, że jakiś przedmiot dużo kosztuje, nadaje wartość temu

przedmiotowi: tani obraz, choćby bardzo piękny, nie ma takiej wartości, jak obraz, za który zapłaciło się drogo.

Niema się co ludzi: w dzisiejszych demokratycznych społeczeństwach ubóstwo, z różnych powodów, jest większą przeszkodą do zajęcia wybitniejszego stanowiska, aniżeli było nieraz w dawnych społeczeństwach. I bardzo wielu pisarzy określa dzisiejsze rządy, jako rządy plutokracji demagogicznej. Plutokracja potrafi opanować nawet bardzo radykalne stronnictwa. Korzysta z tego, że demokracja jest formą życia politycznego bardzo kosztowną, co oczywiście potęguje znaczenie pieniądza.

6. Wartości gospodarcze na tem tle stają się podstawą stosunków między jednostkami, nabierają znaczenia zasadniczego węzła społecznego. Jak pisze A. Toynbee, „pojmowanie, które przenikało naukę ekonomji, było to pojmowanie ludzi nie jako członków rodzin, stowarzyszeń i narodów, lecz jako odosobnionych jednostek, związanych tylko pieniężnymi interesami. I to pojmowanie było nietylko właściwością ekonomji politycznej, jako nauki teoretycznej, lecz określało jej całe praktyczne stanowisko... I jakkolwiek nie było w tem ewangelji własnego interesu w znaczeniu, które się często przypuszcza..., to bezwątpienia liberalizm twierdził, że interes pieniężny jest dostatecznym związkiem pomiędzy ludźmi — w każdym razie pierwszorzędnym związkiem w obecnym wieku” \*).

Dawniej jeszcze Thomas Carlyle gromił bardzo wymownie takie pojmowanie stosunków społecznych; występował ostro przeciw „cash nexus” (węzeł gotówkowy), jako podstawie tych stosunków. Przeciwstawia on dawniejszy ustrój, średniowieczny, dzisiejszym stosunkom. Dawniej „cash payment” nie był jedynym powszechnym związkiem między ludźmi. Subordynacje społeczne nie były oparte tylko na pieniądzu: „Człowiek z warstw niższych w stosunku do człowieka z warstw wyższych nie występował jedynie tylko, jako nabywca i sprzedawca ziemi lub czegokolwiek innego, lecz w wielu znaczeniach jeszcze: w stosunku jako żołnierz do kapitana, członek klanu do jego naczelnika, lojalny poddany do prowadzącego go króla... Zapłata w gotówce jedynym węzłem; a tymczasem jest tyle rzeczy,

---

\*) A. Toynbee, Lectures on the Industrial Revolution of the 18-th Century in England, 1890, s. 23.

których nie kupi się za gotówkę! Gotówka to wielki cud, ale nie ma wszelkiej władzy na niebie, a nawet i na ziemi. Oddamy także honor „podażowi i popytowi”; ale jak wiele jest „popytów” zupełnie niezbędnych, po które trzeba iść gdzie indziej, niż do sklepów, i wytworzyć co innego, niż gotówkę, zanim znajdzie się na nie podaż! Demokracja, gdziekolwiek ją znajdziecie w Europie, znajdziecie ją jako regularną metodę buntu i zniszczenia (abrogation); ona niszczy dawny porządek rzeczy i zostawia, że tak powiemy, *zero* i pustkę dla ustanowienia nowego porządku. To jest to dopełnienie bezrządu i *laissezfaire*'yzmu”<sup>\*)</sup>.

Liberalizm wierzył w harmonię interesów, w spontaniczną ich zgodność, wierzył w to, że jeśli ludzie rządzić się będą swoim interesem, to łatwo się porozumieją, na gruncie żywych stosunków wymiennych nastąpi między nimi zbliżenie także i w innych dziedzinach. Wierzył, że w stosunkach międzynarodowych dojdzie do trwałego pokoju, gdy zakwitnie międzynarodowy handel, gdy utrwali się międzynarodowy podział pracy. Ten sam optymizm żywili liberałowie także i co do stosunków wewnętrznych.

Dzisiaj nikt już nie ma wątpliwości, że ten pogląd okazał się złudny. Nauka ekonomji politycznej, jak wiemy, nie znalazła jakiegoś prawa, któreby uregulowało automatycznie rozdział bogactwa, wyznaczyło zupełnie ściśle, jaki udział w wynikach wspólnej produkcji ma przypaść jednej warstwie, a jaki drugiej. Jeżeli staniemy na gruncie, że każda z tych warstw doprowadzi do końca walkę o swój interes gospodarczy, to wówczas znajdziemy się bez wyjścia. Kapitał może powoływać się na to, że bez niego niema produkcji, to samo może powiedzieć praca. Wówczas jeden zawód nawet, jak np. pracownicy przedsiębiorstw użyteczności publicznej, mogą dyktować warunki całemu społeczeństwu. A jeżeli ci pracownicy urządzają strejk o poprawę bytu, który może zachwiać całym porządkiem społecznym, to przecież postępują oni zgodnie z naczelnem założeniem liberalizmu: uganiają się za własnym interesem, pojętym jako interes sumy jednostek, składających się na dany zawód. Po przyjęciu takich założeń, społeczeństwo żyje wciąż pod grozą secesji *in montem sacrum*.

---

<sup>\*)</sup> Th. Carlyle, Chartism (1839). Historical and Political Essays, 1916, s. 166, s. 162.

Trafnie pisze Charles Maurras: („L'or, divisible à l'infini, est aussi diviseur immense: nulle patrie n'y resista” \*). Wbrew przewidywaniom liberałów, pieniądź, jeżeli łączy ludzi, to na krótką metę. Łączy ich często do walki. Gdy pieniądź stanie się głównym dobrem, a zmaleje znaczenie innych pierwiastków społecznych, to wówczas społeczeństwo istotnie podzieli się na dwa obozy: tych, którzy mają pieniądze, i tych, którzy chcą im je odebrać; wszelkie inne dobra tracą znaczenie. Niepodobna uregulować życia gospodarczego, nie wprowadzając w nie wartości pozagospodarczych, innych motywów działania, niż bezpośredni interes gospodarczy jednostki, nie wprowadzając hamulców, które powstrzymują rozpętanie tego egoizmu. Jeżeli więc obniża się znaczenie wartości religijnych, moralnych, wogóle wartości duchowych, jeżeli ludzie są przedewszystkiem przedsiębiorcami, kapitalistami, robotnikami, a w małym stopniu czują się członkami narodu — to wówczas „prawa jednostki” w dziedzinie gospodarczej prowadzą do anarchji.

### III. PRAWA JEDNOSTKI, A MORALNOŚĆ PRYWATNA.

1. Idea praw jednostki, jak to już zaznaczyliśmy, oddziaływała nietylko na pojęcie państwa i na gospodarstwo, lecz wywołała także głębokie przeobrażenia w ideałach życiowych pokoleń, które pod jej wpływem wyrosły. Pojęcia moralne podległy pod jej wpływem głębokiej ewolucji. Rodzina zmieniła swój charakter. Zmienił się stosunek rodziców do dzieci, wiele rzeczy, które miały dawniej dla ludzi dużą wartość, straciły ją, a powstały nowe wartości. Oczywiście, że te przeobrażenia szły w parze z przewrotem gospodarczym, ze zmianą warunków materialnych i nie można wszystkiego sprowadzić do oddziaływania idei, które poddajemy krytyce. Ale nikt nie zaprzeczy wpływu tego czynnika, zwłaszcza o ile chodzi o przeobrażenia, które nie dadzą się wyjaśnić pierwiastkami gospodarczymi.

Wiek XVIII idealizował naturę, wierzył w to, że ludzie pierwotni żyli niezsuci, że ich instynkty były zdrowe, a zepsuła ich cywilizacja. W owym czasie był modnym „bon sauvage”. W związku z osłabieniem autorytetu, podważeniem go przez naukę prawa natury, warstwy oświecone zatraciły odporność moralną. Stały się miękkie, ustępliwe, tolerancyjne,

---

\*) Ch. Maurras, *L'avenir de l'intelligence*, deux. éd. 1917, s. 17.

nie protestowały przeciw podważaniu ustroju społecznego. Warstwa rządząca zatraciła swoją odporność, zobojętniała na te walory moralne, które podtrzymywały cenny dla niej porządek rzeczy. I dzisiaj stwierdza się często podobne objawy i snuje się porównanie z epoką upadku rzymskiego imperjum.

Ów proces rozkładu, rozpoczęty w XVIII w., trwał dalej w XIX stuleciu. Ckliwe humanitaryzm wyrażał się przede wszystkim w tem, że społeczeństwa zachodnie, przeprowadzając konieczne zresztą reformy prawa karnego, poszły w tem za daleko. Wytworzył się nastrój współczucia dla zbrodniarzy. Pracuje się wytrwale nad tem, by znaleźć wszystkie okoliczności łagodzące, by przypadkiem za surowo nie ukarać zbrodniarza. Nawet sfery burżuazyjne są skłonne w przestępcy widzieć przede wszystkim ofiarę porządku społecznego. Więcej chodzi o sprawiedliwość, niż o użyteczność społeczną, o uchronienie społeczeństwa od powtarzania się zbrodni. Sądy przysięgłych uwalniają z lekkim sercem najohydniejszych zbrodniarzy. Jak pisze Wilfredo Pareto, który znakomicie w swoich dziełach uwydatnił to rozkładowe działanie humanitaryzmu, „brak mężności (*virilité*) występuje najjaśniej w absurdalnym współczuciu dla złoczyńców... Dobrzy „bourgeois”, u których wywołuje radość idea „ludzkości”, którzy płaczą z czułości nad złoczyńcami i prostytutkami i którzy rozpowszechniają na ten temat różne nonsensy, wyobrażają sobie, że przyczyniają się do powszechnego szczęścia, a tymczasem przygotowują sobie tylko swój upadek i nadejście nowej elity \*)... W imię tych ogólnych idei: prawdy i sprawiedliwości, zapomina się o utrzymaniu porządku społecznego. Czasami, by wytępić zbrodnie, niema innej rady, jak zastosować ostrzejsze kary, nawet kary odstraszające. A tymczasem na jakie trudności napotyka ta prosta i jasna zasada! Albowiem, stosując kary zbyt ostre, skrócone postępowanie, narusza się prawa jednostki”. O tem, że obowiązkiem społeczeństwa jest utrzymać porządek społeczny, o tem zapomina się zbyt często.

2. Jaskrawszy jest jeszcze inny objaw: kult erotyzmu, rozpętania popędów seksualnych, odbywający się pod najrozmaitszemi postaciami, który to kult nie spotyka się z dosta-

---

\*) Wilfredo Pareto, *Les systèmes socialistes* 1902, T. I, s. 69, T. II, s. 37.

teczną reakcją ze strony państwa i społeczeństwa. Trudno jest ważyć się na twierdzenie, że moralność płciowa w dzisiejszym społeczeństwie, ściślej mówiąc w XIX w. i początkach XX, jest niższa, aniżeli była w wiekach poprzednich. Stosunki te rozmaicie przedstawiają się w różnych krajach; nie wszędzie jest jednakowe rozluźnienie obyczajów, objawia się ono zresztą w różnych postaciach: w jednych krajach występuje otwarcie, w innych ukrywa się z purytańską obłudą. Historycy przytaczają wiele przykładów zepsucia moralnego w dawnych wiekach. Ale o jednym trzeba pamiętać. Żyjemy w okresie demokracji. Wszystko się demokratyzuje, także i zepsucie; przenika z łatwością od jednych warstw do drugich. Zdarzało się nieraz dawniej, że warstwa rządząca ulegała degeneracji i zwyrodnieniu; ale warstwę tę zasilał dopływ z dołu, albo też obejmowała władzę warstwa inna, mająca surowszą moralność i bardziej zdrowe instynkty. Dzisiaj jest inaczej, bo dzisiaj, mimo wszelkich różnic, łączność między poszczególnymi warstwami jest silniejsza, o ile chodzi o społeczeństwa zachodnie. Łączność ta wyraża się w dobrem i złem. Warstwy, tak zw. niższe, naśladowały obyczaje warstw wyższych z większą łatwością, bardzo wiele sposobności do tego dostarcza technika życia współczesnego, z drugiej strony w tym kierunku działa zasada równości.

W każdym razie jedna rzecz jest pewna. Wyjawszy epoki dekadencji, jak np. okres upadku imperjum rzymskiego, społeczeństwa odróżniały jasno to, co jest moralne, od tego, co jest niemoralne w stosunkach płciowych (a także i w innych stosunkach). Ludzie grzeszyli, ale mieli świadomość, że grzech popełniają. Pod wpływem nowych doktryn ta świadomość się zaciera. Objawy zepsucia płciowego traktują jedni jako coś naturalnego, drudzy cynicznie się tem chełpią. Zwyczajna pornografia nazywa się sztuką lub literaturą. Zdarzają się pisarze, którzy pragną podnieść pod względem społecznym prostytucję i zdjąć z niej odjum moralne. Tak np. E. Fournière, francuski pisarz humanitarno-socjalistyczny, gloryfikuje „hetery”, powołując się na greckie przykłady. W kierunku podniesienia popędu płciowego działa literatura naturalistyczna. Czemu Zola zawdzięczał swoją popularność? Czy tylko talentowi? Oto jak Georges Sorel wyraża się o tem bożyszczu obozu humanitarno-socjalistycznego: „Ten wielki handlarz świństw chwalił się, że „pierwszy przeznaczył w powieści należne miejsce instynktowi

rozrodczemu, który, jego zdaniem, staje się najistotniejszym przejawem i najważniejszą funkcją rodu ludzkiego<sup>\*)</sup>). Czasem uprawia się pornografię rzekomo w tym celu, by odstraszyć od złych następstw zepsucia płciowego. Czasami wprost rozpętanie instynktów uważa się za treść życia, za jego cel i wartość. Powstaje doktryna, która usprawiedliwia wszelkie zdziecienie w tej dziedzinie, dawne skrupuły uważa za przeżytek, za przesąd niedemokratyczny i niehumanitarny. I, jak pisze Georges Sorel o konsekwencjach wiary w „postęp”, „uważać się będzie od tego czasu wszelkie połączenie seksualne za ulegające normalnemu rozwiązaniu w chwili wygaśnięcia ognia erotycznego; pomawiać się będzie trwale utrzymujące się związki małżeńskie o względy i zainteresowanie czysto materialne; odrzuci się przeświadczenie, że przeznaczeniem człowieka jest uszlachetnić związek płciowy przez złożenie ofiary z instynktów na ołtarzu obowiązku. Poczucie prawne musi ulec gwałtownemu pomniejszeniu w chwili, w której zaniknie rzymska zasada dostojeństwa rodziny; żadne jednak napomnienia nie są w możności powstrzymać obecnego ruchu<sup>\*\*)</sup>).

Nie potrzeba gromadzić przykładów zepsucia i jawnej propagandy tego zepsucia. Wystarczy uprzytomnić sobie choćby to, co się dzieje na ulicach Warszawy. Ulicznicy wpychają przechodniowi dzienniki, które wyszukują i rozmazują wszelkie możliwe skandale, zwłaszcza erotyczne (robią to one pod pozorem ich tępienia). Kioski gazeciarskie oblepione są ilustracjami pornograficznymi. Każdy prawie kinematograf wyświetla jakiś straszny dramat miłosny, czasami wywiesza się tam napis: „tylko dla dorosłych”, często w tym celu, by niedorosłych przynęcić. W teatrach niemal na pierwszym planie powstają farsidła, które współzawodniczą z sobą w przedstawianiu scen drastycznych. Pornografia nosi nazwę sztuki, bezwstyd — modnego tańca.

Nikt nie zaprzeczy, że te wszystkie rzeczy wywierają wpływ demoralizujący. Tem więcej jest demoralizacji, im więcej w danej imprezie jest żydowskiej przedsiębiorczości; przeciw dostawcami najbardziej pornograficznych fars „francuskich” są żydzi: ulubionym ich tematem jest wyszydzenie rodziny (zresztą rodzina żydowska jest naogół mocniejsza od chrześcijańskiej).

---

<sup>\*)</sup> Jerzy Sorel, *Złudzenia postępu*. Przekład z wyd. II, s. 143.

<sup>\*\*)</sup> L. c. s. 328.

Niechaj jednak ktoś wystąpi przeciw temu rozpętaniu pornografii — zaraz podniesie się krzyk przeciw obłudzie, bigoterji, przeciw tłumieniu wolności sztuki. Odrazu odezwą się głosy w imię obrony praw obywatelskich, w imię wolności słowa, druku i wszelkich innych wolności. Znajdą się „socjologiczne” argumenty, że zepsucie tkwi w samym społeczeństwie, że wszelka cenzura jest bezsilna, że kto chce ulec zepsuciu, zawsze do tego znajdzie sposobność i t. d., a władza administracyjna cofa się przed tym terorem liberalno-żydowskim. Opinia publiczna nie reaguje zbyt mocno.

Oczywiście nietylko przez cenzurę trzeba przeciwdziałać zepsuciu. Trzeba dotrzeć do jego źródeł. A słusznie mówi Sorel, że o istotnym postępie niema mowy bez postępu moralnego, bez mocnej dyscypliny moralnej: „świat stanie się bardziej sprawiedliwy tylko w miarę, jak stanie się bardziej czysty; nie sądzę, by była jakaś prawda bardziej pewna”<sup>\*)</sup>.

Ideologia, indywidualizm praw jednostki sprzyja osłabieniu dawnych pojęć moralnych, hamuje reakcję społeczną przeciw objawom zepsucia. Oczywiście są indywidualiści i indywidualiści. Ale jeżeli ktoś rzuca w świat ideę najbardziej nawet wzniosłą, to nie zawsze jest w możności przewidzieć, jak ona się przeobrazi, jaką przybierze postać. Mamy nieraz do czynienia z faktem, któryby można nazwać *wulgaryzacją idei*. W szatę myśli idealnej ubiera się treść bardziej poziomą, zwłaszcza gdy ta myśl, przez swój abstrakcyjny charakter, jest podatna na takie przekształcenie. I ma rację R. P. Coulet, gdy w ten sposób przedstawia faktyczną treść, którą w zajmującej nas dziedzinie przybrały idee XVIII wieku: „Zerwij łańcuchy, niewolniku, wyzwól się, bądź człowiekiem. Żyj twojem życiem, w całej pełni, w całej ekspansji widomej wszystkich sił życia i działania, w całej rozciągniętości twoich zdolności czucia i kochania, w całym uniesieniu twojego ducha, serca i zmysłów, w całej ekstazie używania szczęścia, do której jesteś zdolny! Wszystko jest dla ciebie! Niema już więcej zakazanych przyjemności, zamkniętych w strzeżonym raju: Niema już anioła z mieczem płomienistym, któryby strzegł wejścia. Rozum rozproszył te próżne widziadła. Wolność obaliła te barjery złudzenia... Zależysz

---

<sup>\*)</sup> Georges Sorel. *Matériaux d'une théorie du proletariat* s. 199.



tylko od siebie. Nosisz sam w sobie regułę i miarę twego szczęścia!” \*). A cały kłopot z tem, że jedni szukają szczęścia duchowego, a drudzy przedewszystkiem materialnego i w tym kierunku korzystają ze swoich „praw naturalnych”. A tych drugich jest zdaje się więcej niż pierwszych.

3. Przejdziemy do innego zagadnienia, bardzo aktualnego — do tak zwanego neomaltuzjanizmu, to znaczy kierunku, zalecającego świadome ograniczanie ilości potomstwa. Objaw zaniku przyrostu naturalnego głęboko niepokoi współczesne narody, nietylko Francję, gdzie ten objaw wystąpił najwcześniej i najwyraźniej. Coraz mocniej rozumie się, jak niebezpieczne jest to zjawisko dla kultury narodowej, jak groźne z uwagi na współzawodnictwo innych narodów. Zjawisko to badano wszechstronnie i zasadnicze wnioski z tych badań można ująć w ten sposób:

1) Zanik przyrostu naturalnego nie jest objawem natury fizycznej; powstrzymanie się płodności rasy jest wynikiem świadomych działań, hamujących naturalną płodność;

2) Źródłem jego nie jest czynnik ekonomiczny, w szczególności ubóstwo; przeciwnie, sprzyja mu raczej pewien stopień dobrobytu;

3) Pozostaje on w związku ze stanem religijnym i moralnym społeczeństw; w szczególności słabszy jest tam, gdzie silniejsze są tradycje katolickie, a sprzyja mu więcej indyferentyzm religijny, a także protestantyzm.

A więc, nie lekceważąc różnych innych czynników, jak np. oddziaływania ustroju prawnego i t. d., trzeba najważniejszego źródła tego zaniku przyrostu naturalnego szukać w uczuciach i myślach społeczeństwa, w ich ideałach życiowych. Ograniczenie ilości potomstwa, zwłaszcza w postaci tak zw. systemu dwojga dzieci, nie musi pochodzić z egoizmu jednostkowego. Tłem jego jest raczej, jak np. we Francji, pewien egoizm rodzinny: chęć pozostawienia potomstwa należycie zabezpieczonego, uposażonego w niezmnieszoną rentę, lepiej wychowanego. Poza tem jednak działa tu zwyczajny egoizm: niechęć rodzenia dzieci, zajmowania się ich wychowaniem i wykształceniem, umiłowanie wygod i życia światowego, czemu przeszkadza konieczność utrzymywania normalnej rodziny.

---

\*) R. P. Coulet, *L'Eglise et le Problème de la Famille* T. I, 1924, s. 113.

Nastrój tego rodzaju jest prostą konsekwencją zwyczajnie pojętego indywidualizmu. Jednostka ma prawo do życia całą pełnią, do urządzenia sobie życia tak, jak jej jest dogodniej. O zachowaniu gatunku, o przyszłości rasy nikt nie mówi. Poczóż brać na siebie ciężary rodzinne? Poczóż kłopotać się dziećmi, gdy tyle jest innych przyjemności w życiu? Tego rodzaju poglądy mogą zjawić się samorzutnie. W znacznym jednak stopniu są one wynikiem propagandy.

Szerzą się one wśród sfer socjalistycznych, przyczem ma być rzekomo w interesie robotników, by ich było mniej, bo wówczas lepsze będą zarobki. Tego rodzaju agitację rozwijano we Francji przez łoże masońskie, czego przykłady przytacza M. De Roux \*). Cała literatura neomaltuzjańska jest przez to ciekawa, że jest nawskroś racjonalistyczna. Chodzi w niej o szczęście jednostki, a nie o naród, przyczem to szczęście widzi się w korzystaniu z tego, co daje chwila. Wysztycha się wskazania religii, która nie każe powstrzymywać się od płodzenia dzieci, przedstawia się w czarnych barwach ciężary, związane z utrzymaniem potomstwa: Prawa jednostki stoją tu w sprzeczności z dobrem narodu. I dzięki tej literaturze pomnożyła się ilość praw naturalnych jednostek: mianowicie o prawo spędzania płodu. Ustawy karne starają się przeciwdziałać temu procederowi, ale wśród sfer zainteresowanych nie spotyka się on z potępieniem. Odbieranie życia płodowi dla wygody matki uchodzi za rzecz zupełnie naturalną, postępową, nawet humanitarną.

Te wszystkie objawy nasuwają niepokojące analogje. Warto przytoczyć, co pisał Polybjusz o czasach upadku Grecji: „Mówię o tem, co w ostatnich czasach stało się w Grecji, gdzie przez ignorancję i brak ludzi miasta zostały wyludnione i ogłodzone, jakkolwiek nie mieliśmy długotrwałych wojen ani zaraz. Gdyby ktoś doradzał z tego powodu, by posłać zapytanie do bogów o to, co należy zrobić, by poprawić nasze położenie i zaludnić nasze miasta, czy nie wydałoby się rzeczą dziwną, że stawia się takie żądanie, gdy mamy w nas samych przyczynę złego i środek jego naprawienia. Bo ludzie, oddawszy się lenistwu, tchórzowstwu, zepsuciu, nie chcieli już więcej się żenić, ani wychowywać dzieci, zrodzonych poza małżeństwem, lecz wycho-

\*) M. De Roux, *L'Etat et la Natalité*, 1918, s. 61.

wywali jedno lub dwoje, by je zostawić bogatemi i uposażonymi — nie byłaz to w tem przyczyna złego? Gdy z dwójga tych dzieci wojna lub choroba wyrwała jedno, jest rzeczą jasną, że dom stawał się pusty i że, podobne do uli pszczelnych, miasta w ten sposób opuszczone nie mają już więcej siły” \*).

4. Objawy racjonalizacji życia współczesnego, tendeneje indywidualistyczne, występują najwyraźniej w przeobrażeniu, któremu ulega rodzina, w osłabieniu węzłów rodzinnych, a nawet, w niektórych warstwach i krajach, w rozkładzie tej instytucji. Rzecz jasna, że składają się na to różne warunki życia, przedewszystkiem warunki ekonomiczne: rozwój fabryk i wielkich skupień miejskich, rozpowszechnienie się pracy kobiet i dzieci, zaostrzone współzawodnictwo, większa ruchliwość ludności, która zostaje wytracona z tradycyjnych związków. Ale znowu i tutaj bardzo potężnie działa zmiana ideałów życiowych. Nawet i w sferze gospodarczej wchodzą w grę pewne zmiany psychiczne, a nietylko konieczności materialne. Jak pisze G. L. Duprat, „postępująca ewolucja działalności ekonomicznej, zmierzająca do powiększenia bogactwa społecznego, sztuczne potrzeby, żądza zysku, pożądanie fortuny, to wszystko pociąga za sobą odpowiedni wzrost niebezpieczeństwa rozkładu rodziny i potęgujący się wstręt jednostek do wypełniania obowiązków lub brania na siebie odważnie ciężarów rodzinnych; w konsekwencji występuje coraz bardziej wyraźna niechęć do istotnych pierwiastków normalnego agregatu domowego” \*\*).

I znowu tutaj tłem jest psychoza praw jednostki. Jeżeli się stoi na gruncie jak największej sumy szczęścia jak największej liczby jednostek, jeżeli się uważa wolność, swobodę rozporządzania sobą za najwyższe dobro, to ta filozofja życiowa staje w jaskrawej sprzeczności z tradycyjnem pojęciem rodziny. Bo na czem opiera się ta rodzina? Na idei hierarchji, na wzajemnych obowiązkach, na nierozzerwalności węzła małżeńskiego. W myśl pojęć Kościoła małżeństwo jest związkiem dogonnym. A zaś filozofja indywidualistyczna nie zna rodziny, a tylko jednostki, mające swoje prawa. Ta filozofja pojmie małżeństwo jako kontrakt, podobny do wszystkich innych kontraktów, kontrakt wypowiedzialny. Ta filozofja uderzy mocno

\*) Polybius, *Historiarum*, Ks. XXXVII, fragm. 12.

\*\*\*) G. L. Duprat, *Le Lien familial, Causes sociales de son Relâchement*, 1924. S. 159.

w rodzinę w imię wolności: zacznie protestować przeciw tyranji dozgonnego związku, przeciw tyranji małżonka, wyzwala kobietę, wyzwala dzieci z pod tyranji rodziców, rodziców z pod ciężaru troszczenia się o dzieci. Małżeństwo staje się umową, która ma trwać dopóty, dopóki trwa obopólny interes, albo dopóty trwa wzajemny popęd erotyczny. Gdy to zniknie, zawiera się nową umowę, mniej lub więcej trwałą, zależnie od upodobania obojga małżonków.

Walka z religją była w znacznym stopniu walką z nierozzerwalnością małżeństwa. Chodziło o to, by poderwać autorytet Kościoła przez laicyzację tej instytucji. Niektóre świeckie ustawodawstwa chciały zabezpieczyć długotrwałość tego związku, ale stopniowo ułatwia się coraz bardziej rozwiązywanie małżeństwa, udziela się rozwodu dla coraz bliższych przyczyn. W niektórych krajach uzyskanie rozwodu staje się prostą formalnością. Propaganda za reformą prawa małżeńskiego posługuje się bardzo humanitarnymi argumentami. Wskazuje się na nieszczęścia, które sprowadza przymuszanie ludzi do życia w ścisłym związku, gdy oni nie mogą się znosić, gdy nie mogą się z sobą pogodzić. Ci humaniści nie zdają sobie sprawy z tego, że, jeżeli związek małżeński już w swoim założeniu jest luźny, to wówczas jednostki, które go tworzą, bardziej są skłonne do tego, by nie opanowywać swoich instynktów, swoich zachcianek; wówczas bardzo łatwo zjawia się ów „nieprzewyciężony wstręt”, główny powód rozwodów.

Zwolennicy łatwych rozwodów powołują się na to, że nierozzerwalne małżeństwo unieszczęśliwia ludzi, a przecież jak największa suma szczęścia jednostek jest celem, jest probierzem wartości instytucyj społecznych. Czy jednak znamy jaki wskaźnik tego, kiedy ludzie czują się szczęśliwi? Oczywiście, nie znajdziemy jakiejś ścisłej miary, ale np. ilość samobójstw jest najjaskrawszym wyrazem nastrojów życiowych, siły przywiązania do życia. A co widzimy w tej dziedzinie? Jak wykazał E. Durkheim (pisarz nie podejrzany chyba o tendencje klerykalne), ilość samobójstw wzrasta we współczesnych społeczeństwach, jest większa tam, gdzie „cywilizacja” poczyniła większe postępy, gdzie silniejsze są indywidualistyczne tendencje, gdzie też i małżeństwo łatwiej jest rozwiązać. W szczególności więcej samobójstw popełniają ludzie żyjący w celibacie, niż w małżeństwie. A dalej jest więcej samobójstw w małżeństwach bezdzietnych,

niż obdarzonych dziećmi. Głównym czynnikiem, wpływającym na zmniejszenie się ilości samobójstw, jest nietylko sam fakt istnienia związku małżeńskiego, lecz rodziny, w skład której wchodzi także i dzieci. Im więcej jest tych dzieci, tem słabsza jest tendencja do samobójstwa. „W ten sposób fakty nie potwierdzają krążącej opinii, że samobójstwo jest wywoływane przede wszystkim przez ciężary życia, gdyż przeciwnie, ono się zmniejsza, w miarę jak te ciężary wzrastają. Oto konsekwencja maltuzjanizmu, której nie przewidywał jego twórca. Gdy zalecał ograniczać rozmiary rodziny, działało się to w myśli, że to ograniczenie, przynajmniej w pewnych wypadkach, jest potrzebne dla powszechnego dobrobytu. A w rzeczywistości jest ono tak dalece źródłem złego bytu, że zmniejsza u człowieka chęć życia. Nietylko, że liczne rodziny nie są rodzajem zbytku, bez którego można się obejść i na który tylko bogaty może sobie pozwolić, lecz przeciwnie, są one chlebem codziennym, bez którego nie można istnieć. Jakby się było biednym, to, nawet z samego punktu widzenia osobistego interesu, najgorszą lokatą jest taka, która polega na zamienianiu w kapitał części swego potomstwa”.

Liczna rodzina sprzyja większej intensywności uczuć, trzyma ludzi mocniej, przechowuje tradycje. „Małe rodziny są z konieczności przelotne; a społeczeństwo nie może istnieć bez trwałości... Rodzina, będąc potężnym zabezpieczeniem przed samobójstwem, zabezpiecza przed niem tem lepiej, im mocniej jest ona ukonstytuowana” \*).

A więc rozwód, rozkładający rodzinę, sprzyja stanom niezadowolenia, depresji, które się czasami kończą zerwaniem z życiem. Łatwą rozwiązalność małżeństwa pozornie tylko jest w możności zabezpieczyć ludziom większą ilość szczęścia. A zresztą idea łatwego rozwodu, którą uzasadnia się względami humanitarnymi, jest w istocie swojej bardzo okrutna, gdyż z pewnym cynizmem traktuje niedorośle potomstwo, wytracone z normalnego życia przez rozwód rodziców. Psychologia rozwodowa sprzyja rozpętaniu instynktów, lekkomyślnemu używaniu życia, bez troski o dalszą przyszłość. Jest wiernem zastosowaniem idei praw jednostki: na pierwszym planie stawia jej prawa, nie mówi o obowiązkach społecznych, zna abstrakcyjną jednostkę,

---

\*) E. Durkheim, *Le Suicide*. 1897, s. 177 i n., s. 212 i n.

a zapomina o tem, że rzeczywistym faktem, podstawową jednostką społeczną — jest rodzina.

Dość wczesnie zwrócono uwagę na ten punkt wyjścia indywidualizmu. Zrobił to znowu August Comte, który twierdził: „Małżeństwo nie może osiągnąć swojego istotnego celu, którym jest udoskonalanie się wzajemne małżonków, jak tylko wtedy, gdy jest równocześnie wyłączone i nierozwiązalne... Społeczeństwo składa się z rodzin, a nie z jednostek” \*). O tych poglądach twórcy pozytywizmu zapomniało wielu pozytywistów. Zwolennicy haseł humanitarnych, spadkobiercy znanych nam idei XVIII wieku, stwierdzają już i dzisiaj czasami rozkład rodziny, ujemne skutki jednostkowego egoizmu; ale na ten rozkład nie umieją znaleźć skutecznego lekarstwa, bo musieliby wyrzec się swojej ideologii. Równocześnie zasadniczą myśl Comte'a, że podstawą ustroju społecznego jest rodzina, podejmują ci, którzy wypowiedzieli walkę błędnym ideom XVIII wieku. Jedną z cech charakterystycznych tak zw. nacjonalizmu francuskiego jest chęć przywrócenia rodziny do dawnego znaczenia, jest walka z rozkładem tej instytucji, którą np. z dużym zapalem prowadzi George Valois. Nie jest to czysty przypadek. Idea narodowa i na tym terenie musi się przeciwstawić rozpętanemu indywidualizmowi, jeżeli ma doprowadzić do moralnego odrodzenia społeczeństw i uchronić je od zgnilizny.

#### IV. OGÓLNE NASTĘPSTWA IDEI PRAW JEDNOSTKI.

1. Stwierdziliśmy, że błędna była uniwersalna idea praw jednostki, czy to jako podstawa ustroju społecznego, czy gospodarstwa, czy moralnych stosunków między ludźmi. Dzisiaj już odrzuca się uniwersalizm — ale nie jest to żadne nowe odkrycie. Wiedział już o tem dobrze Arystoteles, gdy wskazywał na względny charakter wszelkich instytucyj politycznych, gdy nie uznawał żadnej formy rządów za dobrą w każdym wypadku, gdy przeciwstawiał się pomysłom idealnego ustroju. W XIX wieku jednak była żywa skłonność do tego, by operować abstrakcyjną ideą praw i urządzeń politycznych, by opierać się na powszechnych zasadach gospodarczych i społecznych. To też nie można powiedzieć, by idee, w tym wieku przeważające, były wyrazem istotnego postępu w porównaniu z tem, co głosił ów wielki filozof dwa tysiące trzysta lat temu.

\*) Auguste Comte, *Pensées et Préceptes*, s. 180, s. 58.

Ale niedość na tem, że te uniwersalne idee praw jednostki były błędne. Co więcej, były one społecznie szkodliwe. Miały wielką siłę przez to, że powoływały się na naukę, na powagę rozumu, że występowały jako coś, co zabezpieczy postęp ludzkości. Przeciwstawiały się przypadkowi, dowolności, przesądom i nałogom w imię istotnego porządku świata. Porywały swoim optymizmem, apelowały do wysokich pobudek. Wszakże ta siła okazała się tylko niszczącą. Instytucje, stworzone pod wpływem idei XVIII wieku, okazały się nieraz dość kruche. Zamiast jednności i porządku, przyniosły rozluźnienie węzłów społecznych i chaos. Ten negatywny, rozkładowy wpływ owych idei był już widoczny dla bystrzejszych umysłów XIX wieku. Znamy poglądy A. Comta. W r. 1866 Th. Carlyle w ten sposób mówił do młodzieży uniwersyteckiej w Edynburgu: „Myślę, że znajdziecie drogi w świecie bardziej anarchiczne, niż kiedykolwiek. Popatrzcie, gdziekolwiek chcecie, rewolucja przyszła do nas. Weszliśmy w wiek rewolucji. Wszystkie rodzaje rzeczy poddane są działaniu ognia” \*). Ani A. Comte, ani Th. Carlyle, którego uważano za zgryźliwego zrzęde, nie wywarli przez te swoje wywody zbyt wielkiego wrażenia. Jednak zapoznajmy się z poglądami pisarza, który nie może uchodzić za „reakcjonistę”, który przytem rozumuje bardzo ostrożnie i ściśle. Jest nim znany nam już E. Durkheim; poddając analizie stan dzisiejszych społeczeństw, określa to wyrazami „anomja”.

Według Durkheima anomją nazywa się stan rozluźnienia się węzła społecznego, braku spójności między jednostkami, składającymi społeczeństwo. Anomja ta przejawia się w różnych dziedzinach: jest anomja religijna, polityczna, moralna, ekonomiczna. Specjalnie w dziedzinie ekonomicznej sprzyja anomji zarówno liberalizm, jak i socjalizm. Z jednej i drugiej strony oświadcza się, że narody powinny mieć za jedyny lub główny cel pomyślność gospodarczą; to właśnie zawiera dogmat materializmu ekonomicznego, który służy narówni za podstawę tych dwóch systemów, napozór przeciwnych. A ponieważ te teorie wyrażają tylko stan opinji, wytwórczość, zamiast być uważana nadal za środek do osiągnięcia celu, który poza nią sięga, stała się najwyższym celem jednostek i społeczeństw. Lecz wtedy doszło do tego, że apetyty, które ona wprawia

---

\*) Th. Carlyle, Inaugural Adress, I. c. 248.

w grę, znalazły się wolne od wszelkiego autorytetu, któryby je ograniczał. Ta apoteoza dobrobytu, przez to, że je uświęca, postawiła je poza wszelkiem ludzkim prawem.

Stosunkiem socjalizmu do liberalizmu zajmujemy się później, narazie zapoznajmy się z dalszemi poglądami Durkheima.

Spółczeństwa weszły w stan chronicznego kryzysu i niezadowolenia, niecierpliwości, i to jest właśnie główne źródło samobójstw\*). Funckje ekonomiczne w dzisiejszych społeczeństwach zajęły miejsce nieproporcjonalnie wielkie; zepchnęły one na dalszy plan funckje wojskowe, administracyjne, religijne, a tylko życie naukowe zyskało coś zdaniem Durkheima. A tymczasem jest brak reglamentacji tych funckcyj, brak jest silnej wspólnej świadomości, przywiązania do jakiegoś mocnego węzła społecznego, któryby regulował stosunki między ludźmi. W życiu gospodarczem i społecznem zaszły wielkie zmiany, powstał nowy typ społeczeństw na tle upowszechnionego podziału pracy. Zanikła moralność, która odpowiadała dawnemu typowi stosunków społecznych, ale nie dzwignęła się nowa, któraby zajęła miejsce dawnej. „Nasza wiara została zachwiana, tradycja straciła swoje władztwo; sąd indywidualny wyzwolił się z pod sądu kolektywnego”. Musi powstać nowa dyscyplina moralna, która ujmie rozluźnione społeczeństwo w mocniejsze karby, która położy kres tej „anomji”, tak groźnej dla przyszłości społeczeństw\*\*).

Inna rzecz, czy lekarstwo, proponowane przez Durkheima, mianowicie wzmocnienie solidarności korporacyjnej, zawodowej, może naprawdę okazać się czemś skutecznem? W tej chwili chodzi nam tylko o to, by powołać się na pisarzy z różnych okresów wieku XIX, którzy jednogodnie widzą zło w rozpętanu egoizmu, w apoteozie praw jednostki. Mniejsza już o to, jak ten stan nazwiemy, czy „anarchją”, wślad za Comtem, czy „anomją”, jak Durkheim, czy też wreszcie „La dissolution”, jak zatytułował André Lalande swoją pracę, poświęconą analizie objawów rozkładu w świecie fizycznym i moralnym\*\*\*). Niewątpliwie czasami te pesymistyczne przewidywania poszły za da-

\*) E. Durkheim, *Le Suicide* itd., s. 282 i in.

\*\*\*) E. Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Deux. éd. 1902. s. II i n., s. 405 i n.

\*\*\*\*) André Lalande, *La Dissolution opposée a L'Evolution dans les Sciences physiques et morales*, 1899.



leko. Trudno jednak zaprzeczyć, że opierają się one na wielu złe wróżących faktach.

I gdy się już zna ten rozkład, wywołany przez idee XVIII wieku, gdy się widzi, jak już dawno nad nim pracowano, to wówczas staje się bardziej jasne twierdzenie, że nie ostatnia wojna ten rozkład wywołała. Niektórzy pisarze widzą objawy tego rozkładu, ale bardzo upraszczają jego genezę. Tak np. głośny historyk i publicysta, G. Ferrero, uważa za źródło całego przewrotu upadek trzech cesarstw środkowej i wschodniej Europy, których runięcie zachwiało całym dotychczasowym porządkiem społecznym, rujnując dotychczasowe autorytety\*). Ale czy nie widać objawów tego rozkładu w Anglii współczesnej, której ustrój polityczny nie zmienił się przez wojnę? A przecież w tym kraju cały szereg pisarzy, jak np. A. J. Balfour, Masterman, już przed wojną patrzył bardzo czarno w przyszłość. Trzeba sięgnąć głębiej, zaatakować ideologię XVIII w., wyrażoną w deklaracjach praw człowieka, w liberalizmie i utylitaryzmie. I nie znajdzie się wyjścia z dzisiejszego położenia, gdy się nie zerwie z tą ideologią. Kto stanie na jej gruncie, kto chce być wierny tym hasłom, ten będzie się nadal błąkał po manowcach.

---

\*) G. Ferrero, Discours aux Sourds. 1924.

## ROZDZIAŁ IV.

### IDEAŁ OGÓLNOLUDZKI I „SOLIDARYZM”.

1. Mógłby ktoś zrobić zarzut, że treść idei XVIII wieku, którą tutaj się posługujemy, jest ujęta jednostronnie; że uwydatniamy mocno prawa jednostki, a zapominamy o tem, iż ten wiek uważał ludzkość za swój ideał. A więc, obok idywiduizmu, trzeba zwrócić uwagę na altruizm, na propagandę solidarności ogólnoludzkiej, służby jednostek dla całej ludzkości. Istotnie, gdy czytamy pisma epoki rewolucyjnej i jej spadkobierców, to aż się roi w nich od takich wyrażań, jak ludzkość, sprawiedliwość, braterstwo, jedność ludów, związek powszechny i t. d. A przecież równocześnie utilitaryzm wysuwał na plan pierwszy „jak największe szczęście jak największej liczby ludzi”, a więc pozornie nie własne szczęście jednostki. Te ideały ogarnęły cały świat.

Czy naprawdę jednak idea ludzkości była przewodnią idea w XIX wieku, czy naprawdę istniał humanitaryzm, jako kierunek pozytywny, nakładający na jednostki określone obowiązki w stosunku do ludzkości, jako kierunek, prowadzący ludzi i organizujący życie społeczne? Zobaczymy później, jak się faktycznie układały i układają stosunki między narodami. W tej chwili chodzi nam o jedno: jaka jest określona treść pojęcia „ludzkości”, co ono oznacza? Od stopnia bowiem zwartości i realności tego pojęcia zależy jego siła, jego praktyczna doniosłość.

Co oznacza wyraz „ludzkość”?

Bardzo często używa się go przy mniej lub więcej uroczystych okazjach. Ale z tego wynika, że ludzie, którzy nawet z łezką w oku wypowiadają to słowo, mają na myśli coś pozytywnego, coś określonego. Bo jeżeli ktoś mówi, że pracuje

dla ludzkości, to naprawdę dla kogo on pracuje: czy całej ludzkości, czy dla jej części, czy dla tej ludzkości, która będzie, czy dla ludzkości, która w tej chwili żyje? Czy pracujemy dla dobra wszystkich ludzi, czy też zwalczamy „wrogów ludzkości”, którzy przecież też do ludzkości należą?

„Ludzkość” jest pod jednym względem określonym pojęciem: jako pojęcie gatunku *homo sapiens*. Ale nie jest faktyczną całością, ani nigdy nią nie była, o ile chodzi o życie społeczne. Zawsze znajdziemy jakiś lud, żyjący gdzieś w brazylijskich lasach, z którym nas nic nie łączy, mimo całego humanitarne go entuzjazmu. Różnice kultury między różnymi ludami są tak ogromne, że trudno jest wogóle mówić o ludzkości, jako o czemś określonym, w innym niż fizycznym znaczeniu tego wyrazu. W wieku XVIII powoływano się nieraz na naturę ludzką. Znakomity filozof, Emile Boutroux, zadał sobie pytanie: „Na czem zasadza się natura ludzka, sprowadzona do cech ściśle wspólnych wszystkim ludziom? Jest rzeczą jasną, że, poddana stopniowej eliminacji wszystkich pierwiastków szczególnych, straci powoli wszystko to, co stanowi jej wielkość” \*). I istotnie, gdy zaczniemy doszukiwać się tego, co jest wspólne wszystkim absolutnie ludziom, to zostanie bardzo mało tych cech wspólnych: ludzkość ogromnie zbliży się do zwierzęcości.

A. Comte chciał zbudować religję uniwersalną, w której przedmiotem kultu była ludzkość — „Grand Etre”. Pisząc katechizm tej religii, musiał się zastanowić nad tem, co nazywanoby ludzkością, co ma być przedmiotem kultu. Określa on ludzkość, jako „ogół istot ludzkich, przeszłych, przyszłych i teraźniejszych”. Ale zaraz dodaje: „Ten wyraz wskazuje wam dostatecznie, że nie należy przez niego rozumieć wszystkich ludzi, lecz tylko tych, którzy nadają się rzeczywiście (sont réellement assimilables) do prawdziwego współdziałania, do wspólnego istnienia. Chociaż wszyscy rodzą się z konieczności dziećmi ludzkości, nie wszyscy stają się jej sługami, i wielu pozostaje w stanie pasorzytniczym, który można usprawiedliwić tylko w okresie ich wychowania. Przedewszystkiem czasy anarchiczne sprzyjają rozrostowi, a zbyt często kwitnięciu, tych smutnych ciężarów prawdziwej, wielkiej istoty”. Ale na tem nie koniec.

---

\*) E. Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature. 1922, s. 122.

Comte rozszerza pojęcie ludzkości... „Jeżeli ci wytwórcy nawozu nie stanowią naprawdę części ludzkości, sprawiedliwa kompensacja pozwoli wam dołączyć do nowej Istoty Najwyższej wszystkich jej godnych pomocników zwierzęcych. Nie można się wahać w tem, by patrzeć na konie, psy, woły itd. jako bardziej cenne, niż niektórzy ludzie” \*).

A więc przedmiotem kultu są, według A. Comte'a, ludzie pożyteczni (przeszli, przyszli i terażniejsi) i zwierzęta domowe, niewiadomo, czy tylko terażniejsze. Ale A. Comte, zastanawiając się nad tem, co zaliczyć do „ludzkości”, nie jest tak śmieszny, jakby się wydawać mogło. Musiał on wyłączyć ludzi złych; tych trzeba zwalczać. A przecież dla człowieka bardzo często zwierzęta domowe są czemś bardzo bliskiem; w każdym razie bliższym dla chłopca jest jego koń lub krowa, i bardziej będzie on opłakiwał stratę tego stworzenia, niżby się miał martwić na wiadomość, że wylew rzek w Chinach pozbawił życia parę tysięcy ludzi. W każdym razie A. Comte zadał sobie trud zastanowienia się nad tem, co to jest ludzkość. Tem się jednak nie trudzi bardzo wielu tych, którzy deklamują na temat miłości ludzkości, jej praw itd. A. Comte, czeżąc istotę najwyższą (ludzkość), opracował szereg wskazań, obowiązujących wyznawców jego nowej religii. Tymczasem wielu humanitarystów byłoby w wielkim kłopotcie, gdyby się ich zapytano, jakie są religijne, polityczne, społeczne i gospodarcze obowiązki względem całej ludzkości.

2. Używa się często zwrotu: „dzieje ludzkości”. Nie można jednak mówić o ludzkości, jako o jednolitej całości. Jak pisze Th. Lindner, „jednolita historia całej ludzkości jest choćby dlatego niemożliwa, że ludzkość nigdy nie stanowiła „jedności” \*\*). Historia zna łączność, opartą o religię, o dynastję, zna większe całości, obejmujące wiele narodów, ale na gruncie podboju tych narodów przez jakiś dominujący pierwiastek. Cały szereg religij ma charakter uniwersalny, od czasu do czasu powstaje państwo światowe, jakim było państwo Aleksandra, lub rzymskie imperjum. Podejmowano w tym kierunku próby w okresie średniowiecza. W żadnym wypadku nie osiągnięto ideału całości ogólnoludzkiej. Zawsze ktoś pozostawał poza stworzoną jednostką, z kim toczono krwawe walki. Uniwersalizm był celem,

\*) A. Comte, *Catéchisme positiviste*, II éd. 1874, s. 66 i n.

\*\*) Th. Lindner, *Geschichtsphilosophie*, 1901, s. 1.

ale ten cel nigdy nie został w zupełności osiągnięty. Historia zna dalej łączność różnych narodów, opartą na wspólności kultury tak np. mówi o wspólności kultury zachodniej, przeciwstawiając jej Wschód z jego odrębnymi kulturami. Czasami tak wysoko ceni się wartość takiej wspólności, że inne wspólności traktuje się lekceważąco. Ale jeżeli w tych wypadkach mówi się o wspólności ogólnoludzkiej, to zawsze używa się *partem pro toto*.

Pomysły, by stworzyć konfederację narodów, by zbudować jakieś ponadpaństwo, zjawiały się i w czasach nowożytnych, w których już występują wyraźniej odrębności narodowe. I tak często przytaczają Francuzi z dumą, że ideał Ligi Narodów nieraz był we Francji formułowany. Gdy jednak przypatrzymy się bliżej tym projektom, to zauważymy rzecz bardzo znamioną: oto prawie zawsze był to pomysł ligi narodów chrześcijańskich, skierowany przeciw Turkom. Obecnie mamy Ligę Narodów. I ona nie była w możności objąć całego świata, nawet formalnie: brak Stanów Zjednoczonych i Rosji. I czy naprawdę może ktoś na serjo przypuścić, że, jeżeli Rosja się nie zmieni, jeżeli utrzyma się w niej bolszewizm, dojdzie naprawdę do solidarności między Rosją a innymi państwami Europy? Czy można łączyć ogień z wodą?

Ludzkość złożona jest z tak różnych pierwiastków, ma tak rozbieżne ideały, że marzyć o ich podsumowaniu to znaczy oddawać się najgorszym złudzeniom. Trudno jest zamknąć oczy na to, że między temi ideałami i interesami toczy się walka. Wspomniany wyżej filozof, E. Boutroux, przedstawia świętą wspólność, która istnieje w rodzinie, a następnie pisze: „Na drugim krańcu społeczeństw ludzkich znajduje się wspólność, którą stworzyła natura, lub o której mamy wyobrażenie, jako o wspólności wszystkich ludzi, jakkolwiek jest ich rasa lub sposób życia. W tej niezmiernej wspólności różnice są olbrzymie, i niema już więcej uczucia, jakie jest w rodzinie, by stworzyć razem jedno ciało”. Brak jest tutaj wspólnych sympatyj, antypatyj, wspólnych aspiracyj, a przede wszystkim jedności moralnej\*).

Stwierdziliśmy poprzednio, że ludzkość, jako ogół cech objektywnych, właściwych wszystkim, jest pojęciem bardzo ską-

\*) Les Démocraties modernes, 1921; E. Boutroux, Morale et Démocratie, s. 206 i n.

pem, nie wykraczającym poza dziedzinę czysto fizycznej wspólności. A zaś „ludzkość”, pojęta jako ogół wspólnych dążeń, ideałów, obejmujących wszystkich ludzi, nigdy nie istniała i dzisiaj nie istnieje. Trzeba zdać sobie sprawę z rzeczywistości. Gdy ktoś mówi o ludzkości, jako o czemś, dla czego się pracuje, dla czego się różne wartości poświęca, to ma na myśli nie ludzkość rzeczywistą, lecz wymarzoną; nie taką, jaką ona jest naprawdę, lecz jaką w jego przekonaniu powinna się stać; i w ostatecznym wyniku swojemi działaniami może objąć tylko część ludzkości, gdyż wszystkich ludzi nie zdoła skupić i zharmonizować. I zwykle walczy z tą częścią ludzkości, która stoi na drodze jego ideałowi. Dlatego też nieraz najostrzejsze i najdłuższe walki prowadzono w imię ludzkości przeciw części tej ludzkości. Ideał ogólnoludzki nieraz, jak to jeszcze później zobaczymy, moeno ludzi dzielił, zamiast ich łączyć.

3. Narazie zadajmy sobie takie pytanie: czy ideał ludzkości, tak często głoszony w XIX wieku, mógł stać się w codziennym życiu jednostek skutecznym sprawdzianem ich działań, czy nakładał na swoich wyznawców skuteczne obowiązki, czy organizował życie społeczne? Otóż ten ideał był tak wzniosły, że stał się czemś nieuchwytnym, bardzo dalekiem i... mało obowiązującym.

Niewątpliwie uczony, który z poświęceniem pracuje nad wykryciem źródła choroby, może się kierować tą myślą, że jego praca przyniesie pożytek całej ludzkości, że przedłuży życie ludzkie lub skróci cierpienia. Niewątpliwie obowiązują nas pewne zasady postępowania w stosunku do wszystkich jednostek ludzkich, określone zasady etyczne. Ale, o ile chodzi o życie zbiorowe, o stosunki społeczeństw do siebie, to ten ideał nie ma żadnej wyraźnej treści. Jeżeli się coś stawia bardzo wysoko, to poświęca się dla tego inne wartości. Czy możemy mówić poważnie, że jakiś naród powinien poświęcić swój byt dla dobra całej ludzkości, np. dla zabezpieczenia powszechnego pokoju? Otóż można poświęcić jeden naród dla dobra innego narodu; a przecież żaden naród nie może być uznany za uosobienie ludzkości, choć czasami się sam za to uważa.

Stwierdziliśmy poprzednio, że w XIX wieku osłabło znaczenie wielu węzłów tradycyjnych, które chwytały człowieka i prowadziły go w życiu: np. zmalało znaczenie religii, rozluźniła się rodzina. Na pierwszy plan wysunęły się tak zw. prawa

jednostki. Otóż — i tu przychodzimy do sedna rzeczy — ta negatywna, rozkładowa działalność idei praw jednostki odbywała się pod postacią kultu ludzkości, w imię ideałów humanitarnych.

Ci wszyscy, którzy powoływali się na ludzkość, nie potrafili wykazać pozytywnych, wypełniających życie obowiązków względem ludzkości. Potrafili tylko egzaltować prawa, które przysługują jednostce z tytułu przynależności jej do ludzkości. W imię ludzkości rozluźniano rodzinę, podkopywano religię; w imię ludzkości przedewszystkiem starano się osłabić wspólność narodową. Czy nie słyszeliśmy o tem, że występowanie przeciw małżeństwom mieszanym, które prowadziły do wynarodowienia, jest niehumanitarne, bo przecież wszyscy ludzie są jednakowi? A ileż razy potępiano próby organizowania polskiego handlu, zawsze w imię humanitaryzmu! Humanitaryzm był bardzo wygodny: gdy ktoś chciał sprzedać swój majątek w obce ręce, to, prócz większego zarobku, miał jeszcze tę świadomość, że jest humanitarny, że wszystkich ludzi traktuje narówni. A ile straciliśmy jednostek na obczyźnie, u których propaganda haseł ogólnoludzkich przytępiła przywiązanie do własnego narodu! Zasada: *ubi bene, ibi patria*, godzi się najzupełniej z ideałem humanitarnym.

Jest rzeczą charakterystyczną, że zrozumienie tych rzeczy objawiają przedstawiciele żywiołu, który najwięcej przyczyniał się u nas do propagandy ideału humanitarnego, który tę propagandę prowadził — mam tu na myśli Żydów. Tak np. pisze Ozjasz Thon: „Stwierdziliśmy przedewszystkiem, żeśmy nigdy nie mieli tego, co racjoniści nazywają „ludzkością”. Wyraz ten istnieje, lecz rzeczywistość zawsze się śmiała z tego słowa fantastycznego. To, co dotychczas nazywano „ludzkością”, to jest w rzeczywistości indywidualizmem. Odosobniona jednostka, nie czując się związaną żadnym węzłem z trwałą wspólnością, postawiła siebie w kole tak szerokiem, że żaden promień jego peryferji nie dociera aż do niej. Człowiek, wyzwolony z wszelkich węzłów, miał żyć w dymie i we mgle. Widzi się przez to, jak racjonalizm był pozbawiony wszelkiej historycznej podstawy; brakowało mu zupełnie zmysłu, poczucia i pojęcia wypadków historycznych” \*).

\*) O. Thon, De l'Individu par l'Humanité à la Nationalité. Les Droits nationaux des Juifs en Europe Orientale, 1919, s. 32.

Istotnie: prawa jednostki i ideał „ludzkości” to są dwie nazwy tego samego prądu duchowego. Tak jak abstrakcyjna jednostka jest fikcją, tak samo i „ludzkość”, jako ideał społeczny, jest fikcją, której nie zna życie. Zachodzi tylko ta różnica, że w życiu nadano konkretną treść prawom jednostki, że rozumiano przez nie uprawnienie egoizmu jednostek, uprawnienie wolnej gry ich popędów,<sup>\*)</sup> rozluźnienie dyscypliny społecznej. Dlatego też określenie: „prawa jednostki”, wydało się nam bardziej aktualne.

4. Pod koniec XIX wieku wśród sfer, które wyrosły pod duchowym wpływem idei francuskiej rewolucji, zjawia się świadomość, że niepodobna akcentować tylko praw, a zapominać o obowiązkach. Prawa ludzi dziela, obowiązki łączą. Chciano też dać wyraz poczuciu wspólności interesów, wzajemnej zależności w społeczeństwie. Na tem tle zjawia się doktryna solidarystyczna we Francji, która z jednej strony chce złagodzić indywidualizm, a z drugiej strony przeciwdziałać dążnościom rewolucyjnym. Wyrosła z tego niejako oficjalna nauka trzeciej republiki.

W gruncie rzeczy ta idea solidarności nie zawiera niczego nowego: jest to stary pogląd, że jednostki, że grupy społeczne są wzajemnie od siebie zależne, tak jak zależne są od siebie poszczególne części organizmu. Nowemi są tylko sformułowania tej idei, jej różne uzasadnienia. Ale czy to, co jest nowego, przedstawia istotną wartość? Próbowano sprecyzować tę ideę, nadać jej postać naukową. W szczególności zrobił to Léon Bourgeois, który starał się pojęcie solidarności wyrazić w prawnej formie, „jakby umowy” (*quasi contrat*). Według niego człowiek rodzi się z zobowiązaniami w stosunku do swojego otoczenia, w stosunku do społeczeństwa, które go na świat wydało. Ludzie odnoszą korzyści z przyrodzonej solidarności. Pobrali oni więcej od społeczeństwa, niż wynosi ich udział, powinni więc ten dług spłacić. Spłata zaś powinna nastąpić na rzecz tych, którzy zostali pokrzywdzeni przez solidarność przyrodzoną. Cięży na nich zobowiązanie, chociaż nie opiera się ono na wyraźnej umowie. Trzeba to zobowiązanie wypełnić, unormować je dobrowolnie lub przymusowo. A zaś to unormowanie powinno być tak przeprowadzone, jakgdyby społeczeństwo było wynikiem umowy, wyraźnie zawartej między jego członkami\*).

---

\*) L. Bourgeois, La Solidarité.



Wystarczy przez chwilę zastanowić się nad temi wywodami, by zrozumieć, że operują one fikcją, podobnie jak dawniejsze teorie. Solidaryzm, w rozumieniu L. Bourgeois i jego uczniów, to rozwodniona doktryna kontraktu społecznego. W rzeczywistości człowiek nie rodzi się z żadnymi zobowiązaniami; zobowiązania te nakłada na niego życie, wynikają one ze stosunków społecznych, w ogromnej większości wypadków nakłada się je pod przymusem. Słusznie o tej teorii pisze K. Gide, zresztą zwolennik solidaryzmu: „Jest to rozumowanie dowcipne, możnaby rzec nieledwie: gra wyrazów, której zadaniem jest usprawiedliwić prawem nakazane daniny, wskazując na domyslną i zobopólnie wiążącą „jakby-umowę”. Jest to jakgdyby uchylenie czapki przed ideą wolności. Płatnikowi, protestującemu przeciw podatkom, przeznaczonym na opłacenie emerytur robotniczych, będzie można powiedzieć: jesteś dłużny tę opłatę, jeżeli nie na mocy wyraźnej zgody, to przynajmniej na mocy „jakby-umowy” \*).

O ile chodzi o praktyczne konsekwencje tej doktryny, to streszczają się one poprostu w socjalizmie państwowym. W jej imię broni się bezpłatnego nauczania, ubezpieczeń robotniczych, zabezpieczenia minimum egzystencji; także w imię solidaryzmu podnosi się dobrodziejstwa współdziałczości. Te rzeczy można uzasadniać także i w inny sposób, i to w sposób daleko prostszy, ale poco ta cała teoria?

Frazeologii pseudonaukowej jest pełno w pismach solidarystycznych. Wylicza się czasami całą masę rodzajów solidarności: solidarność fizyczna, biologiczna i t. d.; dopatruje się objawów tej solidarności w całej przyrodzie; mówi się o prawie solidarności. Słusznie wskazuje Wilfredo Pareto, powołując się zresztą na jednego ze zwolenników solidaryzmu, A. Croiseta, że wyraz solidarność miał dlatego tak wielki sukces, bo był dostatecznie nieokreślony, i każdy mógł włożyć w niego taką treść, jakiej zapragnął \*\*). Wszystkie deklamacje solidarystyczne mają jedną cechę wspólną. Akcentują w teorii bardzo mocno solidarność, współdziałanie, a zapominają o walce, o współzawodnictwie — tych ostatnich faktów nie obejmując swojemi uogólnieniami. Słusznie pisze R. Michels: „Kwiat solidarności

\*) K. Gide i K. Rist. *Historja doktryn ekonomicznych*, T. II, s. 341 i n.

\*\*) Pareto, *Sociologie*, T. II, s. 902.

kwitnie i udaje się tylko na wulkanicznym gruncie przeciwieństw interesów. Ogólna solidarność społeczeństwa — solidarność w swojej najczystszej formie — istnieje tylko w stosunku do pewnych elementarnych wydarzeń naturalnych: przeciw epidemjom, trzęsieniom ziemi, ewentualnym najazdom plemion barbarzyńskich, nie tracąc i tutaj charakteru obrony. Przy rozpatrywaniu zjawiska solidarności w dziedzinie ekonomicznej i społecznej, należy pod tym terminem rozumieć bez żadnych zastrzeżeń *częściową* „solidarność”. Solidarność jest zawsze zwrócona przeciw komuś... „wspólność niezaspokojonych interesów jest matką społecznej solidarności” \*).

Jasna rzecz, że ta częściowa solidarność może wyniknie nietylko z wspólności interesów, lecz także z wspólności wierzeń, celów politycznych, uczuć. Istnieją różne solidarności; nietylko się one krzyżują, lecz i walczą z sobą. Jak znowu pisze Pareto: „mówiono, że wszyscy ludzie są wzajemnie od siebie zależni; a nawet, by nadać więcej siły temu argumentowi, wskazywano tutaj na solidarność wzajemną wszystkich istot żyjących, i wnioskowano, że, ponieważ każdy człowiek zależy od innych, nie może urzeczywistnić swojego szczęścia, jak tylko przyczyniając się do szczęścia innych. Wyliczenie to jest niezupełne. Poza rodzajem zależności, w którym A urzeczywistnia swoje szczęście, przyczyniając się do szczęścia B i C, jest rodzaj zależności, w którym A urzeczywistnia swoje szczęście ze szkoda B i C, np. wilk, który zjada barany, pan, który wyzyskuje swoich niewolników. Rozumowanie, o którym w tej chwili mówiliśmy, jest dziecinne i może być przyjęte tylko przez ludzi, którzy już zgóry są przekonani” \*\*).

5. Możemy mówić o solidarności wogóle, gdy pozostajemy w sferze abstrakcji: gdy zaś schodzimy na grunt bardziej realny, odrazu mamy do czynienia z różnymi solidarnościami. W poprzednich rozważaniach omawialiśmy przeciwstawienie praw jednostki — społeczeństwu. Solidaryzm chce zerwać z jednostronnym indywidualizmem, chce mocniej uwydatnić pierwiastek społeczny, podkreśla, że jednostki nie można przeciwstawiać społeczeństwu. Ale staje on w połowie drogi, a raczej, tak jak indywidualizm, pozostaje w sferze abstrakcji. Bo w gruncie

\*) Robert Michels, *Probleme der Socialphilosophie*, 1914, s. 55.

\*\*) Pareto, *Sociologie*, Tom II, s. 846.

rzeczy terminem: „społeczeństwo”, można się posługiwać bez żadnych dalszych wyjaśnień tylko wtedy, gdy chodzi o rzecz czysto negatywną, o uwydatnienie błędów indywidualizmu; gdy zaś zależy nam na wyświetleniu związków społecznych, ich różnych rodzajów, i na określeniu obowiązków społecznych, to wówczas musimy nadać temu wyrazowi treść bardziej określoną.

W tym kierunku idzie rozwój badań socjologicznych. Autorzy, którzy zajmują się niemi poważnie, stwierdzają, że ta nauka nie może posługiwać się określeniem: „społeczeństwo”, jako czemś zupełnie jasnym i prostym. Stwierdzają oni, że istnieją różne społeczeństwa, różne związki społeczne, które z sobą współdziałają, albo też z sobą współzawodniczą. Chcą oni badać grupy społeczne, ich strukturę i funkcję. Stwierdzają, że formy społeczne się zmieniają w rozwoju dziejowym, że społeczeństwo niezawsze jest to samo, że jedne formy życia społecznego wzrastają kosztem innych, że większe grupy pochłaniają mniejsze i słabsze, że znowu czasami grupa, powstała wewnątrz większej całości, rozsadza jej zwartość i sama wysuwa się na plan pierwszy.

A teraz jeżeli zejdziemy na grunt praktyczny, to zauważymy na każdym kroku całą masę konfliktów między różnemi solidarnościami. Czy należy dać przewagę wspólności klasowej nad wspólnością narodową? Czy zaniedbać interesy miasta na rzecz państwa? Czy w imię religijnego ideału należy poświęcić dobro własnej rodziny? Czy za najważniejszą należy uznać solidarność międzynarodową, pracować nad tem, by naród stał się częścią większej solidarności? Na te wszystkie pytania doktryna solidaryzmu nie daje żadnej odpowiedzi. Bo kto mówi tylko o solidarności wogóle, ten nie jest w możności wyjaśnić, jaka jest i powinna być hierarchja między różnemi solidarnościami, które naprawdę w życiu istnieją.

Można się domyślać, jakie naprawdę uczucia ożywiały większość solidarystów. Gdy mówili o społeczeństwie, naprawdę mieli na myśli francuskie społeczeństwo. Ale jakgdyby się wstydziło do tego przyznać; w wielu solidarystycznych systemach nauki moralności jest bardzo mało mowy o *la patrie*, ten wyraz przemyka się gdzieś chyłkiem. Obowiązki społeczne są utopione w mętnym sosie humanitaryzmu. To też solidaryzm nie mógł być skutecznem *antidotum* na wszystkie zwyrodnienia

doktryny rewolucji francuskiej i liberalizmu. Zrodził się z tego samego ducha, był tylko wyrazem kompromisu z koniecznościami życiowymi, próbą zahamowania indywidualistycznych skrajności. Nie mógł więc stworzyć potężnego prądu, któryby naprawę porwał umysły. I wbrew temu, co się dotychczas działo, „solidaryzm” był może jedynym prądem umysłowym francuskim, który poza granicami Francji znalazł bardzo słabe echo; tu i ówdzie miał nielicznych naśladowców, twórczego entuzjazmu nigdzie nie wzbudził. Nie dziwnego: nie miał on istotnej samodzielnej treści, mimo, że niekiedy rozwijano te zasady w sposób dość pomysłowy. To też nie można twierdzić, by „solidaryzm” był tym prądem, w którym doszła do swoich szczytów francuska myśl filozoficzno-polityczna.

---

## ROZDZIAŁ V.

### IDEA WALKI KLAS.

1. Z mocną krytyką liberalizmu, zwłaszcza o ile chodzi o dziedzinę ekonomiczną, wystąpił socjalizm. Atakował on zarówno praktyczny program liberalny, jak i zasadniczy jego punkt wyjścia. Wielu pisarzy socjalistycznych zwalczało fikcję praw jednostki, występowało przeciw prawom naturalnym, obowiązującym bez względu na czas i miejsce, kazało się liczyć z faktycznym przebiegiem zjawisk historycznych, z następstwami warunków rozwoju społecznego w danej epoce. Historia w ich oczach, to historia walki klas. Klasa jest podstawową formacją historyczną; w szczególności obecnie, w okresie rozkwitu kapitalizmu, rozrost klasy robotniczej doprowadzi do tego, że ona obejmie władzę i przejmie środki produkcji. Socjalizm, tak zw. „naukowy”, głosił, że „wywłaszczenie wywłaszczycieli” jest nieuchronną koniecznością dziejową; że uspołecznienie środków produkcji położy kres dzisiejszej anarchji, dzisiejszemu wyzyskowi, wprowadzi stałość i równowagę w stosunki społeczne.

Przeciwieństwo liberalizmu i socjalizmu na terenie ekonomicznym jest oczywiste. Chodzi więc o to, czy przewidywania socjalizmu sprawdziły się, czy rozwój społeczeństw idzie w kierunku, wskazanym przez Marxa. Bo gdyby ustrój, przez niego przewidywany, miał się urzeczywistnić, to zmieniłaby się nie tylko organizacja produkcji, lecz także cała organizacja społeczeństw, cała ich psychika. Ale z jeszcze jednego powodu musi nas zainteresować socjalizm. Chodzi o to, czy socjalizm naprawdę wniósł w życie pogląd na świat, istotnie przeciwny ideom XVIII stulecia. Czy we wszystkich dziedzinach był on przeciwieństwem indywidualizmu, jak był niem w sferze

ekonomicznej? Socjalizm pretendował do tego, że jest nietylko nową nauką ekonomji politycznej, lecz że wnosi w życie nową filozofję życiową, nową etykę, że gruntownie przeobraża życie polityczne. Gdyby istotnie tak było, to, uwzględniając wielki wpływ socjalizmu, trzebaby uznać wiek XIX za mniej jednolity w swoich duchowych tendencjach, aniżeli to wynika z dotychczasowych rozważań. Należałoby się wówczas zastanawiać szczególnie nad tem, jakie nowe wartości wnosi socjalizm w życie moralno-religijne społeczeństw, w życie polityczne, w ukształtowanie się stosunków prywatnych. Zobaczymy jednak, że nasze zadanie w tej dziedzinie jest mniej skomplikowane, niżby się to napozór mogło wydawać. Ale najpierw przypatrzmy się naczelnym założeniom socjalizmu i faktycznemu ich urzeczywistnieniu.

2. Nie możemy się tu zajmować socjalizmem w różnych jego postaciach i odgałęzieniach. Wystarczy skupić naszą uwagę na klasycznym jego sformułowaniu, dokonaniem przez Marxa i Engelsa: w „Manifeście komunistycznym”. Jest to w zawiązku wykład tak zw. socjalizmu naukowego, a zarazem katechizm wiary, którą przejęły się miliony. Socjalizm w tej właśnie postaci miał wielką siłę życiową.

Na wstępie „Manifestu” czytamy: „Dzieje całego dotychczasowego społeczeństwa, to dzieje walk klasowych... Całe dotychczasowe społeczeństwo spoczywało na przeciwieństwie klas uciśkających i uciśnionych”. W szczególności w ostatniej epoce rozwój kapitalizmu powołał do życia proletarjat, nową, wielką siłę, która rozwija się w miarę postępu kapitału. Między burżuazją a proletarjatem toczy się coraz ostrzejsza walka. Rozwój dziejowy doprowadzi z konieczności do nastania ustroju kolektywistycznego, przez to, że nastąpi koncentracja produkcji w rękach coraz mniej licznych, a po drugiej stronie znajdzie się coraz liczniejsza warstwa proletarjatu, poddana wyzyskowi. Antagonizm tych dwóch warstw będzie się coraz bardziej zaostrzał. Zanikną stopniowo wszelkie ogniwa pośrednie między burżuazją a proletarjatem. Klasy średnie muszą stracić swoje znaczenie, w miarę jak wielka produkcja upowszechni się we wszystkich działach życia gospodarczego. W ten sposób powstanie między proletarjatem a burżuazją przepaść nie do przebycia. „Proletarjat, ta najniższa warstwa obecnego społeczeństwa, nie może się podnieść, nie może się urządzić, zanim nie wyleci w po-

wietrze całe wzniesione ponad nim rusztowanie warstw oficjalnego społeczeństwa”.

Walka, którą proletarjat podejmuje z burżuazją, ma charakter międzynarodowy. Komuniści reprezentują interes całego proletariatu, niezależny od narodowości. „Robotnicy nie mają ojczyzny. Nie można im odebrać tego, czego nie mają... Narodowe odrębności i przeciwieństwa ludów znikają coraz bardziej już z rozwojem burżuazji, wolnością handlu, rynkiem światowym, jednorodnością przemysłowej produkcji i odpowiadającymi jej stosunkami życiowymi. Panowanie proletariatu wywoła jeszcze bardziej ich zanik... Proletariusze nie mają nic do stracenia, prócz kajdan. Mają cały świat do zdobycia. Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”!

Cele proletariatu mogą być uzyskane tylko na drodze gwałtownego przewrotu. Komuniści „oświadczają otwarcie, że ich cele dadzą się osiągnąć tylko przez gwałtowny przewrót całego dotychczasowego porządku społecznego”... Walka proletariatu musi wynikać „jako jawna rewolucja i przez gwałtowne zwalenie burżuazji zapewnić mu panowanie”. Do zwycięstwa proletariatu dojdzie siłą rozwoju dziejowego na gruncie gospodarczych przeobrażeń. „Rozwój przemysłu, którego mimowolną i nieuniknioną dźwignią jest właśnie burżuazja, stwarza z klasy robotniczej, rozbitej przez konkurencję, zjednoczone szeregi rewolucyjne. Sam więc rozwój wielkiego przemysłu, który określa istnienie systemu produkcyjnego i zawłaszczenia produktów, usuwa grunt z pod nóg burżuazji. Wytwarza ona przedewszystkiem swoich własnych grabarzy. Równie nieunikniona jest śmierć burżuazji i zwycięstwo proletariatu”.

Mamy więc trzy zasadnicze twierdzenia, dotyczące także i przyszłości:

1) Walka dwóch klas społecznych, proletariatu i burżuazji, musi się coraz bardziej zaostrzać, gdyż powiększa się dzieląca je przepaść.

2) Około tej walki obraca się cały rozwój dziejowy, gdyż wszelkie inne antagonizmy tracą swoje znaczenie. W szczególności słabnie znaczenie przeciwieństw narodowych, walka proletariatu z burżuazją ma charakter międzynarodowy.

3) Walka ta z konieczności dziejowej ma charakter rewolucyjny i na drodze gwałtownego przewrotu doprowadzi do zwycięstwa proletariatu.

Te poglądy głosiły po całym świecie legjony wyznawców, wokoło nich skupiał się długo ruch socjalistyczny, dopóki nie zaczął się ich stopniowo wyrzekać, pod wpływem faktów i życiowych konieczności. Zadajmy sobie pytanie, jaki był rzeczywisty przebieg wydarzeń, co w związku z tem stało się z socjalizmem. Nie potrzebujemy tutaj, na poparcie naszych twierdzeń, gromadzić bardzo szczegółowego materiału dowodowego. Łatwo go znaleźć, i to nawet u pisarzy socjalistycznych, którzy dawne teorie i wierzenia poddawali gruntownej rewizji.

Klasę społeczną można rozmaicie określać: albo jako wspólność wielkiej masy ludności, opartą o podobieństwo wysokości dochodu, wogóle położenia ekonomicznego, i związaną z tem wspólność stopy życiowej, albo też jako wspólność, wywołaną przez spełnienie tej samej funkcji w organizmie produkcji (np. stosunek najemny). Czy zastosujemy jedno, czy drugie kryterjum, nie uzyskamy tak prostego i jawnego podziału społeczeństw, jak to sobie Marx wyobrażał. Obiektywna obserwacja faktów nie pozwoli nam zadowolić się stwierdzeniem, że istnieją tylko dwie wyraźne, ostro zarysowane klasy społeczne: burżuazja i proletarjat. Te dwa pojęcia mogą mieć zastosowanie raczej jako ośrodki krystalizacyjne, jako dwa bieguny, między którymi jest wiele stopni, wiele ogniw przejściowych. W miarę, jak rozwija się życie gospodarcze, w miarę postępów kapitalizmu, komplikuje się coraz bardziej podział społeczeństw na klasy społeczne, dawne klasy zatracają swoją jednolitość.

Najpierw, wbrew przewidywaniom, nie zanikły warstwy średnie. Koncentracja produkcji nie wszędzie postąpiła w równym stopniu. Nawet w przemyśle rzemiosło z różnych przyczyn objawia odporność. W rolnictwie następuje stopniowy zanik wielkiej własności, w handlu nie zdołały się utrwalić i rozszerzyć przedsiębiorstwa wielkokapitalistyczne. Powstaje cały szereg zawodów, grup społecznych, których nie można zaliczyć ani do kapitalistów, ani do proletariatu, a które mają świadomość swojej odrębności, swoich własnych interesów i są ważnym czynnikiem w życiu społecznym i politycznym.

A następnie „proletarjat” jest czemś innym, niż to sobie można wyobrazić na podstawie pism Marxa i Engelsa: nie jest warstwą, której nędzą się zwiększa, która przedstawia jakąś jednorodną masę, ożywioną duchem rewolucyjnym. Warstwa robotnicza podlega znacznemu zróżnicowaniu. Powstaje tak zw.



„arystokracja robotnicza”, korzystająca z wyższych płac, gotowa do obrony zdobytego stanowiska, nawet gdyby się trzeba było zwrócić przeciw członkom tej samej warstwy. Niekiedy solidarność zawodowa jest mocniejsza od solidarności klasowej. Zaznaczają się wśród robotników różnice temperamentu, metod działania, a także i znaczne różnice stopy życiowej. W związku z tem pozostaje także nierówny rozwój świadomości klasowej. I rzecz ogromnie charakterystyczna: najslabszy rozwój tej świadomości jest w kraju, w którym kapitalizm osiągnął największy rozkwit, mianowicie w Stanach Zjednoczonych Am. Półn. Równocześnie do tego kraju najmniej może mieć zastosowania obraz zgłodniałego proletariusza, który można sobie odtworzyć na podstawie pism socjalistycznych.

Ruch robotniczy wytwarza różne instytucje, które robotnicy wysoko sobie cenią: związki zawodowe z ich funduszami, towarzystwa współdzielcze itd. Postępy ustawodawstwa społecznego powołują do życia urzędnika, których robotnik gotów jest bronić. Ostatecznie przywiązuje się on do państwa, które wypłaca mu skromną nawet rentę, choćby to było państwo burżuazyjne. Na tem nie koniec. Robotnik objawia duże przywiązanie do własności prywatnej. Marzy o nabyciu własnego domku, i to marzenie w niektórych krajach w dość znacznym stopniu może urzeczywistnić. Lokuje swoje oszczędności w kasach drobnego kredytu, nabywa także, (np. w Stanach Zjednoczonych), na dość znaczną skalę, papiery dywidendowe. Jeździ własnym automobilem, gra na giełdzie, jak zupełnie pospolity „burżuj”. Gdy przed paru laty urządzono w Szwajcarii referendum w sprawie projektu podatku majątkowego, niezbyt zresztą radykalnego, to okazało się, że przeciw temu projektowi głosowała część wyborców, którzy poprzednio oddali głosy na kandydatów socjalistycznych.

Oczywiście, nie wszystkim robotnikom dzieje się dobrze. Ale ten właśnie fakt podrywa jednolitość warstwy robotniczej, jest podstawą zjawiska, że ona także i w swojej politycznej organizacji przestaje być jednolita; wystarczy wskazać na walkę dzisiejszego socjalizmu z komunizmem. Źródłem komunizmu na zachodzie nie są wyłącznie tylko pieniądze Moskwy, lecz między innymi i różnice społeczno-gospodarcze między robotnikami. Część ich zatracą swój ostry stosunek do dzisiejszego ustroju, nie ma bojowego temperamentu, objawia burżuazyjne

skłonności, z czem walczyć chcą żywioły rewolucyjne, występujące niekiedy w imię piątego stanu, który wyrasta ze stanu czwartego. Ostatecznie, jak stwierdza K. Michels, pisarz o bardzo radykalnych tendencjach: „Biorąc indywidualnie, każdy poszczególny członek klasy robotniczej żyje nadzieją, że wejdzie do wyższej klasy społecznej, która mu zabezpieczy byt lepszy, bardziej wolny od trosk. Wejście do drobnej burżuazji stanowi więc ostateczny cel robotnika” \*). A wielu, bardzo wielu robotników, a zwłaszcza ich przywódców — nie czeka na jakies nadzwyczajne przewroty, by ten cel urzeczywistnić.

4. Najbardziej znamieną jest ewolucja stosunku socjalizmu do idei narodowej. Trudno dziś np. wyobrazić sobie u nas polskiego agitatora socjalistycznego, któryby rozwijał twierdzenia: „Robotnik nie ma ojczyzny... Proletariusz nie ma do stracenia nic, prócz kajdan”. Dzisiaj socjaliści zarzut braku patriotyzmu uważają za obelgę. Zarzucają burżuazji, że właśnie ona służy międzynarodowemu kapitałowi, uważają siebie za bardziej patriotycznych od innych żywiołów.

Socjalizm nabierał bardziej realnego pojęcia o istocie poczucia narodowego w miarę, jak ze spisku międzynarodowego przeobrażał się na stronnictwa, organizujące masy. Uczucia, które tkwiły w tych masach, musiały mu się udzielić. Kierownikami ruchu nie byli już żydowscy emigranci, niezwiązani ściśle z żadnym krajem, lecz przeważnie ludzie, działający przez szereg lat na rodzimym gruncie. Socjalizm stopniowo godził się z istnieniem dzisiejszego państwa. Zaczął uznawać potrzebę jego obrony, w razie „najazdu”. A. Bebel w Niemczech stał na gruncie nienaruszalności terytorjum niemieckiego, obejmującego i ziemie polskie. Antoni Menger, jakkolwiek podtrzymywał tezę, że patriotyzm jest wytworem sztucznym, w którym wyraża się interes warstw rządzących, to równocześnie jednak ubolewał nad „bratnią” wojną między Niemcami a Austrią, która wywołała w następstwie w Austrii rozbudzenie się narodowości\*\*). Ale zasadniczo socjalizm był przeciwny zdobyczom, przeciwny wojnom, dążył do wzmocnienia węzłów międzynarodowej solidarności, występował ostro przeciw wojnie.

---

\*) R. Michels, *Zur Sociologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1911, s. 277 i n.

\*\*\*) A. Menger. *Neue Staatslehre*, 1904, s. 34 i n.

W r. 1912 zebrał się w Bazylei nadzwyczajny socjalistyczny kongres międzynarodowy. Kongres ten uchwalił jednomyślnie manifest przeciw wojnie. Manifest ten stwierdzał z radością, że robotnicy wszędzie przeciwstawiają się wybuchowi wojny, że „strach warstw rządzących przed rewolucją proletarjacką, któraby była następstwem powszechnej wojny, był istotną gwarancją pokoju”. Kongres ten wzywał proletarjat międzynarodowy do tego, by wszelkimi środkami przeszkodził każdej możliwej wojnie. „Proletarjat ma świadomość, że na nim w tej godzinie spoczywa przyszłość ludzkości, i użyje całej swojej energii, by przeszkodzić niszczeniu kwiecica wszystkich ludów, zagrożonych wszystkimi okropnościami niezmiernych rzezi, głodu i zarazy. Kongres apeluje do was, proletariusze wszystkich krajów, byście w tej rozstrzygającej chwili dali usłyszeć swój głos. Ujawnijcie waszą wolę wszędzie i we wszystkich postaciach. Podnieście z całą waszą siłą w parlamentach wasz jednogłośny protest; połączcie się w manifestacjach i działaniach masowych; użyjcie wszystkie środki, które wkłada w wasze ręce organizacja i siła proletariatu, w ten sposób, by rządy stałe odczuwały przed sobą uważną i czynną wolę klasy robotniczej, zdecydowanej na rzecz pokoju. Przeciwstawcie w ten sposób kapitalistycznemu światu wyzysku i morderstwa—masy proletarjackiego świata, pokoju i jedności ludów”. Manifest ten, poparty powagą wystąpienia Jaurès’a i innych wodzów socjalizmu, zrobił wielkie wrażenie.

Gdy w lipcu 1914 r. zjawilo się widmo wojny, dnia 15 tego miesiąca kongres socjalistów francuskich ogłosił, że strejk powszechny jest narzędziem, zapobiegającym wojnie. Wygrazali wojnie także i socjaliści niemieccy. Ale dnia 4 sierpnia socjaliści w parlamencie francuskim i socjali demokraci w Reichstagu niemieckim głosują za kredytami wojennymi. Dwóch socjalistów francuskich, między innymi i Marcel Sembat, który jeszcze niedawno pisał, że republika jest niezdolna do prowadzenia wojny, wchodzi do rządu obrony narodowej. W Niemczech niektórzy posłowie socjalistyczni idą jako ochotnicy na plac boju. Krótko mówiąc, międzynarodówka socjalistyczna runęła, jak domek z kart, pod podmuchem wojny. I jak pisze Werner Sombart, ci sami ludzie, którzy właśnie przedtem śpiewali razem „Internationale” z pełnem zapałem uniesieniem, leżeli teraz w rowach strzeleckich, jako wrogowie na śmierć

i życie, ramię w ramię z synami znienawidzonej burżuazji. Na miejsce poziomego ugrupowania według klas, nastąpiło za *jednym* uderzeniem ugrupowanie pionowe według narodów, i to nie pod zewnętrznym przymusem, lecz na podstawie najbardziej wewnętrznej wolnej decyzji i ze wszelkimi ubocznymi zjawiskami poświęcenia i entuzjazmu” \*).

Gdy się czyta literaturę socjalistyczną stron walczących, to niepodobna oprzeć się uczuciu pewnego komizmu. Socjaliści francuscy oskarżają niemieckich, że ci przestali być socjalistami, że poszli w służbę cesarskiego imperjalizmu; niemieccy oskarżają znów Francuzów, że ci idą ręką w rękę z carem, że wysługują się zaborcemu Albjonowi. Jedni drugim udowadniają sprzeniewierzenie się socjalistycznemu ideałowi. POCO to wszystko pisano? Jedni i drudzy poszli do walki za swój naród, zerwali z fikcją braterstwa ludów; „Marsyljanka” i „Wacht am Rhein” mocniej do nich przemówiły, niż „Internationale”, tę samą ewolucję przeszli i socjaliści w wielu innych krajach. „Proletariusze” znaleźli swoje ojczyzny, zwłaszcza tam, gdzie ci proletariusze byli naprawdę uświadomieni.

Wojna zadała stanowczy cios międzynarodowce. Co więcej, uwydatniła wyraźnie, że jest tyle socjalizmów, ile jest narodów, że świadomość klasowa nie zdoła rozsadzić narodowej świadomości. Prawda, że już w czasie wojny nie wszędzie socjaliści umieli dotrzeć do końca, a po wojnie usiłują odbudować na nowo międzynarodową solidarność proletariatu. Ale ten ruch, nie uwieńczony zresztą wielkiem powodzeniem, nie ma zasadniczego znaczenia. Socjalizm jest tutaj echem hasel pacyfistycznych, głoszonych przedewszystkiem przez burżuazję liberalną. A zresztą ten socjalizm nie umie się zdobyć ani na jedność organizacyjną, ani na wspólność międzynarodowego programu. Daleko mu do tego, by mógł być arbitrem między narodami. I jeżeli jeden z bardziej radykalnych socjalistów niemieckich, Breitscheid, „pacyfista”, ceniony w sferach radykalnych Zachodu, prowadzi agitację za oderwaniem Pomorza od Polski, jeżeli niemieccy socjaliści potrafią uzasadniać tem swoje roszczenia do Górnego Śląska, że Śląsk jest potrzebny Rzeszy niemieckiej ze względu na węgiel i cynk, to istotnie tylko

---

\*) Werner Sombart, Der proletarische Sozialismus („Marxismus”) T. II, 1924, s. 414.

naiwny prostaczek może uwierzyć w powodzenie „międzynarodówki” socjalistycznej, jak i w szczerą i bezinteresowną jej członków.

Może jednak powyższe fakty nie dowodzą nierealności idei międzynarodowej solidarności proletariatu, albowiem dotyczy one wojny i jej duchowych następstw? A zaś wojna wytrąca ludzi z równowagi, jest — według pewnych pojęć — masową psychozą, graniczącą niemal z obłądkiem. Uczucie narodowe złamało solidarność proletariatu; ale przecież wtedy, gdy ludzie rządzą się rozumem, gdy są świadomi swoich interesów, nie sprzeniewierzą się tej solidarności? Otóż przypatrzmy się temu, jak ta solidarność przedstawia się w czasie pokoju, gdy istotnie do znaczenia dochodzi obliczone na zimno działanie.

Jedyną realną podstawą międzynarodowej solidarności proletariatu może być uznanie zasady, że robotnika obcej narodowości nie należy traktować inaczej, niż się traktuje współrodaka. A tymczasem owe wzorowe demokracje robotnicze Australji i Nowej Zelandji przodują w ograniczeniach imigracji zarówno rasy kolorowej, jak i ras białych. Chcą zachować dla siebie te niezmierzone, słabo zaludnione obszary. Mówią oni: „nie można pozwolić, by kolonja stała się łupem pauprów całego świata”. W tych ograniczeniach chodzi o to, by na jednostkę, zamieszkałą na danym terytorjum, przypadła większa suma bogactwa. Francuski ekonomista, A. Siegfried, w ten sposób formułuje te tendencje: „Trzeba podzielić ciastko, myślą sobie robotnicy, niech nas będzie jak najnniej do podziału”. Ten sam objaw występuje i w Stanach Zjednoczonych, w sposób o wiele dotkliwszy dla przeludnionej Europy. Amerykańskie związki zawodowe czuwają nad wzmocnieniem i ograniczeniem imigracji europejskiej. Chodzi tu poprostu o to, by zmniejszyć podaż pracy, by wzmóc potęgę związków zawodowych, by płacę amerykańskiego robotnika utrzymać na poziomie możliwie wysokim. Że zaś w Europie robotnik nie może znaleźć pracy, tem się nie martwi amerykański „proletariusz”. Każdy naród czuje się gospodarzem na swojej ziemi, i to uczucie jest równie silne między robotnikami, choćby oni pozostawali pod wpływem doktryny socjalistycznej, jak i wśród innych warstw ludności. Gdy chodzi o dobrobyt, tracą swoją siłę argumenty humanitarne. Dobre są one na eksport do Europy.

Już przed wojną stwierdzano, że idea protekcyjizmu zyskała sobie grunt między robotnikami; można było mówić o „protekcjonizmie robotniczym”, który przemawiał za dłami ochronnymi w imię ochrony interesów robotniczych. A przecież te dła są przeciwieństwem międzynarodowej solidarności gospodarczej, a więc także i międzynarodowej solidarności robotniczej. Niektórzy socjaliści niemieccy już przed wojną występowali w obronie niemieckiej polityki kolonialnej. Uważali posiadanie kolonij przez Niemcy za potrzebne dla niemieckiego przemysłu, czyli i dla niemieckiego robotnika. Obiecywali tylko, że te kolonie będą zarządzane w sposób bardziej demokratyczny.

Wyobraźmy sobie, że w Wielkiej Brytanji, we Francji i we Włoszech wybuchła rewolucja socjalna, która doprowadziła do ustroju kolektywistycznego. „Społeczeństwo” ujęło w swoje ręce eksploatację wszystkich warsztatów produkcyjnych. Czy możemy oczekiwać, że robotnicy angielscy podzielą się angielską flotą handlową z robotnikami francuskimi i włoskimi, by wyrównać dzisiejszą przewagę kapitalistycznej Anglii? Czy robotnicy angielscy oddadzą Włochom kopalnie węgla, a robotnik francuski kopalnie rudy żelaznej, by w ten sposób, w myśl ideału równości, wyposażyć wszystkie narody sprawiedliwie w zasoby naturalne i kapitał? Może jest ktoś, kto się tego spodziewa, ale robotnicy angielscy okazali już, jak się zapatrują na te rzeczy. Przez parę lat po wojnie Wielka Brytanja prowadziła politykę węglową, zasadzającą się na sprzedawaniu węgla drożej zagranicę. Toczyły się tam długo olbrzymie walki między przedsiębiorcami a robotnikami. „Gdyby brytyjscy górnicy, pisze A. Zimmer (nawiasem mówiąc, kandydat Labour Party przy ostatnich wyborach do Izby Gmin), byli kierowani duchem humanitarnego nacjonalizmu, byłiby bezwątpienia zaproponowali, by ten węgiel, tak niezbędnie potrzebny Francji i Włochom, był dostarczany tym krajom po niższej cenie”. Zamiast tego zażądali robotnicy, by zysk na eksporcie przeznaczyć na zwykłą płac! I, jak pisze wspomniany autor: „Rząd robotniczy w Anglii lub w jakimś innym kraju miałby do czynienia z temi samemi zagadnieniami polityki zagranicznej, i rozstrzygałby je w ten sam sposób, jak rząd konserwatywny. W istocie rzeczy, sądząc według tego nacjonalizmu, który widziałem na międzynarodowych zebraniach robotniczych, przypuszczam, że rząd robotniczy stałby się nawet bardziej

szowinistyczny, niż rząd burżuazyjny, bo jego członkowie, jako mniej ukształceni, byłiby bardziej wrażliwi na sugestje instynktu nacjonalistycznego” \*). Może te wnioski idą za daleko, ale w każdym razie przypuszczać, że rząd robotniczy w jakimkolwiek kraju będzie dbał przede wszystkim o międzynarodową solidarność proletariatu, a nie o interesy swoich robotników i własnego narodu — to znaczy oddawać się złudzeniom, dalekim od rzeczywistości.

Widzimy, że zarówno *tempore belli* jak i *tempore pacis* wspólność narodowa okazuje się silniejsza, aniżeli wspólność klasowa, obejmująca proletariąt różnych narodów. Rzeczy te można obserwować na każdym kroku. Nikt nie zechce przeczyć faktowi, że społeczeństwo dzieli się na klasy, że między temi klasami istnieją przeciwieństwa, że interesy niektórych z nich są z sobą sprzeczne. W szczególności jest faktem, że rozwój kapitalizmu doprowadził do zaostrzenia antagonizmów między przedsiębiorcą i robotnikiem. Ale ta sprzeczność interesów ma swoje granice. Robotnik polski jest zainteresowany w rozwoju polskiego przemysłu, gdyż w razie jego upadku znajdzie się bez pracy. Robotnik niemiecki rozumie potrzeby niemieckiego przemysłu. Jest faktem, że strajki, rujnujące wytwórczość polską, otwierają rynek dla obcych towarów. Rzeczą polityki gospodarczej jest znaleźć równowagę tych interesów, złagodzić klasowe przeciwieństwa i wzmóc wytwórczość narodową.

W każdym razie jest coraz większe zrozumienie tych rzeczy, nawet wśród sfer, pozostających pod wpływami socjalistycznymi. Nie tak to dawne czasy, gdy pytano się z ironją: co to jest interes narodowy? Niema rzekomo narodowego interesu, są tylko interesy klas, a tylko kapitaliści, chcąc osłonić swój wyzysk, mówią o narodowym interesie! Pamiętam, na parę lat przed wojną, wywody jednego z przywódców socjalistycznych, który zrobił wielkie ustępstwo: przyznał, że w pewnych wypadkach można mówić o wspólnych dobrach narodowych i wspólnych stratach, jak np. w razie spalenia się jakiejś biblioteki. Dzisiaj może i ci ludzie zaczynają widzieć, że ludzkość dzieli się nie tak, jak mówił Marx, przede wszystkim na klasy, lecz przede wszystkim na narody; że klasa jest częścią

\*) A. E. Zimmern, *Europe in Convalescence*, 1922, s. 269.

narodu, że niema klas, obejmujących jednolicie świat cały, lecz są różne klasy w różnych narodach.

5. Gdy socjalizm musiał się pogodzić z faktem, że rozwój klasy robotniczej i wogóle układ klas w społeczeństwie nie poszedł w kierunku, wskazanym przez Marxa, gdy musiał wchodzić w kompromisy z poczuciem narodowym i narodową solidarnością, a nie zbliżała się zapowiadana katastrofa, stawał się coraz mniej rewolucyjny, a coraz więcej wierzył w stopniową poprawę położenia robotniczego jeszcze w dzisiejszym ustroju; musiał dojść do zdania: „ruch jest wszystkim, cel jest niczem”. Stopniowo zbliżał się do burżuazji, wchodził z nią, z jej stronnictwami, w różne kompromisy. Upojony triumfami na gruncie wyborów parlamentarnych, dość rychło doszedł do wniosku, że niepodobna jest stać na gruncie zasadniczej, bezwzględnej opozycji. Albowiem rychło mógł stracić te miliony głosów, które padały na jego kandydatów: wyborcy głosowali na socjalistów, oczekując natychmiastowych korzyści, licząc na konkretne wyniki akcji socjalistycznej w parlamentach. W ten sposób socjaliści zaczynają najpierw głosować za budżetem, następnie zaczynają wysyłać swoich przedstawicieli do rządu. Obecnie kooperacja stronnictw socjalistycznych z burżuazyjnymi jest zjawiskiem normalnym, o które przestano już się spierać na kongresach socjalistycznych. W Niemczech socjaliści mniej więcej stale współdziałają z katolickim centrum, we Francji pozostają w bloku z radykalnymi republikanami, których radykalizm nie przejawia się jednak zbyt silnie w dziedzinie społeczno-ekonomicznej. We Włoszech stanowią jeden blok opozycyjny z całym szeregiem innych stronnictw mieszczkańskich przeciw faszyzmowi, i to samo współdziałanie przejawia się i w innych krajach. Przyzwyczajono się już w Europie do tego, że socjaliści lubią jeszcze w dzisiejszym ustroju wchodzić do rządu.

A nie uzyskują bynajmniej wzamian za to naogół jakichś nadzwyczajnych ustępstw na rzecz swoich postulatów. O realizowaniu kolektywizmu w drodze parlamentarnej mało się mówi. Zadowolają się oni raczej tem, że rząd przeprowadzi tę lub inną reformę, godzącą się ze zwyczajnym etatyzmem. Przeważnie jednak socjalizm w obecnej chwili, wchodząc do rządu, zajmuje raczej obronne stanowisko: chodzi mu o to, by przeszkodzić rządowi „reakcyjnym”, rządowi stronnictw prawico-



wych. I to mu wystarcza. A gdy się nawet zdarzy, że zajmie on w rządzie stanowisko kierownicze, jak np. w pierwszych latach po wojnie w Niemczech, albo w r. 1924 w Anglii (w tym wypadku chodzi tu zresztą o Labour Party, której niepodobna identyfikować z socjalizmem), to albo próby „socjalizacji” kończą się nieszczęśliwie, albo też socjalizm nie usiłuje nawet urzeczywistniać swojego programu; rządzi tak, jak zwyczajny rząd drobnej burżuazji. I w ten sposób zatracą się różnica między socjalizmem a stronnictwami burżuazyjnymi. Podobnie jak w dziedzinie układu klas nie możemy wykazać wyraźnie, gdzie kończy się jedna klasa, a zaczyna druga, tak i obserwując współczesne życie polityczne, nie możemy określić granicy między socjalizmem a niesocjalizmem, tem bardziej, że ruch socjalistyczny nie jest jednolity, że wciąż z siebie wydziela nowe ugrupowania, które albo idą na prawo, albo na lewo — a walki między sąsiadami i dawnymi towarzyszami są nieraz bardzo ostre.

To rozbiecie jednolitości ruchu socjalistycznego było widoczne już przed wojną. W r. 1911 napisał włoski filozof, Benedetto Croce, życzliwy zresztą krytyk socjalizmu: „socjalizm umarł”. Inny pisarz, już przez nas cytowany, tłumaczony zresztą przez socjalistów, Werner Sombart, zatytułował rozdział swojej książki o socjalizmie, poświęcony ruchowi socjalistycznemu po wojnie, w sposób bardzo charakterystyczny: „Der Zerfall” (rozkład). W rozdziale tym zajmuje się Sombart „chaosem”, który występuje w socjalizmie, i wyjaśnia, na czym polega ów rozkład: „Zatytułowałem ten rozdział słowami: „Der Zerfall” — mianowicie dawnego marksowskiego, międzynarodowego, socjalistycznego ruchu, który, jak widzieliśmy, osiągnął swój punkt najwyższy i rozkwit w drugiej międzynarodówce w ciągu dwóch dziesiątków lat przed wojną. Myślę, że przedstawienie dotychczasowego przebiegu ruchu społecznego od roku 1914 dało dowód słuszności mojego pojmowania, że mianowicie od tej daty zachodzi rozkład niegdyś kwitnącego tworu” \*). A głównym faktem jest ten, że niema jednego ruchu socjalistycznego, ale jest wszędzie socjalizm, czasami różne socjalizmy, a przeciw nim bolszewizm.

Ale nie zajmujemy się szczegółami. W tej chwili chodzi nam o konsekwencje powyższych faktów. Jeżeli socjalizm się

---

\*) W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, II vol, s. 445.

różnicuje, jeżeli wchodzi w kompromisy z dzisiejszym ustrojem, z burżuazyjnymi stronnictwami, i staje w jednym szeregu z nimi, to niepodobna już widzieć w nim zupełnie samodzielnej siły duchowej, ostro przeciwstawnej burżuazyjnemu światu. Tem samym jego idee nie mogą mieć tej, co dawniej, siły bojowej. Paradują groźnie socjalistyczne sztandary po ulicach w dniu 1 maja, ale zwija się je w parlamentach i ministerjalnych gabinetach.

Wielu pisarzy zastanawiało się nad tem, czemu stronnictwa socjalistyczne, a zwłaszcza ich przywódcy, tak łatwo wsiąkają w burżuazję, czemu tak poddają się wpływowi parlamentarnego otoczenia. Żywioły rewolucyjne widzą w tem prosto zwyczajną chęć zrobienia kariery, oportunizm życiowy, działanie bakcyła: *morbis ministerialis acutus*. Ten zwrot polemiczny nie trafia w sedno rzeczy. Łatwa asymilacja socjalistów przez burżuazję tłumaczy się większą duchową wspólnością między socjalizmem i liberalną burżuazją, niżby się to wydawać mogło wedle pozorów. Zobaczymy zaraz, że pod bardzo wielu względami przeciwstawianie idei, ożywiających socjalizm, ideom, które wadały w XIX wieku, a jak wiemy, pochodzą z XVIII stulecia, jest iluzoryczne i powierzchowne.

6. Powyższe ostre przeciwstawienie wyrosło pod wpływem Marxa. Jest ono zrozumiałą konsekwencją materialistycznego pojmowania dziejów. Jeżeli wszelka „ideologia” jest tylko nadbudową, tylko odbiciem układu sił produkcyjnych, to w ustroju, w którym istnieje zasadnicze przeciwieństwo klasy burżuazji i klasy proletariatu, muszą istnieć dwie zupełnie odrębne ideologie: panująca religja, pojęcia moralne, ustrój małżeństwa, państwo — to wszystko jest odbiciem interesów burżuazji, a zaś proletariatu nie może mieć nic z tem wspólnego. Świadomość klasowa proletariatu musi doprowadzić do zerwania z panującymi instytucjami i ideami, które są ich odbiciem. Socjalizm jest nową nauką, która nic wspólnego nie ma z nauką burżuazyjną. Burżuazja próbuje tumanić proletariatu swojemi ideałami, ale on je odrzuci. Jego świadomość we wszystkich dziedzinach będzie odbiciem już powstającego nowego ustroju, opartego na kolektywnej własności środków produkcji.

Rzecz cała została postawiona zupełnie wyraźnie. Dołączyły się do tego właściwości duchowe Marxa, które tak silny wpływ wywarły na jego uczniów: jego pogarda i nienawiść dla

wszystkiego, co przed nim było, jego inwektywy przeciw burżuazyjnym pisarzom i burżuazyjnym ideom.

Spróbujmy jednak na chwilę zapomnieć o przeciwieństwie pomiędzy prywatną własnością a własnością kolektywną, a przekonamy się, że w gruncie rzeczy „ideologia” socjalistyczna jest bardzo pokrewna ideologii burżuazyjnej, że i socjalizm pozostał wierny zasadniczemu ideom XVIII wieku. Socjalizm należy do tej samej rodziny duchowej: jest dzieckiem niesfornem, któreby chciało zabrać to, co mają inni, ale poza tem ma przekonania, przesady, nadzieje i tradycje, właściwe całej rodzinie.

Łączy tę rodzinę kult jednego z „bóstw” XIX wieku, (jak się wyraża Pareto) — nauki. Socjalizm to nauka. „Socjalizm jest — pisze A. Bebel — nauką, zastosowaną do wszystkich dziedzin ludzkiej działalności, z jasną świadomością i zupełnem poznaniem”. Wiedza to potęga — głosiły na wszystkie strony broszurki socjalistyczne. „Związek proletariatu i nauki — pisał Lassalle, — zdusi w swych spiżowych ramionach wszystkie przeszkody cywilizacji”. Oczywiście, gdy ustrój dzisiejszy jest zły, to niema mowy o pełnym rozkwicie nauki. Ale co dopiero będzie w ustroju przyszłym! Nauka się zdemokratyzuje, stanie się wówczas dostępną dla wszystkich, a równocześnie podniesie się niesłychanie poziom naukowy społeczeństwa. Według zapewnień Bebla, ustrój przyszły stworzy dopiero pełne podstawy do rozwoju nauki. „Przyszłe społeczeństwo będzie posiadało uczonych i artystów w niezliczonej masie, ale każdy z nich będzie pracował przez część dnia fizycznie, a w pozostałym czasie będzie się oddawał według upodobania: swoim studjom, sztukom i życiu towarzyskiemu”<sup>\*)</sup>. Jeszcze więcej obiecuje L. Trocki: „Człowiek będzie bezporównania mocniejszy, mądrzejszy, wolniejszy. Jego ciało — bardziej harmonijne; jego ruchy — bardziej rytmiczne; jego głos — bardziej muzykalny; formy jego bytu zyskają na dynamicznej teatralności. Człowiek przeciętny podniesie się do poziomu Arystotelesa, Goethego, Marxa. Ponad ten trzon górski wzniosą się nowe wierzchołki”<sup>\*\*</sup>). I takie błazeństwa ogłasza się jeszcze i teraz, po próbie rządów bolszewickich w Rosji!

<sup>\*)</sup> August Bebel, *Frau und Sozialismus*, XV Aufl. 1892, s. 376, s. 284.

<sup>\*\*</sup>) Cyt. W. Sombart, *Prol. Sozialismus*, t. I, s. 323.

Mamy tu więc naiwną wiarę we wszechmoc nauki, w nieograniczony postęp ludzkości pod jej wpływem. Duch Condorceta błąka się między socjalistami. Ta wiara ze specjalnych powodów była potrzebna socjalizmowi. Chodziło o to, by wykazać, że w przyszłym ustroju nie będzie trudności produkcyjnych, że wszystkie potrzeby ludzkie będą w pełni zaspokojone. Przeciwnicy socjalizmu wskazują na to, że nawet w razie uspołecznienia środków produkcji nie można osiągnąć tego idealnego stanu, gdyż zbyt wielu będzie kandydatów do podziału. I w jaki sposób można tu obiecywać, że ludzie nie będą potrzebowali pracować więcej, niż 5, 4, a nawet tylko dwie godziny dziennie? Wtedy zjawia się *Deux ex machina*: nauka, na podstawie której uniknie się wielu niepotrzebnych czynności, która zorganizuje racjonalnie produkcję, a przede wszystkim ta nauka dokona tak wspaniałych odkryć, że praca ludzka stanie się wielokroć wydajniejsza. Widzimy, że socjalizm nie wypowiada tutaj nic nowego: podobne poglądy głosili już przedtem i inni racjoniści, niektórzy wielec uczeni wypowiedali je z równą naiwnością, jak i socjalistyczni marzyciele.

Kult nauki ma swoją konsekwencję negatywną, która zaznacza się równie mocno i w socjalizmie: wrogi stosunek do religji. Socjalizm ze względów taktycznych głosi, że religja jest rzeczą prywatną, nie zajmuje się oficjalnie zapatrywaniami religijnymi swoich członków. Ale twórcy socjalizmu naukowego nie byli tak wstrzemięźliwi: uważali oni, że religja to „opjum ludu”, że nauka przepędzi religję za dziesiątą górę, że religja to pozostałość, to przeżytek dawnego ustroju. Naiwny materjalizm a la Büchner miał w socjalizmie swoich najzawziętszych popularyzatorów. Wielu socjalistów zajmowało się z zamiłowaniem propagowaniem ateizmu, brało czynny udział w ruchu „wolnomyślicielskim”, jakkolwiek ten ruch nie był organizowany przez socjalizm.

Przypomnijmy sobie te czasy, gdy wśród naszej młodzieży kwitła propaganda socjalistyczna. Obok Marxa, Engelsa i innych pisarzy socjalistycznych, poczesne miejsce w aeropagu wielkości, przez socjalizm wielbionych, zajmowali i inni pisarze: Darwin, jakkolwiek był z przekonań konserwatystą; Spencer, mimo swej niechęci do rządów ludowych; August Comte, wielbiciel średnio-wieczna i hierarchicznego ustroju; Renan, mimo swego sceptycyzmu i rojalistycznych skłonności. Nie mówiło się oczywiście

o tych zapatrywaniach wspomnianych pisarzy, lecz podkreślało się tylko, że reprezentują oni te poglądy, sprzeczne z przyjętą religią, że są przedstawicielami prawdziwej nauki i „postępu”. W umysłach młodocianych czytelników tych autorów powstawał straszny chaos. Czasami tracił na tem Marx, tracił socjalizm. Wychowywano raczej osobistych nieprzyjaciół Pana Boga, co zresztą godziło się najzupełniej z burżuazyjną karierą tych wychowanców socjalizmu. I dzisiaj jeszcze niektórzy nasi socjaliści więcej są przejęci Voltaire’em, niż Marxem. Prawda, że, jak już wiemy, socjalizm nawraca z drogi, bezwzględnie wrogiej religijności, ale ten zwrot w socjalizmie nie jest samodzielny: daje się on porwać odpływającej fali racjonalizmu, zachodzą w nim te same przeobrażenia, które zachodzą i wśród burżuazji.

7. Równie wyraźnie zależność duchowa socjalizmu od idei XVIII wieku występuje w sferze jego stosunku do ustroju politycznego. Socjalizm wierzy równie silnie, jak wierzyła rewolucja francuska, w cudowną moc instytucyj, przeobrażających społeczeństwa. Jest dzisiaj zażartym bojownikiem doktryny demokratycznej. Nie pomieści się w głowie socjaliście, by rzeczą słuszną było ograniczenie prawa wyborczego. Socjalizm nieraz wypowiadał postulat, by urzędnicy byli wybieralni. Wierzy w gruncie rzeczy w prawa człowieka, w mądrość i dobroć natury ludzkiej, jest przeciwny tradycjom, wszelkie instytucje polityczne chciałby uzależnić od każdorazowej woli jednostek. Referendum ludowe, plebiscyty, proporcjonalne głosowanie — to wszystko ma w socjalizmie gorących wyznawców i obrońców. Jakkolwiek materializm ekonomiczny powinien uczyć pewnego relatywizmu, powinien utrzymywać przekonanie o względności instytucyj politycznych, ich zależności od stopnia rozwoju ekonomicznego społeczeństwa, to mimo to socjalizm w praktyce w dziedzinie politycznej operuje tak samo abstrakcją, jak ludzie XVIII wieku. Pod tym względem niema żadnej różnicy między burżuazyjnym bojownikiem praw jednostki, a socjalistą — chyba tylko ta, że ten stawia problemy bardziej jeszcze absolutnie, jego uniwersalizm nie ma już granic.

A poglądy na życie moralne, na rodzinę i małżeństwo? Czasami mówi się o „etyce socjalizmu”. Nawet próbowano sformułować taką etykę. Ale gdy się czyta te traktaty, to widzi się, że ta etyka jest nawskroś przejęta indywidualistycznym, racjonalistycznym duchem. Etyka ta każe szukać szczęścia na

ziemi, wyzwala jednostkę z węzłów, które ją krępowały, egzaltuje prawa jednostki. Neomaltuzjanizm ma, jak wiadomo, wśród socjalistów wielu popleczników. Socjalizm walczy o rozwiązalność małżeństwa, walczy wogóle z tą instytucją w dzisiejszej jej postaci, jako z instytucją burżuazyjną. I trudno znaleźć lepszą tego ilustrację, jak poglądy Augusta Bebla, zawarte w książce „Kobieta a socjalizm”, w książce, która miała tak kolosalny popyt i tak ogromny wpływ wywarła.

Przedewszystkiem Bebel bardzo surowo ocenia dzisiejsze małżeństwo. Przedstawiając obraz zepsucia burżuazji, pisze w ten sposób: „I pytamy się, czy takie małżeństwo... nie jest gorsze od prostytucji? prostytutka ma przynajmniej często możność wycofać się ze swojego wstrętnego rzemiosła i ma prawo, o ile nie żyje w domu publicznym, odmówić sprzedawania się temu, kto jej nie odpowiada z jakichkolwiek powodów. Ale sprzedana żona musi poddać się uściskom swego męża, nawet gdy ma sto powodów, by go nienawidzić i czuć wstręt do niego”. Charakterystyczny jest punkt wyjścia Bebla: widzi on w burżuazyjnym małżeństwie przedewszystkiem skrępowanie swobodnej woli jednostek, zwłaszcza woli małżonki. Wykazuje dalej Bebel, że dzisiejszy ustrój prowadzi do prostytucji: „Prostytucja staje się konieczną społeczną instytucją mieszczańskiego społeczeństwa, podobnie jak policja, stała armja, kościół, przedsiębiorcy i t. d.”. (Piękne zestawienie; ale czy prostytucji nie było w niemieszczańskich społeczeństwach?). Najwięcej stosunkowo wolności dla kobiety widzi Bebel w Rosji (sic!), częściowo z powodu istniejących tam komunistycznych urządzeń, częściowo z powodu ich tradycyj.

Ale to wszystko zmieni się w ustroju kolektywistycznym. W tym ustroju „znikną złodzieje, bo zniknęła prywatna własność”. „Bez gwałtownego zamachu i ucisku przekonań, jakiegokolwiek one są rodzaju, zniknie stopniowo sama przez się religja”. W tym ustroju „zaspokojenie popędu płciowego jest dokładnie tak samo osobistą sprawą każdej jednostki, jak zaspokojenie każdego innego popędu naturalnego”. Dlatego też nie będzie stałych związków małżeńskich, wola stron w każdej chwili będzie mogła ten związek zerwać. Skutkiem tego nie będzie starych panien, no i, oczywiście, prostytucji\*).

---

\*) A. Bebel, Frau und Sozialismus, s. 93, 142, 317 i n. 448 i n.

Podobne poglądy wyznawał Engels i cały szereg innych pisarzy socjalistycznych. Socjalizm miał zadanie ułatwione. Jednym z głównych argumentów, przemawiających za trwałością małżeństwa, jest wzgląd na dzieci, które unieszczęśliwia i wykoleja rozejście się rodziców. Ale w ustroju socjalistycznym tej troski nie będzie, dziećmi zajmie się „społeczeństwo”. Słowem, Bebel obiecuje bardzo piękne rzeczy: dużo przyjemności bez grzechu i kosztu.

Czy jednak taki pogląd jest poglądem, właściwym z istoty rzeczy socjalizmowi? Bebel w małżeństwie widzi przede wszystkim sprawę zaspokojenia popędu płciowego. Gdy ten popęd wygasa, cały stosunek traci swoją rację, mężczyzna może rzucić kobietę, kobieta mężczyznę, niepodobna jest nikogo do niczego przymuszać. Ten pogląd nie wynika z założeń kolektywizmu, lecz jest brutalnym, nie mniej jednak konsekwentnym zastosowaniem idei praw jednostki; chodzi tu o jedno z tych praw, prawo do swobodnego zaspokajania popędu płciowego. A. Bebel nie potrzebował się silić, by wymyślić tego rodzaju organizację „małżeństwa”. Znalazł gotowe wzory u anarchistów, u różnych dekadentów, którzy, gardząc zresztą tłumem, głosili podobne zapatrywania. Są one wyrazem rozluźnienia się dyscypliny społecznej i troski o przyszłość pokoleń, chęci doraźnego używania, krótko mówiąc, rozkładu obyczajów. Gdy bierze się za punkt wyjścia tylko prawa jednostki, zapomina się o obowiązkach. Gdy się stoi dalej na stanowisku, że wszystko w obecnym ustroju jest złe i nienawistne dla proletariatu, to wówczas zrywa się z przeszłością, przecina się tradycję i chce się wszystko urządzać racjonalnie, zupełnie na nowo, nie krępując się żadnymi, materialnymi i moralnymi pozostałościami ustroju dawnego. Socjalizm stanął na tem stanowisku, ale w planach przyszłości, które miał, nie znalazł żadnego własnego punktu wyjścia, jak tylko ideę praw jednostki, które rozwinął wiek XVIII. Ostatecznie socjalizmowi chodziło o największą sumę szczęścia dla jak największej liczby ludzi. Pod tym względem socjalizm spotykał się na jednej drodze z Benthamem. Gdy zaś akcentował mocno zasadniczą równość ludzi, gdy uzależniał byt instytucyj społecznych i politycznych od zgody jednostek, był wiernym uczniem Rousseau'a.

8. Jak wielka jest zależność duchowa socjalizmu od liberalnej burżuazji, do jakiego stopnia socjalizm przejął się poglą-

dem na świat tej warstwy, tego dowiódł na różnych przykładach Georges Sorel, czem niewątpliwie przyczynił się do poderwania autorytetu socjalizmu w krajach romańskich, a także i w innych krajach. Sorel wykazywał, że socjalizm parlamentarny nie ma żadnej duchowej samodzielności; różne postępowe idee burżuazji, dziedziczki idei XVIII wieku, są i jego bożyszczem. Zdaniem Sorela, przywódcy socjalizmu zdemoralizowali się pod wpływem burżuazji: ulegli wpływom psychologii plutokratycznej. Rekrutują się oni z „intelektualistów, którzy robią karierę na socjalizmie. Ci intelektualiści nie mają nic wspólnego z robotnikami, żyją oni na marginesie produkcji, obca im jest istotna praca twórcza, nie dziwnego więc, że mają skłonność do przejmowania się abstrakcyjnymi ideami, że za całą treść myślową służy im płytki humanitaryzm... I dlatego też—pisze Sorel—ani ja, ani moi przyjaciele, nie przestaniemy nakłaniać klasy robotniczej, aby nie dała się wepchnąć na utartą ścieżkę nauki i filozofji burżuazyjnej. Nastanie nowy wielki dzień na świecie, w czasie, w którym proletarjat zdobędzie, tak jak już zdobyła burżuazja po rewolucji, świadomość, że jest zdolny myśleć według swych własnych warunków życia\*).

Sorel był teoretykiem syndykalizmu, rewolucyjnego kierunku robotniczego, potępiającego akcję parlamentarną, a wierzącego w „akcję bezpośrednią”. Kierunek ten miał bardzo przelotne sukcesy. Dzisiaj poniekąd jego spadkobiercą jest komunizm francuski, który, podobnie jak i syndykalizm, przeciwstawia się ostro ideologii socjalistycznej. Atakuje ją między innymi z tego powodu, że ona jest tylko kopją lub karykaturą ideologii burżuazyjnej. I oto jakie rzeczy zarzuca socjalizmowi Edouard Berth, uczeń Sorela i zarazem teoretyk komunizmu francuskiego:

„*Pacyfizm* — pacyfizm zupełnie burżuazyjny, w którym skupia się i streszcza cały kwietyzm, całe tchórzostwo, cała degradacja poczucia honoru, która charakteryzuje naszą współczesną burżuazję; *antymilitaryzm* — antymilitaryzm wywołany jedynie strachem przed wszelką dyscypliną (czyż nie widzimy dzisiaj, jak wielu naszych, *soidisant* rewolucjonistów, robi zarzut bolszewikom z powodu ich *armji czerwonej*, jak i żelaznej dyscypliny, którą tam wprowadzili Lenin i Trocki, podobnie

---

\*) Sorel, Złudzenia postępu, s. 147.



jak zarzucają im dyscyplinę, którą oni wprowadzili w pracy?); *maltuzjanizm i feminizm*, to dwa *zepsucia*, w których pozio-  
mość, bestjalizm i materjalizm współczesny znalazły swój wy-  
raz wybitny i kulminacyjny; — wszystko produkty upadającej  
burżuazji, socjalizm je zebrał, adoptował, rozwinął, doprowadził  
do krańcowych konsekwencji; z materjalizmu historycznego,  
który był tylko metoda, *kanonem* wyjaśnienia wydarzeń histo-  
rycznych, nie zawierającego w sobie żadną miarą materjalizmu  
moralnego i metafizycznego, wyciągnął konkluzje, które zawie-  
rają ten materjalizm moralny i metafizyczny w sposób najbar-  
dziej jasny; i ci rewolucyoniści, wezwani przez Proudhona, by  
protestowali przeciw współczesnej korupcji, nie wykazali, że  
oni są *incorruptibles...* Leniństwo, *laisser-aller*, obżarstwo, wszyst-  
ko utrzymywane na koszt Państwa - Opatrzności, zwalniające  
człowieka od wszelkiego wysiłku, od wszelkiej odpowiedzial-  
ności, wszelkiej godności. Taki wydaje się być zbyt często  
ideał naszych współczesnych socjalistów” \*).

Jeżeli komunizm zarzuca „burżuazyjność” współczesnemu  
socjalizmowi, jeżeli pomawia go o to, że przesiąkł docna  
burżuazyjnymi ideałami, to nie można widzieć w tem tylko na-  
rzędzia propagandy, które ma zdyskredytować socjalistów  
w oczach ludności robotniczej. Widzieliśmy już poprzednio, że  
jest w tych zarzutach dużo racji (z czego nie wynika, że te  
enoty, których brakuje socjalizmowi, są skupione w bolszewi-  
zmie). Nie należy również mniemać, iż socjalizm, który czasami  
jest łagodny jak baranek, stał się już filarem obecnego ustroju.  
On ten ustrój rujnuje, a to przez to, że przejął się różnemi  
samobójczemi ideami demokracji liberalnej, że idee XVIII wieku  
doprowadza do absurdu. Ale ten socjalizm nie jest tylko bier-  
nem odbiciem poglądów XVIII wieku. Nawet poza swoim sto-  
sunkiem do zagadnienia własności prywatnej, wniósł on pewne  
własne pierwiastki do filozofii życiowej współczesnych społe-  
czeństw. Pierwiastki te przesiąkają i poza sferę bezpośrednich  
wpływów socjalistycznych.

Idea walki klas to nietylko idea społeczno-ekonomiczna.  
Wywiera ona duży wpływ moralno-wychowawczy. Przyjrzyjmy  
się temu wpływowi.

---

\*) Edouard Berth, *Guerre des États ou Guerre des Classes*, 1924,  
s. 177.

9. Cytowany przed chwilą autor, Edouard Berth, przeciwstawia materializm ekonomiczny, pojęty jako metoda badania, materializmowi moralnemu i metafizycznemu. Oczywiście, te rzeczy trzeba odróżnić. Wszakże materializm ekonomiczny nie był u Marxa i Engelsa tylko metodą; był określonym poglądem na rozwój społeczny, według którego wszelkie pierwiastki moralne, religijne, polityczne są tylko nadbudową struktury ekonomicznej, wszelkie idee biernym odbiciem warunków ekonomicznych. Engels łagodził później skrajności tego poglądu, ale ogromna większość zwolenników Marxa, cała masa jego wulgaryzatorów, pojmowała ten materializm także jako materializm w szerszym tego wyrazu znaczeniu.

Jeżeli się wypowiada poglądy, że idee, prawo, religja itd. nie mają samodzielnej siły dziejowej, to przede wszystkim, choćby mimowoli, uczy się cenić wysoko wartości ekonomiczne, stronę materialną życia. Stwierdziliśmy poprzednio, że w XIX wieku te wartości ogromnie podniosły się w hierarchji celów życiowych. Otóż do zaostrzenia tej tendencji, tak wyraźnej już w liberalizmie, przyczynił się walenie materializm ekonomiczny. Wyjaśnia się przykładami, że wojny krzyżowe nie były wywołane przez pobudki religijne, lecz przez ekonomiczne warunki; pisze się, że jeżeli człowiek mówi o religji, to ta religja jest w gruncie rzeczy odbiciem jego interesów klasowych. W XIX w. mówiło się wiele o postępie. Według materializmu dziejowego postęp zasadzać się musi przede wszystkim na zmianie warunków ekonomicznych; bez tego niema poprawy, niema istotnej zmiany. Najpierw muszą się zmienić warunki ekonomiczne, by potem mogła się wytworzyć nowa ich ideowa nadbudowa. W praktyce socjalizm główną uwagę zwrócił na zagadnienia materialne. Jak zaznacza jeden z włoskich pisarzy, prof. S. Talamo, „dla socjalistów w ogólności kwestja robotnicza jest kwestją wyłącznie ekonomiczną, a nawet, bardziej ściśle, kwestją wyżywienia” \*). A już dawniej, gdy jeszcze wulgarny materializm ekonomiczny nie był w pełnym rozkwicie, Józef Mazzini w ten sposób określał pisarzy socjalistycznych: „Są oni wszyscy synami Benthama. Poszukiwanie szczęścia to dla nich określenie życia. Oni zmaterjalizowali problemat świata. Zastąpili po-

---

\*) Cyt. G. Sorel, *L'Ethique du Socialisme (morale Sociale)* 1899, s. 135.

stęp ludzkości przez postęp, *passer le mot*, kuchni ludzkości. Oni zwężili, sfałszowali wychowanie robotnika... Problemat ekonomiczny jest przedstawiony przez nas, jako niezbędny środek. Socjalizm we Francji i w Anglii przedstawił go jako *cel*" \*).

Można iść jeszcze dalej i twierdzić, że wulgaryzowanie materializmu ekonomicznego może przytępić poczucie odpowiedzialności za czyny człowieka, dostarcza mu argumentów, które go rozgrzeszają w razie moralnych uchybień. Oczywiście, nie twierdzę, że to był cel tego wulgaryzowania, lecz chodzi tu nie o zamiar, ale o skutek, choćby nieprzewidziany przez autorów. A. Bebel, mówiąc o upadku moralnym społeczeństwa, wypowiada taki pogląd: „Przytoczone cyfry wykazują więc, że nie *moralne* przyczyny, lecz czysto *materjalne* rzucają rozstrzygający ciężar na szalę, *ilość zawieranych małżeństw, jak i cały stan moralny, zależy jedynie od materialnych podstaw społeczeństwa*”. Trudno robić zarzut czytelnikowi tej popularnej książki Bebla i wyznawcy jego poglądów, jeżeli te rzeczy weźmie dosłownie i pod jej wpływem urobi swoje zapatrywania życiowe. Każdy człowiek staje przed rozstrzygnięciami, czy ma tak lub inaczej postąpić, każdy jest poniekąd Herkulesem na rozstajnych drogach. Przed wstąpieniem na drogę złą powstrzymują go wyrzuty sumienia; ulegający pokusom szuka wymówek przed sobą, różnych usprawiedliwień. By mógł postępować moralnie, musi mieć poczucie odpowiedzialności za swoje czyny; bez tego poczucia niema moralności. Jeżeli się ktoś dowie, że za wszystko, dosłownie za wszystko, odpowiedzialne są warunki materjalne, a więc okoliczności, od woli jednostki przeważnie niezależne, łatwo osłabnie u niego poczucie odpowiedzialności. Powyższe rozumowanie pozwolę sobie poprzeć przykładem z własnej obserwacji. Za moich czasów gimnazjalnych dzielił się wyraźnie na młodzież narodową i postępowo-socjalistyczną. Poziom etyczny tej pierwszej był wyższy niż drugiej, narodowe „kółka” nie przyjmowały do siebie nikogo, kto uprawiał rozpustę płciową. A tymczasem w tej drugiej grupie wielu chłopców robiło to jawnie, i znajdowali argumenty na usprawiedliwienie swoich postępów w literaturze w rodzaju Bebla; niektórzy z nich tłumaczyli, że nie można zadawać gwałtu po-

\*) Lettres de Joseph Mazzini a Daniel Stern (1864—1872), 1873, s. 16 i n.

\*\*) A. Bebel, Die Frau itd. s. 104.

pędem naturalnym, że dzisiejsze społeczeństwo nie może być moralne, bo winien temu kapitalizm itd. Oczywiście, nie chcę tych rzeczy uogólniać. Przyznaję, że socjalizm wydał wiele idealnych postaci, ludzi, cierpiących za swoje przekonania, że niejeden był wrogiem socjalizmu ze zwyczajnego sobkownictwa i życiowego oportunisty, ale twierdzę z całą stanowczością: wpływ wulgarnego materializmu ekonomicznego był zły, sprzyjał on rozwojowi materializmu moralnego. A materializm moralny, jak to widzieliśmy, godzi się świetnie z ideami XVIII wieku.

Najważniejszą jest jednak ta kwestja: jaki wpływ moralny wywiera sama idea walki klas, jako naczelna idea polityczna i społeczna. Zajął się tem pytaniem W. Sombart i bardzo mocno podkreślił negatywny, rozkładowy charakter tej idei. Jego zdaniem, ta idea jest bardzo pozioma, pospolita. „Jest ona pospolita (*gemein*), gdyż sprowadza całe ludzkie działanie i w ten sposób całe historyczne działanie do działania *des Schweinehundes*. W tem właśnie ta idea jest wyrazem dzisiejszego czasu, w swojej istocie tak pospolitego. Oznacza ona jednak, po drugie, niebezpieczeństwo dla duchowego życia mas, przez co ona mianowicie nie jest tylko wyrazem czasu, lecz także czynnikiem, działającym w tym czasie, gdyż ona sama wywiera wpływ. Ten wpływ jednak jest niszczący. Powiedziałem już, jaką ona spełniła funkcję: była kanałem odpływowym dla negatywnych uczuć. Musimy sobie jednak także wyjaśnić, że ona w większej części dopiero wydobyła i spotęgowała te negatywne uczucia. Ona popędza najpierw człowieka do nienawiści; pomaga do tego... by cały brud grzechu wypłynął na powierzchnię. Jednym z największych błędów, które kiedykolwiek były ukute i wypowiedziane, jest ten, że się wierzy, iż z tego morza nienawiści, które rozlała po świecie teoria walki klas, może kiedykolwiek wyjść coś nakształt królestwa miłości. Niezmierny obłąd!”.

Sombart wykazuje dalej, że idea walki klas przeszkadza rozwijaniu się uczuć, opartych na pozytywnych pierwiastkach, tak zw. przez niego „Friedensgemeinschaften”. Przeciwstawia się kościołowi, rodzinie, powołaniu, narodowi, państwu. „Klasa społeczna nie może nigdy wejść na miejsce tego rodzaju społecznej wspólności, wspólności idealnej, bo... ona jest naturalnym agregatem jednostek. Klasa może działać tylko niszcząco, klasy z jej istoty nie można pomyśleć jako całości, także nie

jako części całości, jak np. choćby partji, która ma swoją nazwę od *pars*. Klasa może działać tylko niszcząco i robi to, skoro zwraca się przeciw wszystkim wspomnianym idealnym wspólnościom, i szuka swojego związku między należącymi do niej we wszystkich zawodach, we wszystkich krajach, którzy niezem innem nie są, jak jednakowo zainteresowanymi ekonomicznie. Także przyszłej wspólności nie można pomyśleć, jako zamknięcia ruchu klasowego. Przyszłe społeczeństwo musi się oprzeć na jednym z wyżej wymienionych idealnych pierwiastków; musi być w szczególności narodowe. Także socjalistyczne społeczeństwo musi być narodowe, albo go nie będzie\*).

Na tem nie koniec. Jednostronna psychologia walki klas zaraża także i inne warstwy, nietylko robotniczą. Socjalizm zwraca główną uwagę na walkę o byt ekonomiczny. Inne klasy społeczne organizują się również w celu obrony swojego stanowiska, w celu walki. Niema w tem niczego złego. Ale źle jest, gdy prowadzi to do zatury z wspólnych, wielkich celów, gdy odwraca uwagę od naczelných zagadnień narodowego życia, których niepodobna rozwiązać na gruncie klasowego antagonizmu. Przeciwnicy socjalizmu przesiąkają mimowoli socjalistycznym poglądem na świat; występuje tu objaw, na który już poprzednio zwrócono uwagę, mianowicie przecenianie pierwiastka gospodarczego. Społeczeństwo przestaje być jednością moralną, a staje się zbiorowiskiem różnych partykularnych interesów gospodarczych. Niektórzy pisarze, badający współczesną demokrację, jak np. amerykański ekonomista, A. T. Hadley, wskazują na niebezpieczeństwo faktu, iż polityka zbyt mocno przenika gospodarczymi interesami, że ich gra rozsądza nawet życie stronnictw politycznych; nie chodzi tu nawet o szerszej pojętą politykę gospodarczą państwa, lecz o bezpośredni interes partykularnych grup, o zwyżkę taryf celnych na artykuły przemysłu, o cła rolnicze, o zwyżkę płac roboczych. Używa się nawet dla określenia tych zjawisk takiego zwrotu: gospodarstwo przeciw polityce. Z jednej strony grozi tyranja zawodowych związków, a z drugiej tyranja trustów. Między temi dwoma kamieniami młyńskimi może łatwo zetrzeć się szerszy interes polityczny, także i polityczno-gospodarczy.

---

\*) W. Sombart, Die Idee des Klassenkampfes, Weltwirtschaftliches Archiv, 1925, s. 32 i n.

Już Arystoteles zobrazował ten smutny stan rzeczy, w którym w państwie toczy się jedynie walka między bogatymi a ubogimi... „Państwo jest tylko zbiorowiskiem panów i niewolników; niema zupełnie ludzi wolnych. Zawiść z jednej strony, pogarda z drugiej; gdzie znaleźć przyjaźń, tę wzajemną życzliwość, która jest duszą społeczeństwa? Czy chciałoby się podróżować z towarzyszem, na którego patrzy się, jako na nieprzyjaciela?” (Politeia, Ks. IV, R. XI).

10. Przy ocenie moralnego wpływu ideału klasowego, nie można uważać za rzecz rozstrzygającą jedynie tego momentu, że klasa skupia i potęguje uczucie nienawiści. Nienawiść jest siłą burzącą, ale czasami siły twórcze charakteryzuje wielka nienawiść. O ile chodzi o ideał społeczny, naprawdę realny, to trudno wyobrazić sobie miłość bez nienawiści. Gdy chce się służyć dobru, trzeba nienawidzić zła. Ale w tem rzecz główna, czy idea walki klas jest w możności wydobyć pozytywne pierwiastki; chodzi o to, czy „klasa” przedstawia nowy, wielki świat, który zastąpi świat, zbudowany na innych podstawach?

Otóż zwolennicy walki klas wierzyli w istnienie tych twórczych pierwiastków. Dla wielu socjalistów klasa robotnicza nie jest tylko wspólnością materialną; to zarazem nowa duchowa wspólność, która wydobędzie z robotnika wielkie siły duchowe, zdolne naprawdę przeobrazić społeczeństwo. Klasa była dla nich podstawowem ugrupowaniem społecznem, w którym żyje odrębny świat idei, wierzeń, obyczajów. Tak np. Fr. Engels utrzymywał, że każda klasa ma swoją własną... teorię poznania \*).

Nie posunął się tak daleko G. Sorel, ale dla niego punktem wyjścia jest również przekonanie o twórczości, o wyższości moralnej klasy robotniczej. Według tego pisarza, robotnicy, pracując produkcyjnie, żyjąc razem z warsztatem pracy, rozwijają się w pewien specjalny sposób, wytwarzają swoje własne idee, własne prawo, które upowszechnią przez owładnięcie całym społeczeństwem. „Podkreślaliśmy to wielokrotnie — pisze Sorel — że proletarjat posiada cały system instytucyj, będących w tym samym stopniu jego własnością, w jakim parlament jest własnością i właściwością burżuazji” \*\*).

\*) Cyt. M. Ralea, *L'Idée de la Révolution dans les Doctrines socialistes*, 1923, s. 261.

\*\*) Sorel. *Złudzenia postępu*, s. 148.

klasy robotniczej wyrosła „cité future”, świat nowych idei, źródło zupełnie nowej twórczości. To też za wszelką cenę trzeba bronić robotnika od tego, by przenikał on moralnością burżuazyjną, burżuazyjnym sposobem życia, burżuazyjnym poglądem na świat.

Podobny sposób myślenia można znaleźć nietylko u socjalistów. Można by go nazwać mesjanizmem klasowym. Według niego, społeczeństwo dzieli się na dwie grupy: na klasy złe, zdegenerowane i na klasę wybraną, z której przyjdzie odrodzenie społeczeństwa. Jedni są grzesznikami, drudzy sprawiedliwymi. Niema jednak zgody co do tego, która właśnie klasa jest tą klasą wybraną. Dla socjalistów—oczywiście robotnik, który — zresztą niezupełnie w zgodzie z materializmem dziejowym—już dzisiaj, mimo nędzy, uchodzi czasami za wcielenie zdrowia fizycznego i moralnego. Ale przypomnijmy sobie nasze społeczeństwo! Czego się nie mówiło, czego się nie wypisywało na temat cnót naszego chłopca! Wszystkie inne warstwy miały ustąpić z miejsca, bo od niego miało przyjść zdrowie narodu.

Tego rodzaju poglądy o wyjątkowych zdolnościach i sile moralnej jednej warstwy można wypowiadać wówczas, gdy się tej warstwy nie zna, lub gdy ona jeszcze nie dała się poznać. Obecnie np., jakkolwiek nauczyliśmy się cenić istotne zalety chłopca, to równocześnie stwierdzamy, że objawia on nieraz w polityce te same skłonności, te same wady, które miała dawna warstwa szlachecka; czyli że wchodzi tu w grę właściwości narodu, a nie odrębne właściwości klasy. Mesjanizm klasowy zjawiał się na tem tle, że przedtem rządziła jedna warstwa; a więc w drodze jednostronnej reakcji, a może bierności myślowej mniema się, że berło władzy powinno przejść w ręce warstwy, dotychczas pozostającej w cieniu. Myśl tę wyraził już Siéyès w sławnym zdaniu: Czem był stan trzeci? Niczem. Czem powinien się stać? Wszystkiem.

Rzeczywistość przeczy temu, by klasa mogła być wszystkim. Błędem jest przeciwstawianie klasy — narodowi, choćby do danej klasy należało  $\frac{3}{4}$  lub  $\frac{4}{5}$  narodu. Klasa i naród są to zupełnie niewspółmierne wartości społeczne. Nie można pojmować narodu jako sumy klas, jako przedsiębiorcy + kupcy, + rolnicy, + robotnicy i t. d. Naród jest czemś jakościowo różnym od klasy. Albowiem naród uosabia całą masę tradycyji,

idei, instytucyj, materialnych nawet wartości, które nie dadzą się sprowadzić do czysto klasowych pierwiastków.

Trzeba zamknąć oczy na rzeczywistość, by mówić o sztuce klasowej, o nauce klasowej i t. d. Oczywiście, uczony, artysta jest nie tylko członkiem narodu, lecz także pochodzi z tej lub innej klasy, i to pochodzenie zostawia nieraz ślady na jego twórczości. Może powieściopisarz poświęcić się przedstawianiu życia jednej klasy, ale to jest tylko temat twórczości. Ta twórczość ma swoje źródła narodowe, wyrosła w narodowej atmosferze. Czy „Chłopi” Reymonta to powieść chłopska, czy przede wszystkim polska? Rzecz cała sprowadza się do tego: naród to ziemia, zwykle wspólny język, wspólna przeszłość i wspólna przyszłość. A zaś w klasie niema żadnego z tych pierwiastków.

Klasa jest przede wszystkim skupieniem społeczno-ekonomicznem, jest to, jak powiedział Sombart, połączenie ludzi, zainteresowanych jednakowo pod względem ekonomicznym, bez względu na wszystko inne, co ich łączy i dzieli. Gdy zechcemy widzieć w klasie jakąś silną duchową odrębność, to nie możemy brać za punkt wyjścia dzisiejszych społeczeństw, w których stosunki między ludźmi, należącymi do różnych klas, są tak żywe, w których wzajemne upodobnienie się tak szybko następuje, lecz musimy udać się bardzo daleko, do Indyj, i mówić nie o klasach, lecz o kastach, z ich odrębnymi religjami, obyczajami, poczuciem honoru i t. d. Niewątpliwie istnieje sprzeczność gospodarczych interesów poszczególnych klas. Ale na tej podstawie niepodobna budować zupełnie odrębnego duchowego świata klasy. Jest to fikcja, której przeczy rzeczywistość.

W tę fikcję wierzą jednak tłumy. Pracuje się od wielu lat nad tem, by wpoić w robotnika przekonanie, że nie go nie łączy z „burżuazją”. Uczy się go nienawiści do wszystkiego, co jest burżuazyjne. W ten sposób niszczy się bardzo wiele pierwiastków, których nawet surogatu nie może dać klasa. Religja, naród, nierozzerwalny związek małżeński, to wszystko miały być burżuazyjne urządzenia lub wymysły. A czem jest wzamian zato klasa? Nie potrafi stać się niczem innym, jak tylko wspólnością materialnej natury, jak skupieniem ludzi, którzy są w podobnych warunkach ekonomicznych i wspólnie walczą przeciw ugrupowaniom, znajdującym się w innych warunkach. W rezultacie klasa, zamiast wielu ideal-



nych, trwałych wartości duchowych, daje wartości materialne, doraźne.

11. Mamy obecnie przed oczyma obraz zupełnie jasny. Socjalizm, wbrew pozorom, nie był zbyt samodzielny duchowo w stosunku do idei XVIII stulecia. Przeciwwstawił się liberalizmowi w dziedzinie ekonomicznej, ale miał z tym liberalizmem cały szereg wspólnych poglądów na życie duchowe i społeczne. Zgodnie z tradycjami XVIII wieku, walczył z religią, dzielił jego złudzenia co do potęgi nauki, miał wspólną z nim wiarę w nieograniczony postęp pod wpływem „Rozumu”, pojmował w sposób abstrakcyjny społeczeństwo i państwo, w imię praw jednostki podrywał rodzinę, małżeństwo, usprawiedliwiał nieskrępowaną grę naturalnych popędów. Inaczej, niż liberalizm, patrzył na ustrój społeczno-gospodarczy, lecz zasadniczy cel był ten sam: jak największa suma materialnego szczęścia jednostek, jako główne zadanie życiowe.

A specjalnie idea walki klas przez to, że wydobywała nawierzchnie tylko te materialne pierwiastki, dokonywała tego samego dzieła duchowego zniszczenia, co i idee XVIII wieku, a tylko niejako inną bronią. Humanitaryści walczyli w imię praw jednostki, a zaś socjaliści także w imię klasowej świadomości. I trudnoby było sobie wyobrazić to zamieszanie, jakie dziś panuje w świecie duchowym, to poderwanie autorytetów, słowem, tę „anarchję” współczesną, gdybyśmy nie wiedzieli, że nad tem samym pracowały dwa, zewnętrznie biorąc, przeciwne sobie prądy, że w tym samym kierunku szedł liberalny żydowski bankier, co i proletariusz, głoszący zagładę kapitału. Pracowano nad rozkładem duchowym u góry i u dołu; wśród bogatych i ubogich. Czasami pracowano wspólnie, czasami maszerowano osobno, ale uderzano razem.

Praca ta trwa dalej. Prawda, że obóz liberalnej burżuazji dzisiaj jest w dużym zakłopotaniu, że coraz częściej wśród sfer, które wyrosły na gruncie ideologii XVIII wieku, budzą się wątpliwości, czy trafna była obrona przez nie droga. Szuka się tam nowych punktów oparcia, chce się ożywić religijny duch, odbudować autorytety, coraz głośniej mówi się o obowiązkach, nie tylko o prawach. Przeważa jednak tam bezradność, niema wśród tych żywiołów prądu życiowego, przepojonego optymizmem, który zapowiada zwycięstwo. Podobne objawy widzimy

i wśród socjalistów, rozbitych zresztą, zakłopotanych niemożnością wykonania swego programu.

Idee XVIII stulecia są bezsilne, jako tama przeciw rozkładowi. Czyż więc nie zostaje nam nic innego, jak powtarzać z francuskim poetą:

Je suis l'Empire à la fin de la décadence,  
Qui regarde passer les grands barbares blancs...

Czyż mamy zagłębiać się fatalistycznie w porównania, które wciąż się przeprowadza między dzisiejszemi czasy z epoką upadku rzymskiego imperjum?

Bolszewicy rozglądają się, jakie siły naprawdę mogą spotkać na swej drodze. Szukają swoich istotnych wrogów, którzy potrafią im się przeciwstawić. I oto co pisze francuski komunista, Edouard Berth:

„Idea ojczyzny jest naprawdę jedyną ideą, która jest jeszcze na wierzchu i jest jeszcze żyjącą we współczesnym upadku; ona pozostała jedynym cementem społecznym, trzymającym jeszcze w skupieniu społeczeństwo, które bez niej rozleciałoby się w proch i nie byłoby niczem więcej, jak deszczem atomów”... \*).

Wybór między ideą narodową, a ideami XVIII wieku, to wybór między życiem, a rozkładem.

---

\*) E. Berth, Guerre des Etats... s. 165.

## ROZDZIAŁ VI.

### SILA POCZUCIA NARODOWEGO w XIX i XX WIEKU.

1. Gdy się czyta pisma epoki rewolucji francuskiej i pisma angielskich ekonomistów, wszędzie napotyka się na ideał ludzkości, na myśl, że ludzkość nie będzie podzielona na wrogie sobie narody, lecz że zespoli się w jednym, harmonijnym związku. Rewolucja francuska obchodziła święto zbratania narodów. Głoszono w pierwszej połowie XIX wieku solidarność wszystkich ludzi przeciw tyranji: *tutti gli uomini liberi sono fratelli*. Liberalizm głosił, że usunięcie wszelkich przeszkód, stawianych obrotowi gospodarczemu, doprowadzi do specjalizacji narodów, do tego, że staną się one częściami większej całości. Gdy znikną barjery celne, handel międzynarodowy dojdzie do rozkwitu, każdy naród będzie widział swoją pomyślność w pomyślności powszechnej, wślad za tem przyjdzie pokój, ustaną wojny, powstanie gospodarstwo światowe.

Program ten był już jasno zarysowany w początkach XIX wieku i w niektórych kierunkach zdawał się on nawet święcić triumfy. Ale, gdy czytamy pisma pacyfistyczne z końca XIX wieku, stwierdzamy, że wykonanie tego programu zostało odroczone o całe sto lat. Mianowicie pacyfiści stwierdzają, że wiek XIX był to wiek „nacjonalizmu”, a natomiast wiek XX będzie wiekiem internacjonalizmu. W tym wieku ma się przezwyciężyć ciasne kadry narodowe; ma powstać organizacja polityczna, obejmująca cały świat, a przynajmniej wszystkie kraje cywilizowane. Ostatnia wojna miała być już naprawdę ostatnią wojną; ludzkość będzie żyła w zgodzie pod opieką Ligi Narodów. Ciasny egoizm narodowy XIX wieku, to, według zdania wielu pisarzy,

stadium przejściowe w rozwoju ludzkości. W miejsce narodowych gospodarstw przyjdzie gospodarstwo światowe, w miejsce etyki narodowej, która usprawiedliwia wojny, przyjdzie etyka międzynarodowa, traktująca wojnę, jako zbrodnię. Gdy kto odważy się zakłócić pokój świata, spotka się, jak przestępca, ze zorganizowaną represją międzynarodową.

Skąd jednak wziął się ten tak zw. „nacjonalizm”? Przecież ani w ideałach francuskiej rewolucji, ani w poglądach ekonomicznego liberalizmu nie było niczego, coby mu sprzyjało. Przeciwnie, humanitaryzm był tak silny, związki między wolnemi narodami tak ścisłe, a demokracja świeciła wszędzie triumfy!

Siłę wielkich idei dziejowych mierzy się wpływem, który one wywierają na ustrój państw, na ich charakter i granice. Otóż w XIX wieku taką podstawą gospodarowania się państw była idea narodowa. Pod jej wpływem Belgja została niepodległym państwem. Idea ta doprowadziła do zjednoczenia Włoch i Niemiec, do wyzwolenia się narodów bałkańskich z pod panowania tureckiego, do zerwania unji Szwecji z Norwegją. A ostateczny triumf tej idei przyniosła wojna: likwidację Austro-Węgier, ostatniego wielkiego państwa narodowości, niepodległość i zjednoczenie narodów, które żyły pod władzą trzech cesarzy. Proces ten nie został zakończony gładko, bez spornych punktów i źródeł zatargów na przyszłość; to jednak nie zmniejsza znaczenia idei narodowej, nie przeczy faktowi jej wielkiej siły dynamicznej.

Idea narodowa nietylko jest czynnikiem, który decyduje o istnieniu państw i ich granicach. Wywiera ona także wpływ na stosunki, zachodzące między niemi. Tamuje rolę czynnika czysto gospodarczego. Tak np. co pewien czas powstaje myśl utworzenia unji celnej między dwoma państwami, lub większą ich grupą. Parokrotnie próbowano doprowadzić do unji celnej Belgji z Francją, która to myśl miała swoje gospodarcze uzasadnienie. Szwajcarii, odciętej od morza, przydałby się taki związek z którym z sąsiadów. Podnoszono myśl unji celnej Niemiec z Holandją; przez jakiś czas było głośno o unji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej z Kanadą. Projekty te obejmowały i większe grupy państw: był projekt unji państw południowo-amerykańskich, unji skandynawskiej, unji bałkańskiej. Pod wpływem konkurencji amerykańskiej powstała w Europie

myśl unji państw europejskich (pomysł Paneuropy nie jest nowy). W każdym wypadku przytacza się bardzo poważne argumenty gospodarcze i geograficzne, wykazuje się, jak wielkie korzyści osiągną państwa, które utworzą unję celną. Kiedy jednak ta myśl ma widoki urzeczywistnienia? Gdy, prócz podstaw gospodarczych, za zjednoczeniem przemawia i wspólność narodowa; dlatego udał się niemiecki „Zollverein”: był to tylko etap zjednoczenia Niemiec; dlatego można traktować realnie myśl wszechbrytyjskiego związku celnego. W innych wypadkach, gdy brak jest narodowej podstawy, najsilniejsze argumenty gospodarcze nic nie znaczą. Zjawia się obawa, by słabszy w tym związku nie padł ofiarą silniejszego, ambicje narodowe dochodzą do głosu, narody chcą zachować zupełną samodzielność i swobodę ruchów; tak np. Norwegja, zrywając związek z Szwecją, nie tylko nie chciała mieć króla ze Szwecji, lecz także zerwała i unję celną.

Wspólność narodowa staje na drodze względom geograficznym i gospodarczym. Półwysep iberyjski jest geograficzną całością, mimo to między Hiszpanją i Portugalją biegnie linja celna. Z drugiej strony na tle wspólności narodowej powstają nowe całości gospodarcze. Słowem, na każdym polu widać ogromny wpływ idei narodowej, wpływ, który bynajmniej się nie zmniejsza. Idea narodowa wyraża się nie tylko w sposób negatywny, przez to, że przeszkadza powstawaniu większych całości, lecz także staje się świadomą podstawą czynnej polityki nawewnątrz i nazewnątrz. R. Dmowski w ten sposób streszcza ten proces: „głównym rysem politycznym dziewiętnastego stulecia stopniowo stała się gra sił narodowych: narody rozczłonkowane dążyły do zjednoczenia i dały początek nowym państwom narodowym... W państwach niejednorodnych rasowo narodowość przeważająca liczbą wyzyskiwała, a nawet usiłowała zniszczyć swoich współobywateli innej rasy; ujarzmione narodowości ze swej strony dążyły do wyzwolenia, do politycznej niepodległości. Tym sposobem wystąpił nowy rys wybitny tego okresu: odrodzenie narodowości, które były znikły z widowni europejskiej. W życiu politycznem Europy w dobie obecnej... istotnymi ścierającymi potęgami nie są Państwa, lecz Narody” \*).

---

\*) R. Dmowski, *Polityka Polski i odbudowanie państwa 1925.* (Aneks VIII, Zagadnienia środkowo i wschodnio-europejskie) s. 540.

2. Najbardziej jednak interesująca jest ta okoliczność, że idea narodowa rozwija się, jako reakcja przeciw ideom kosmopolitycznym, że właśnie propaganda idei XVIII wieku, prowadzona słowem, piórem i mieczem, budziła narodowe odrębności, śpiącą dotychczas w wielu krajach świadomość narodową powołała do życia.

Ten proces znakomicie odmalował Albert Sorel, przedstawiając zetknięcie się francuskiej rewolucji z jej zewnętrznymi wrogami. Rewolucjoniści byli ożywieni ideałem ogólnoludzkim; chcieli ten ideał w całym świecie upowszechnić. Według nich „ludzkość ma jedną ojczyznę; umieszczano ją wszędzie tam, gdzie rządził rozum; patryjotyzm mieszał się z przywiązaniem do *Praw człowieka*. Patryjota był obywatelem świata”. Ale była to tylko teoria: „terminy były oderwane; myśl została konkretna i czysto francuska. Duch narodowy bardzo szybko zmienił uniwersalny charakter zasad. Dopóki chodziło tylko o dyskursy, pozostawano w nieokreśloności, w dedukcjach, w metafizyce; gdy trzeba było działać, wchodziło się w rzeczywistość, to znaczy w historję Francji”. Cały ten system abstrakcyjny runął, gdy rozległ się huk dział. Gdy zagroziła inwazja, zbudził się duch narodowy, zbudził się stary patryjotyzm wśród Francuzów. „Ojczyzna została dla nich tem, czem zawsze była dla ich ojców: krajem, w którym się urodzili, w którym chcieli umrzeć; węzłem wszystkich ich uczuć, wszystkich ich wspomnień, wszystkich ich nadziei, słowem Francją, którą chcieli zachować niezależną... Francuscy republikanie wierzyli, że są kosmopolitami; są oni nimi tylko w swych mowach; czują, myślą, działają, wyjaśniają swoje idee uniwersalne i swoje abstrakcyjne zasady przez tradycje zdobywczej monarchji, która od ośmiuset lat pracuje, by ich urobić na swój sposób. Identyfikują oni ludzkość z Francją, swoją sprawę narodową ze sprawą wszystkich narodów. Mieszają oni, w naturalnem następstwie, rozszerzenie nowych doktryn z rozszerzeniem francuskiej potęgi, wyzwolenie ludzkości z wielkością Republiki”.

A co się dzieje z ideami Rewolucji francuskiej u innych narodów? I tu wyraźnie oddzieliła się frazeologia od rzeczywistości. „Żaden z tych narodów, gdy mu mówiono o prawach człowieka i narodowem zwierzchnictwie, nie myślał o człowieku abstrakcyjnym, człowieku bez ciała i duszy, o idealnym narodzie, bez ziemi i mieszkańców; żaden nie gubił się ściganiem

we mgle nieuchwytnej ludzkości widma metafizycznej wolności”. Każdy naród te idee wypełniał sobą, namiętnościami swojej rasy i ustroju. Walki, które toczyły się od wieków, toczyły się i dalej; dawniej pod postacią współzawodnictwa władców, obecnie, jeszcze groźniej już, w pewnym znaczeniu, jako walki osobiste obywateli. „I w ten sposób rewolucja, która szczyliła się ludzkością i dopuszczała do swojej idealnej społeczności tylko obywateli świata, zastąpiła Europę XVIII wieku, względnie kosmopolityczną, Europą XIX wieku, tak gorąco narodową, lecz tak głęboko podzieloną” \*).

Jedne narody przejmowały się szczerze ideami rewolucji; przy ich pomocy dokonywano w różnych krajach przewrotów, obalano dawne dynastje, na tem tle budziły się drzemiące uczucia narodowe mas, wydobywały się nawierzch ich odrębności, ścierane dotychczas przez absolutne dynastje. A z drugiej strony walki rewolucyjne podnieciły ogromnie ideę narodową u przeciwników Francji rewolucyjnej. Budzi się duch narodowy Niemiec przez nienawiść do Francji: Fichte pisze swoje: „Reden an die deutsche Nation” w czasie, gdy w Berlinie rządzi namiestnik francuski. Reakcja ta sięga bardzo głęboko. Jako protest przeciw narzucaniu ustaw z za Renu krajom niemieckim powstaje w Niemczech szkoła historyczna prawa z Savignym na czele, według której ustawy powinny wyrastać organicznie z ducha narodu, a nie być narzucane według obcych wzorów. Przeciw kosmopolitycznemu liberalizmowi angielskiemu, który rozszerzał po świecie zasadę wolnego handlu, tak korzystną dla mocnego już przemysłu angielskiego, powstaje reakcja w postaci szkoły narodowej w ekonomji politycznej, i to bardzo wcześniej już, w Stanach Zjednoczonych Am. Półn. (Hamilton), później w Niemczech (Fryderyk List). A i z innych krajów nawet jeszcze dzisiaj odzywa się surowa ocena uniwersalnych idei francuskich. Tak np. pisze o Włoszech Benedetto Croce: „Umysłowość (mentalité) masońska nazywała się w XVIII wieku encyklopedyzmem i jakobinizmem. Włochy zrobiły smutne doświadczenie z jej skutkami pod koniec tego wieku, w czasie francuskiej inwazji i republik italo-francuskich... Można powiedzieć, że cały ruch *risorgimento* rozwinął się, jako reakcja

---

\*) Albert Sorel, L'Europe et la Révolution française, 1885, t. I, s. 538 i n.

przeciw kierownictwu francuskiemu. Nawet idea jedności włoskiej została rzucona jako mot d'ordre opozycji, wywołanej przez powszechne braterstwo Francuzów” \*).

Reakcja ta była bardzo szybka i różnostronna, to też zwolennicy idei XVIII wieku musieli się z nią liczyć. Trzeba było rozstać się z myślą, że wszyscy ludzie utworzą w krótkim czasie jedno państwo, idea republiki uniwersalnej została odsunięta w obłoki. Było faktem, że narody chcą się same rządzić, że nie pragną obcego panowania. Ta zasada jednak nie pozostawała w sprzeczności zasadniczej z ideami XVIII wieku. To też bardzo rychło ten pogląd na świat uzupełniono tak zw. zasadą narodowości.

3. Zasada narodowości głosi, że każdy naród ma prawo mieć własne państwo. Trzeba przyznać, że godzi się ona z ideą praw naturalnych człowieka. Istotnie liberalizm może się na to powoływać, że zasada narodowości jest jego dzieckiem. Albowiem myśl, że nikogo nie powinno się pozostawiać pod obcym panowaniem wbrew jego woli, jest tylko jednym z zastosowań ogólnej idei wolności. Że zaś ludzie powinni mieć takie rządy, jakie chcą mieć, a więc i państwo narodowe jest czemś, co jest zgodne z ideą praw jednostki. Narodowość jest tutaj pojmowana, jako jedna z właściwości jednostki, jako coś subiektywnego, co trzeba szanować. Czasami też ustawy w sposób bardzo charakterystyczny wyrażają to pojęcie: mówi się o równouprawnieniu obywateli w ich języku i narodowości.

Zasada narodowości nabrała w XIX w. wielkiego rozgłosu, zwłaszcza dzięki Ludwikowi Napoleonowi. Ale nie trzeba sobie wyobrażać, by ta zasada była główną sprężyną przeobrażeń państwowych, które się dokonały w Europie w XIX wieku i początkach XX. Niemcy, którzy dążyli do zjednoczenia, Polacy, którzy urządzali powstania, ludy bałkańskie, spiskujące przeciw rządóm tureckim, miały na myśli nie zasadę oderwaną, lecz rzecz bardzo konkretną: swój własny naród, żyły nienawiścią obcego ucisku. Coprawda w pierwszej połowie XIX wieku, co zdarzało się także i nam, walczono także i za cudzą wolność. Ale robił to każdy naród z myślą o swojej wolności, w przekonaniu, że jeżeli wstrząśnie się tyranją na jednym miejscu, to i na innym

---

\*) B. Croce, interview w „Voce” 1910, cyt. G. Sorel, *Matériaux d'une Théorie du Proletariat*, 1919 s. 23.



ona się zachwieje. Ludzie gotowi są przelać krew za swoje religijne przekonania, z przywiązania do dynastji, wpojonego przez wiekową tradycję, w obronie swojego honoru, swoich idei narodowych, w obronie wspólnych narodowi instytucyj i interesów; oderwana od życia wyrozumowana zasada nie wyprowadzi w pole wielkich mas żołnierzy. Poprostu w XIX wieku budzi się narodowa świadomość i wywołuje przewroty. Ten elementarny fakt metodą właściwą epoce ubrano w postać abstrakcyjnej zasady. A gdy już sformułowano zasadę, to wydawało się, że ona będzie miała uniwersalne, niezawodne znaczenie. Widziano w niej podstawę uregulowania w sposób pokojowy stosunków międzynarodowych, punkt wyjścia nowego prawa międzynarodowego. Niechaj państwa oprą się na poszanowaniu tej zasady, niechaj ustanie panowanie jednych nad drugimi, a wówczas wyschnie źródło wojen i łatwo dojdzie do stworzenia międzynarodowych organizmów, obejmujących cały świat i zapobiegających konfliktom. W umyśle prezydenta Wilsona zasada stanowienia ludów o sobie — owo wojenne sformułowanie zasady narodowości — była jak najściślej związana z ideą Ligi Narodów.

4. Gdy jednak ta zasada narodowości zatriumfowała, to czy możemy oczekiwać, że jej zwycięstwo stanie się podstawą nowego porządku rzeczy, w którym wolne narody połączą się razem w jedną całość, a osłabną antagonizmy narodowe? Ostatnia wojna, w której szermowano zasadą narodowości, miała być naprawdę ostatnią wojną, po której przyjdzie międzynarodowa solidarność i braterstwo narodów. I obecnie widzimy, że, przynajmniej w świecie idei, pracuje się gorliwie nad upowszechnieniem humanitarnego pacyfizmu. Powstaje cała masa międzynarodowych instytucyj. Wkrótce już zbraknie kolorów tęczy na oznaczenie różnych międzynarodówek. Rozbrojenie, pojednanie, rozjemstwo w sporach — te hasła słyszy się wszędzie. Czy narody zwalają barjery, które je od siebie dzieliły i pracują nad stworzeniem międzynarodowej solidarności? W jakim stosunku głoszone ideały pozostają do rzeczywistości?

Gdyby się wyznawało materializm ekonomiczny, to wówczas przewidywanie przyszłości byłoby łatwe. Wówczas należałoby sprawdzić, w jakim kierunku idzie układ sił ekonomicznych, gdyż według tej doktryny idee są tylko odbiciem warunków produkcyjnych. A więc możnaby wnioskować na tej pod-

stawie, czy tworzy się bardziej zwarte gospodarstwo światowe i zanikają narodowo-gospodarcze odrębności, możnaby myśleć o prawdopodobieństwie jakiegoś „ponadpaństwa”, obejmującego świat cały. W tych warunkach ideały międzynarodowe byłyby tylko odbiciem, tylko „nadbudową” międzynarodowej rzeczywistości gospodarczej. Ale, odrzucając jednostronność tej doktryny, trzeba uznać, że może ona być cennym narzędziem pomocniczym. Pierwiastki duchowe mają być samodzielny, wpływają na życie gospodarcze, z drugiej strony układ stosunków gospodarczych wpływa na ideologię. Niepodobna sobie wyobrazić, by jakaś idea mogła świat przemienić, nie mając żadnego związku z faktyczną ewolucją stosunków gospodarczych. Jeżeli więc nadchodzi czas zwycięstwa humanitarnego pacyfizmu, jeżeli już naprawdę powstaje jakaś epokowa federacja narodów, to ta idea musi się powołać nietylko na uchwały różnych zjazdów międzynarodowych, lecz także i na to, że naprawdę, pod względem gospodarczym, narody zespalają się z sobą, stapiają się w jedną całość ekonomiczną. Trzeba liczyć się nietylko z propagandą, chociaż żyjemy w stuleciu propagandy, lecz także i faktycznym umiędzynaradawianiem się życia gospodarczego świata.

A w tej dziedzinie spotkają wielkie rozczarowania wyznawcę ideałów międzynarodowych, o ile zada sobie trud, by przypatrzeć się cyfrom i faktom. W nadejście gospodarstwa światowego w tem znaczeniu, że ono zniweluje odrębności gospodarstw narodowych, i w ten sposób usunie wielkie źródło międzynarodowych antagonizmów, można było wierzyć przez pewien czas w XIX w.; by to przekonanie wyznawać obecnie, trzeba już bardzo ślepej wiary, albo też... bardzo wielkiej obłudy w głoszeniu tej wiary. Istotnie, w XIX w. działał oszałamiająco rozwój handlu zagranicznego, rozwój produkcji dla dalekich rynków zbytu, która docierała do najbardziej zapadłych zakątków świata. Ludność z jednego kraju przenosiła się z łatwością do drugiego, kapitał szukał zysków we wszystkich częściach świata. Szkoła liberalna wysławiała dobrodziejstwa międzynarodowego podziału pracy, specjalizacji gospodarczej narodów, które miały się stać częściami większej całości, a niektórzy pacyfiści usiłowali wykazać niemożność prowadzenia wielkiej wojny, gdyż świat stanowi już zbyt zwartą i ściśle spletaną całość ekonomiczną, by mógł przeżyć taką katastrofę. A tymczasem, co się dzieje dzisiaj?

Po wojnie, i to już w parę lat po jej zakończeniu, można stwierdzić wielkie osłabienie tętna rozwoju międzynarodowych stosunków gospodarczych. Przypatrzmy się najpierw ruchowi emigracyjnemu. Emigracja zamorska krajów świata, które wykazywały większy ruch emigracyjny, wynosiła w r. 1913 — 2.247.000; w r. 1920 — 945.000, a zaś w r. 1921 — 739.000. Gdybyż to zmniejszenie się wędrowek zamorskich miało źródło w przesileniu gospodarczym, w powojennych trudnościach! Można by wówczas oczekiwać, że, gdy te trudności miną, to znów ruszy z Europy za morze wielka fala emigracyjna, by tam znaleźć zarobek i powiększać międzynarodową wymianę. Ale, jak wiadomo, powstrzymanie emigracji wywołała polityka państw, które swoje wrota zamykają obcym przybyszom. Znane jest dobrze nieugięte pod tym względem stanowisko Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które były do chwili wojny ziemią obiecaną dla nadwyżek ludności europejskiej. Dzisiaj powstrzymuje się tę emigrację z powodów narodowych, by dopływ niepożądanych żywiołów nie zachwiał charakteru narodowego danego kraju, a także, jak wiemy, i z powodów społecznych, by obcy robotnik nie konkurował z miejscowym robotnikiem.

I w rezultacie w jednych krajach jest nadmiar ludności, jest zbyt dużo rąk do pracy, w drugich jest ziemi wiele, a ludności mało. Ale żaden kongres międzynarodowy, żadna Liga Narodów nie jest w możności zburzyć tych tam, które wzniosły na swoich granicach nowe państwa zamorskie. A trudno sobie wyobrazić gospodarstwo światowe bez swobody emigracyjnej. A jeszcze trudniej marzyć o międzynarodowym braterstwie, o federacji narodów, gdy narody bogatsze w ziemię i naturalne zasoby nie chcą dopuścić do siebie narodów ubogich. Przed wojną nie było Ligi Narodów, ale było łatwiej znaleźć w świecie zarobek. Dzisiaj jest Liga, ale jedni duszą się w ciasnych granicach, a drudzy strzegą zazdrośnie ziemi, która nieraz leży odłogiem. Ten stan rzeczy jest nawskroś sprzeczny z ideologią międzynarodową. Co więcej, tkwi w nim źródło konfliktów, grożących pokojowi świata.

Liga Narodów zajmowała się bardzo gorliwie sprawą finansów publicznych po wojnie. Ale skończyło się niemal na konferencjach, mających czysto platoniczne znaczenie. Państwa, które powstały z ruin, które musiały niemal z niczego budować swój system finansowy, nie doznały skutecznej pomocy od pośred-

nictwa Ligi Narodów. Przedstawiciele Francji w czasie konferencji pokojowej w Paryżu proponowali utworzenie sekcji finansowej Ligi Narodów, która by zajęła się uregulowaniem stosunków finansowych po wojnie w różnych krajach. Sprzeciwili się temu anglosaksońscy entuzjaści Ligi. Mimo całego ich idealizmu, nie nęciła ich myśl, by stworzyć spółkę wierzyciela z dłużnikiem, bogatego z uboższym. Prawda, że pod opieką Ligi Narodów przeprowadzono naprawę finansów austriackich, a później o tę pomoc zapukały także i Węgry. Ale o zajęciu się Austrią zdecydował interes wielkich mocarstw, które obawiały się politycznych konsekwencji upadku Austrii.

Zbierając razem te różne fakty, nie odważymy się twierdzić, że kredyt międzynarodowy stanie się w XX wieku podstawą zbratania się narodów i ich ścisłego porozumienia; jak dotychczas nie objawia on ani nadmiernej ekspansji, ani też bardzo wielkiego międzynarodowego idealizmu.

Najbardziej jednak znamienny jest rozwój narodowego protekcjonizmu. Protekcjonizm jest dzisiaj regułą, która niemal nie zna wyjątków. Albowiem nawet w Wielkiej Brytanji, która niewątpliwie swoją potęgę w XIX w. zawdzięcza wolnemu handlowi, tendencje protekcjonistyczne, mimo wahań, zdają się brać górę. Protekcjonizmowi hołdują państwa wielkie i małe, stare i nowe, konserwatywne i radykalne. Każdy kraj dąży coraz wyraźniej do tego, by przerobić u siebie swoje surowce, by mieć własny przemysł, by ująć handel i żeglugę w swoje ręce. Te tendencje są bardzo mocne nawet w krajach tropikalnych i podtropikalnych, które dostarczały Europie surowców i środków żywności, a były uważane za naturalny teren zbytu dla europejskiego przemysłu. Europa przestaje być „warsztatem świata”, a w tym świecie powstają nowe warsztaty przemysłowe. Stwarza to bardzo ciężką sytuację dla krajów przemysłowych, zależnych od dowozu obcych surowców. Kraje te, szukając ratunku, coraz mocniej zbliżają się do idei „samostarczalności”, chcą mieć w swoich rękach źródła surowców i pragną zabezpieczyć u siebie wzrost produkcji rolnej. Wielka Brytania robi wielkie wysiłki, by wzmóc produkcję cukru, pracuje nad uniezależnieniem się od bawełny amerykańskiej. Francja chce zespolić z sobą jak najściślej swoje imperjum afrykańskie: stamtąd pragnie otrzymywać surowce, które dotychczas musi sprowadzać z zagranicy.

Liberalizm ekonomiczny w dziedzinie stosunków międzynarodowych należy do przeszłości. Odbiegliśmy daleko od idei międzynarodowego podziału pracy, od jednostronnej specjalizacji narodów w dostosowaniu się do gospodarstwa światowego. Ekonomista, który śledzi historję traktatów handlowych, taryf celnych, premij wywozowych, kredytów eksportowych, który rejestruje objawy *dumpingu*, walki o surowce światowego znaczenia, ten ekonomista nawet się nie domyśli, że żyjemy w wieku internacjonalizmu i wiecznego pokoju, chyba, że interesuje się różnemi konferencjami międzynarodowemi i bierze na serjo to, co na nich się mówi.

Ale czasem i na tych konferencjach dzieją się rzeczy bardzo charakterystyczne. Jednym z zasadniczych rysów współczesnego gospodarstwa światowego jest walka imperjów o surowce, jak np. o naftę, o węgiel, o rudę żelazną, o panowanie na morzu. Kraje, obfitujące w zasoby surowców, zwłaszcza ropy, mogą być spokojne, że zainteresują opinię międzynarodową: tak np. dużo się zajmuje świat Mossulem, zastanawia nad tem, jak temu krajowi dać możność stanowienia o sobie, a jak się dobrać do nafty. Podobnie i Albanja zwraca większą na siebie uwagę, odkąd okazała się krajem, w którym jest ropa naftowa. Na wielu międzynarodowych konferencjach i w wielu instytucjach międzynarodowych zbyt mocno pachnie naftą.

W obecnej dobie posiadanie w swoim kraju surowców daje przewagę w stosunkach międzynarodowych. Gdy ten kraj zechce kierować ich eksploatacją w swoim własnym interesie, a innych od korzystania z nich wyłączać, wówczas zaostrza się współzawodnictwo międzynarodowe, powiększają się nierówności różnych gospodarstw narodowych.

Na różnych międzynarodowych konferencjach, już w czasie konferencji pokojowej w Paryżu, były stawiane wnioski, by przeprowadzić zasadę równouprawnienia wszystkich narodów w korzystaniu z surowców, by wyłączyć ograniczenia obcokrajowców w ich eksploatacji. Wnioski te, wysuwane przez Francję, Włochy, Japonję, napotkały na stanowczy sprzeciw, zwłaszcza u przedstawicieli krajów anglo-saksońskich. Kraje bogate stoją na stanowisku, że one mają jedynie prawo rozporządzania swemi bogactwami. Uważają się za wyłącznych gospodarzy na swojej ziemi.

Należy zaś przyznać słuszność pacyfistom, którzy utrzymują, że, bez międzynarodowego rozdziału surowców w świecie,

bez pewnego rodzaju wspólnej gospodarki najważniejszymi surowcami świata, nie może być mowy o prawdziwej jedności gospodarstwa światowego. Na tej drodze spodziewają się pacyfiści usunięcia jednego z głównych źródeł międzynarodowych konfliktów. Ale do tego nie mają ochoty kraje, obfitujące w surowce. Zasada zwierzchnictwa narodowego jest pod tym względem przestrzegana bezwzględnie. W rezultacie np. Stany Zjednoczone, produkując  $\frac{8}{10}$  bawełny całego świata, mogą wywołać, gdy zechcą, głód bawełniany. Każdy kraj, gdy tylko może, robi różnicę w cenach surowców między zbytem wewnętrznym a wywozem zewnątrz.

Wybitny ekonomista francuski, Henry Hauser, w ten sposób formułuje ten stan rzeczy: „Obecna rzeczywistość—to ukształtowanie się państw w zamknięte gospodarze jednostki. Raz jeszcze może to być czemś oplakanem: nacjonalizm ekonomiczny jest przeszkodą dla obiegu towarów, jest ciąglem niebezpieczeństwem dla pokoju świata, ale on jest... Duch Manchesteru może nadal żyć w klubach i stowarzyszeniach. Może dać natchnienie z tej lub tamtej strony Kanału wymownym oracjom po obiedzie. Rzeczywistość — to jest preferencja imperjalna; to są (specjalne) ceny wywozowe węgla; to jest ustawodawstwo przeciw *dumpingowi*, które, pod pozorem chronienia angielskich towarów przeciw towarom *made in Germany*, zamyka rynek brytyjski narodom, których pieniądz ma to nieszczęście, że nie jest w parytecie z funtem szterlingów! Nigdy, przynajmniej od dwóch wieków, nacjonalizm ekonomiczny nie był tak silny” \*).

W rezultacie, jak pisze wspomniany autor, „przez klasyfikację automatyczną i bezlitosną, ludzkość się dzieli na kraje bogate i ubogie”; albo też, jak to już przed wojną formułowali Włosi, na narody — kapitalistów i na narody proletarjackie.

Rozwój światowego gospodarstwa, wzajemna zależność narodów od siebie, zamiast wytwarzać ducha wspólności międzynarodowej, bardzo często podnieca antagonizmy i zawiści, i w ten sposób stwarza nowe zarzewie zatargów.

5. Europa zawdzięcza swój rozrost gospodarczy w bardzo znacznym stopniu zdobyciu nowych rynków w krajach zamorskich. Ludy ras kolorowych zostały wciągnięte w orbitę wpływów kapitalizmu, dostały się, pod tą czy pod inną postacią, pod

---

\*) Henry Hauser, *Nouvelle Orientation économique*, 1924, s. 186 i n.

panowanie rasy białej. I trzeba przyznać, że niektóre z nich zyskały wiele pod względem gospodarczym. Anglicy uporządkowali Indje, zapobiegli głodowi, zabezpieczyli pomyślność Egiptu. Francuzi osiągnęli wielkie sukcesy kolonjalne w Północnej Afryce. W zetknięciu z Europejczykami ludy azjatyckie i częściowo afrykańskie zaczęły podlegać także i duchowym wpływom Europy. Działo się to tem łatwiej, że Anglicy zakładali szkoły i uniwersytety: np. w Indjach język angielski stał się głównym językiem dla porozumiewania się różnych ras, zamieszkujących ten kraj. Młodzi Hindusi, Egipcjanie, Chińczycy i t. d. wchłaniali cheiwie wszelkie idee europejskie. W ich duszach hasła wolności i równości znajdowały żywe echo, marzyli oni o tem, by swoje kraje przekształcić na wzór zachodni. Wszelako, stykając się z Europejczykami, zaczęli się od nich domagać, by ci opuścili ich kraje. Pretensje te były coraz większe. Zwycięstwo Japonji nad Rosją zachwiało gruntownie powagę rasy białej w Azji. Ostatnia wojna, prowadzona pod duchowem przewodnictwem Wilsona, dokonała ostatecznego przewrotu. Wschód uwierzył dosłownie w prawo „stanowienia” ludów o sobie. W czasie wojny, w której wojska indyjskie wzięły żywy udział, obiecywano bardzo wiele. Przyszedł czas realizowania tych obietnic. Anglicy usiłowali uspokoić swoje posiadłości przez kompromisy, które, jak zwykle, nie zdały się na wiele. Szczególnie zaś nieszczęśliwa polityka Lloyde’a George’a w stosunku do Turcji zwróciła przeciw Anglikom świat muzułmański. Zwycięstwa tureckie nad Grecją, a pośrednio nad Anglią, poderwały powagę Anglii na wschodzie, jej polityka filoarabska pokrzyżowana została przez protegowanie żydów w Palestynie.

Żądania ludów wschodnich stają się coraz bardziej stanowcze. W r. 1921 emir Afganistanu upominał się o los muzułmanów w Indjach, na co otrzymał odpowiedź, że „do dziesięciu lat Indje dostaną zupełną niezależność”. W tym roku Turcja zawarła traktat z Afganistanem, który „ustala mocno zasady wolności wszystkich narodów azjatyckich na gruncie prawa stanowienia narodów o sobie” i zobowiązuje strony kontraktujące do „nieuznawania powagi lub kontroli żadnego państwa obcego w wewnętrznych sprawach tych narodów”. Wypadki w Egipcie są wiadome: Egipt dąży również do zupełnej niezależności, przemawia językiem, który w Europie

dobrze znamy; np. uchwała Zgromadzenia Narodowego w Egipcie po zakończeniu wielkiej wojny brzmiała w ten sposób: „Egipt ma długą i sławną historję, precedens zupełnej niezależności, określone granice, jednorodną ludność, jeden język, przysłówiowe bogactwa, co wszystko stanowi tyle tytułów do wolności”.

Zwycięstwa Abd-el-Krima nad Hiszpanami w Marokku dodały światowi muzułmańskiemu nowego ducha. Zaczynają się psuć stosunki także i w kolonjach francuskich w Afryce. I rzecz ciekawa, że ten ruch emancypacyjny ogarnia także i rasę czarną. Burzą się murzyni w Południowej Afryce, chcą się zorganizować na podstawach narodowych murzyni w Stanach Zjednoczonych. Azja ma być żółta, a Afryka dla Afrykanów. Tak np. przywódca murzynów w Stanach, Marcus Garvey, mówi w ten sposób: „Jeżeli Anglicy uważają Anglję, Francuzi Francję, Włochy Italję za swoje narodowe środowisko, murzyni uważają za to Afrykę, i przeleją krew za swoje roszczenie” \*). Jak stwierdza jeden z autorów, rewolucja rosyjska, sprawa irlandzka, ruchy narodowe w Egipcie i Indjach, odrodzenie Islamu i Polski — to wszystko podnieciło murzynów.

Słowem, wszędzie widzimy przebudzenie się ras kolorowych. Nie jest ono czysto żywiołowe. Zjawił się organizator, protektor tych ruchów. Jest nim Rosja bolszewicka. Rosja nie toleruje ruchów narodowych, rozsadzających jedność imperjum u siebie, na swoich granicach (przykładem Kaukaz); popiera je nazewnątrz, postępując zresztą zgodnie z dawnymi carskimi tradycjami. Ale Rosja bolszewicka ma specjalne powody, by żywo się interesować przebudzeniem się ras kolorowych. Celem bolszewizmu jest bezwzględna walka z kapitalizmem. Według poglądów Lenina, wypowiedzianych już na długo przedtem, nim bolszewizm doszedł do władzy, kapitalizm główną swoją potęgę czerpie z eksploatacji kolonij i posiadłości pozaeuropejskich. Z nich płyną główne jego zyski. Jeżeli więc poderwie się Europę i Stany Zjednoczone na ich rynkach zamorskich, wówczas kapitalizm będzie musiał runąć. Trzeba przeciąć te węzły, które łączą kraje, zamieszkałe przez rasy nieeuropejskie, z wielkimi imperjami gospodarczemi. A do tego prowadzi droga przez niezależność tamtych krajów, przez ich polityczne wy-

---

\*) Rev. A. M. Chirgwin, Negro Race-movements in America, Contemp. Review, February, 1925, s. 200.



zwolenie. Bolszewicy wyraźnie wyznają, o co im chodzi. Tak np. mówił Bucharin na 8 kongresie partji komunistycznej: „Nie nie tracimy na tem, że proklamujemy rozstrzygnięcie przez prawo stanowienia o sobie dla kolonij europejskich: Hotentotów, Buszmenów, Negrów, Indusów i innych. Przeciwnie, zyskujemy tylko na tem, bo ten cały kompleks narodowy zada tylko szkodę obcemu imperjalizmowi. Najwyraźniejszy ruch narodowy, np. Indusów, leje wodę na nasze młyny, bo wywołuje upadek angielskiego imperjalizmu” \*).

Przed wojną starała się Europa pozyskać te różne ludy dla swych idei, nawracano je na humanitarną wiarę. Rozbudzono wśród nich świadomość narodową. Zamiast wdzięczności, usłyszano słowa: idźcie sobie od nas, my sami chcemy się rządzić. A to przeszczepianie idei i urządzeń europejskich odbywało się czasem z dużym naciskiem. Wierzono, że te ludy pozaeuropejskie się zasymilują, że przejmą się zachodnią kulturą. Tymczasem, jak pisze jeden ze znawców stosunków w kolonjach francuskich, „doświadczenie w sposób ogólny wykazało, że, im więcej tubylcy nabyli kultury francuskiej, tem więcej mieli oni tendencyj, by nas nienawidzić, otwarcie lub skrycie”. Narzucanie instytucyj liberalnych, sprzecznych z ustrojem i psychiką tubylców, jest błędne. „Niepodobna jest lepiej przygotować samemu różeg, któremi się dostanie w skórę” \*\*).

Europa zaczyna patrzeć krytycznie na swój dotychczasowy stosunek do ludów nieeuropejskich. Zaczyna się mocno niepokoić. „Przypominacie sobie — pisze G. Ferrero — radosne zdziwienie, z jakim Europa powitała w r. 1908 rewolucję turecką i rewolucję chińską? Parlament się zebrał w Konstantynopolu; Pekin wyjękiwał trzy słowa, święte dla zachodu: wolność, lud, demokracja. Idee Zachodu triumfowały nawet w Azji; przepędzały one wszędzie ciemności despotyzmu!” \*\*\*).

Chiny, przez obalenie dawnego ustroju, zostały wtrącone w okres długotrwałej anarchji, której końca nie widać. W Turcji rządził przez pewien czas Komitet Jedności i Postępu, popularny na Zachodzie. Ale nowi władcy Turcji umieli rządzić rzeznie nie gorsze od tych, jakie rządził dawny rząd. Na tle

\*) Dr. E. Hurwicz, Die Orientpolitik der dritten Internationale, 1922, s. 74.

\*\*) Un Africain, Manuel de Politique musulmane, 1925, s. 140 i n.

\*\*\*) G. Ferrero, Discours aux Sourds, 1924.

przewrotu w Turcji rozpoczęły się wojny bałkańskie, które osłabiły jej potęgę w Europie. I wreszcie, po wielu latach klęsk i niepowodzeń, nastąpiło narodowe odrodzenie Turcji pod wodzą Mustafy Kemala Paszy. Rządy jego, otoczone urokiem zwycięstw, odniesionych po okresie beznadziejnych klęsk, zasadzają się na rugowaniu zewsząd wpływów europejskich. Turcja chce być sama, nie chce obcych protekcji, nawet obcego kapitału, gdyby ten miał mieć jakiegokolwiek wpływy polityczne. „Nacjonalizm” turecki jest bezwzględny, nawet dziki: chce zerwać z całą przeszłością, potęgę turecką budować na zupełnie nowych podstawach. Jaki duch ożywia dzisiejszych Turków, tego dowodzi głos tureckiego komunisty, Kar Ali-Beka, nazywanego podobno w Turcji drugim Marxem. Otóż ten drugi Marx pisze te słowa: „Turecki komunizm musi służyć za narzędzie interesów, szczęścia i potęgi rasy turańskiej. Dzisiaj komunizm jest koniecznością, jutro jego program może ulec zmianie. Niezmienny jest jednak nacjonalizm. Zmiana nacjonalizmu jest równoznaczna z jego upadkiem. Komunizm nie jest żadnym ideałem, lecz tylko narzędziem panturanizmu” \*). Przykład ten dowodzi, jakie istotnie panują tendencje na Wschodzie.

Ludzie, którzy znają Wschód, podnoszą głos alarmu. Niewątpliwie współzawodnictwo w Azji między Japonją a Rosją, bolszewickie wpływy w Chinach — to wszystko stawia przed oczyma „złote niebezpieczeństwo”. Niebezpieczeństwo to zagraża przede wszystkim Anglii i wogóle tym krajom, które swój przemysł rozszerzyły na potrzeby dalekich rynków. A tymczasem na tych rynkach zjawiają się miejscowe produkty, propaganda narodowa utrudnia zbyt europejskim towarom, a także i chaos, który panuje w Chinach, nie sprzyja wyzyskaniu tego olbrzymiego rynku.

Nas jednak w tej chwili zajmuje polityczna strona zagadnienia. Widzimy, jak cały szereg czynników złożył się nato, by ludy nieeuropejskie zbudziły się do nowego życia. Szerzy się wśród nich „nacjonalizm”, jeżeli można w tym wypadku użyć tego terminu; w każdym razie szerzy się wśród nich niepokój, nienawiść do europejskiego panowania coraz większa, autorytet rasy białej coraz bardziej słabnie. Rasy kolorowe żywią przekonanie, że, skoro tylko opanują technikę europejską, nie dadzą

---

\*) Hurwicz, l. c., s. 80.

się wyprzedzić nikomu, ani też nie pozwolą panować nad sobą. Co się stanie, gdy się te setki milionów ludzi po europejsku uzbroją? Co się stanie, gdy te setki milionów zaczną po europejsku pracować?

Trudno tu snuć dalej sięgające przewidywania. Zdaje się jednak, że nic nie zdoła powstrzymać tego procesu, który rozpoczął się na większą skalę wśród nieeuropejskich cywilizacji. Wzrastają antagonizmy narodowe i rasowe, hasło „stanowienia” o sobie odbywa swój pochód triumfalny wśród ras kolorowych. Nie widać oznak, by, o ile chodzi także o Azję i Afrykę, wiek XX miał być tam wiekiem internacjonalizmu. Przeciwnie, widzimy, że, jak w Europie na początku XIX wieku w zetknięciu z ideami rewolucji francuskiej, przebudziła się mocna reakcja narodowa, tak samo obecnie, w początkach XX wieku, w Azji i Afryce te same ideały wydają podobne, choć nieoczekiwane owoce.

Gdy rzuca się ziarno w ziemię, zasiew może się udać lub nie udać, ale wiadomo czego można oczekiwać: z pszenicy wyrasta pszenica, a żyto z żyta. Ale inaczej jest z zasiewem idei. Wyrastają czasem z gruntu płody, których nie pragnęli siewcy. Dzieje się to często wtedy, gdy się sieje, nie znając gruntu. I czasem wyrasta coś, co się wprost zwraca przeciw siewcom: *sic vos, non vobis, mellificatis apes*. Obecnie na całym świecie, zarówno w krajach tropikalnych, jak i w krajach mroźnych, krzewi się „chwast nacjonalizmu”, jak się wyrażają jego przeciwnicy; najbujniej krzewi się tam, gdzie siano humanitaryzm.

Z tego wszystkiego można wnosić, że wiek XIX nie będzie mniej narodowy, niż był wiek ubiegły. „Nic nie pozwala przypuszczać — pisze L. Romier — że nacjonalizm może stracić na terenie w Europie i całym świecie przed długim czasem. Przeciwnie, jego zaraźliwość rozszerza się bardzo szybko wśród ludów egzotycznych... Ludy, które się europeizują, lub, by lepiej powiedzieć, przybierają krytyczne zwyczaje Europejczyków, stają się równocześnie nacjonalistycznymi... (Nacjonalizm) przeżyłby nawet przesąd cywilizacji. Rewolta nie może nic zrobić nacjonalizmowi. Może tem mniej coś zrobić, że tylko na nacjonalizmie spoczywa istnienie państw współczesnych” \*).

---

\*) L. Romier, Explication de notre Temps, 1925, s. 158.

Wyraz: „nacionalizm”, może wywołać nieporozumienia. Francuski autor, posługując się nim, ma na myśli raczej ogół przejawów siły narodowego poczucia, a niekoniecznie wyraźny program polityczny, występujący pod tą nazwą. To też, jeżeli chcemy lepiej przyjrzeć się tym zjawiskom, nie możemy zajmować się tylko „nacionalizmem”, jako sformułowanym już kierunkiem politycznym, lecz musimy oprzeć nasze wnioski na zbadaniu faktów bardziej elementarnych i żywiołowych.

Doszliśmy do przeciwstawienia idei praw jednostki i idei walki klas—idei narodowej. By zrozumieć pozytywną treść tego przeciwieństwa, trzeba przypatrzeć się najpierw temu, czym jest naród.

---

## ROZDZIAŁ VII.

### CZEM JEST NARÓD?

1. Mnóstwo jest definicyj „narodu”. Zwłaszcza w ostatnich czasach to zagadnienie, które już było żywo omawiane w połowie XIX wieku, skupiło około siebie wiele nowego zainteresowania. Ale te definicje, same w sobie wzięte, nie na wiele się przydadzą. Chodzi w nich o wyliczenie tych zasadniczych pierwiastków, bez których nie można mówić o „narodzie”. Wymienia się różne znamiona: język, państwo, wspólna przeszłość, terytorjum, wspólna świadomość i t. d. w najrozmaitszych kombinacjach. Ale te określenia są dość dowolne. Jest cały szereg skupień, które jedni zaliczają do narodów — inni im tego odmawiają. Tak np. nie wszyscy są skłonni uważać Szwajcjarę za naród w pełnym słowa znaczeniu, a np. w ostatnich czasach francuski prawnik, Léon Duguít, odmawia Rosji tego charakteru. Wszystko zależy od tego, jakie pierwiastki przyjmie się za podstawę, czy pojmie się je ciasniej czy szerzej. Pojęcie narodu ma nam ułatwić orientację w skomplikowanych zjawiskach życiowych, które jednak nie dadzą się wtłoczyć w ramy bezwzględnych definicyj. Naród jest tworem żywym, przybierającym różne postaci, zmienia się i przeobraża; są narody w rozkwicie i narody w upadku; są narody pełne, jeżeli się tak wolno wyrazić, i półnarody, które trudno nam włączyć w jedną kategorię z pierwszymi.

Spory o określenie narodu, jakkolwiek mają charakter teoretyczny, są mimo to nieraz odbiciem różnych tendencji politycznych. Wystarczy przypomnieć sobie, jak wiele mówiło się o istocie narodu z okazji kwestji żydowskiej; zwolennicy asymilacji Żydów powoływali się na to, że Żydzi nie są narodem,

że brak jest im istotnych znamion narodu, i w związku z tem chcieli uważać syjonizm za fikcję. Gdybyśmy powiedzieli Janke-sowi, że do istoty narodu należy odrębny język, to nie przyznałby nam słuszności, powołując się na to, że Stany Zjednoczone są narodem, chociaż mówią tym samym językiem, co i Anglicy. W okresie naszej niewoli określaliśmy naród, nie uważając faktu posiadania własnego państwa za istotną jego cechę, a tylko wskazując na dążenie do stworzenia własnego państwa; w przeciwnym razie musielibyśmy uznać, że Polska nie jest narodem. Gdy zaś mieliśmy do czynienia z kimś, dla kogo własne państwo było faktem naturalnym, ten nie rozumiał dostatecznie naszego stanowiska.

Ostatecznie określanie narodu niema zasadniczego znaczenia. O tem, czy dane skupienie jest narodem, czy staje się ono w wyższym stopniu narodem, nie rozstrzyga bynajmniej nauka, lecz faktyczny przebieg wydarzeń. Rozstrzyga o tem wola życia narodowego, o ile oczywiście cały szereg warunków sprzyja rozwojowi w tym kierunku. Może jakiś naród się rozwijać, potężnieć, chociaż nikt z pośród niego nie zastanawia się nad tem, w czem tkwi istota narodu. Badania, prowadzone na ten temat, mają charakter teoretyczny. Służą nam one do orientacji, ułatwiają klasyfikację różnych skupień społecznych. Jakkolwiek więc określenie narodu ma dość małą doniosłość, to jednak warto niem się zająć, by przejść do bardziej konkretnych przejawów życia narodowego.

Przypuśćmy, że doszliśmy do najlepszej definicji narodu. Co ona nam wyjaśnia, do czego może służyć? Na jej podstawie wiemy, kiedy mamy do czynienia z narodem; sprawdzamy, czy dany twór historyczny odpowiada warunkom, wymienionym w definicji. Ale ta definicja jest czemś martwym, schematycznym. Przedewszystkiem nie daje nam ona odpowiedzi na to, jaka jest rola wspólności narodowej w rozwoju dziejowym, jaka jest funkcja narodu w życiu społecznym. Trzeba zastanowić się nad stosunkiem narodu do innych skupień społecznych. Wówczas dopiero ramy definicji narodu wypełnią się życiem, zrozumimy naprawdę czem jest naród. Od klasyfikacji zjawisk przejdziemy do przedstawienia wewnętrznej ich treści, zrozumimy naprawdę, istotę zjawiska. Ale wtedy nie będziemy mogli utrzymać się na gruncie abstrakcji; niema dwóch narodów zupełnie do siebie podobnych. Nie wystarczy wiedzieć,

czem jest naród wogóle. Jeżeli chcemy zająć stanowisko w konkretnych zagadnieniach politycznych, jeżeli chcemy zajmować się polityką polską, musimy wiedzieć, czym jest naród polski. Więcej nauczy nas historia, aniżeli teoretyczne dociekania. Nie możemy jednak przekroczyć tych ogólnych pojęć.

2. Nie od rzeczy więc będzie, gdy się przypatrzymy temu, czym jest naród. Biorąc zgrubsza, narodem będzie wspólność, wytworzona przez cały szereg odrębnych cech i właściwości, charakteryzujących jego członków, wyposażona w świadomość swojej odrębności. A więc, przedewszystkiem, jest tu pewna ilość wspólnych cech i właściwości. Traktując rzeczy mechanicznie, możnaby powiedzieć, że członkowie narodu mają więcej wspólnego z sobą, niż z innymi grupami społecznymi. Robotnik polski ma więcej rzeczy wspólnych z innymi warstwami ludności polskiej, niż wspólnych jemu i robotnikom innych krajów. Odrębność przeważa nad podobieństwami, przerastającymi wspólność narodową.

Otóż tych pierwiastków, składających się na wspólność narodową, nie można ograniczyć do paru pierwiastków zasadniczych, a wszystkie inne odrzucić. Są narody, które nie mają własnego języka, są nawet narody, jak np. szwajcarski, które nie mają jednego wspólnego języka. Nie znaczy to, że odrębność, względnie wyłączność językowa, jest czemś mało ważnem. W ogromnej większości wypadków jest ona jednym z głównych pierwiastków formowania się i utrzymywania odrębności narodowej. Niektóre narody przedstawiają wielką mieszaninę różnych typów rasowych; ale inne narody przedstawiają bardziej wyraźny typ rasowy, choćby powstał on kiedyś z kombinacji różnych ras. Wspólność narodowa może zawdzięczać swoje powstanie i istnienie bardzo rozmaitym czynnikom i różnorodnym ich kombinacjom. W jednym wypadku może tu współdziałać *a, b, c, d*, w innym *b, c, d, e*, w innym znów *c, d, e, f*, a mimo to będziemy mieli do czynienia w każdym z tych wypadków z odrębnością narodową. Zupełnie bezpłodne jest poszukiwanie jakiegoś bezwzględnego kryterjum narodu, miarodajnego dla wszystkich wypadków. Trudno też wyczerpująco wymienić i opisać te wszystkie czynniki, które mogą współdziałać w wytwarzaniu i utrzymywaniu narodu. Temu lub innemu narodowi może brakować jakiegoś pierwiastka, który u ogółu narodów występuje z wielką siłą, jest podstawą ich

wspólności; ale wówczas podstawiają się niejako inne pierwiastki, zastępują go, i odrębność narodowa jest rezultatem częściowo innej kombinacji.

Niektóre pierwiastki mogą mieć dużą doniosłość dla narodowej wspólności, jakkolwiek nie występują u wszystkich bezwzględnie członków narodu. Np. u nas—religia rzymsko-katolicka jest wyznawana przez ogromną większość narodu i wywarła wielki wpływ na nasze losy, na nasz charakter; w okresie niewoli była jednym z głównych pierwiastków, podtrzymujących świadomość narodową i opór przeciw wynarodowieniu. Jest ona poniekąd naszą narodową religją, jakkolwiek nie wszyscy Polacy ją wyznają. We Francji jednym z głównych pierwiastków narodowej wspólności jest język francuski. Mimo to Alzateczycy, mówiący odrębnym dialektem, są Francuzami; pozostali nimi mimo obcego panowania. Gdybyśmy wyobrazili sobie te wszystkie pierwiastki, stwarzające wspólność narodową, w postaci kół, rzuconych jedno na drugie, to okazałoby się, że nie wszystkie te koła nakryłyby się w zupełności: jedne byłyby mniejsze, nie obejmowałyby całego narodu, inne zaś przekraczałyby jego granice. Mimo to jego członków wiążą razem te różne koła, występując w różnych połączeniach.

Na jedno jeszcze trzeba zwrócić uwagę: odróżnić powstanie narodu od jego trwania, jego dalszego istnienia. Naród może stracić niejeden z tych momentów wspólnych, dzięki którym powstał, a mimo to trwać dalej, dzięki pozostałym łącznikom lub dzięki nowym, które się dopiero później wyrobiły. I łatwiej byłoby wyróżnić te pierwiastki, bez których naród nie może wogóle powstać, na podstawie dotychczasowych doświadczeń historycznych, aniżeli pierwiastki, bez których zasadniczo trwać nie może. Takim pierwiastkiem łączącym, bez którego niema chyba mowy o powstaniu narodu, jest wspólne terytorjum. Naród jest w każdym razie ze względu na swoją genezę tworem terytorjalnym. Również na tem terytorjum musiała istnieć wspólna władza, wspólna organizacja państwowa, bez której nie urobiłaby się chyba narodowa odrębność. Naród, który stracił własne terytorjum, dąży do jego odzyskania; tak samo naród, który miał własne państwo, chce to państwo mieć zpowrotem. Teoretycznie dalsze trwanie narodu bez własnego terytorjum i państwa jest możliwe; w praktyce jest bardzo trudne. Naród, któryby się wyrzekł jednego



i drugiego, zatraciłby z czasem swoją odrębność, przestałby być narodem.

Wspomnieliśmy już poprzednio, że na naród składają się z jednej strony pewne wspólne cechy i właściwości, z drugiej pierwiastek świadomości narodowej. Pierwsze są to niejako pierwiastki przedmiotowe, drugi zaś ma charakter podmiotowy. Te wspólne przedmiotowe cechy i właściwości działają w kierunku podtrzymywania odrębności narodowej bez względu na to, czy towarzyszy im wyraźna, czy niewyraźna świadomość narodowa. Może ktoś być członkiem narodu, chociaż nie ma tej świadomości. Emigrant polski, udający się do Stanów Zjednoczonych, jest Polakiem z uwagi na swój język, swoje obyczaje, swoją religję, swoje przywiązania lokalne. Odcina się wyraźnie od otaczającego go środowiska, nie czuje się z nim związany nawet przez czas długi. Gdy te żywioły, które nie mają narodowej świadomości, pozostają w kraju, gdy kierowane są przez elitę narodową, wyposażoną w tę świadomość, nic nie grozi ich przynależności narodowej. W obcym jednak środowisku, przez kontakt z otoczeniem, zatracają one wcześniej czy później swoją odrębność, poddają się zczasem wpływowi tego środowiska, o ile ono im imponuje, pociąga ku sobie, a nie odpycha od siebie; w przeciwnym razie wśród tych żywiołów budzi się czasem na obczyźnie świadomość narodowa.

Przedmiotowe pierwiastki życia narodowego mogą być bardzo rozmaite: mogą to być pewne cechy fizyczne, jak i właściwości duchowe. Trudno je wyliczyć, ale trzeba podkreślić, że czynnikami odrębności mogą być nawet rzeczy, które już nie tkwią w ludziach, składających się na naród, a znajdują się nazewnątrz nich. Zwraca na to uwagę E. Durkheim, charakteryzując istotę społeczeństwa. Według niego „nie jest prawdą, by społeczeństwo było złożone tylko z jednostek; ono obejmuje także i rzeczy materialne, które odgrywają istotną rolę we wspólnym życiu. Fakt społeczny materializuje się niekiedy do tego stopnia, że staje się pierwiastkiem świata zewnętrznego. Naprzykład określony typ architektury jest pierwiastkiem społecznym; czyli, że wcielił się on w części domów, budynków wszelkiego rodzaju, które, raz wybudowane, stają się samodzielnymi rzeczywistościami, niezależnymi od jednostek... Życie społeczne, które w ten sposób skryształizowało się i ustaliło w podporach materialnych, znajduje przez to swoje uzewnętrznienie i zewnątrz

na nas działa... Dziecko urabia swój smak, wchodząc w kontakt z budynkami narodowego stylu, dziedzictwem poprzednich pokoleń” \*). Niewątpliwie także ziemia jest pierwiastkiem narodowej odrębności. Że ziemia danego narodu tak czy inaczej wygląda, to w znacznym stopniu jest wynikiem wielowiekowej pracy poprzednich jego pokoleń. Krajobraz narodowy to nie tylko natura, lecz także i historia. A ten krajobraz działa na człowieka od chwili, gdy on oczy na świat otworzy.

Otóż te różne pierwiastki przedmiotowe, razem z pierwiastkiem podmiotowym narodowej świadomości, składają się dopiero na naród. Niema narodu bez odrębnej świadomości, chociaż ta świadomość nie musi ogarniać całego narodu; ale z drugiej strony ta świadomość nie może się wytworzyć, nie może powstać bez wielu przedmiotowych pierwiastków wspólności narodowej, bez długiej historii, bez różnorodnych węzłów, które mocno wiążą z sobą członków narodu. Niektórzy pisarze mają skłonność do niedoceniań jednej lub drugiej strony tego zagadnienia. Tak np. niektóre określenia narodu zwracają bardzo mocno uwagę na pierwiastek świadomości, przez co łatwo jest zapomnieć o przedmiotowych warunkach, którym ta świadomość zawdzięcza swoje powstanie, od których nie można oderwać jej nawet na chwilę. Znany np. jest wykład E. Rénana na temat: „Qu'est-ce qu'une nation”? Według niego „naród jest wielką solidarnością, utworzoną przez poczucie ofiar, które się zrobiło i które się jest gotowym zrobić. Naród przypuszcza istnienie przeszłości... Istnienie narodu jest (wybaczyć mi tę metaforę) plebiscytem każdego dnia, jak istnienie jednostki jest ciąglem stwierdzaniem życia”... Rénan kładzie mocny nacisk na to, że naród jest związkiem duchowym, jest spadkobiercą idei przeszłości i wołą zawiadywania dalej tem dziedzictwem. „Naród nowoczesny jest rezultatem historycznym, sprowadzonym przez szereg faktów, zbiegających się w jednym kierunku... Istotą narodu jest to, że wszystkie jednostki mają dużo rzeczy wspólnych, a także, że wszystkie zapomniały o wielu rzeczach” \*\*). Trudno jest plastyczniej uwydatnić duchowy charakter narodu, podkreślić znaczenie, a zarazem i wielkość narodowej świadomości. Ale jeżeli Rénan mówi, że „naród jest duszą”, trzeba

---

\*) E. Durkheim, *Le Suicide*, s. 354.

\*\*) E. Rénan, *Qu'est-ce qu'une nation?* 1882, s. 26 i n., s. 9 i n.

dodać, że także jest i ciałem, że ma i musi mieć wiele rzeczy wspólnych nie tylko w dziedzinie duchowej, lecz także i materialnej.

Adam Mickiewicz powiedział w wykładach o literaturze słowiańskiej, że „cała literatura polska wyrosła, wykwiła i rozwinęła się z jednego słowa *ojczyzna*, jest rozmaitem stosowaniem i tłumaczeniem tej jednej idei, trudnej do wysłowienia, bo wielkiej, rozległej, niezmiernej i jeszcze niespełnionej” \*). Istotnie, wszelkie definicje tutaj są czemś martwym, gdyż chcą ująć żywą, wielką rzeczywistość, która niewszędzie, nie u wszystkich narodów jest ta sama, która wciąż się przeobraża. I nie wystarczy znać abstrakcyjne pojęcie narodu, trzeba przede wszystkim wiedzieć, czym jest naród, którego się jest członkiem, trzeba również czuć, czym jest ten naród; bo idea ojczyzny, jak mówi Mickiewicz, nie jest jeszcze spełniona.

Ale ostatecznie może się na coś przydać określenie narodu. I, zbierając razem powyższe rozważania, możemy powtórzyć tutaj definicję, sformułowaną w innej pracy: „Wspólność narodowa jest to trwała wspólność większej masy ludzi, wytworzona przez dłuższe ich współżycie na jednym terytorjum, wspólność, która na gruncie tych lub innych jednoczących pierwiastków (np. rasy, języka, religji, tradycji, obyczaju, ustroju politycznego, gospodarstwa itd.), przejawia się w poczuciu odrębności od innych podobnych skupień i w celowym rozwijaniu własnego skupienia \*\*).

3. Naród jest więc *sui generis* skupieniem społecznym. Jest solidarnością, jeżeli już mamy używać, w braku lepszego, tego terminu. Otóż powyższe określenie narodu stanie się jaśniejsze, gdy zdamy sobie sprawę z rodzaju tej solidarności narodowej, z jej stosunku do innych solidarności. „Całe społeczeństwo — mówi Bastiat — jest ogółem solidarności, które się krzyżują”. Trzeba więc przypatrzeć się bliżej tym różnym solidarnościom, ich różnym typom, by na tem tle uwypuklić cechy charakterystyczne narodowej solidarności.

Weźmy za punkt wyjścia pierwszą lepszą jednostkę ludzką. Każdy człowiek jest członkiem różnych związków, różnych solidarności. Należy do rodziny, jest mieszkańcem miasta,

---

\*) Adam Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, Rok I, Lekcja III.

\*\*) R. Rybarski, *Idea gospodarstwa narodowego*, 1919, s. 143 i n.

wyznaje określoną religję, trudni się jakimś zawodem, żyje według skali przyjętej w jego klasie, należy do określonego narodu; poza tem może być członkiem najrozmaitszych stowarzyszeń, łączyć się z innymi na gruncie wspólności przekonań politycznych, brać udział ze znajomymi w zabawach, uprawiać zbiorowo sporty, czuć się związanym z innymi przez towarzyskie zwyczaje i różne upodobania. Jest on więc członkiem różnych solidarności (wyraz ten ma tutaj treść bardzo ogólną). Wszystkich niepodobna nawet wyliczyć, a cóż dopiero opisać. Ale jaką klasyfikację możemy tu przeprowadzić?

Bardzo łatwo jest odróżnić solidarność chwilową, doraźną, od trwałej solidarności. Istnieje np. solidarność ludzi, jadących tramwajem: gdy np. tramwaj zatrzyma się zbyt długo na przystanku, reagują oni wspólnie na ten fakt. W razie pożaru żywiłowo powstaje solidarność tych, którzy biorą udział w akcji ratowniczej; poddają się oni pewnej organizacji, słuchają rozkazów improwizowanych przywódców. Gdy zdarzy się nieszczęśliwy wypadek na ulicy, przechodnie śpieszą z ratunkiem. Nie mamy potrzeby zajmować się dłużej charakterystyką tych doraźnych solidarności. Powstają one i znikają, tworzą się od wypadku do wypadku. Naród, oczywiście, jest solidarnością trwałą.

Mogą być różne stopnie trwałej solidarności. Wyróżnić trzeba solidarność trwałą, która dopóty istnieje, dopóki nie zmieni się skład osobisty tworzących ją członków: taką solidarnością jest np. zwyczajna spółka handlowa, taką solidarnością jest również i małżeństwo. Gdy jeden z małżonków po śmierci drugiego wstąpi w nowy związek małżeński, to już jest nowe małżeństwo. Ale naród trwa, chociaż już nikt nie żyje z tych, którzy przed kilkudziesięciu laty składali się na ten naród; zmieniają się jego członkowie, idą pokolenia jedne po drugich, a naród wciąż ten sam istnieje, podobnie jak rzeka, która płynie od tysięcy lat, choć tyle razy zmieniła się w niej woda i zmieniły jej brzegi. Otóż solidarność, niezwiązana ściśle ze składem osobowym jej członków, przedstawia wyższy typ solidarności. Może sięgać w przeszłość poprzez całe wieki, nie ma widocznego kresu.

Klasyfikację różnych typów solidarności można przeprowadzić z innych jeszcze punktów widzenia. Uwzględniając np. wzajemny stosunek różnych solidarności do siebie, możemy

odróżnić solidarność *wyłączną* i solidarność *kumulatywną*. Pierwsza zachodzi wówczas, gdy ktoś, należąc do pewnego związku, do pewnej wspólności, nie może już być członkiem innej wspólności, obejmującej tę samą sferę życia; w drugim zaś wypadku równoczesna przynależność do dwóch różnych grup jest możliwa. Przykładem pierwszej solidarności jest solidarność narodowa, państwowa, religijna. Nie można być członkiem dwóch narodów; czasami tylko ktoś podlega procesowi asymilacyjnemu i jest w stadium przejściowym, na drodze z jednego narodu do drugiego. Według przyjętych niemal powszechnie zasad, nie można być równocześnie obywatelem dwóch państw. Uczucie religijne jest również uczuciem wyłącznym: kto wyznaje określone przekonania religijne, nie może być szczerym członkiem innej społeczności religijnej. Z drugiej strony może ktoś wykonywać równocześnie dwa zawody, może być właścicielem ziemskim i przemysłowcem, może należeć do paru stowarzyszeń sportowych i naukowych. Te ostatnie solidarności nie muszą się wyłączać, chociaż obejmują tę samą dziedzinę życia, jak np. działalność gospodarczą, sport, naukową pracę i t. d. Otóż solidarność wyłączna jest mocniejsza od solidarności kumulatywnej, przedstawia ściślejszy związek, ujmuje mocniej jednostkę w swoje karby.

Następnie trzeba odróżnić solidarność *dobrowolną* od solidarności *przymusowej* i solidarności *organicznej*. W pierwszym wypadku ktoś, kto zostaje członkiem danej grupy, robi to na podstawie aktu własnej woli, bez żadnego przymusu, moralnego czy fizycznego; typem takiej solidarności jest dobrowolne stowarzyszenie, stronnictwo polityczne, przynależność do pewnej szkoły naukowej lub artystycznej i t. d. W drugim wypadku na pierwszy plan wysuwa się przymus, wyposażony w takie lub inne sankcje. Np. ustawa nakłada na ludzi, wykonywających pewien zawód, obowiązek należenia do przymusowego związku. Robotnicy w pewnej gałęzi produkcji przez terror, przez niedopuszczenie do pracy tych, którzy nie chcą do związku należeć, robią z tego związku związek przymusowy, chociaż nie wyposażony w prawne sankcje, a czasami nawet przeciwny prawu. Istotę zaś solidarności organicznej trudniej określić. Nie powstaje ona ani przez zwyczajny akt woli, zupełnie swobodnie powzięty, ani też nie można jej wytworzyć przez sam przymus, działający mechanicznie; człowiek rodzi się członkiem danej

grupy lub powolnie na niego wyrasta, świadomość przynależności do niej może przyjść później, jest nieraz tylko zakończeniem długiego procesu. Solidarność, łącząca rodzinę, jest taką solidarnością organiczną, o ile rodzina jest instytucją trwałą, a nie luźnym związkiem, który każdej chwili może się rozpaść. Jeżeli ktoś długo mieszka w pewnym środowisku — przesiąka jego ideami, urabia się nawet fizycznie pod jego wpływem, np. mieszkaniec gór; łączą go z tem środowiskiem ściśle węzły, które niełatwo można przeciąć. Taką solidarnością organiczną jest naród. Ogromna większość członków narodu, można powiedzieć: ich ogół, rodzi się już jego członkami. Naród poza tem wchłania w siebie pewną ilość obcych jednostek, a nawet całe grupy etniczne, w drodze powolnego procesu historycznego. Środowisko narodowe asymiluje obce żywyoty, przyswajają one sobie jego cechy zewnętrzne, jego obyczaje, idee i uczucia, aż wreszcie dochodzi do tego, że stanowią one już jedną całość z tem środowiskiem. Nie można przybyć do jakiegoś kraju i powiedzieć sobie: należę do narodu, który tu mieszka, jestem Anglikiem, Francuzem, Hiszpanem czy Arabem. Prawda, potrafią to robić Żydzi: rodzeni bracia nieraz należą u nich do różnych narodów; ale czy naprawdę do nich należą, czy nie pozostają sobą, to znaczy Żydami?

Jest rzeczą jasną, że solidarność organiczna jest mocniejsza od solidarności dobrowolnej i od solidarności przymusowej. Nie jest ona przelotna, chwiejna, jak solidarność dobrowolna, która zależy od woli jednostki, którą też odrazu może przeciąć ta wola. Nie opiera się na zewnętrznym przymusie, gdyż taka solidarność nieraz jest pozorna, trwa dopóty, dopóki trwa przymus; trzyma tu ludzi obawa przed represją, przed karą. Solidarność organiczna opiera się na właściwościach, na pewnych cechach, na charakterze jednostek i grup społecznych, a tego nie nabędzie się odrazu, choćby się chciało nabyć, ani też nie wtłoczy się tych właściwości przez przymus, chyba tylko przez długotrwałe jego oddziaływanie.

Stosunek, który zachodzi między temi rodzajami solidarności, jest rozmaity, zależnie od stanu kultury społeczeństwa, od ducha epoki. I tak np. idee XVIII wieku wysuwały na pierwszy plan solidarność dobrowolną. Albowiem nawet sam fakt przynależności jednostki do społeczeństwa starano się pojąć, jako fakt dobrowolnej umowy, przyznawano społeczeństwu rację

o tyle, o ile ono jest w zgodzie z prawami jednostki. A zaś cała filozofja XVIII stulecia, propagowana przez liberalizm, utylitaryzm i humanitaryzm, rozluźnia tę solidarność organiczną. Osłabiono rodzinę; wielu chciało widzieć w niej luźny związek, każdorazowo rozwiązywany za zgodą jej członków. Rozwój kapitalizmu przerzucał jednostki z miejsca na miejsce, zatracał siłę lokalnych środowisk, rujnował dawne obyczaje i tradycje. Nowoczesny kapitalista to nie człowiek, który przez całe życie poświęca się określonej zawodowi, lecz człowiek, który swój kapitał przerzuca z jednej kombinacji w drugą, by uzyskać jak najlepsze oprocentowanie kapitału. To wszystko zmierzało do osłabienia solidarności narodowej. Równocześnie osłabła też w innych dziedzinach siła solidarności wyłącznej, np. przez podkopanie uczuć religijnych. Wiek XIX miał być wiekiem tolerancji. Ale tolerancja jest nieraz wyrazem obojętności na wszystko, co się naokoło nas dzieje. Tolerancja nie faworyzuje solidarności wyłącznych.

Dzisiaj bardzo często porównywa się społeczeństwo do kupy piasku, którą przerzuca lada podmuch wiatru. Narzeka się, jak wiemy, na anarchję, na „anomję”, upadek autorytetów i ścisłych związków społecznych. Człowiek staje się poprostu członkiem całej masy stowarzyszeń dobrowolnych, do których wstępuje i które opuszcza, gdy mu się tylko zechce; życie jego to cała masa kontraktów, nieujęta w kadry mocnych instytucyj. Odczuwa się przykro wszelki przymus, gdyż ludziom, którzy przymusowi podlegają, a także ludziom, którzy ten przymus stosują, brak jest podstaw moralnych. Innemi słowy, mamy tu do czynienia z osłabnięciem solidarności wyłącznych i organicznych, na korzyść solidarności kumulatywnych i dobrowolnych.

Naród jest, jak wiemy, solidarnością wyłączną i organiczną, przez to bardzo silną. Jeżeli naród się ostał, mimo wpływu idei XVIII wieku, to właśnie dowodzi wielkiej potęgi tego pierwiastka. *Kto chce przywrócić zachwianą równowagę społeczną, wzmożnić węzły, które łączą społeczeństwo, może budować dzisiaj tylko na fundamencie narodu.* Wszelka inna budowa — to są domki z kart i zamki na lodzie.

4. Niema zorganizowanego społeczeństwa bez hierarchji. Absolutna równość wszystkiego i wszystkich jest fikcją, która może była rzeczywistością w epoce jaskiniowej, lub w okresie rozwoju, niezbyt od tej epoki odległym. Hierarchja zasadza

się na różnicy między tem, co jest wyższe, a tem, co jest niższe; polega na wysunięciu jednych pierwiastków na miejsce naczelne, a na wyznaczeniu innym ciśniejszej roli. Istnieje hierarchja różnych solidarności, łączących ludzi; bez tego byłaby *bellum omnium contra omnes*. Otóż wspólność narodowa jest w obecnej dobie historycznej na szczycie hierarchji społecznej, zajmuje ona pierwsze miejsce między różnymi solidarnościami; na tem zasadza się dziejowe znaczenie narodu i idei narodowej. Dzięki niej istnieje dyscyplina społeczna. Społeczeństwo nie może istnieć bez dyscypliny, bez ładu wewnętrznego. Musi być jakiś czynnik, który trzyma razem ludzi, ich związki, ich interesy i uczucia. Formalnie biorąc, tym czynnikiem jest państwo. Niema społeczeństwa bez władzy, opartej na przymusie, władzy najwyższej; ta władza w społeczeństwach cywilizowanych, lub nawet półcywilizowanych, ma podstawę terytorjalną. Ktoś ma najwyższą władzę na pewnem terytorjum, nad ludnością na niem zamieszkałą — mówimy wtedy o państwie. Ale dlaczego istnieje takie państwo, a nie inne? Między autokratycznym państwem dawnego Wschodu, a greckiem *polis* zachodzi duża różnica; państwo nowoczesne jest różne od państwa średniowiecznego. Zmieniają się granice państw, zmienia się ich charakter, jedne upadają, a drugie powstają.

Otóż w każdym państwie istnieje pewien system instytucyj, pewien zasób idei, która je razem trzyma. Nawet państwo absolutnie rządzone musi mieć podstawy w psychice mas — musi być świadoma celu mniejszość, która rządzi, i bezsilna, bierna lub zadowolona większość, która się tym rządowi poddaje. W takim państwie podstawą jego funkcjonowania jest np. przywiązanie do panującej dynastji. W innem podstawą jest religja, którą reprezentuje klasa rządzących kapłanów. Otóż, o ile chodzi o ogromną większość państw dzisiejszych, to podstawą ich spójności jest wspólność narodowa, która państwu nadaje swój charakter i zabezpiecza jego trwałość.

W ten sposób władza państwowa, formalnie najwyższa, znajduje oparcie w panującej idei, w zasadzie, że solidarność narodowa jest najwyższą solidarnością społeczną. Zasada ta wyraża się przez państwo, a także i poza państwem. Ona porządkuje stosunki społeczne, wprowadza ład między różne solidarności, wyznacza im miejsce. Nie wynika z tego, że wszelkie inne solidarności, poza narodową, nie mają już znaczenia.



Przeciwnie, solidarność narodowa, określając ich granice, budując tamy przeciw ich wybujałościom, zabezpiecza ich trwałość i normalny rozwój. Sama jednak musi powstać na pierwszym planie.

Mocna jest mimo wszystko solidarność rodzinna. Dobrze zorganizowana rodzina jest podstawą narodu. Naród, w którym rodzina jest słaba, będzie słabym narodem. Ale łączność rodzinna nie może być najwyższą wspólnością. Gdy jest konflikt między wspólnością narodową, a solidarnością rodzinną, druga powinna ustąpić. Gdy narodowi zagraża wróg, wówczas matka wysyła swojego jedyne go syna na plac boju; składa na rzecz narodu ofiarę z rodzinnego przywiązania. Pewne odrębności, tradycje lokalne, są rzeczą zdrową, zupełnie usprawiedliwioną, można je kultywować i rozwijać, a przez to i naród jest bogatszy. Współzawodnictwo różnych środowisk, np. różnych miast, może wyjść na dobre, jeżeli to współzawodnictwo rozwija się na gruncie służby dla narodu. Gdyby jednak jakieś miasto, jakaś prowincja, miała tak wygórowane ambicje, że przeciwstawiałaby się całości i osłabiała wspólność narodową, to wówczas zdrowy naród stłumi ten przerost jednej części, sprowadzi solidarność lokalną do właściwej miary. Klasa ma swoje interesy, może walczyć w ich obronie. Niechaj jednak robotnicy spróbują urządzać strejk powszechny wtedy, gdy zagraża krajowi niebezpieczeństwo zewnętrzne; wówczas naród, jeżeli nie ma upaść, musi za wszelką cenę złamać tę wybujałość. Nie jest w interesie narodu, by niektóre funkcje gospodarcze, zwłaszcza ważne z punktu widzenia narodowo-politycznego, były w rękach żywiołów obcych. Świadoma polityka narodowa dąży do tego, by przeciąć te węzły międzynarodowe, by uniezależnić swoje gospodarstwo od obcych wpływów. Może być w interesie materialnym kraju, by ściągać do niego obcych robotników. Ale jeżeli ten dopływ żywiołu obcego, nie dającego się z pożytkiem zasymilować, przybiera zbyt duże rozmiary, wówczas ogranicza się imigrację w imię narodowego dobra. Dzisiejsze państwo nie narzuca nikomu siłą religijnych przekonań. Gdyby jednak szerzyły się sekty, które uczą nieposłuszeństwa prawom, które występują np. przeciw służbie wojskowej, niema innej rady, jak siłą tłumić tę propagandę, która stwarza solidarność religijną, łamiącą wspólność narodową. Słowem, w razie konfliktu zwycięża narodowa solidarność. Zwycięża tam oczywiście,

gdzie naród jest mocny, a tam, gdzie on jest słaby, gdzie członków danego narodu spajają silne węzły z obcymi narodami tak, że w ten sposób słabnie wspólność narodowa, wszędzie tam zagraża narodowi rozkład.

W czasach dzisiejszych, gdy panującym typem państwa jest państwo narodowe, owa supremacja wspólności narodowej wyraża się przede wszystkim zapomocą państwa, które łamie wszystko, co jest niebezpieczne dla bytu i rozwoju narodu. Każde państwo normalne pod przymusem wybiera rekruta, ściąga podatki, wymaga posłuszeństwa swoim prawom. Ale czasami państwo narodowe jest słabe, albo naród jakiś jest pod obcą władzą, jak myśmy byli przez długie lata. I wówczas siła naszej wspólności narodowej wyrażała się w tem, żeśmy przez presję moralną, przez nacisk gospodarczy i towarzyski starali się stwarzać poszanowanie podstawowych zasad polityki narodowej: bojkotowano tego, kto sprzedał ziemię w obce ręce, odwracano się od jednostek, które wsiąkały w środowisko niemieckie lub rosyjskie, przeciwdziałano wynarodowiającemu wpływowi szkoły. W ten sposób Polacy, którzy mieli wyraźną świadomość narodową, dawali wyraz faktowi, że wspólność narodową uważają za dobro najwyższe, wbrew obcemu państwu. I czasami ta polityka przynosiła pożądane skutki, mimo całej potęgi obcego państwa. Nie byliśmy tego zdania, że człowiek może zupełnie swobodnie wybierać swoją narodowość, coby zresztą było zgodne z duchem idei XVIII wieku. Nie mieliśmy nigdy, że uczucie osobiste jednostki usprawiedliwia małżeństwo mieszane. Może dlatego przetrwaliśmy najcięższe czasy, żeśmy byli nietolerancyjni, ekskluzywni, niehumanitarni.

Nasza porozbiorowa historia jest jednym z przykładów, w jaki sposób wspólność narodowa może opanować i podporządkować sobie inne solidarności, przecinać węzły z obcymi, dla narodu niebezpieczne, mimo, że brak nam było tak potężnego narzędzia, jakim jest państwo. Nasze narodowe życie było w pewien sposób uporządkowane, była w niem hierarchja różnych solidarności, krzyżująca się z hierarchją solidarności, stworzonych przez naszych władców. Dzisiaj, gdy już mamy własne państwo, innemi drogami do tego samego celu dążymy: do wzmocnienia wspólności narodowej, jako wspólności najwyższej.

5. W wieku XIX dużo zajmowano się określeniem narodu, ale nie wszyscy zdawali sobie sprawę z doniosłości dziejowej i rozległości tego pierwiastka. Kto wyrósł pod wpływem idei XVIII wieku, był skłonny do tego, by zacieśniać jego rolę, jeżeli już nie lekceważyć. Zakres czynników, składających się na wspólność narodową, pojmowano nieraz bardzo skąpo. A przytem zjawiała się wiara, że, w miarę postępów techniki, rozwoju jednolitych potrzeb i środków ich zaspokojenia, odrębności narodowe będą łagodniały, aż staną się czemś zupełnie niewinnem.

Tymczasem w XIX wieku świadomość narodowa obejmuje coraz to nowe dziedziny. Różni antropolodzy starali się wykazać, że rasa nie jest uchwytnym pierwiastkiem, któryby wyciskał swoje piętno na fizjognomji narodów. Zgromadzono całą masę przykładów, dowodzących ogromnego mieszania się ras. Przeciwstawiły się temu poglądy wprost przeciwne. Trudno oczywiście zabierać głos w tej specjalnej kwestji, ale jedna rzecz jest widoczna. Przeciwnicy teoryj rasowych nie potrafili przekonać świata, że rasa nie nie znaczy. Mniejsza o losy naukowe takiej lub innej teoryj. Jednakowoż jest znamienym faktem, że świadomość odrębności rasowej, obawa przed złemi domieszkami, zjawia się tam nawet, gdzie ta świadomość odrębności rasy powinna mieć chyba najmniej obiektywnych podstaw: u nowych zamorskich ludów, powstałych skutkiem niebardzo dawnej kolonizacji. Występuje tu poprostu mit odrębności rasowej: ale ten mit jest siłą, z którą się trzeba liczyć.

Tak np. w r. 1916 w ten sposób przemawiał premier Australji, Hughues, mówiąc o udziale swojego kraju w wojnie: „Nowa i wspaniała rasa, mieszanina Saksona i Celta, chwyciła za broń... Usiłowaliśmy zachować czystość tej rasy i osiągnęliśmy ten cel”. Jeden z autorów amerykańskich, R. De C. Ward, wywodzi, że przez pewien czas w Ameryce Północnej granice Unji były dla wszystkich otwarte, każdy mógł tam szukać schronienia. Potem przyszła kolej na teoryję t. zw. „Melting Pot” (garnka, w którym się roztopia). Według tej teoryj „o tem, co się stanie z ludzkich istot, rozstrzyga środowisko, a nie dziedziczność”. Ale gdy do Stanów Zjednoczonych napływało coraz więcej obcych immigrantów, którzy nie asymilowali się łatwo i z pożytkiem, wówczas zaczęto uwzględniać wpływ rasy. Utrwała się przekonanie, że z ciężkiego konia pociągowego nie można

zrobić wyścigowca przez trzymanie go w stajni wyścigowej. Jeżeli materiał etniczny jest zły, to i produkt zły; przez amerykańizację nie można wytworzyć rasy, wiernej staremu typowi amerykańskiemu. Wychowanie i otoczenie nie zmieniają zasadniczo walorów rasowych\*). W ten sposób „czystość rasy” ma swoje konsekwencje praktyczne, które wyrażają się w znanych nam ograniczeniach immigracji.

Szkoła liberalna starała się wyrugować pierwiastek narodowy z dziedziny życia gospodarczego, dopuszczając go chyba tylko jako wyraz specjalnych zdolności gospodarczych narodu w wymianie międzynarodowej. Dążenie, by z narodu stworzyć całość gospodarczą, wydawało się jej absurdem. Ale wiadomo powszechnie, jak silna była reakcja przeciw temu kosmopolityzmowi ekonomicznemu. Kto dzisiaj mówi o narodzie, o idei narodowej, nie może pominąć pierwiastka narodowo-gospodarczego, chociaż ten pierwiastek nie figuruje zwykle w definicjach narodu.

Zobaczymy później, w jak sztuczny sposób, i jak bezskutecznie starają się niektórzy przeciwstawić naród — państwu, stworzyć fikcję życia państwowego, interesu państwowego, jako czegoś, niezależnego od interesu narodowego. Te pomysły przekreśliła historia, rozbijając państwa, pozbawione narodowego charakteru. Słowem, w którąkolwiek dziedzinę skierujemy swoje oczy, wszędzie widzimy wielkie bogactwo narodowego życia, które nie chce się zamknąć w ciasnych przegródkach, wyznaczonych mu przez ludzi, pragnących stworzyć już wielką, ogólnoludzką wspólność.

Rozwój kapitalizmu, zacieśnienie się wymiany międzynarodowej, upowszechnianie się międzynarodowego komfortu—to wszystko oszołomiło niektóre umysły. Wydawało się, że jeżeli ludzie zaczną więcej z sobą handlować, to poznają się lepiej, a potem się pokochają. Tymczasem zbliżenie gospodarcze nie doprowadziło do duchowego zbliżenia, a raczej pobudziło antagonizmy i przeciwieństwa. Możemy tu obserwować bardzo ciekawy proces. Oto istotnie następuje znaczna niwelacja potrzeb i środków ich zaspokojenia. Słabną dawne obyczaje, zanikają narodowe stroje, po całym świecie krążą samochody tej samej

---

\*) R. De C. Ward, Our new Immigration-Policy, „Foreign Affairs” Sept. 1924, s. 100 i n.

marki, dziesiątki milionów ludzi z najróżnorodniejszych narodów gapią się codziennie na te same filmy, słuchają tych samych koncertów radiowych; a mimo to ludzie, należący do różnych narodów, czują mocniej swoją odrębność, niż przedtem czuli. W XVIII wieku różnił się bardziej, o ile chodzi o życie zewnętrzne, Polak i Czech od Niemca. W początkach XX wieku Czesi bardziej upodobnili swoje życie materialne do życia niemieckiego, podobnie i Polacy, pozostający pod panowaniem pruskim; mimo to jednak wyrosły między temi narodami nieprzebyte mury w postaci mocniejszych świadomości narodowych. W ten sposób mogły tu i ówdzie zatracić się przedmiotowe pierwiastki narodowej odrębności, natomiast do większego znaczenia dochodzi pierwiastek podmiotowy, świadomość narodowa, i to niekiedy świadomość bardzo wojownicza.

Wreszcie okazał się straszliwym złudzeniem pogląd, że demokracja prowadzi do zbliżenia narodów, do ich zbratania, do powszechnego pokoju. Krążyły różne frazesy na ten temat: że demokracja — to braterstwo ludów, a imperjalizm wojenny — to dziedzictwo reakcji. Dzisiaj już o tem deklamuje się daleko mniej, niż przedtem. James Bryce stwierdza, że „demokracja zrobiła mało dla poprawy stosunków międzynarodowych i wymuszenia pokoju, nie zmniejszyła klasowego egoizmu (przykładem Australja i Nowa Zelandja), nie pobudziła kosmopolitycznego humanitaryzmu, ani nie złagodziła niechęci do ludzi o różnym kolorze skóry” \*). Jest to sąd bardzo łagodny, można pójść jeszcze dalej. Demokracja — to nietylko powszechne głosowanie, to także i powszechna służba wojskowa. Otóż, dzięki tej powszechnej służbie, wojny stały się naprawdę narodowymi. Dawniej, gdy służyła w wojsku tylko pewna część ludności, wojny mogły mieć łagodniejszy charakter. Obecnie uczestniczą w wojnach masy i swój charakter nadają wojnie. „Równość — pisze L. Romier — która przemienia każdego obywatela w żołnierza, sprawia, że najbardziej mizerny wieśniak uczestniczy w miłości własnego sztandaru... Demokracje przygotowują się źle do wojny, ale prowadzą wojnę straszliwie” \*\*).

Nie chodzi tu o czysto mechaniczny wpływ powszechnej służby wojskowej, lecz o rzecz głębszą. „Demokracja dąży —

---

\*) J. Bryce, *Modern Democracies*, t. II, s. 617.

\*\*\*) L. Romier, *Explication*, s. 163 i n.

pisze R. Michels — do rządu masy. Duch masy jest jednak zarówno stale wrażliwy na swoje poczucie wielkości, jak i skłonny do żartowania, szydzenia z wszystkiego obcego i nieznanego. Przecenianie siebie i niedocenywanie obcych są jego stałymi właściwościami. Najpewniejszą drogą do zdobycia łaski mas, bez czego nie może istnieć demokracja, jest systematyczne chwalenie tłumu i jego właściwości. Demokracje są zawsze patryjotyczne, w daleko wyższym stopniu, niż arystokracje” \*). Może to uogólnienie jest zbyt śmiałe, lecz faktem jest, że demokracja wydobywa nawierzchnię odrębność narodów, ich uczucia i uprzedzenia, a przytem politycy demokratyczni muszą się liczyć bardziej z nastrojem mas, niż trzeba się było z tem liczyć w czasach dawniejszych. W związku z tem polityka demokratyczna jest bardziej impulsywna. Włochy wzięły udział w wojnie pod wpływem ulicy rzymskiej. A dzisiaj możemy obserwować, jak bolszewizm, chcąc się utrzymać, podnieca rosyjskie uczucia narodowe, przemawia czasem fanatyczniej, aniżeli dawny rząd carski.

Epoka demokracji nie oznacza zaniku narodowych odrębności i narodowych antagonizmów. Raczej wzmacnia i zaostrza te pierwiastki. I ten proces, jak wiemy z różnych przykładów, jeszcze się nie zakończył.

---

\*) R. Michels, Die historische Entwicklung des Vaterlandsgedankens, Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages, s. 172.

## ROZDZIAŁ VIII.

### WARTOŚCI NARODOWE.

1. Nie wystarczy zrozumieć, czym jest naród, nie wystarczy zdać sobie sprawy z siły idei narodowych, by można było na tej podstawie prowadzić już politykę narodową. Używa się powszechnie terminu: „nacjonalizm”, na oznaczenie kierunków, działających w różnych krajach, które biorą za punkt wyjścia narodową odrębność i uważają ją za najwyższe dobro. Jednak jakieś ogólne pojęcie „nacjonalizmu” niewiele nam mówi. Nie można prądów, oznaczonych tą nazwą, stawiać w jednym szeregu np. z „liberalizmem” i „socjalizmem”. Te kierunki mają charakter uniwersalny, mają swoje ideologie, obejmujące całą ludzkość. Oczywiście, zarówno socjalizm jak i liberalizm przekształca się, zależnie od narodu, wśród którego się przyjął, ale jest to już reakcja środowiska na ideę, która ma charakter powszechny. Liberalizm jest w zasadzie jeden, socjalizm jeden, a są różne „nacjonalizmy”, jeżeli już mamy używać tego wyrazu. Różnica kierunków narodowych wyraża się nietylko w tem, że stają one nieraz przeciwko sobie, że są wyrazem sprzeczności interesów narodowych. Chodzi tu jeszcze o co innego: narody różnią się od siebie, poczucie narodowe niema wszędzie identycznej treści, a więc i kierunki, które są politycznym wyrazem tego poczucia, muszą dawać wyraz tej odrębności.

Jak pisze niemiecki filozof, Max Scheler, „jeżeli grupa *naprawdę* czuje narodowo, to nie będzie się ona nigdy powoływać na ogólne pojęcie narodu, które jest jedno dla wszystkich narodów, lecz zawsze na konkretno-indywidualną ideę własnego narodu”. Stwierdza dalej ten pisarz, że refleksyjny nacjonalizm

jest przeważnie międzynarodowym sposobem myślenia, jest międzynarodową reakcją przeciw międzynarodowości proletariatu i właśnie przeszkadza wydobywaniu się nawierzch właściwej idei narodowej konkretnych narodów\*). Zostawmy na boku dyskusję nad nacjonalizmami czy nacjonalizmem; zastanówmy się jednak nad rzeczą głębszą: w czym tkwi znaczenie idei narodowej? Czy wyraża ona walkę o to samo w gruncie rzeczy, czy sposób myślenia i uczucia u różnych narodów jest identyczny, czy też chodzi o to, by wydobyć nawierzch to, co jest nasze, a stłumić to, co jest cudze.

Niewątpliwie jeżeli jeden naród wzmaga u siebie czynną świadomość narodową, i jeżeli drugi ten fakt na sobie odczuje, lub zaczyna się go obawiać, to wywołuje to u niego mocniejszą narodową reakcję. Możemy tu stwierdzić zaraźliwość tego zjawiska. Czasami też jeden naród, chcąc uzasadnić swoją politykę narodową, czerpie argumenty u kierunku narodowego innego narodu. Ale bardzo często te wpływy są powierzchowne, często zewnętrzne. Idea narodowa narodu może być podobna do idei narodu drugiego, są przecież konieczności życiowe, które występują u różnych narodów: każdy naród będzie chciał opanować rozkładowy wpływ pierwiastka klasowego, każdy naród, godny tej nazwy, będzie chciał uniezależnić się gospodarczo od obcych wpływów, będzie dążył do morza. Czyż na tej podstawie możemy mówić o identyczności treści życia narodowego?

Poza tem jednak różne narody układają odmiennie swój stosunek do życia. Mają odrębne pojęcia, przyzwyczajenia, własne miary wartości. Idea narodowa Anglii nie jest zupełnie podobna do idei narodowej Francji; Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, jakkolwiek wyrosły z pnia anglosaksońskiego, wykazują w wielu kierunkach w stosunku do Anglii dużą odrębność. Te odrębności wywołują takie lub inne postępowanie, a przedewszystkiem różną ocenę siebie i innych.

2. Najwydatniej ta różnorodność występuje w tem, co nazywamy charakterem narodowym. Losy tej idei są bardzo interesujące. Francuski uczony, G. Le Bon, ogłosił przed laty książkę o prawach psychologicznych rozwoju narodów. Udowodnia w niej, że „każda rasa posiada ustrój umysłowy równie

\*) Max Scheler, *Krieg und Aufbau* 1916, s. 99, s. 219 i n.



stały, jak jego ustrój fizyczny”. Ogół tych psychologicznych właściwości nazywamy charakterem narodu. Charakter ten wykazuje wielką stałość; określa w biegu dziejów przeznaczenie narodu. Odwieczne walki narodów mają swoje źródło przede wszystkim w odrębności ich charakterów. „Naród może stracić wiele rzeczy, podlec wielu katastrofom, a jeszcze się podnieść. Stracił wszystko, i już się nie podniesie, gdy stracił swoją duszę”. Węzeł tradycji, idei, uczuć, wierzeń, wspólnych sposobów myślenia, który stanowi duszę narodu, ten węzeł naprawdę trzyma narody; gdy ten węzeł się rozluźni, narody upadają \*)

Te poglądy Le Bona narobiły wiele wrzawy w okresie, w którym negowano znaczenie tradycji, w którym wierzone w cudowną moc wychowania, a poddawano wątpliwościom wspólność narodową. Pojęcie charakteru narodowego ogłoszono za „nienaukowe”, a był to bardzo ciężki wyrok. Tymczasem jednak jeden z przywódców socjalizmu austriackiego, Otto Bauer, ogłosił w r. 1907 studjum, poświęcone zagadnieniom narodowościowym w Austrii, w którym to studjum twierdził, że „zagadnienie narodu można rozwijać tylko z pojęcia *narodowego charakteru*. Charakter narodowy jest wytworem historii narodu. Narodu nie można wywieść z *jednorodności jego losów*, lecz z *wspólności charakteru, wyrastającej ze wspólności losów*”. Ci, którzy przeczą różnicy charakterów narodowych, ci, zdaniem Bauera, wychodzą z atomistyczno-indywidualistycznego pojmowania społeczeństwa, wedle którego „społeczeństwo jest prostą sumą jednostek, zewnętrznie związanych, przez to także naród jest prostą sumą ludzi, połączonych zewnętrznie, np. przez język”. Charakter narodowy jest zmienny, ale zmiany wywołują dopiero długie procesy historyczne tak, że w polityce musimy się rachować z charakterem narodowym \*\*).

Różnica między konserwatywnym pesymistą, Le Bonem, a socjalistą, O. Bauerem, tkwi przede wszystkim w tem, że drugi dopuszcza możliwość większej zmienności narodowego charakteru. Niemniej jednak uważa on odrębność charakteru narodowego za punkt wyjścia dla pojęcia narodu. Oczywiście, te rzeczy są bardzo sporne. Na temat charakteru narodowego

\*) G. Le Bon, *Les Lois psychologiques de l'Evolution des Peuples*, 1895, s. 3 i n., s. 138 i n.

\*\*) Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, przedruk. w *Marx. Studien*, T. II, 1924, s. 2 i n. 113 i n.

pisano wiele fantazyj. W XVIII wieku w sławnej Encyklopedji znalazło się twierdzenie, że cechą charakterystyczną Francuzów jest brak zmysłu oszczędności. Gdy zaczęto budować koleje żelazne, wówczas jeden z niemieckich uczonych oświadczył, że te koleje nie przyjmą się w Niemczech, nie odpowiadają bowiem powolnemu charakterowi narodowemu niemieckiemu. A ile razy nam tłumaczono, że Polacy nie powinni się brać do handlu, gdyż to nie godzi się z ich charakterem, nie mają oni do tego „zmysłu”!

Z drugiej strony jednak obiektywne badania wskazują, że duchowa odrębność poszczególnych narodów sięga bardzo głęboko, występuje nawet w dziedzinach, w których niekażdyby się domyślił, że pewne właściwości będą się objawiały, jako coś stałego. Tak np. poszczególne narody mają swoje ulubione sposoby popełniania samobójstw: Włosi np. lubią śmierć przez rzucanie się w przepaść. Francuski fizyk, Pierre Duhem, wykazał, że zachodzi stała różnica w sposobie ujmowania problemów fizycznych przez Anglików i Francuzów, którą można wyjaśnić tylko odrębnością charakteru narodowego. Jak mało rozumielibyśmy poezję, literaturę, filozofję różnych narodów, gdybyśmy nie wciągnęli w rachubę ich psychicznych właściwości! Można nie godzić się np. na różne wnioski i uogólnienia Wernera Sombarta, ale trudno zaprzeczyć, że ten pisarz, wciągając w wyjaśnienie nowoczesnego kapitalizmu pierwiastek rasowy, biorąc np. za punkt wyjścia psychologję żydowską, ułatwił wyjaśnienie wielu rzeczy, które bez tego trudnoby nam było zrozumieć.

Błędne uogólnienia na temat charakteru narodowego pochodzą stąd, że zbyt pośpiesznie właściwości pewnej warstwy narodu, albo też rzeczy, które wywołane zostały przez specyficzne okoliczności danego momentu historycznego, podnosi się do rzędu właściwości narodowego charakteru. Tak np. bardzo wiele z tego, co uważało się za cechy polskiego charakteru, było w gruncie rzeczy cechami warstwy szlacheckiej, która za czasów dawnej Polski nadawała ton całemu życiu. Gdy dochodzi do głosu polskie mieszczaństwo, polski chłop, to obraz się zmienia. Ale zmieniają się raczej szczegóły; są właściwości, wspólne całemu narodowi, i z niemi trzeba się liczyć.

Naukowe badanie charakteru narodowego jest bardzo trudne. Wymaga wielkiej ostrożności, ścisłego sprawdzania

faktów, dokładnego ich porównywania. Niemniej jednak w życiu politycznym niepodobna jest działać, nie zdając sobie sprawy choćby w przybliżeniu z charakteru własnego narodu i innych narodów, z którymi ma się do czynienia. Kiepski byłby ten mąż stanu, któryby traktował własny naród jako *tabulam rasam*, na której wszystko możnaby pisać; kiepski byłby ten dyplomata, który w grze z przeciwnikami nie zdawałby sobie sprawy z ich narodowej psychologii.

W jakim stosunku do tego czynnika pozostaje idea narodowa, w jakim stopniu ma się liczyć z narodowym charakterem polityka narodowa? Otóż najpierw byłoby błędem, gdyby się bałwochwaleczo gloryfikowało wszystkie właściwości narodowe. Są one produktem historii, a polityka tworzy historię. Są właściwości złe i dobre. Jedne trzeba wzmacniać, inne wykorzeniać. Naród, gdy chce się rozwijać, powinien się pozbyć swoich wad narodowych, o ile to tylko jest możliwe. Powinien się starać nabyć tych zalet, których mu jest brak, które uzdalniają go do walki życiowej. Fatalizm w tej dziedzinie byłby najbardziej zgubny.

Czem innym jednak jest fatalizm, a czem innym płytko lekkomyślność, przejawiająca się w przekonaniu, że z danego narodu wszystko można zrobić, że można nim dowolnie pokierować, nie licząc się z przeszłością, nie licząc się z materiałem, z którego się buduje. Pod wpływem racjonalizmu zjawilo się przekonanie o wszechpotędze wychowania i wykształcenia. Wielkie przewroty techniczne wywołały wrażenie, że uda się dokonać również wielkich przewrotów w dziedzinie duchowej kultury.

Trudno znaleźć lepszą ilustrację tych przesądów, jak zapatrywania J. Finot'a, zawarte w jego książce p. t. „*Préjugé des races*”. Według niego wszystko można zrobić w krótkim czasie, przekształcić naród w coś zupełnie nowego. Postęp moralny i materialny nie zna żadnych przeszkód, łatwo jest zatrzeć ślady, które zostawiły całe wieki historii. „Dwadzieścia lat pracy umysłowej—pisze J. Finot—wystarczyło często przedstawicielowi ludu Maorisów, Zulusów, czerwonoskórych lub murzynów, by odrobić, z punktu widzenia indywidualnego, wieki zastoju lub snu umysłowego, w którym żyli jego współrodacy. Ta własność, wspólna wszystkim ludziom, wyciska na nich niezatarty rys równości... Między ludem Tupi-Garani i innymi ludożercami, a dzisiejszymi Francuzami, jest cały świat,

który ich przedziela, o ile chodzi o sposób życia, uczucia i myślenia. Jednak wystarczyłoby, by przez jedną lub dwie generacje Tupi'owie żyli na podstawach europejskiej cywilizacji, by wypełnić luki moralne i umysłowe, które ich oddalają od przeciętnego Francuza". P. Finkelhaus, który musiał opuścić Warszawę z powodu brzydkiego skandalu, z łatwością stał się w Paryżu Francuzem, Jeanem Finot'em. Ale w rzeczywistości narody nie zmieniają się tak szybko, chociaż dostają się pod koła młyńskie nowoczesnej cywilizacji; odrębności, które urobiły wieki, nie znikają odrazu i nieraz występują wyraźnie z pod kosmopolitycznego pokostu. Gdy się nie pamięta o trwałości narodowego charakteru i nie umie ocenić jego trwałości, to wówczas działania polityczne, podejmowane w tej atmosferze, powiększają tylko chaos i osłabienie narodu.

Idea narodowa nie każe gloryfikować charakteru narodowego. Wyraża ona przekonanie, że naród w ciągu swoich dziejów ujawnił pewne trwałe wartości, że ich zachowanie jest konieczne, jeżeli naród ma istnieć. Niewątpliwie mamy tu do czynienia „z węzłem tradycyj, idei, uczuć, wierzeń, wspólnych sposobów myślenia”, jak się wyraża Le Bon. Te rzeczy są dla nas cenne, na te rzeczy złożyła się nieraz tysiącletnia praca narodu, i byłoby barbarzyństwem, gdyby w imię postępu lub innego hasła usiłowało się te rzeczy przekreślić. Zresztą takie próby byłyby bezskuteczne. Nasza przeszłość narodowa żyje w nas i nie jej z naszych dusz nie wydrze. Można jednak rozluźnić ten węzeł, osłabiać charakter narodowy. Robią to postępowi barbarzyńcy, którzy nie mają zrozumienia dla historii. Podcinają oni pień, na którym wyrosli. Polityk, zdający sobie sprawę z rzeczywistości, obetnie gałęzie, które dziko wyrosły, na pniu będzie czasem szczepił coś, co na nim może się przyjąć. Ale będzie dbał przede wszystkim o to, by drzewo narodowe mocno siedziało w ziemi, by nie wyrwały go wrogie wichry.

3. Narody cenią jednak nietylko to, co ich stanowiło wyróżnia od innych, nie tylko swoje charakterystyczne właściwości, lecz cenią swoje życie, dlatego, że to jest własne życie, że mogą w różnych kierunkach swobodnie się rozwijać. Mamy tu do czynienia z wartościami narodowymi, które przez to specjalnie są wartościami, że są narodowe. Gdyby nie było narodów, gdyby istniała tylko jedna ludzkość, ze wspólną kul-

tura, wspólnymi potrzebami, ideami i zwyczajami, toby życie ludzkie było uboższe o bardzo wiele wartości. Tymczasem każdy naród ma swoje wartości, niezawsze dla innych zrozumiałe, niezawsze innym narodom dostępne, ale dla niego bardzo cenne.

Racjonalizm niezawsze może te rzeczy rozumieć. Racjonalizm ma skłonność, by przykładać do wszystkich rzeczy jeden kanon, jedną miarę, lub oceniać je według tej miary, bez względu na to, gdzie się te rzeczy znajdują, komu one służą. Na tle wspólności kultury, wzajemnych wpływów różnych narodów, ustaliły się pewne powszechne pojęcia o pięknie, o dobru, o wartości politycznych instytucyj. Porównywa się zdobycze różnych narodów i ich dobra, sprowadzając je do jednej miary ilościowej: mówi się o największym malarzu świata, o najpiękniejszym krajobrazie, o najwzorowszej szkole, itd. Niewątpliwie cywilizowane narody mają cały szereg wspólnych pojęć i urządzeń. Ale ogólne pojęcia, np. estetyczne, nie wyczerpują jeszcze tych wrażeń, których doznaje ktoś na widok dzieła, dokonanego przez artystę jego narodu, w którym to dziele wyraża się indywidualność narodowa. Piękny obraz, prócz tego, że ma wartość ogólną, może mieć jeszcze i wartość narodową.

Każdy naród ma pewien zasób wartości, niedostępnych lub w słabym stopniu dostępnych dla innych narodów. Przykładem jest język i płody ducha, wyrażone w języku. Można czasem natrafić na ludzi, którzy narzekają jeszcze na to, że ludzkość jest podobna do wieży Babel. Idea uniwersalnego języka, któryby służył nietylko do celów handlowych, lecz stał się naprawdę głównym językiem ludzkości, ma swoich obrońców. Antoni Menger odróżnia języki światowe (angielski, niemiecki, francuski, w dalszym rzędzie włoski i rosyjski) i języki krajowe, których przeciwieństwo wciąż się zaostrza dzięki wzmożonemu obrotowi międzynarodowemu; jego zdaniem „nie jest wyłączone, że języki krajowe stopniowo będą wyparte przez wzrost stosunków międzynarodowych”<sup>\*)</sup>. Nadziei tej nic nie usprawiedliwia, przeciwnie, tak zw. języki krajowe dla swoich narodów są bardziej cenne, niż język obcy. Języki te kryją wiele wartości dla obcych; cudzoziemcowi trudno jest bardzo wniknąć w te wartości, odczuć je w całej pełni, choćby nad

---

<sup>\*)</sup> A. Menger, Volkspolitik, 1906, s. 47.

danym językiem odbywał bardzo długie studia. Wiadomo, że przekład jest zawsze tylko przekładem; jak przykre wrażenie robią na nas dzieła naszych wieszczów, przełożone na obcy język — w każdym razie przez to samo stają się już czemś obcem. Gdy mówi się, że przekład jest lepszy od oryginału, to raczej chcemy przez to powiedzieć, że powstał już właściwie utwór nowy, dla którego oryginał był tylko kanwą. Zamiłowanie własnego języka, dbałość o niego, jest wyrazem mocnej świadomości narodowej, jest dowodem, że tę wartość narodową ceni się wysoko.

Albo zwróćmy uwagę na inny przykład: piękno krajobrazu. Z punktu widzenia szablonowych kryterjów estetycznych, są kraje piękne i kraje brzydkie. Gdy jednak człowieka wiąże z ziemią poczucie narodowe, gdy chodzi o jego ziemię, wtedy monotonne piaski i nagie skały wydają się czemś pięknem, do czego jest się przywiązany, za czem się tęskni na obczyźnie wśród najwspanialszego otoczenia i najlepszego klimatu. Literatura i poezja często wyrażały ten motyw. Niema przywiązania do ziemi koczownik, który z łatwością przenosi się z miejsca na miejsce. Dla przeciętnego Żyda las jest przede wszystkim tem, że daje się wyciąć i spławić. Ale im naród na danej ziemi dłużej siedzi, tem mocniej w nią wrasta. Albowiem krajobraz — to nie tylko przyroda, to także historia, to owoc pracy pokoleń. Kawał muru, który jest pamiątką historyczną, nie jest zwyczajnym kawałem muru — jest skarbem narodowym. Świadomość, że na tej ziemi żyło wiele pokoleń narodu, że o nią krew przelewali, nadaje tej ziemi szczególną wartość. Poezja często w ten ton uderza, bo on głęboko tkwi w duszy cywilizowanego człowieka. Rudyard Kipling w *Puck of Pook's Hill* tak pisze:

See you our little mill that clacks,  
So busy on the brook?  
She has ground her coon and paid her tax  
Ever since Domesday Book...

Wówczas w duszy młodzieży, dla której przeznaczona jest opowieść o Pucku, budzi się wzruszenie, budzi się przywiązanie do otoczenia, bo przecież ten stary młyn już mełł ziarno za czasów Wilhelma Zdobywcy. Nie trzeba tu nawet wspomnień historycznych. Kocha się ziemię, wśród której się wzrosło.

Bardzo głęboko wyraził to uczucie Stanisław Staszic, w „Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego”, gdy patrzył z góry granicznej na polską ziemię: „Polskiego oddech powietrza zdawał mi się wolniejszy; i wiatr stamtąd niósł w sobie coś miłego. Niebo nad tym krajem było czystsze i jaśniejsze; drzewa i łąki zieleńsze; pasterze i pasterki weselsze; chłop nawet za pługiem żwawszym tonem woły poganiał. Rzecz większą uważałem: ptastwo, z południa na północ przenosząc się, dopokąd nad innemi krajami leci, bojaźliwe i posępne bywa, ani z wesołością śpiewać, ani nawet żałości świerkocić nie śmie; boi się piórkiem szelestu uczynić. Skoro na polskiej stawa granicy, natychmiast krzyczy wesoło...”

Za czasów Staszica była moda na sentyment do natury, do ptaszków, pasterzy i pasterek. Popularny był wtedy niezepsuty „bon sauvage”. Nie wszyscy jednak czuli tak, jak Staszic, nie wszyscy wierzyli, że na ich ziemi niebo jest czystsze i ptaki weselsze, te uczucia były obce sentymentalizmowi XVIII wieku. Dopiero w XIX wieku te uczucia potężnieją, stają się czemś pospolitem, odczuwanem zarówno przez natury subtelne, jak i natury proste, które trapi za morzem tęsknota za krajem ojczystym.

To uczucie przywiązania i wysokiej oceny tego, co jest w tem, objawia się nietylko w rzeczach tak idealnych, jak język i krajobraz. Rozciąga się na rzeczy bardziej poziome, codzienne, obejmuje całe życie ludzkie. Żleby jednak było, gdyby dla nas Polska miała być tylko wspomnieniem, pięknem słowem, poezją. Oto co mówi Konrad w „Wyzwoleniu”: „Myśleć nad Polską i Słowiańszczyzną i...”

snuć ją z tych mgieł oparnych z łąk,  
złotego tęczy lęku,  
z pól o smutnawym wdzięku,  
w znaczącem załamaniu rąk  
i spojrzeń głębi...

Oto jest wszystko, co my narazie umiemy... To jest *Nie!*” I wyraża dalej Wyspiański myśl bardzo głęboką: „A ja chcę tego, co jest wszędzie”.

Dzisiaj narody chcą tego, co jest wszędzie, co mają inni. Chcą mieć własne prawo, własne wojsko, własne gospodarstwo. I cenią sobie te rzeczy — dlatego, że są ich własne. Czytałem niedawno w jednym z pism angielskich artykuł, ubolewający nad ciemnym fanatyzmem Egipcjan. Autor tego artykułu wy-

wodził, że Anglicy potrafią rządzić Egiptem lepiej, niż sami Egipcjanie. Wykazywał, że Anglja stworzyła pomyślność gospodarczą Egiptu, zaprowadziła w tym kraju porządek administracyjny, wytępiła korupcję. I dziwił się, czemu Egipcjanie chcą mieć własny rząd, pod którym dobrobyt materialny kraju nie będzie tak zabezpieczony, zamiast pogodzić się ze sprawnym zwierzchnictwem angielskim. Istotnie, z punktu widzenia materialnego obrachunku, rząd angielski kalkulowałby się lepiej dla Egiptu, niż rząd własny, który trzeba dopiero zdobywać. Ale w tych wypadkach te obrachunki nanie się nie zdadzą. Jeżeli jest gdzieś silne poczucie narodowe, to ono nie kieruje się takimi rachubami. Jest ono zachłanne, zaborcze, waży się śmiało na różne niedogodności, na różne przeszkody, byle mieć to, co jest wszędzie.

Przecież i do nas przemawiano tym językiem, jak ów Anglik do Egipcjan. Niemcy dziwili się, czemu Polacy nie radują się z porządku pruskiego, który oni wprowadzili na polskich ziemiach, i czemu tęsknią za polską gospodarką. Przytaczali Niemcy cyfry, ilustrujące rozkwit ekonomiczny Wielkopolski, i kazali nam za to dziękować na kolanach. I przed niejednym Polakiem, bardziej zdolnym lub wpływowym w kraju, roztaczali najeźdźcy miraże swojej kultury, nęcili urokiem swoich stolic, swojego życia, wskazując na trud życia polskiego, jego beznadziejność. Uległy jednostki tym pokusom. Poszły na obczyznę, gdzie im się działo dobrze. Ale ogół narodu wołał polską biedę i ciasnotę polskiego życia od bogactwa i świetności życia obcego. Nie trafiały do niego „racjonalne” argumenty, bardzo często podlane sosem humanitaryzmu i tolerancji. I jeżeliśmy przetrwali niewolę, to w znacznym stopniu dlatego, że dla nas, jak dla Staszica, polskie niebo było czystsze, a drzewa i łąki zieleńsze.

4. Przywiązanie do wartości narodowych jest czemś irracjonalnem. Cynik będzie szydził z poglądów Staszica, wykaże, że polskie niebo nie jest czystsze, niż gdzie indziej, że w Los Angeles jest na rok 350 dni pogodnych, że w Anglii zieleń o wiele jest intensywniejsza, niż w Polsce. Człowiek, przejęty „sprawiedliwością”, zechce nawet potępić tego rodzaju uczucia. Przytoczy przysłowie: „każda liszka swój ogon chwali”, wskaże na to, że tego rodzaju uczucia są niezgodne z prawdą, że doprowadzają do poniżania obcych wartości, że wywołują szkodliwy szowinizm i przesadną dumę narodową.



Lekceważenie tego, co jest obce, nie wiąże się bynajmniej z istnieniem odrębnych narodowych wartości. Kocham swoją ziemię dlatego, że jest polską ziemią; ale czyż dlatego mam mniemać, iż dla Francuza lub Niemca jego ziemia ma nie mieć równie wysokiej wartości? Uczucie to jest subiektywne i przez swój subiektywizm nie wywołuje jakiegoś poniżenia uczuć, które w analogiczny sposób wyrastają na innym gruncie. Jeżeli coś jest *inne*, to nie znaczy, że jest czemś *niższem*. Można kochać to, co jest własne, można nawet nienawidzić niejednej rzeczy obcej, ale nawet nienawiść nie wyłącza szacunku dla tych obcych wartości.

Niewątpliwie popełnia się błąd, gdy się chce własne wartości narodowe wyrazić w kategoriach uniwersalnych, gdy się chce narzucić innym rzekomo obiektywny sąd, że narodowe wartości jednego narodu są zarazem najwyższymi powszechnymi wartościami. Współzawodnictwo to czasami przybiera śmieszna postać pyszałkowatej megalomanji. Niekiedy jednak nie kończy się na śmiesznych, lecz mało szkodliwych objawach wywyższania się nad innych; dochodzi się do przekonania, że dany naród jest wart o wiele więcej, niż inne narody, że jego wartości powinny się stać powszechnymi wartościami; wreszcie, że naród ten powinien zapanować nad światem, bo jest narodem wybranym lub narodem panów (*Herrenvolk*).

Cytowany poprzednio komunista francuski, E. Berth, twierdzi: „by wykazać, że nacjonalizm, w obecnej dobie historii świata, ma jeszcze jakąś rację bytu, należałoby wykazać, że jest jeszcze *wybrana rasa*” \*). Otóż bynajmniej nie trzeba tego wykazać, przeciwnie, można udowodnić, że idea narodu wybranego jest tylko zwyrodnieniem idei narodowej. Jeżeli wierzy się w twórczą siłę narodowego pierwiastka, trzeba wprost odrzucić tę ideę wybranego narodu.

Jest to idea bardzo stara. Anglicy lub Niemcy, którzy pragną rządzić światem, nieraz z zamiłowaniem powołują się na przykład dawnego imperjum rzymskiego. Ileż razy cytowano te słowa Wergiljusza:

Tu regere imperio populos, Romane, memento.  
Haec tibi erunt artes pacique imponere morem,  
Parcere subjectis et debellare superbos.

---

\*) E. Berth, *Guerre des Etats*, s. 289.

Ale jest jeszcze jedno, może ważniejsze źródło tej idei: prorocy hebrajscy. Pisarze żydowski wskazują nieraz na to, że u tych proroków zawarte są powszechne idee, które taką siłę miały w XIX wieku: idea sprawiedliwości społecznej, równości wszystkich ludzi, ich braterstwa, nawet socjalizmu. Judaizm, pisze J. Darmsteter, to „żyjący protest ludzkości przeciw człowiekowi plemienia” \*). Ale, jak pisze J. Batault: „mały ludek izraelski w pojęciach proroków staje się ośrodkiem świata; wszystkie wydarzenia, szczęśliwe i niepomysłne, są zsyłane przez Jehowę, jego Boga, i wszystkie stosują się do niego. Izrael staje się ośrodkiem świata i historii; wszystko istnieje, istniało i istnieć będzie wyłącznie w związku z jego losami—ten mistycyzm proroczy, pełen naiwnej próżności i szalonej dumy, przechodzi w prawdziwy imperjalizm religijny. Według proroków, z łaski Boga Jehowy Izrael jest powołany do rządzenia światem; kiedy naród służebników Jehowy podda się wymaganiom boskim, przyjdą czasy, kiedy Izrael będzie panował na całej ziemi” \*\*).

Ta idea oddziaływała i na inne narody. Byłoby rzeczą bardzo interesującą, gdyby ktoś zechciał zbadać bliżej jej odgałęzienia. W każdym razie imperjalizm angielski mocno jest przejęty Starym Testamentem; stwierdzają to niektórzy autorzy, utrzymując, że Anglicy od Żydów przejęli ideę narodu wybranego. Przyjrzyjmy się następującej dedykacji, zamieszczonej na wstępie książki lorda Curzona, poświęconej problematom dalekiego Wschodu: „Tym, którzy wierzą, że Imperjum Brytyjskie jest, po Opatrzności, największym narzędziem dobra, które świat widział, i którzy utrzymują razem z autorem, że jego dzieło na Dalekim Wschodzie nie jest jeszcze dokonane — ta książka jest poświęcona”. Czuć w tych słowach szczególnie bliski stosunek między Opatrznością a Imperjum, a zarazem wiarę, że Imperjum niesie dobro światu: Anglicy są narodem wybranym, mającym spełnić misję, która innym narodom nie przypadła w udziale.

Mniejsza o genezę idei narodu wybranego. Wiara ta nie musi mieć literackich źródeł. Może ona wyrość na tle wielkiej potęgi, na tle powodzeń i upojenia się temi powodzeniami. Nie-

---

\*) James Darmsteter, *Les Prophètes d'Israël* 1892, s. 270.

\*\*) Jerzy Batault, *Kwestja żydowska*, 1923, s. 42 i n.

koniecznie zresztą wiara ta musi wyrażać się wprost w wyraźnej chęci podboju całego świata, w chęci stworzenia jednego światowego państwa pod przewodnictwem wybranego narodu. Czasami narody marzą o duchowym przewodnictwie, o tem, by zapanowała nad innymi ich myśl, ich kultura, by ich idea narodowa, dzięki swojej sile, stała się wartością uniwersalną.

Taki np. A. Bebel był socjalistą i internacjonalistą. Ale, snując plany wspaniałej przyszłości, nie zapomniał o rzeczy następującej: „więc Niemcy objęły rolę kierowniczą w wielkiej walce olbrzymów przyszłości, do czego one zdają się być predestynowane, zarówno przez swój cały rozwój, jak i przez swoje geograficzne położenie, jako serce Europy” \*). I dzisiaj znowu, po klęsce, Niemcy myślą nietylko o odbudowie dawnej potęgi materialnej, lecz również o odrodzeniu ludzkości przez niemieckiego ducha. Występują tam już Mesjasze nowej wiary. Po apoteozie prusactwa, przychodzi apoteoza ideałów ogólnoeuropejskich, chęć znalezienia nowej idei, poszukiwania jej na dalekim Wschodzie. Odrodzenie moralne, przewyciężenie materializmu ma być podstawą nowego porządku. Jeżeli więc tego rodzaju poglądy szerzą się w Niemczech, czy to nie jest zapowiedzią ich duchowego „rozbrojenia”? Czy nie możemy oczekiwać pojednania narodów, jeżeli sami Niemcy do innych wyciągają rękę?

Nie możemy tu wchodzić w przedstawienie całej filozofii tych idealistów, ale zwróćmy uwagę na jedną stronę ich poglądów. Taki np. Tomasz Mann, znany niemiecki powieściopisarz, głosi potrzebę przewyciężenia demokracji zachodniej, która ma charakter ciasno-narodowy. Trzeba wytworzyć świadomość europejską, ideał ponadnarodowy. Ale tylko Niemcy mają taką świadomość, taki ideał; tylko one są najbardziej kosmopolityczne, najbardziej pokojowe!

Albo też zwróćmy uwagę na poglądy bardziej jeszcze głośnego w świecie pacyfistów Hermana Keyserlinga. Ten miśtyk, wielbiciel Wschodu, a zarazem wielbiciel kultur zachodnich, jest propagatorem uniwersalizmu. Ale mówi on o „powołaniu Niemiec w przekształconym świecie”. Niemiec jest z natury uniwersalistą. W uniwersalnym i uduchowionym świecie jutra przypadnie Niemcom pierwsza rola — dla dobra

---

\*) A. Bebel, Die Frau i t. d., s. 383.

całej ludzkości. Niemcy, „mit schlichter Selbstverständigkeit”, staną na czele rozwoju ludzkiego. Inne narody nie dorosły do tego zadania.

Słusznie pisze o tych poglądach Ernest Seillière: „kraj, który domaga się, jako balsamu na świeże rany, tak obfitej zachęty dla swojej narodowej próżności i swojego zdobywczego mistycyzmu, kraj, który teraz jak i przedtem chce być ogłoszony na wszystkie tony misjonarzem, więcej niż przedtem, potęg, rządzących światem, ten kraj pozostaje dosyć niepokojącym dla bezpieczeństwa swoich sąsiadów. Nie lekceważąc bynajmniej intencji pojednawczych hrabiego Keyserlinga, będę powtarzał bez znużenia to, co już mówiłem przedtem: wszelka mistyka, której nie zamknie w ramach życiowych dostatecznie rozumnych doświadczenie społeczne ojców i własne, zmierza do tego, by się ogłosić najpierw poszukiwaczem, potem oblubieńcem, sprzymierzeńcem, wreszcie żołnierzem Boga” \*).

Gdy zapoznamy się bliżej z dziejami, to zauważymy, że istotnie bardzo często idee powszechne, które miały świat zbawić, były pobudką do wojennego podboju świata. Twierdzi się czasami, że tak zw. „nacjonalizm” jest z natury swojej wojowniczy. Wszakże idea narodowa przez to, że tak wielkie nadzieje wiąże z narodowymi wartościami, nie chce tem samem niszczyć innych narodowych wartości, nie każe całego świata przekuć na jedną modłę. Zwraca ona uwagę na życie wewnętrzne narodu, w niem przeważnie widzi główną treść życia. A natomiast ci, którzy mówili w imię ludzkości, nieraz już dzielili ludzkość na wrogie obozy, zaciekle z sobą walczące.

Naród ma prawo mówić, że jego dobra są dla niego największym dobrem. Może żywić przekonanie, że inne narody powinny, w swoim własnym interesie, zapoznać się z jego kulturą, z jego zdobyczami, z jego wysiłkami. Może być dumny z tego, gdy rzuci w świat walory, które przyjmą się i na obcym gruncie. Ale twierdzić, że się jest powołanym na wodza całego świata, bo się reprezentuje walory ogólnoludzkie, to w istocie rzeczy oznacza, że się dąży do tego, by zniwelować wartości narodowe, by zasymilować, podbić, pod tą lub inną formą inne narody. Wówczas zamiast płodnej różnorodności zapanałyby bezbarwna jednorodność.

---

\*) E. Seillière, Les Pangermanistes d'après Guerre, 1924.

Przypatrzmy się bliżej temu, kto jest propagatorem idei kosmopolitycznych, kto marzy o tem, by osłabić narodowe odrębności. Pod tym względem Żydzi są znanymi specjalistami. Rozpowszechnieni po całym świecie, mając w swych rękach w znacznym stopniu finanse międzynarodowe, trudniąc się handlem, są naturalnymi wrogami silnych narodowych całości: nie lubią twardych granic między narodami, nie lubią w innych mocnej świadomości narodowej, bo wówczas trudniej jest im zdyskontować swoje uprzywilejowane stanowisko, jako pośredników, bo wówczas i handel w różnych krajach staje się narodowy. Stąd też Żydzi reprezentują najgłośniej i najwymowniej ideały ogólnoludzkie. Stąd Żydzi są zawołanymi przeciwnikami wszelkich „szowinizmów”, „nacjonalizmów”, a tak hałaśliwie mówią o ogólnoludzkim postępie. Na tem tle może dopiero rozwinąć się potęga żydowska i żydowska narodowa indywidualność.

Poza tem propagatorami wszelkich form zbliżenia międzynarodowego są narody silne, które na tem tylko zyskać mogą, gdyż liczą na swoje dominujące stanowisko we wszelkich instytucjach międzynarodowych. Anglicy najmocniej pracowali nad rozszerzeniem w świecie zasady wolnego handlu. Pisarze angielscy wykazywali, że nieograniczona niczem swoboda obrotu handlowego jest w interesie całej ludzkości, wszystkich narodów, tak wielkich jak, i małych, tak bogatych, jak i ubogich. Nie potrzeba posuwać się do twierdzenia, które czasem można spotkać, że Anglicy prowadzili świadomie propagandę za wolnym handlem przez argumenty ogólnoludzkie, a wyraźnie mieli na myśli swój własny interes. Ale niemniej jest faktem, że na wolnym handlu zyskiwała przedewszystkiem Anglja, której przemysł nie obawiał się konkurencji innych krajów, dla wielu zaś narodów przyjęcie tej zasady oznaczałoby niemożność stworzenia własnego przemysłu i w konsekwencji ich podległość gospodarczą. Idea uniwersalna była narzędziem ekspansji narodowej przemysłu angielskiego.

Albo zwróćmy uwagę na Ligę Narodów. Ta myśl znalazła bardzo gorące przyjęcie u trzeźwych, zimnych Anglików. Niewątpliwie Anglja liczyła na to, że Liga Narodów, w której Imperjum Brytyjskie jest tak mocno reprezentowane, wzmocni znaczenie Anglii w polityce światowej. Mniejsza o to, o ile się sprawdziły te rachuby. W każdym razie wielu angielskich

propagatorów idei Ligi Narodów chciało zrobić z niej narzędzie, przy pomocy którego Wielka Brytania sprawowałaby nadzór nad całym szeregiem narodów, zwłaszcza nad temi, których organizacja państwowa zawdzięcza swój byt ostatnim traktatom pokojowym. W gruncie rzeczy Liga Narodów nie miała być faktycznie związkiem państw, które są zupełnie równe: chodziło o kuratelę nad słabszymi państwami, chodziło o to, by znaleźć drogę do interwenjowania w ich sprawach wewnętrznych, do rozciągania opieki nad „mniejszościami” itd. W. Brytania nie poddaje swojego sporu z Egiptem pod rozstrzygnięcie Ligi, ale z jej pomocą chce wywierać wpływ na sprawy wewnętrzne innych państw. W ten sposób na terenie Ligi zaznacza się różnica między państwami uprzywilejowanymi, które rządzą, a państwami, które wymagają opieki, któremi chce się rządzić.

Idea związku panamerykańskiego nie wychodzi od mniejszych i słabszych państw amerykańskich, lecz podnoszą ją Stany Zjednoczone Amer. Północnej, inne zaś państwa zachowują się z rezerwą, obawiając się przewagi Stanów, nie chcąc poddać się ich przewodnictwu. Prowadzi się obecnie propagandę za stworzeniem „Paneuropy”, bez Anglii i Rosji. Kto w takim związku objąłby przewodnictwo? Oczywiście Niemcy — przez swoją siłę liczebną, przez swoje położenie. I znowu dzisiaj z Niemiec wychodzi agitacja za tym pomysłem, bo Niemcom potrzeba rynków zbytu: przemysł niemiecki rozwinąłby się wówczas kosztem przemysłu innych członków tego związku paneuropejskiego. I ostatecznie ten „paneuropeizm” jest w gruncie rzeczy pangermanizmem; może ukrytym, niezupełnie świadomym, ale jest niewątpliwą kontynuacją dawnej myśli „Mittel-euroipy”, która miała wyraźnie imperjalistyczny charakter.

Trudno jest dzisiaj myśleć o bezpośrednim podboju świata, przynajmniej nie wypada przyznawać się do tych planów. Wszelako te dążenia, u których źródła tkwi idea narodu wybranego, objawiają się w postaci różnych formacyj międzynarodowych, w chęci rządzenia przez nacisk gospodarczy, przez finanse, itd. Istnieją różne „międzynarodówki”. Ale gdy się im przyjrzeć dokładnie, to się widzi w nich teren działania spotęgowanego „nacjonalizmu”, chęć władania światem, narzucanie mu własnych idei, własnej organizacji. Poprostu idea narodu wybranego występuje zwykle w szatach międzynarodowych i humanitarnych.

Idea ta jest niebezpieczna dla świata, a szczególnie niebezpieczna dla narodów słabszych, mniej licznych, lub pokrzywdzonych przez dzieje, które nie mają jeszcze należytego stanowiska w stosunku do innych. Ich interes narodowy wymaga, by na te imperjalistyczne dążenia narodów, które chcą światem rządzić, nałożono hamulce.

5. Z tego punktu, widzenia Polska ma szczególne znaczenie. Nasz naród jest tamą, stojącą na drodze niemieckiemu imperjalizmowi. Upadek Polski był początkiem przeobrażeń, które wyraziły się zmorą niemieckiego panowania nad światem. Polska przeszkadza niemieckiemu „*Drang nach Osten*”. Polska, przez swoje istnienie, broni Zachód od niemieckiego zalewu, trzyma w karbach zdobywcze zapędy Niemiec. Kto pragnie, by Europa przedstawiała istotną równowagę, by narody słabsze, mniej liczne, nie dostawały się pod panowanie niemieckie lub w zależność od Niemiec, ten musi pragnąć silnej Polski. Tę wielką jej doniosłość rozumieli wielcy mężowie stanu, rozumieli historycy, umiejący śledzić związek między faktami, jak np. Albert Sorel. Zdają sobie z tego sprawę i Niemcy. Nienawiści, którą Niemcy do nas żywią, niepodobna wyjaśnić tylko jakąś rasową niechęcią, tylko różnicą kultury i zwyczajami, zadawnionymi sporami sąsiedzkimi. Spór o granice zachodnie Polski — to nie spór o parę milionów ludności, nie chodziło tu tylko o samą Polskę, lecz o to, czy Niemcy naprawdę będą *Herrenvolk'iem*, sprawującym zwierzchnictwo nad wielu innymi narodami.

I jeżeli ktoś jest przekonany, że każdy naród swój byt powinien usprawiedliwić jakąś misją, jeżeli jest przeciwnikiem imperjalizmu, a zwolennikiem różnorodnego rozwoju narodów i poszanowania ich odrębności, ten znajdzie aż nadto wiele usprawiedliwienia dla polskiej potęgi. Kto znowu chce Polskę osłabić, okroić, ten nie pracuje na rzecz ogólnych zasad sprawiedliwości, na rzecz wyzwolenia mniejszości z pod polskiego panowania, lecz świadomie czy nieświadomie służy światowładczym planom Niemiec. Każdy przeciwnik „nacjonalizmu” musi przyznać, że najniebezpieczniejszą postacią ekspansji narodowej jest idea narodu wybranego. Położyć tamy niemieckim zapędom nie można inaczej, jak przez silną Polskę. Naród polski dąży do utrzymania, do wzmocnienia swojego stanowiska, służy przede wszystkim sobie. Ale równocześnie naród ten oddaje wielką usługę cywilizacji przez to, że przeszkadza prowadze

jednego nad wieloma. Losy nas postawiły w miejscu szczególnie niebezpiecznym, ale szczególnie dla świata doniosłym. Broniliśmy już nieraz Zachodu przed zalewem wschodniego barbarzyństwa, czy to przed Tatarami, czy mongolsko-żydowskim bolszewizmem; równocześnie jesteśmy, jak to powiedział Stanisław Staszic, „warującą ścianą Niemiec” \*). Polska jest obrońcą idei narodowych przed imperjalistyczną niwelacją. Możemy mieć tego świadomość, ale nie możemy liczyć na to, że istotnie inni przejmą się tą świadomością, że będą nam wdzięczni. Polska wypełnia różne misje bezpłatnie, niezawsze nawet o tem się pamięta. Musi, jak każdy naród, przedewszystkiem na siebie liczyć. Ale jeżeli już ktoś koniecznie chce szukać szczególnych usprawiedliwień dla istnienia Polski, dla jej potęgi, to łatwo je znajdzie, łatwo może uzasadnić jej byt w sposób ogólny, może powołać się na cywilizacyjną jej doniosłość.

---

\*) St. Staszic, Myśli o równowadze politycznej w Europie. Dzieła t. IV. 1816, s. 21.



## ROZDZIAŁ IX.

### WALKA NARODÓW I ETYKA NARODOWA.

1. Jednem z głównych zastosowań idei XVIII wieku jest propaganda pacyfizmu. Wykazuje się już od tyłu lat dobrodziejstwa wiecznego pokoju, zbratania narodów. Broni się zasady, że w stosunkach międzynarodowych powinno zapanować prawo i sprawiedliwość. Jako cel rozwoju stawia się republikę powszechną, obejmującą wszystkie narody, a przynajmniej narody cywilizowane. I zwolennicy tych idei z dużą gwałtownością zwalczają tak zw. „nacjonalizm”, „imperjalizm”, wogóle wszelkie kierunki, które akcentują mocno pierwiastek narodowy. Nie wszyscy dzisiaj posuwają się tak daleko, jak posunął się w swoim uniesieniu Lamartine w „Marseillaise de la Paix”:

Nations! Mot pompeux pour dire barbarie!  
L'amour s'arrête-t-il où s'arrêtent vos pas?  
Déchirez ces drapeaux, une autre voix vous crie:  
L'égoïsme et la haine ont seuls une patrie,  
La Fraternité n'en a pas.

Dzisiaj wyznacza się odrębnościom narodowym pewną rolę, chce się je chronić, byle jeden naród nie wkraczał w dziedzinę drugiego, byle chciał z innemi żyć w braterskich stosunkach. A całą siłą potępia się pogląd, wedle którego naród jest najwyższem dobrem, jako pogląd, prowadzący do wojen. Sypią się gromy na egoizm narodowy, na „zoologiczny” nacjonalizm, na religję nienawiści. Przedewszystkiem wydano kierunkom narodowym walkę na terenie etyki. „Nacjonalizm” jest niemoralny, gdyż nie uznaje prawideł moralnych ogólnoludzkich, obowiązujących narody we wzajemnych stosunkach. „Nacjona-

lizm” jest niemoralny, gdyż według niego w stosunkach między narodami rozstrzyga siła, a nie prawo. Stwarza on rzekomo podwójną etykę: to, co jest niemoralne w stosunku jednostki do jednostki, ma być moralne w stosunku do innego narodu. Ta psychologia prowadzi rzekomo do ciągłych wojen, do wytepiania się ludzkości, zamiast postępu przynosi powrót do barbarzyństwa.

By te rzeczy rozważyć, wprowadźmy pewien porządek w tę lawinę zarzutów. Po pierwsze zastanówmy się nad tem, co jest, jak faktycznie układają się stosunki między narodami. A po drugie zastanówmy się nad możliwością zmiany tych stosunków, nad jej szansami, przyczem także trzeba się zapytać, w jaki sposób ta zmiana może nastąpić, kto ma ją przeprowadzić. Na tem tle zarysuje się pytanie, czy kierunki, które zwalczają „narodowy egoizm”, są bardziej moralne, czy wydobywają z człowieka więcej sił moralnych, niż kierunki narodowe.

2. Gdy wnikniemy w różne zapatrywania na wzajemny stosunek narodów, to odrazu zwróci naszą uwagę fakt wielkiej skłonności do pojmowania tych stosunków w sposób jednostronnie racjonalistyczny. Wynika to z ducha epoki, a może i pewnej, głębiej tkwiącej tendencji natury ludzkiej. Człowiek wyobraża sobie stosunki między narodami na obraz i podobieństwo stosunków między jednostkami. Człowiek rządzi się w tych stosunkach rozumem, albo wydaje mu się, że się nim rządzi, w każdym razie zastanawia się nad swojemi krokami, jest za nie wyraźnie odpowiedzialny. W stosunkach między ludźmi jest względnie jasno zarysowane pojęcie zasługi i pojęcie winy; za przestępstwa spadają kary. Otóż nieraz ludzie wyobrażali sobie, że i narody są kierowane wyraźną wolą, i że na nie za ich kroki zawsze spada wyraźna odpowiedzialność. Przecenia się znaczenie aktów racjonalnych w stosunkach międzynarodowych. W związku z tem ogromnie upraszcza się wyobrażenie o tych stosunkach: ostro przeciwstawia się pokój wojnie; pokój to stan normalny, gdy ludzie rządzą się rozumem, gdy pracują wspólnie nad powszechnem dobrem, wojna zaś jest wywołana albo przez świadomą przewrotność wodzów narodu, albo też jest czemś w rodzaju masowego obłędu, za który jednak zawsze jest ktoś odpowiedzialny.

Na gruncie takiego rozumowania ogromnie zacieśniło się pojęcie „walki narodów”. Gdy jest walka, musi być ktoś, kto

tę walkę rozpoczął, kto rzucił rękawicę; musi być ktoś, kto ma obiektywną słuszność, i ktoś drugi, który postępuje bezprawnie, niesprawiedliwie, jeżeli nie chce uznać słusznej pretensji przeciwnika. Otóż przedewszystkiem wypada stwierdzić, że walka narodów ma nieraz charakter spontaniczny, a nie jest przez kogokolwiek świadomie wywoływana. Narody waleczą z sobą, chociaż często o tem nie wiedzą. Albo też, wyraźniej mówiąc, naród może być zepchnięty ze stanowiska, które zajmuje w świecie, chociaż nikt inny świadomie w tym kierunku nie pracuje, by go z tego stanowiska zepchnąć.

Wyobraźmy sobie, że jakiś naród z tych lub innych przyczyn przestaje się rozmnażać, a nawet jego ludność maleje. A tymczasem sąsiedzi stale rosną w liczbę. Ów naród, przejęty humanitarnymi ideami, nie zamyka nikomu dostępu na swoje terytorjum. Osiedlają się na niem coraz liczniej cudzoziemcy, przejmują w swoje ręce ważne gałęzie wytwórczości, ztraca się jednolity charakter miast owego narodu, kultura jego pod wpływami obcemi staje się coraz bardziej mieszana. I po wielu latach tego procesu naród, który przestał się mnożyć, dostaje się pod wpływy sąsiada. Zanik rozrodczości jednego narodu, a wielka płodność drugiego — są to fakty żywiołowe, a nie objawy świadomej walki, względnie rezygnacji narodowej. Prostu jednym wygodniej jest z tem, że mają mało dzieci, a drudzy nie tęsknią jeszcze za tą wygodą. A mimo to równowaga automatycznie przesuwa się na niekorzyść jednego narodu. Nietylko maleje względna jego siła przez rozrost sąsiada, lecz również i bezwzględnie przez zalew, przez zanik energii traci ów naród swoje znaczenie i odchodzi w cień dziejowy.

Albo inny przykład. Rządy w jednym z państw dostają się w ręce przedstawicielei ludności robotniczej, którzy śmiało przeprowadzają zapowiedziane przez siebie reformy. Zaprowadza się olbrzymi system ubezpieczeń społecznych, bardzo ciężkie prawo spadkowe, państwo socjalizuje cały szereg przedsiębiorstw. Przedsiębiorstwa te są źle prowadzone, skutkiem ciężarów podatkowych przemysł tego państwa traci na rynkach zagranicznych możliwość konkurencyjną, kapitały uciekają z kraju. I po pewnym czasie w tym kraju zjawia się nędza: robotnicy emigrują zagranicę, fabryki się zamyka i, by się ratować, kraj ów musi błagać kapitał zagraniczny, by do niego przybył. Oby kapitałiści obejmują kontrolę nad głównymi gałęziami

produkcji, kraj ów traci swoją niezależność gospodarczą. Nie było tu wojny, nie było ostrych walk narodowych, a mimo to upadł naród skutkiem nierozważnej polityki wewnętrznej. Chciał zbyt szybko realizować sprawiedliwość społeczną, a skutkiem tego popadł w gospodarczą niewolę.

Przypuśmy znów, że przez zbudowanie wielkiego dzieła cywilizacyjnego, np. przez przekopanie kanału między morzami, zmieniają się w zupełności drogi handlowe, przesuwają się na inne strony. Skutkiem tego naród, który żył głównie z pośrednictwa handlowego, a znalazł się dzisiaj w gorszej sytuacji, dzięki owej zmianie dróg handlowych, podupadnie gospodarczo. Ludne miasta zostaną zagrożone odpływem ludności, staną się czymś martwym, i klęska gospodarcza pociągnie za sobą i moralny i polityczny upadek narodu.

Przypuśmy wreszcie, że Chiny zdołały się uporządkować politycznie i gospodarczo. Mają one olbrzymie zasoby węgla, mają robotnika, o niezwykle niskiej skali potrzeb. Stwarzają u siebie przemysł na taką skalę, na jaką nie ma go Europa. Towar chiński jest tani. Zalewa cały świat. Robotnik europejski i amerykański, o wysokiej skali potrzeb, traci swoje zajęcie, przemysł krajów rasy białej jest wypierany ze wszystkich rynków zbytu, Europa z całą swoją armaturą przemysłową, ze swoją cywilizacją znajduje się w obliczu katastrofy. Robotnik europejski nie ma gdzie emigrować, kapitaliści tracą swoje kapitały z powodu zaniku rentowności przedsiębiorstw, zaczynają się w Europie groźne przesilenia społeczne. Te skutki wywołuje błogosławiony postęp techniki, który zdołał się upowszechnić w całym świecie.

Oczywiście, rzeczy nigdy nie przedstawiają się tak prosto, jak w powyższych schematycznych przykładach. Wszakże uplastyczniają nam one jeden fakt zasadniczy, którego bardzo często się nie docenia. Współzawodnictwo między narodami toczy się na wielu terenach, fakty na pozór niewinne i tendencje życiowe, które nie mają nic wspólnego z ideologią walki narodowej, wywołują te same skutki w stosunkach między narodami, które może sprowadzić wojna, świadomie wywołana. Innymi słowy: zanik ducha narodowego współzawodnictwa nawet mógłby nastąpić, narody mogłyby zobojętnieć na wszystko, co je dotychczas dzieliło, a mimo to te narody nie byłyby bezpieczne co do swojej przyszłości. Równowaga między niemi

mogłaby zniknąć, choćby nikt nie prowadził polityki, celowo skierowanej do zwichnięcia tej równowagi. Życie jest bardziej skomplikowane od pacyfistycznych teoryj. Różne przyczyny mogą wywołać skutki w dziedzinach bardzo od siebie odległych. Narody nie żyją w jakichś niedostępnych zamkach, lecz żyją obok siebie, mieszają się z sobą i wypierają się z zajętych przestrzeni nawet wtedy, gdy mają przy tem inne cele na oku. *Natura horret vacuum*. Naród, który innym nie dorównywa, może upaść, choćby nikt na niego nie napadał, tak, jak pole nieuprawiane zarasta chwastem, którego nikt nie sieje. I dlatego błędny jest pogląd, że jeżeliby narody nie były przeciw sobie wrogo nastrojone, nie zagrażałoby już żadnemu z nich żadne niebezpieczeństwo. Trzeba się z tym faktem pogodzić; walka o byt jest zjawiskiem naturalnem i nie można się ludzi nadzieją, że zanik ostrej formy walki o byt między narodami wprowadzi między nie nienaruszalną harmonję.

3. Ale prócz tego toczy się świadomą walkę, wypowiada wojny, podbija i ujarzmia narody. Otóż chodzi o to, czy możemy wykryć jakieś prawo, któreby decydowało w tem współzawodnictwie? Czy historia uwydatnia jakąś wyraźną prawidłowość w stosunkach między narodami? Od wielu lat krążą piękne frazesy o tem, że „sprawiedliwość zawsze zwycięża”, że „prawo jest mocniejsze od siły” itd. Poglądy te znajdowały się w przyśpieszonym obiegu w czasie ostatniej wojny.

Pisał już dawno temu R. Dmowski w „Myślach nowoczesnego Polaka”: „Historja coraz wyraźniej udowadnia, że np. energiczna, bezwzględna polityka Prus, posługująca się fałszem i wiarołomstwem, nie cofająca się przed najbrutalniejszym gwałtem, że polityka ta dała potęgę Prusom i stała się, pomimo wszystko, źródłem odrodzenia Niemiec... To świadectwo historii, że wszelka zdobycz, bez względu na to, jaką drogą osiągnięta, może stać się podstawą pomyślności narodu i jego postępu (nie wzgląd tedy na dobro narodu, ale tylko czysto ludzki wstręt do pewnych środków może nas powstrzymywać od używania ich w narodowej walce), że zatem w stosunkach między narodami niema słuszności i krzywdy, jest tylko siła i słabość, to nam nie przeszkadza powtarzać, że zbudowane na cudzej krzywdzie Prusy zatręły ducha niemieckiego, zdemoralizowały go, zabiły w narodzie niemieckim wielką myśl

i szlachetne uczucie, i wróżyć, że wszystko to stanie się źródłem zguby całych Niemiec” \*).

Pogląd ten był tylko stwierdzeniem faktów. Wywołał on jednak burzę w naszym obozie żydowsko-socjalistycznym. Nazywano go apologią prusactwa. Według różnych Feldmanów, szlachetność wyraża się w tem, że wierzy się w szlachetność, przejawiającą się w dziejach. Nie wolno nam było patrzeć smutnej prawdzie w oczy, gdyż mieliśmy wierzyć w sprawiedliwość, w triumf prawdy i postępu. Ale przecież pierwszym obowiązkiem historyka i polityka jest poznać rzeczywistość. Gdy historyk na nią zamyka oczy, przestaje być historykiem, a staje się apostołem lub agitatorem. Gdy zaś polityk nie zdaje sobie sprawy z tego, co jest w rzeczywistości, sprowadza klęski na swój naród. Nietylko tragiczną, lecz i komiczną postacią byłby taki polityk, któryby tłumaczył swoje niepowodzenie tem, że wierzył w szlachetność swoich przeciwników, w dobroć natury ludzkiej, że nie przypuszczał, iż wrogowie jego narodu są tak przewrotni, jakimi się okazali w rzeczywistości. Czasami taki idealizm graniczy ze zbrodnią.

Według zdania ludzi, znających dobrze stosunki w Prusach Zachodnich, gdyby ten kraj pozostał jeszcze przez 15, 20 lat pod pruskim panowaniem, dzieło jego germanizacji byłoby uwieńczone pomyślnym skutkiem. I wyobraźmy sobie, że wojna europejska wybuchła o 20 lat później, np. w r. 1934. Przypuśćmy, że zwyciężyli w niej aljanci, i że ci aljanci wykreślają granice według przyjętych zasad sprawiedliwości. Gdyby Polacy pozostali w Prusach Zachodnich słabą mniejszością, „sprawiedliwość” kazałaby zostawić tę ziemię przy Niemczech: nie byłoby bowiem zgodne z prawem stanowienia ludów o sobie, by prowincję o znacznej większości niemieckiej oddawać Polsce. W ten sposób Polska nie miałaby własnego brzegu morskiego, stałaby się niemieckim *Hinterlandem*, nie miałaby samodzielnego bytu. Czy tu naprawdę zwyciężyłaby „sprawiedliwość”? Nie, byłoby to zwycięstwo ucisku i krzywdy.

Powiedział ktoś, że historia jest cmentarzyskiem narodów. Wiele narodów, wiele plemion upadło nie z własnej winy, lecz skutkiem najazdu i podboju. Turcy zdołali zrujnować i rozproszyć naród armeński. Przytacza się obecnie półudzielnosc

---

\*) R. Dmowski, Myśli nowoczesnego Polaka, 1904, s. 19 i n.

Irlandji, jako triumf sprawiedliwości? Ale czy protestancki Ulster, wyrosły z systematycznej kolonizacji, który dziś jest angielskim bastjonem na Zielonej Wyspie, krępującym swobodę ruchów Irlandji, jest również triumfem sprawiedliwości? Czasami występuje ktoś w obronie skrzywdzonego narodu. Robią to idealisci, szlachetni marzyciele, którzy nie mają poważniejszego wpływu. Jeżeli zaś robią to mężowie stanu, to dlatego, że z tej krzywdy chcą ukuć broń dla zgnębienia przeciwnika. Trzeba sobie wyraźnie powiedzieć, że w obozie aljanckim entuzjazm dla „małych narodów” byłby mniejszy, gdyby nie chodziło tu o rozbięcie Austro-Węgier. I jeszcze jedną smutną rzecz trzeba stwierdzić: oto w okresie, w którym najwięcej mówi się o międzynarodowej sprawiedliwości, ta sprawiedliwość łatwiej niż przedtem godzi się z faktami. Pacyfizm jest okrutny i niesprawiedliwy przez to, że gotów jest zawsze poświęcić zasady dla świętego pokoju i spokoju. Liga Narodów nie zorganizowała krucjaty w obronie Gruzji. Zachodni pacyfiści hodują w ten sposób ducha pokojowego w Niemczech, że pozwalają Niemcom cynicznie łamać zaciągnięte zobowiązania, nawet co do rozbrojenia. W żadnym może okresie dziejów nie tolerowano do tego stopnia przekroczenia podpisanych traktatów, jak obecnie, w okresie panowania „prawa i sprawiedliwości”. W żadnym okresie nie zmieniano tak rychło zasad, jak obecnie: kto dzisiaj powołuje się na prawo stanowienia ludów o sobie, kto gotów jest o nie walczyć?

Sprawiedliwość międzynarodowa ma jedną rzecz wspólną z prawem: uznaje moc przedawnienia, nawet popełnionych zbrodni, i udziela łatwo amnestji za nie. Sprawiedliwość ta godzi się z faktami. Nie lubi długotrwałych procesów: sędziowie, którzy w jej imieniu ferują wyroki, zbyt często posługują się ulubioną formułą pana Beneta: *beatus qui tenet*. Historji imponują czyny, a łatwo zapomina ona o środkach, dzięki którym osiągnięto sukcesy. Przyzwyczajaliśmy się patrzeć w Polsce na Fryderyka Wielkiego, jako na wcielanie zbrodni. Tymczasem Tomasz Carlyle poświęcił mu dzieło, pełne entuzjazmu, a zaś Auguste Comte zamieścił go w szeregu świętych swojej religji ludzkości. Dzisiejsi mężowie stanu mówią więcej o zasadach, niż mówiono dawniej. Ale gdy się zna ich czyny, to trzeba przyznać słuszność Thiersowi, gdy on w ten sposób określał zadanie polityki zagranicznej: „Gdy chodzi o politykę zagra-

niezna, twierdzą zawsze, że polityka zagraniczna—to jest stała zapobiegliwość czujnych państw, które mają zawsze otwarte oczy na to, co je otacza, aby przeszkodzić temu, by mali nie stali się wielkimi, wielcy jeszcze większymi, by, słowem, nie budzili niepokoju” \*). Zasada ta jest prosta, niezbyt nawet zaborcza, ale nie można powiedzieć, by była zbudowana na gruncie idealnej sprawiedliwości.

Przytacza się jednak często przykład odbudowania Polski, jako triumf zasady sprawiedliwości. Ale gdy głębiej sięgniemy w fakty, to przekonamy się, że na ten wynik złożył się szereg bardziej naturalnych okoliczności i przyczyn. Polska dlatego mogła być odbudowana, że zachowała, a nawet pomnożyła swoje siły narodowe w okresie niewoli. Umieliśmy stoczyć zacieklą walkę z żywiołem niemieckim, znaleźliśmy wodzów, którzy nas w tej walce prowadzili, wykazaliśmy umiejętność organizowania życia materialnego, a także, co nie jest najmniej ważne, mnożyliśmy się szybciej od Niemców. Polska pod zaborem rosyjskim dzięki swojej kulturze oparła się rusyfikacji, pod austriackim panowaniem umiała skorzystać ze swobód, tam uzyskanych, by się rozwinąć duchowo. Krótko mówiąc, reprezentowaliśmy siłę moralną i materialną. W czasie wojny daliśmy dowód tej siły i trafnego wyczucia położenia, nie pozwalając się użyć za narzędzie niemieckich planów. Znaleźliśmy wreszcie ludzi, którzy umieli prowadzić politykę polską i zyskali wiele na pomyslniej konjunkturze międzynarodowej. Gdyby w XIX wieku wynarodowienie porobiło u nas większe szczyby, gdybyśmy się byli rzucili w objęcia państw centralnych, czy powstałaby Polska w tych granicach, jakie wyznały jej pokojowe traktaty? Nie rozstrzygałyby tu w gruncie rzeczy zasady, lecz fakty; nie sprawiedliwość, lecz siła (tak materialna jak i moralna) i interes polityczny.

Jeżeli w ostatnim okresie dziejów zwyciężała idea narodowa, to działo się dlatego, że w niej tkwiła wielka siła. Jeżeli ten i ów naród nie dobił się swojego stanowiska, to nie stało się to na mocy wyroku sprawiedliwości dziejowej, lecz skutkiem układu sił politycznych. Nie chcę twierdzić, że ucisk narodowy zawsze przynosi triumfy temu, kto go stosuje, że popłacają brutalne formy walki. Czasami więcej znaczy moralna siła na-

---

\*) A. Thiers, Discours... 1867, (Sur la Question romaine, 1865), s. 8.



rodu, który potrafi wokoło siebie skupić żywioly chwiejne pod względem narodowym, niż mechaniczna siła, oparta na bezwzględnyim przymusie. Niepodobna jest dzisiaj stosować tych metod wynarodowiania, które się stosowało przed wiekami. Chodzi tylko o stwierdzenie, że czasami i na cudzej krzywdzie wyrasta potęga państw, jak np. potęga Prus na naszej krzywdzie, i że niema dziejowego trybunału, któryby brał w opiekę słabych i nieszczęśliwych, któryby karał najeźdźców. Przeciwstawia się często prawo—sile. Ale najwięksi nawet idealisci godzą się ze zdaniem, że samo prawo jest bezsilne, że musi być poparte siłą. Kto ma prawo po swojej stronie, może z tego czerpać siłę moralną, ale musi zdobyć się i na siłę materjalną, w przeciwnym razie poniesie klęskę.

4. Usiłuje się jednak oprzeć stosunki międzynarodowe na zasadach prawnych, wymóc poszanowanie prawa. O ile te usiłowania mogą być uwiecznione powodzeniem?

Przedewszystkiem używa się wyrazu „prawo” w dwojakim znaczeniu. Albo ma się na myśli prawo pisane, wyraźne zobowiązania, które zaciągnęły państwa. Albo też prawo nie-pisane, pewne zasady uregulowania stosunków międzynarodowych, uważane za sprawiedliwe, które przeciwstawia się nagiej sile i jednostronnym interesom.

*Pacta sunt servanda*, tę myśl wypowiedziano już przed paru wiekami. Państwo powinno dotrzymywać swoich zobowiązań, stosować się do podpisanych traktatów, konwencyj, sojuszków. Gdy kto traktuje je jako „świstek papieru”, nie budzi zaufania, podobny jest do dłużnika, który fałszuje podpisy na wekslu. Dobro narodu wymaga tego, by jego państwo było uczciwe, lojalne, bo wówczas inni bardziej je będą cenili. Ale nie można znowu wierzyć ślepo w to pisane prawo, przypuszczać, że wszyscy dopełnią swoich zobowiązań. Sojusz między dwoma państwami musi się zasadzać nietylko na literze traktatu, lecz także i na wspólności interesów, na ich współżyciu, na popularności zasad tego sojuszu u obydwu narodów. W braku tych pierwiastków sojusz kruszeje przez upływ czasu, traci swoje znaczenie. A z drugiej strony, zwłaszcza w dzisiejszej dobie, kwestjonuje się wyraźnie moc zaciągniętych formalnie zobowiązań. Niemcy, którzy celują w subtelnościach prawnych, przeprowadzili różnicę między traktatem „wymuszonym”, a dobrowolnie zaciągniętymi zobowiązaniami. Traktat wymu-

szony ich nie obowiązuje; dotrzymają oni tego, co w przyszłości dobrowolnie podpiszą. Nie jest rzeczą dziwną, że taką doktrynę głoszą Niemcy. Ale przyjmują ją, nawet z życzliwą neutralnością, bojownicy pokoju i prawa na Zachodzie. Z tą psychologią też trzeba się liczyć.

O ile zaś chodzi nie o prawo pisane, ale o zasady sprawiedliwego unormowania stosunków między narodami, to największą trudność sprawia nadmiar tych „praw” (nie potrzeba podkreślać, że to nie żadne prawa w ścisłym słowa znaczeniu, lecz zasady moralno-polityczne). Gdyby było jedno „prawo”, powszechnie uznane, to położenie byłoby jaśniejsze. Wszelako istnieje tu prawdziwy *embarras de richesse*. Odróżniamy następujące prawa:

1) prawo historyczne, to znaczy roszczenie do pewnej ziemi, oparte na tem, że ta ziemia w przeszłości należała do danego państwa;

2) prawo ekonomiczno-geograficzne, zasadzające się na tem, że pewien obszar musi należeć do interesowanego państwa, gdyż bez niego nie będzie to państwo mogło mieć samodzielności gospodarczej (np. dostęp do morza);

3) prawo wyższej kultury: mniejszość ma prawo rządzić, gdyż reprezentuje o wiele wyższą kulturę, niż bierna lub półdzika większość. Na tem prawie opiera się w znacznym stopniu politykę kolonialną;

4) prawo etnograficzne: ludność spornego kraju jest jednego pochodzenia z ludnością kraju, który do niego pretenduje, mówi tym samym językiem itd.;

5) prawo stanowienia ludu o sobie: ludność chce należeć do tego państwa, a nie innego.

Cała trudność tkwi w tem, że między temi prawami zachodzą często kolizje, że występują one w sprzecznych z sobą kombinacjach. W każdym z nich jest trochę słuszności, niepodobna jest powiedzieć, że tylko jedna zasada ma znaczenie wyłącznie rozstrzygające. A gdy jest kolizja, to wówczas decyduje interes, wówczas decyduje prawo, o którym się mało mówi: prawo silniejszego. Prawda, że obecnie istniała tendencja, by dać przewagę zasadzie stanowienia ludów o sobie. Tak jak dawniej miały powagę prawa historyczne, tak dzisiaj mówi się najwięcej o woli ludu. Ale, tak jak dawniej, chcąc usprawiedliwić zabory, fałszowało się dokumenty historyczne, by udowodnić niemi prawa do cudzych ziem, tak dzisiaj fałszuje się wolę

ludu, by wykazać, że lud chce należeć do tego, a nie innego państwa.

Zasada stanowienia ludów o sobie, jakkolwiek najbardziej popularna, natrafia na jeden szkopuł: co robić wtedy, gdy ten lud nie jest uświadomiony narodowo, gdy mu jest obojętne, kto nim będzie rządził? A jeżeli jedno ze współzawodniczących państw pozyska sobie lud obietnicą korzyści materialnych, jeżeli zorganizuje na szeroką skalę korupcję, to czy ten wyrok należy uważać za sprawiedliwy i bezwzględnie trzeba go stosować? Na niektórych obszarach zresztą żaden naród nie ma absolutnej większości, każdy jest mniejszością. Jest rzeczą wątpliwą, czy wtedy rozstrzyga największa mniejszość narodowa, czy też spółka paru mniejszości, wywołana przez różne przypadkowe względy.

W stosunkach prawnoprywatnych mamy uporządkowane prawo własności, mamy księgi hipoteczne, dokumenty, i dlatego łatwo jest rozstrzygnąć w razie sporu. Mamy określone przez ustawy pojęcia zbrodni i kary. Ale w stosunkach międzynarodowych brak jest jasnych linii, jest cały szereg spornych zagadnień, są terytoria, o które od wieków toczą się walki. Wysuwa się różne prawa, ale między temi prawami bardzo często zachodzi sprzeczność. Przypuśćmy, że znajdzie się trybunał, powołany do rozstrzygania tych sporów. Ten trybunał nie znajdzie kodeksu, któryby mógł stosować bez żadnych wątpliwości, niezawsze znajdzie obiektywne zasady dla wymiaru sprawiedliwości. Będzie raczej dążył do łatanych kompromisów, które nikogo nie są w możności zadowolić. Krótko mówiąc, historia w niektórych wypadkach tak poplątała stosunki między narodami, że nikt nie może tych węzłów rozplątać; bardzo często próbuje się je przecinać. Są wypadki, w których nawet przy najlepszej woli trudno jest powiedzieć w sposób obiektywny, kto ma rację. Zamiast jednego prawa, każda ze stron spierających się ma swoje prawo i nieraz w najlepszej wierze broni tego prawa.

5. Następnie historia wykazuje, że narody nieraz upadają, ponieważ naprawdę uwierzyły w pokój, ponieważ dalej zatraciły instynkty wojownicze, a wzięły w nich górę pierwiastki pacyfistyczne.

Można się spierać bez końca o przyczyny upadku imperjum rzymskiego. Jest jednak faktem, że to imperjum nie

uległo bezwzględnej liczebnej przewadze barbarzyńców z północy, lecz że ci barbarzyńcy mieli do dokonania dzieło stosunkowo łatwe: nie miał im kto stawiać oporu; Rzym zbyt długo korzystał z błogosławieństwa *Pacis Romanae*, pogardzał sztuką wojсковą i obozowem życiem, wyreczał się w wojsku najemnikami, wielbił dobrodziejstwa pokoju. Pacyfizm imperjum rzymskiego z okresu jego upadku jest niewątpliwie produktem rozkładu. Albo też zwróćmy uwagę na współczesne Chiny. Jest to kraj najbardziej pacyfistyczny na świecie. Wyraża się to w tem, że rzemiosło wojskowe jest w Chinach w tradycyjnej pogardzie, że za szlachetne uchodzi tylko zajęcie mandaryna. Skutkiem tego Chiny, mimo swej olbrzymiej masy, są bezbronne, są łupem kondotjerów i bandytów.

Bardziej może wymowne są przykłady z dziejów XIX wieku i z ostatniej wojny. Pisarze niemieccy wykazują, że klęski Prus w początkach XIX wieku były poprzedzone przez propagandę pacyfistyczną. A zaś ostatnią wojnę poprzedziła znowu propaganda pacyfizmu we Francji i Anglii. Według R. Dmowskiego, minister wojny w przedwojennym gabinecie Asquitha, „Haldane, wiedział o przygotowaniach niemieckich do wojny, zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa i dlatego właśnie był przeciwnikiem uzbrojeń. Miał bowiem pewność, że, jeżeli Anglja zacznie się zbroić, Niemcy wydadzą jej natychmiast wojnę”. Ta pacyfistyczna metoda oczywiście zawiodła. I warto sobie przypomnieć, jak świetnie R. Dmowski ujmuje to całe zagadnienie w związku z ostatnią wojną:

„Drugim wielkim źródłem tego, co się stało, był potężny ostatnimi czasy rozwój pacyfizmu w Europie, który w Anglii stał się nawet wyznaniem wiary liberalnych kierowników nawy państwowej... W żadnym okresie dziejów nie było tylu, tak gęsto następujących jedna po drugiej wojen, co w okresie rozkwitu pacyfizmu w Europie; zaćmił on też całą historję świata katastrofą wielkiej wojny europejskiej, ilością ofiar na polach bitew, faktów mordowania bezbronnej ludności cywilnej, rabunku mienia i planowego niszczenia pracy ludzkiej, okrucieństwem używanej broni, wreszcie, co nie najmniejsza, sumą wypowiedzianego kłamstwa... Europa od paru dziesiątków lat hałaśliwie przygotowywała pokój powszechny i doszła do powszechnej wojny, największej i najstraszniejszej, jaką świat widział.

Co najgorsza, że, zdaje się, ta nauka wcale nie poskutkowała. Organizacje, które szerzyły propagandę pacyfistyczną, widocznie wcale nie poczuwają się do odpowiedzialności za tę wojnę i dalej w tym kierunku pracują. Tymczasem odpowiedzialność ta jest bardzo wyraźna i to w dwóch zwłaszcza punktach. Po pierwsze nastrój pacyfistyczny, u przeciwników zwłaszcza, był jednym z głównych powodów, dla których Niemcy odważyły się wypowiedzieć wojnę. Powtóre, będące wynikiem akcji pacyfistów, niedostateczne przygotowanie Francji i całkowite, gdy mowa o armji lądowej, nieprzygotowanie Anglii sprawiły, że wojna tak długo trwała. Trzeba było we Francji kompletować uzbrojenie, a w Anglii tworzyć dopiero armję, gdy tymczasem na froncie mordowano ludzi po kilka tysięcy dziennie. Pacyfizm ostatnich czasów ma tę zasługę, że zapewnił dziesięciu milionom ludzi w pełni sił pokój wieczny” \*).

V. Pareto daje znowu cały szereg przykładów, jak pacyfizm może tylko podniecić przeciwnika do najazdu. Między innymi, jak pisze, socjaliści-pacyfiści francuscy z r. 1913 mówią: „Żeby przygotować wojnę, jest rzeczą konieczną wyrzec się wydatków na ustawodawstwo *społeczne*. My tego nie chcemy. Zawrzyjmy więc sojusz z Niemcami, porzucając wszelki żal z powodu straty Alzacji i Lotaryngji. Te wybitne osobistości zapominają, że w historii na każdym kroku sprawdza się przysłowie: „Gdy się kto rodzi jagnięciem, to wilk go pożre”. Dobrowolne upokarzania się Kartaginy przed Rzymianami nie ocaliły jej od zniszczenia. Pokorne stanowisko Wenecji miało jako epilog traktat w Campo Formio. Radykali angielscy typu Lloyde’a George’a mówią, że wydatki wojenne powinni ponosić tylko *bogaci*, ponieważ tylko oni mają korzyści z obrony swych dóbr; jakgdyby w terytorjach okupowanych przez nieprzyjaciela biedny lud nie był wystawiony na to, że traci prócz zarobku i życie, bo nie ma pieniędzy, by je przechować w miejscu bezpiecznym” \*\*).

Przykłady te i dowody możnaby mnożyć bez końca. Kto chłodno patrzy na rzeczywistość, a nie wyznaje pacyfistycznej religji, dojdzie do przekonania, że pacyfizm nietylko nie zdołał powstrzymać wojen, lecz nawet do nich podniecał, przez to,

---

\*) Roman Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, 1924, s. 443, s. 134 i n.

\*\*\*) V. Pareto, *Traité de Sociologie générale*, t. II, s. 1641 i n.

że przeprowadzał rozbrojenie „moralne” i materjalne u niektórych narodów. Czasami zupełnie świadomie prowadzi się propagandę u swoich sąsiadów. Prowadzili ją Niemcy w krajach aljanckich w czasie wojny, uważając ją za narzędzie wojenne, jak np. przed ofensywą pod Caporetto. Ale przypuśćmy nawet, że narody postanowiły rozbroić się zupełnie szczerze; czy wszyscy jednak równomiernie wytrwają w tem postanowieniu? Lada podnieta może wywołać odzycie ducha wojennego, zwłaszcza, że dzisiaj żyjemy w okresie demokracji, a przecież, jak wiadomo, masy są bardzo pobudliwe i zmienne. Wówczas biada temu, kto z większą gorliwością uwierzył w wieczny pokój. Główny błąd pacyfizmu zasadza się na tem, że nie zdaje on sobie sprawy z irracjonalności psychiki zbiorowej, że upraszcza dynamikę sił, które działają w społeczeństwach. Dlatego też tak często się myli, a nieraz wywołuje skutek wręcz przeciwny od zamierzonego: zamiast zabezpieczyć pokój, pobudza do nowych wojen.

6. Jakież więc obowiązki moralne ma polityk na tle tych faktów? Przedewszystkiem liczyć się z nimi. Marzyciel, zamknięty w czterech ścianach pokoju, może snuć plany dalekiej przyszłości. Może wierzyć, iż kiedyś zapanuje wieczny pokój, że przyjdzie era powszechnego braterstwa i wilki zamienią się w baranki. Ale polityk, który działa, który ponosi odpowiedzialność za to, co robi, nie może brać marzeń za rzeczywistość. Nie wolno mu budować na piasku, ani też uchwytnych dóbr poświęcać dla nieuchwytniej przyszłości. Polityk jest niejako zawiadowcą bezcennego skarbu—wielkości narodu i jego potęgi. Winien się liczyć z tem, że w dzisiejszym świecie trzeba mieć mocne zamki, by nikt skarbu nie zrabował. Inaczej mówiąc: jeżeli jest rzeczą pożądaną, by w stosunkach między narodami panowało prawo, to nie można jeszcze przypuszczać na podstawie pacyfistycznej propagandy, iż już jest to prawo, iż ono rządzi. Przeciwnie, mimo hałasu, który wszczynają idee międzynarodowe i humanitarne, stan rzeczy jest bardziej posępny, niż był dawniej. Zapowiadane jutrzeńki nowej ery znikają, jak mgła poranna.

Sceptycyzm nie zwalnia jednak od obowiązku współpracy nad poprawą stanu dzisiejszego. Nikt nie uchyla się w imię idei narodowej od tej współpracy. Bo jest zresztą w interesie narodu, by stosunki między narodami nie ulegały niepotrzeb-

nym wstrząśnieniom, by narody nie wyczerpywały swoich sił w bezcelowych wojnach, by współzycie między narodami przybierało bardziej uporządkowaną postać. Ale i w tej dziedzinie musi być podział pracy i podział odpowiedzialności. Nie miejmy megalomanji: Polska nie jest w możności dać światu nowego prawa międzynarodowego, nowej moralności międzynarodowej. Może to zrobić tylko ten, kto dużo nagrzeszył przeciw ogólnym zasadom sprawiedliwości, kto się wielce cudzym kosztem wzbogacił. Nowa etyka międzynarodowa może powstać tylko przez czyny, przez ofiary. Gdy się okaże, że z polityki angielskiej znikła zasada: *right or wrong, my country* (przybiera ona teraz specjalne sformułowanie: *oil country, my country*); gdy Stany Zjednoczone przestaną się bezinteresownie opiekować Środkową Ameryką i „wyzwolonemi” przez siebie wyspami; gdy Niemcy przestaną marzyć o *Drang nach Osten*—to wówczas przestaniemy i my być niewiernymi Tomaszami. Narazie musimy powiedzieć: „*Que messieurs les Anglais commencent*”.

My już mamy w tej dziedzinie swoje wielkie zasługi. Chodziliśmy pod Wiedeń, dla obrony Zachodu przed Turkami, nie licząc się może z własnym interesem politycznym. Myśmy się już rozbrajali w XVIII wieku, myśmy już wierzyli, że kraj, który na nikogo nie chce napadać, nie będzie przez nikogo napadnięty (nie poszli za naszym przykładem Fryderyk Wielki i Katarzyna II). Myśmy już w średnich wiekach przeciwni byli wojnom zdobywczym, wojnom w obcych krajach, bo za wyprawę zagraniczną pospolitego ruszenia trzeba było specjalnie płacić na mocy przywilejów szlacheckich. Ale mimo to Polska upadła. Dzisiaj naszym pierwszym obowiązkiem jest bronić bytu Polski. I gdy nam mówią o nowej erze, gdy słyszymy potępienia machjawelizmu w polityce, to nie możemy jednak mimo wszystko zapomnieć, że Anty-Machjawela już pisał Fryderyk Pruski, który wołał: „Niech Cezar Borgia zostanie wzorem machjawelistów, moim jest Marek Aureli”<sup>\*)</sup>). Niestety, nie wygasło jeszcze plemię Marków Aurelich à la Fryderyk Pruski i sporo ich tłucze się na świecie. Wobec tego nie możemy pozwolić sobie na słuchanie w polityce prawdziwych już Marków Aurelich, którzy bardzo wzniosłe patrzą się na świat i widzą, że w nim urzeczy-

---

<sup>\*)</sup> Mikołaja Machjawela: Książę, oraz Fryderyka II, króla pruskiego Anty-Machjawel. Przetł. i opr. Dr. Cz. Nanke, 1920, s. 123.

wistnia się dobro; tak np. p. Szymon Askenazy, przed paru laty, widocznie uniesiony idealizmem, ogłaszał: Niemcy rozbrojone są materialnie, miejmy nadzieję, rozbroją się i moralnie. Czy postąpilibyśmy dobrze, gdybyśmy podzielali ten idealizm?

7. Z faktu, że między narodami toczy się walka, cicha lub jawna, że zachodzą między nimi głębokie przeciwieństwa, wynika jedna smutna konieczność: naród nie może wyrzekać się posługiwania się bronią, którą posługuje się jego przeciwnik, dlatego, że ta broń jest mniej szlachetna. Używanie gazów trujących, oszałamiających i t. d. jest zabronione. Wiadomo, że dzisiaj wszyscy liczą się z wielkim zastosowaniem tej właśnie broni w przyszłej wojnie, która ma być wojną gazową, i, kto może, do tej wojny się przygotowuje. Jest rzeczą nieszlachetną nie dotrzymywać podpisanych przez siebie zobowiązań; ale co byśmy powiedzieli o szefie sztabu, któryby wziął *à la lettre* to zobowiązanie i nie myślał o obronie kraju w tej dziedzinie?

Może jeszcze bardziej nieszlachetnie jest posługiwać się przekupstwem, używać ludzi, którzy za pieniądze trudnią się szpiegostwem. Wyobraźmy sobie, że rząd może nabyć za pieniądze plan przyszłej ofensywy przeciw swojemu krajowi. Chodzi o to czy rząd, w imię etyki, ma prawo odrzucić tę ofertę? Niewątpliwie ten, kto ją przedstawia, znęcony wysoką sumą, decyduje się popełnić łotrstwo. Ale, jeżeli chodzi tu o byt kraju, o jego życiowy interes, czy wolno jest pominąć tę sposobność, zrzec się tego narzędzia obrony? Niewątpliwie potępilibyśmy surowo przedsiębiorcę, który wykrada tajemnice zawodowe swojego współzawodnika: uważalibyśmy za łotra tego przedsiębiorcę, tak samo, jak i wykonawcę jego planu. Ale przyznajmy się szczerze, bez purytańskiej obłudy: nie będziemy uważali za łotra oficera, który przeprowadza z wynajętym opryskiem powyższą transakcję, ani jego zwierzchników, którzy go do niej upoważnili.

Nie wynika z tego bynajmniej, że w stosunkach z wrogiem każda broń jest dobra, że nie należy się krępować żadnymi względami moralnymi. Chociaż Niemcy są naszym wrogiem, to bynajmniej nie uważamy, że wolno jest Niemca oszukiwać w handlu, że wolno jest nie dotrzymywać zaciągniętych zobowiązań. Można wroga zwalczać, ale niema powodu go zniesławiać dlatego tylko, że jest naszym wrogiem. Jak pisał R. Dmowski: „czysto ludzki wstręt do pewnych środków może



nas powstrzymać od używania ich w narodowej walce". Gdyby się zresztą głosiło, że każdy ma obowiązek zwalczać wroga wszelkimi środkami, jakie są tylko dostępne, to wówczas łatwo by doszło do demoralizacji własnego narodu. Przekonali się rewolucjoniści, że rzeczą bardzo niebezpieczną jest upowszechnianie zasady terroru: z bojówek „politycznych”, jak się to u nas okazało, wychodzili zwyczajni bandyci, zacierała się czasem różnica między bandytą, a „ideowym” bojowcem. Czesi w czasie wojny zorganizowali bierny opór w wojsku austriackim, podawali się masowo. Mieli do tego prawo, walcząc z austriackim państwem. Ale podobno, jak to przyznają sami Czesi, pogorszyło to stan psychiczny czeskiego żołnierza, który już trochę przyzwyczał się traktować negatywnie służbę wojskową. Okazuje się dalej, że zbyt łatwe triumfy we współzawodnictwie z wrogiem, w których ma się poparcie własnego państwa, osłabiają energję narodu, przyzwyczajają ludzi do tego, by im płacono za patriotyzm. Anglicy są dobrymi kupcami. Uważają oni, że uczciwość w handlu jest najlepszym interesem. Ta zasada może mieć zastosowanie także i w polityce.

Ale uczciwość w polityce nie znaczy, że się traktuje narówni swojego i obcego, że jest rzeczą niemoralną wyparcie wroga z zajmowanej przez niego placówki. Walkę można prowadzić uczciwie, liczyć się z tem, jakie się w tej walce stosuje narzędzia. I jeżeli przeciwnicy kierunku narodowego atakują go z punktu widzenia moralnego, to mogą sformułować tylko jeden zarzut zasadniczy: kierunek ten głosi, że naród jest najwyższym dobrem; a więc w imię tej zasady poświęca się dobro ludzkości na rzecz dobra narodu; egoizm narodowy wchodzi tu na miejsce ogólnoludzkiego altruizmu.

8. Poglądy te formułują niektórzy pisarze zupełnie wyraźnie. Jeżeli ktoś ideał ogólnoludzki traktuje, jako ideał rzeczywisty, jako cel najwyższy, musi powiedzieć tak jak mówił Alfred Naquet: „Napełnia mnie podziwem poświęcenie narodu, złożonego na stosie dla postępu ludzkości. Pragnąłbym widzieć, by Francja się rozbroiła, nie troszcząc się o to, co robią drudzy. Mogłoby się zdarzyć, że ona padnie pod jakimś straszliwym najazdem. Lecz wtedy nie zginęłaby ona w całości. Pod pozorem śmierci, byłaby nieśmiertelna. Pozostałaby jakby gwiazdą polarną w pamięci ludzi, i jej krew nie przestałaby krążyć dla dobra ludzkości”.

Punkt wyjścia jest bardzo jasny. Chodzi tu o dobro ludzkości, któremu stoją na drodze odrębności narodowe. A więc trzeba je poświęcić. Nie jest to rozumowanie odosobnione. Jak wynika z faktów, przytoczonych przez E. Fagueta, który zajmuje się też wyżej wspomnianym autorem \*), we Francji prowadzono w tym kierunku bardzo konsekwentną propagandę.

Nie chodzi tu o polemikę, lecz o przeciwstawienie dwóch krańcowych stanowisk. Zdajmy sobie sprawę z naszego stanowiska. Gdyby nam ktoś był powiedział przed wojną: wybuchnie wielka wojna, która sprowadzi straszne klęski na ludzkość, wywoła śmierć wielu milionów ludzi, głód i zniszczenie, ale w rezultacie tej wojny powstanie niepodległa Polska — nie wahałobyśmy się ani chwili, co mamy wybrać, czego mamy pragnąć; zapowiedź taka wywołałaby w nas nieopisaną radość. Niepodległość Polski była dla nas czemś tak cennym, że nie cofnęlibyśmy się przed żadną ofiarą; traktowaliśmy ją i traktujemy jako coś absolutnego, co nie może być przedmiotem zamiany.

Mówią nam teraz zupełnie wyraźnie: zróbcie ustępstwa na rzecz Niemiec, oddając im Pomorze; dostaniecie za to pożyczkę, może i coś więcej. Zróbcie to w imię dobra ludzkości, w imię pokoju, bo niema innego sposobu zabezpieczenia pokoju całego świata. Gdybyśmy nawet naprawdę byli święcie przekonani, że ofiara choćby skrawka ziemi polskiej uchroni świat od wojny, to mimo to nie zdecydowalibyśmy się na tę ofiarę. Wszystko co u nas jest polskiego, wzdyga się przed takimi myślami. Nie pomogą tu żadne rozumowania.

A trzeba lojalnie przyznać, że tego rodzaju stanowiska nie da się usprawiedliwić ogólnymi zasadami, które miały obieg w XIX wieku. Rozumujmy konsekwentnie na gruncie naczelnej zasady utilitaryzmu: jak największe szczęście jak największej ilości ludzi. W myśl tej idei można poświęcić szczęście kilku, kilkunastu milionów ludzi dla szczęścia setek milionów. Albowiem wtedy będzie większa suma szczęścia w świecie. Jeżeli ludzkość traktuje się jako istotną całość, to trzeba, by część złożyła ofiarę na rzecz całości.

Albo stańmy na gruncie praw jednostki. Jeżeli ustrój społeczny ma być oparty na poszanowaniu jej nienaruszalnych

---

\*) E. Faguet, *Le Pacifisme*, 1908.

praw, jeżeli logiczną podstawą społeczeństwa jest swobodna umowa, to jakim prawem państwo zmusza ludzi do służenia w wojsku, o ile oni do tego mają wstręt nieprzezwyčajony? Istnieją sekty religijne, które potępiają służbę wojskową. Istnieją szkoły „etyczne”, które przelanie krwi ludzkiej, choćby w wojnie, uważają za zbrodnię, za rzecz wysoce niemoralną. Jakiem prawem społeczeństwo gwałtem wciska broń w ręce ludzi? Istotnie, gdy staniemy na stanowisku ogólnoludzkim, nie potrafimy przytoczyć tego prawa. Wierny ideologii XVIII stulecia był kongres nauczycieli francuskich szkół powszechnych, odbyty w r. 1909 w Nîmes, który przyjął następującą rezolucję: „Kongres, podziwiając odwagę tych, którzy nie chcą służyć z bronią, stwierdzając z drugiej strony zasadę równości wobec prawa, oświadcza, że nie jest kompetentny, by wskazać jakakolwiek linię postępowania w wypadkach, które dotyczą jedynie indywidualnego mniemania”. Z punktu widzenia praw jednostki, kwestja, czy ktoś ma służyć czy nie ma służyć w wojsku, jest kwestją indywidualnego zapatrywania. Nie można wtedy przeszkadzać propagandzie, która każe rzucać broń żołnierzom, wezwanym do służby na wypadek wojny.

Dla idei XVIII wieku zasada, że dobro narodu jest dobrem, które się stawia wyżej, niż dobro innych ugrupowań społecznych, musi być zasadą nieetyczną. Bo jak pisze A. Espinas, „jednostka, wedle tej koncepcji, jest czystym rozumem, jest swobodną wolą (*volonté libre*), wyposażoną w absolutną wartość. Społeczeństwo jest obcowaniem czystych duchów, obcowaniem idei (Kant), których celem jest wolność... Wszystkie stosunki społeczne przybierają w ten sposób stopniowo charakter kontraktu wymiany, to znaczy stosunków wzajemnych, w których każdy kontraktujący daje swobodnie tyle, ile otrzymuje”. Z drugiej strony, jeżeli „społeczeństwo jest pierwsze w szeregu dóbr, to znaczy, że ono ma wartość najwyższą, a więc trzeba, by jednostki pogodziły się z ponoszeniem udziału w naturalnych koniecznościach, niezbędnych dla jego równowagi, udziału, który może być stopniowo zmniejszony, lecz który nigdy nie zniknie, o ile jest prawdą, że wszelka organizacja nie jest możliwa między jednostkami zupełnie równymi”. Te „*fatalités naturelles*“, o których mówi Espinas, dotyczą zarówno stosunku jednostki do społeczeństwa, jak i wzajemnych stosunków różnych społeczeństw, między którymi niema har-

monji. Walka tych dwóch poglądów jest już rozstrzygnięta. „Istnienie narodów, jako istot moralnych, i wiara w ich wyższą godność są faktami, które dominują w historii nowożytnej” \*).

Naszem zdaniem, ta wiara w naród jest źródłem wielkiej siły moralnej, bezporównania większej, aniżeli przeciwne jej pojęcia społeczeństwa, mimo, że one pozornie obejmują szerokie horyzonty i są bardziej wzniosłe.

9. Postępuje się niewłaściwie, gdy się chce ocenić wartość etyczną idei narodowej wyłącznie tylko według tego, jakie konsekwencje wypływają z niej w stosunkach między narodami, gdy się zwraca uwagę tylko na to, że często narody muszą być w antagonizmie w stosunku do siebie i walczyć z sobą. Istota rzeczy tkwi w czym innym: w stosunku, który zachodzi między jednostką i jej ciaśniejszemi ugrupowaniami, a narodem, który obejmuje wszystkie jednostki, w skład jego wchodzące, i wszystkie partykularne grupy społeczne.

Wartość moralną tej lub innej zasady organizacji społecznej można oceniać według tego, jakie obowiązki nakłada ona na jednostki, jakie moralne pierwiastki z nich wydobywa, jak je pod względem etycznym rozwija. Chodzi o to, czy dana zasada każe poświęcać rzeczy niższe moralnie rzeczom moralnie wyższym, czy poddaje egoistyczne instynkty i popędy bardziej altruistycznym pierwiastkom, czy wprowadza dyscyplinę społeczną w stosunki ludzkie.

Otóż przedewszystkiem nie mają prawa atakować idei narodowej ci wszyscy, którzy chcą przeciwstawić walkę klas — walce narodów. Nie mogą oni mówić, że idea narodowa zakłóca pokój, nastroja wrogo do siebie narody. Jest rzeczą bardzo interesującą, że socjalizm nieraz zarzuca kierunkom narodowym wprowadzanie niemoralności w stosunki między narodami. Ci wszyscy, którzy mobilizują jedną część narodu przeciw drugiej; którzy uczą robotnika, że w stosunku do przedsiębiorcy może posługiwać się gwałtem, że może nie dotrzymywać zaciągniętych zobowiązań, że inna jest etyka proletariusza, a inna etyka kapitalisty; słowem, ci wszyscy, którzy w wewnętrznych stosunkach głoszą wojnę, są zwolennikami pokoju nazewnątrz. Nie uznaje się braterstwa klas, ale uznaje się braterstwo narodów.

---

\*) A. Espinas (La Philosophie sociale du XVIII Siècle et la Révolution, 1898, s. 27. i n.

Nawewnątrz walka, a nazewnątrz sielanka. Tkwi w tem nieprzezwyciężona sprzeczność. O ile nie pojmuje się życia społecznego, jako naturalnej harmonji, a bierze się za punkt wyjścia walkę grup społecznych, wówczas ci, którzy chcą organizować społeczeństwo na zasadzie walki klas, nie mogą z punktu widzenia etycznego potępiać faktu, że narody z sobą waleczą, i że ktoś chce się liczyć z tym faktem.

Jeżeli kto chce wyrugować nienawiść, jako silny pierwiastek życia społecznego, to musi uznać, że żadna idea tak nie potęguje nienawiści, tak nie nasycza nią całego życia jednostki, jak zasada walki klas, bo przecież ona rozbija żywy, silny związek, jakim jest naród, niweczy wiele altruistycznych pierwiastków, które wydobywa z człowieka przywiązanie do narodu.

Ale jeszcze częściej przeciwstawia się miłość narodu—miłości całej ludzkości. Wskazuje się na to, że ludzie są braćmi, że człowiek w człowieku winien przede wszystkim widzieć równowartościową istotę ludzką i poczuwać się do obowiązków wobec wszystkich ludzi, bez względu na ich pochodzenie, kolor skóry, wyznanie i narodowość. Pamiętam, jak za czasów mojej młodości propaganda, tak zwana „postępowa”, wciąż wojowała argumentem: człowiek rodzi się najpierw człowiekiem, a potem dopiero zostaje Polakiem.

W te różne sofizmaty uderzył mocno Stanisław Wyspiański w „Wyzwoleniu”. Maska 3 mówi: „Ależ hasło wszechmiłości... które objąć może najdalsze kręgi”. Na to Konrad: „To jest kłamstwo, którego powtórzenie nie sprawia trudności nikomu... Miłość, ta wszechmiłość jest kłamstwem”. Do tego samego wniosku, do którego dochodzi intuicja poety, doprowadziła chłodna zupełnie analiza pojęcia ludzkości, której wyniki przytoczyliśmy już poprzednio. Staraliśmy się wykazać, że pojęcie ludzkości sprowadza się w gruncie rzeczy do pojęcia praw jednostki; że, o ile chodzi o życie polityczno-społeczne, nie znamy ludzkości, jako czegoś jednolitego. W tem świetle wygląda na nonsens twierdzenie, że naród może poświęcić się dla ludzkości. Naród można poświęcić dla innego narodu, dla ich grupy, dla pewnej kombinacji ich interesów, nigdy dla całej ludzkości.

Humanitaryzm, który przeciwstawia się idei narodowej, jest niezwykle ubogi w pozytywne obowiązki moralne, które wkłada na ludzi, a bogaty w treść negatywną; zwalnia od ca-

łego szeregu obowiązków, przecina węzły, łączące człowieka z konkretnym społeczeństwem, wśród którego żyje i na rzecz którego powinien działać. Z chwilą, gdy się operuje abstrakcyjnym człowiekiem i abstrakcyjną ludzkością, wówczas tak łatwe staje się życie moralne człowieka; bo tak trudno jest coś zrobić dla abstrakcyjnej ludzkości, a od tych obowiązków jest się wolnym w stosunku do narodu! I odrazu z pod płaszcza humanitarnego wyłazi brutalny egoizm ludzki.

Znamy już bardzo głębokie przeciwstawienie rodziny — ludzkości, zrobione przez E. Boutroux, w którym ten filozof wskazuje na nieokreślony, luźny charakter pojęcia ludzkości, przyczem zaznacza, że sama rodzina nie wystarcza, jest zbyt ciasna. Dodaje jednak, że istnieje coś pośredniego między wspólnością rodzinną, a powszechną wspólnością ludzką: to społeczeństwo zawierałoby i „zbliżenie się ludzi wyraźnie różnych jednych od drugich, jakich przedstawia rodzaj ludzki, wzięty w całości, i istnienie węzła sympatji, instynktownego przywiązania, który przypomina węzeł, wynikający z pokrewieństwa. Czyż nie byłoby piękne takie społeczeństwo, łączące i kombinujące maximum miłości i maximum bytu i różnorodności? Byłby to związek harmonijny jednego i wielu, uczucia i rozumu, oryginalności i bogactwa... Rodzina jest objawem natury. Organizacje, które się tworzy między ludźmi obcymi sobie, są tworem mniej lub więcej sztucznymi. Organizacja, zespolona zarazem i to w najszcześniejszej proporcji, przez zewnętrzną solidarność i naturalne pokrewieństwa, przez użyteczność i instynkt, czyż nie byłaby arcydziełem naszego świata?

Takie społeczeństwo jest właśnie tem, co jest urzeczywistnione przez naród, w pełni godny tego imienia: „*polis* nie powstaje z części podobnych“, mówi Arystoteles. Naród nie jest falangą, cechem rzemieślniczym, złożonym z jednostek, podobnych do siebie; jest to całość, złożona z części niepodobnych. Z drugiej strony naród nie jest agregatem zewnętrznym i sztucznym jednostek, obcych sobie: jest to żyjący twór samej natury: z natury istnieje *polis*” \*).

Po tych wywodach nasz punkt wyjścia jest bardziej jasny. Jeżeli na czoło ugrupowań społecznych wysuwamy naród, to

---

\*) E. Boutroux, *Morale et Démocratie, Les Démocraties modernes*, 1921, s. 206 i n.

z punktu widzenia moralności politycznej bronimy zasady moralnie najwyższej. Naród jest tworem, który ogarnia całe życie ludzkie tak, że niema sfery, w którejby nie było obowiązków moralnych względem narodu, niema chwili, w którejby się było od tych obowiązków wolnym, ani też niema członka narodu, choćby zajmował on jak najbardziej podrzędne stanowisko, któryby nie mógł i nie powinien służyć narodowi. Z drugiej strony naród jest tworem tak rozległym, tak bogatym i wszechstronnym, że obowiązki moralne względem narodu nie sprowadzają na nikogo jakiejś tyranji. Potęga narodu nie zacierza i nie niweluje indywidualności ludzkich, lecz daje im otwarte pole do rozkwitu; naród nie niszczy ciasniejszych ugrupowań ludzkich, lecz zabezpiecza ich trwałość i prawidłowy rozwój. Kto chce naprawdę służyć ludzkości, ten może to robić, służąc przedewszystkiem własnemu narodowi.

Etyka klasowa wydobywa nawierzch pierwiastki materialne, rozkłada społeczeństwo. Etyka tak zw. humanitarna wskazuje ideał nieuchwytny, niedościgły, a tylko rozluźnia i niszczy bardziej konkretne i życiowe związki moralne, w gruncie rzeczy wyzwala nieopanowany indywidualizm. Dlatego też wyższość nad niemi ma etyka narodowa. I w dzisiejszej dobie tylko wzmocnienie narodowej wspólności, tego największego skarbu społecznego, może naprawdę zorganizować społeczeństwa, zabezpieczyć je przed anarchją, która im zagraża pod wpływem idei XVIII wieku. Do tego wniosku doprowadzić musi dociekanie nad prądami duchowymi, które walczą z sobą w świecie.

---

## ROZDZIAŁ X.

### PRZESZŁOŚĆ I PRZYSZŁOŚĆ W ŻYCIU NARODU.

1. Obecnie już możemy zdać sobie dokładniej sprawę z natury stosunku, który zachodzi między jednostką a narodem, z rodzaju obowiązków, spadających na jednostkę, i jej udziału w życiu narodowym. Przeciwnicy idei narodowej pojmują przeciwstawienie narodu—klasie, jako przeciwstawienie dwóch egoizmów: narodowego i klasowego. Naród, zgodnie z duchem epoki, pojmuje się jako zbiorowisko jednostek, skupione przede wszystkim przez wspólny interes materialny. Jeżeli naród, rządzący w państwie, nie chce robić wielkich ustępstw mniejszościom, to przedstawia się to nieraz jako walkę o posady, o koncesje, o uprzywilejowane stanowisko gospodarze narodu rządzącego. Wojny pojmuje się przede wszystkim jako walkę o rynki; ma je prowadzić kapitalizm w tym celu, by się rozszerzyć, by uzależnić od siebie więcej kolonij i posiadłości zamorskich. Wojnę dzisiejszą przedstawia się nieraz jako planową, przygotowywaną wyprawę po łupy, która ma przynieść zwycięzcy większe bogactwo i pomnożone zyski. A przecież tyle razy słyszeliśmy, że, jeżeli się nawołuje do złagodzenia walk wewnętrznych, to chodzi tu rzekomo o obronę pozycji gospodarczej warstw posiadających, które zagrożone są przez ruch społeczny i przywołują na pomoc hasła patriotyczne. Słowem egoizm narodowy ma być brutalnym, codziennym egoizmem.

Być może, że niedość ostrożne sformułowanie zasadniczego założenia kierunku narodowego ułatwiły te krytyki. Mówi się często: interes narodu ma pierwszeństwo przed interesem je-



dnostki, zawodu, dzielnicy, klasy, przed wszelkim partykularnym interesem. Ale wyraz „interes” ma zabarwienie materialne; zbyt często jest się skłonny do myślenia o doraźnych interesach, o interesach teraźniejszych. A tymczasem tak nie jest; „interes narodowy” ma znaczenie głębsze. Gdy robotnik walczy o poprawę płacy, ma na oku chwilę bieżącą. Gdy jednostka powołuje się na swoje prawa, ma na myśli bezpośrednio swoje szczęście, często zwyczajne używanie życia. Liberalizm ekonomiczny zawsze chce zabezpieczyć niezem nieskrępowane dążenie jednostek do wzbogacania się, uważa za cel największą sumę bogactwa. Przypatrzmy się tak zw. polityce klasowej. Chce ona przynieść doraźne korzyści członkom swojej klasy. Najczęściej też przeciwstawia się interes klasowy interesowi narodowemu, to też zatrzymajmy się na tym przykładzie.

Otóż chodzi tu nietylko o przeciwieństwo między częścią a całością, lecz *przedewszystkiem o przeciwieństwo teraźniejszości i przyszłości*. Po jednej stronie jest klasa, a po drugiej naród. Naród od klas różni się nietylko tem, że obejmuje je wszystkie, lecz przedewszystkiem tem, że jest bardziej trwałem i wszechstronnem skupieniem, że ma swoją historję, że nie jest dobrem jednego tylko pokolenia. Jedne klasy społeczne znikają, inne wydobywają się na powierzchnię, a naród wciąż trwa, jest tym samym narodem. W pewnej epoce dziejów jedna warstwa skupia w sobie kulturę duchową i materialną, przewodzi innym warstwom, czasami je nawet wyzyskuje; czy mamy prawo mówić, że jeżeli inne warstwy dobijają się znaczenia, zepchną dotychczasowych przewodników i same zajmą ich miejsce, że to oznacza przerwę w ciągłości historycznej narodu?

Był czas, gdy społeczeństwo rozpadało się na stany, oddzielone od siebie ostremi przegrodami prawnymi. Czasami przynależność stanową traktowano jako coś, co ma być utrzymywane z pokolenia w pokolenie, czego trzeba strzec, chociaż mijają pokolenia. Stany miały swoją historję i przywiązywały wagę do tego, by utrzymywać się w przyszłości. Ale dzisiaj nikt nie uważa przynależności klasowej za jakieś dobro idealne i trwałe. Socjalizm, który wierzy w walory, tkwiące w klasie robotniczej, obiecuje jednak, jak wiadomo, że, klasy znikną, bo te klasy są produktem dzisiejszego ucisku i wyzysku. Natomiast idea narodowa nie obiecuje, że zniknie naród; przeciwnie, wierzy w trwałość i nieprzemijającą wartość tego skupienia

społecznego. W rezultacie polityka klasowa sprowadza się do walki o doraźne korzyści jednostek, składających klasę, czy to będzie polityka chłopska, czy robotnicza, czy wielkoziemiańska. Ta polityka nie zapuszcza się swoją myślą w daleką przyszłość, nie ma zazwyczaj pretensji do tego, by reprezentować jakieś wieczne ideały lub dążenia, obejmujące całe stulecia. Stronnicstwa klasowe obiecują swoim zwolennikom: popierajcie nas, a będzie wam dobrze już jutro, pojutrze, a choćby nawet za lat parę; zawsze otwierają perspektywę korzyści materialnych dla żyjącego pokolenia. Oczywiście, potrzeb tego pokolenia nie można przekreślać, ale kierunek narodowy mówi przedewszystkiem, że pragnie dobra narodu, przez co nie rozumie sumy jednostek, składających się dzisiaj na naród.

2. Idea narodowa nieraz wzywa do tego: poświęćmy interes dzisiejszy, interes nas wszystkich, którzy obecnie żyjemy, przyszłej potędze narodu, trwałemu jego dobru. Oto przykłady.

Państwo ma wielkie ciężary skarbowe, które jego obywatele muszą ponieść. Dwie drogi stoją otworem, albo droga pożyczki, albo droga opodatkowania. W pierwszym wypadku przerzuca się ciężar wydatków na przyszłe pokolenia. W drugim trzeba opodatkować wydatniej wszystkie warstwy. Wszystkie one poniosą ofiary. A wtedy nieraz w imię narodowego interesu kładzie się wielki ciężar na barki dzisiejszego pokolenia z tą myślą, by w przyszłości naród miał drogę łatwiejszą. A więc mamy tu konflikt między doraźnym interesem całego narodu, a jego wielkim interesem dziejowym.

Albo też naród decyduje się na prowadzenie wojny, by zabezpieczyć swoją przyszłość. Wojna ta wymaga wielkich ofiar krwi i mienia; może wstrząsnąć dobrobytem wszystkich warstw, narazić je na wielkie ciężary, poderwać ustalone stosunki ekonomiczne, okryć żałobą wszystkie warstwy. Interesy osobiste stoją tu na drodze; nie wielu jest takich, którzy z wojny odniosą bezpośrednio korzyści; żadna klasa nie pragnie wojny dla celów ekonomicznych czy społecznych. A mimo to, gdy chodzi o wielką przyszłość narodu, nie cofa się on przed wojną. Owoce nawet zwycięskiego pokoju długo na siebie nieraz każą czekać. Nie spożyją ich ci, którzy narażali swoje życie, całą swoją osobistą przyszłość.

Leon Walras, wybitny ekonomista, który pracował na mało popularnym terenie czystych badań teoretycznych, pisał

w jednym ze swoich listów: „Jeśli się chce zbierać plony w krótkim czasie, trzeba sadzić marchew i sałatę; gdy się ma ambicję, by sadzić dęby, trzeba mieć tyle rozsądku, by sobie powiedzieć: moi prawnukowie spoczną pod ich cieniem”. Polityka klasowa, stanowa czy dzielnicowa jest sadzeniem marchwi i sałaty. Ci politycy chcą stanąć przed swymi wyborcami i odrazu pokazać plony swojej pracy. Ale wielka polityka narodowa wymaga podobnej rezygnacji, jak praca uczzonego, który płynie przeciw prądowi i nie ogląda się na poklask tłumu. Musi ona daleko patrzeć w przyszłość, musi mieć odwagę nakładania ciężarów nietylko na poszczególne warstwy, lecz także na cały naród. Tylko taka polityka nie spotka się z pogardliwym milczeniem lub lekceważeniem historii. Owoce przynosi ona czasem dopiero po wielu, bardzo wielu latach; ale przez upływ czasu rośnie jej wielkość, imiona jej twórców widnieją poprzez stulecia.

Tak więc za istotną cechę polityki narodowej trzeba uważać jej zdolność do poświęcenia wszelkich krótkotrwałych, przelotnych interesów i dążeń — wielkim, sięgającym daleko interesom narodowym. Poświęcać trzeba nietylko klasowe korzyści, lecz również i doraźne, powszechne interesy, które często nie mają partykularnego charakteru. Polityka narodowa rozumie przez naród nie jego dzisiejsze pokolenie, nie myśli przedewszystkiem o tych potrzebach, które najmocniej członkowie narodu odczuwają w danym momencie. Z jednej strony poczuwa się do łączności z całą narodową przeszłością, dźwiga z całą dumą i świadomością dziedzictwo wielu stuleci własnego bytu, a z drugiej — wybiega swą myślą i swoim sumieniem daleko poza bieżącą chwilę, skupia swoją uwagę wokół wielkich dziejowych problemów. Na tem też zasadza się wyższość narodowej polityki nad polityką klasy, stanu, czy też polityką doktryny. Dzięki temu pierwiastkowi polityka narodowa może być naprawdę twórczą, a zarazem wydobywa ona ze społeczeństwa najwyższe walory moralne.

Na czem zasadza się prawdziwa twórczość polityczna, prawdziwy postęp? Na pomnożeniu i umocnieniu dziedzictwa, otrzymanego od minionych pokoleń! Użyjmy tu analogji z dziedziny ogólnych pojęć ekonomicznych. Postęp gospodarczy polega na powiększeniu kapitału, ogółu zasobów, które służą do dalszej wytwórczości. Gdy w gospodarstwie społecznem wzrasta

ilość narzędzi, surowców, urządzeń produkcyjnych, gdy społeczeństwo więcej oszczędza, nie konsumuje całego swojego czystego dochodu, wówczas to gospodarstwo staje się bogatszym i mocniejszym. Do podobnego celu zmierza polityka narodowa. Ta polityka uczy oszczędności, każe powstrzymywać się od nadmiernej konsumpcji. Gdy zaś jakaś klasa chce odnieść za wszelką cenę jak największe korzyści, chce jak najlepiej siebie uposażyć, bez troski o przyszłość, wówczas przeobraża nieraz trwałe zasoby na natychmiastową konsumpcję, podrywa podstawy przyszłego rozwoju. Pomnażać trzeba kapitał narodowy — zarówno kapitał moralny, jak i materialny. Jeżeli różne warstwy społeczne ożywione są tym duchem, by jak najwięcej dać państwu z siebie, a jak najmniej od tego państwa dla siebie zabierać, wówczas naprawdę wzrasta narodowy kapitał.

Gromadzenie kapitału, to praca dla przyszłości. Im na wyższym stopniu kultury znajduje się jakieś społeczeństwo, tem większą ma zdolność nagromadzenia kapitału, tem większe i lepsze zrozumienie przyszłych potrzeb (bardzo często zresztą tylko potrzeb materialnych). Człowiek pierwotny odczuwa tylko chwilę. Nauczony doświadczeniem, gromadzi zapasy na najbliższą przyszłość. A zaś człowiek naprawdę cywilizowany myśli nietylko o sobie, lecz także i o tych, którzy po nim przyjdą. W miarę rozwoju, działalność gospodarza obejmuje coraz to dłuższe okresy czasu, niekiedy i bardzo długie lata. Podobnie i w polityce narody naprawdę dojrzałe mają cele, nad którymi pracują przez całe wieki. A zaś jednostronna polityka klasowa jest podobna do postępowania bandy cyganów, która zjada natychmiast skradzionego konia, przypomina życie plemion murzyńskich, u których wciąż następują po sobie okresy obżarstwa i niedostatku. Punktem wyjścia tej polityki jest bez troska o dalszą przyszłość, chęć natychmiastowego ucztowania, choćby za cenę zmniejszenia narodowego kapitału, lub poderwania jego podstaw.

Nasze losy w znacznym stopniu zależą od tego, czy zrozumimy, że na obecnem pokoleniu ciąży przede wszystkim obowiązek zakładania podstaw, a nie używania narodowego życia. Jesteśmy narodem na dorobku. Jesteśmy ubodzy, wiele zasobów jest martwych, bo nie ma ich kto przetworzyć i uruchomić. Nie możemy urządzać się tak swobodnie, jak to robią inne narody, bogate w wielki dorobek przeszłości. Niezawsze

się o tem pamiętało w pierwszych latach po odbudowaniu państwa: chcieliśmy wszystkim obywatelom stawić otworem wszystkie humanitarne urządzenia, wszystkich jak najlepiej obdarzyć. Ta akeja nie mogła się powieść, stąd rodzą się rozczarowania i zawody. Ale tych rozczarowań nie dozna ten, kto będzie chciał naprawę dla przyszłości pracować.

Angielski pisarz, Conan Doyle, w jednej ze swoich historycznych powieści (Rodney Stone) przedstawia postać marynarza angielskiego, który całe swoje życie spędza na morzu, walcząc z wrogami Anglii, a gdy wyląduje w swoim kraju, zbiera żołędzie i sadzi je w różnych jego stronach. Dęby są bowiem potrzebne na budowę okrętów. „Gdy już oddawna o mnie ludzie zapomną, moje dęby będą mogły walczyć z łotrami z tamtej strony kanału”. Znamy narody, które umieją dzielnie stawać w bitwie. Ale nie wszystkie one umieją równocześnie sadzić dęby, które przydadzą się dopiero przyszłym pokoleniom.

3. Ten unie patrzeć daleko w przyszłość narodu, kto zna i kocha jego przeszłość. Bez poszanowania przeszłości trudno mówić o poświęcaniu się dla przyszłości. A znowu poszanowanie przeszłości — to wierność narodowym tradycjom. Wielu pisarzy, śledzących rozwój idei narodowej, zaznacza, że jedną z charakterystycznych cech kierunków narodowych jest przywiązanie do tradycji narodowej, jej obrona. Np. niektórzy pisarze określają tak zw. nacjonalizm francuski nazwą „tradycjonalizmu”. Ale nie jest to zupełnie ścisłe, przynajmniej nie można uważać świadomości, że tradycja ma żywą wartość w życiu narodu, za wyłączną właściwość jednego tylko kierunku politycznego. Włoski socjalista, Antonio Labriola, pisze w ten sposób: „Tradycja nie może na nas ciążyć jak zmora, jak zawada, jak zamieszanie, jak przedmiot kultu i głupiej czci, ale z drugiej strony tradycja jest tem, co nas trzyma w dziejach, to znaczy jest tem, co nas wiąże z warunkami, nabytymi z trudem, które ułatwiają dzisiejszą pracę i czynią możliwym postęp. Działając inaczej, porównywa się nas do zwierzęcia, bo tylko odwieczna praca dziejów różni nas od zwierząt”<sup>\*)</sup>). Albo też przytoczmy poglądy Woodrowa Wilsona, który jest najgłośniejszym dzisiaj przedstawicielem humanitaryzmu: „Wierzę,

---

<sup>\*)</sup> An. Labriola, Socialisme et Philosophie, 1899.

ze swej strony, że nie jest dla nas rzeczą możliwą wyrwać wszystko, co trzyma nas tyłu korzeniami z przeszłością, i zasadzić bez niebezpieczeństwa drzewo wolności na ziemi, która nie jest stworzona dla niego... Trzeba wiązać nowe ze starym... Gdybym nie wierzył, że być za postępem, to znaczy zachowywać istotne zasady naszych instytucyj, nie mógłbym być, o ile o mnie chodzi, człowiekiem postępu\*\*).

Prostu szanować tradycję, to znaczy wiedzieć, czym jest kultura: dziki koczownik nie ma tradycji; żywioł obcy, który pędzi żywot pasorzytniezy wśród innego narodu, również nie ma zrozumienia dla jego tradycji. Jeżeli Stany Zjednoczone Am. Półn. są żywotnym społeczeństwem, to między innymi dlatego, że mają one poszanowanie dla swoich odrębnych instytucyj, że np. wielbią swoją konstytucję, swój ustrój, niekiedy nawet przesadnie. W tem przejawia się ich instynkt żywotny, bo życie wymaga wiązania nowego ze starym, wymaga wiary w trwałe wartości. Kto chce wszystko wciąż na nowo wznosić, ten tylko niszczy. Taką niszczącą siłą były idee XVIII wieku, które, jak wiemy, całą swoją siłą zwróciły się przeciw historii, przeciw tradycji, w imię fikcyjnych praw natury i złudnej wiary w jej dobroczynne działanie. Dla ludzi, temi ideami przejętych, przeszłość była ciężarem, zbiorem przesądów, błędów, nieszczęść i barbarzyństwa. Cheiano budować wszystko od początku, wedle abstrakcyjnych wzorów.

I znowu A. Comte przeciwstawił się tym tendencjom. Zrozumiał on znaczenie przeszłości. „Teraźniejszość — pisał — stanowi zawsze tylko luźne i gwałtowne przejście między dwiema niezmiernościami trwania, związanymi bezpośrednio z sobą. Zwrócenie uwagi wyłącznie na nią (to jest teraźniejszość) nie byłoby mniej nieracjonalne, niż niemoralne, i mogłoby doprowadzić tylko do nieskończonych zwątpień... Społeczeństwo ludzkie charakteryzuje się przede wszystkim przez ciągłą współpracę następujących po sobie pokoleń, pierwsze źródło rozwoju, właściwego naszemu gatunkowi... Zawsze i wszędzie ludzie byli coraz więcej rządzeni przez ogół ich poprzedników, których władztwo konieczne mogli tylko zmieniać... Ogół umarłych panuje bezpośrednio nad umysłami i uczuciami żyjących... Żyjący są coraz bardziej istotnie rządzeni

\*) W. Wilson, *La nouvelle Liberté*, trad. 1916, s. 62.

przez umarłych; takie jest zasadnicze prawo porządku ludzkiego” \*).

Oczywiście, że szkodliwy jest również ślepy kult przeszłości, tego wszystkiego, co ona zostawiła. Twórczość narodowa wymaga zmian i przekształceń, chodzi tylko o to, by robiąc je, wiązać naprawdę nowe ze starem. Tradycja wyraża się w obyczajach, wierzeniach religijnych i pojęciach moralnych, w instytucjach i ideach politycznych. Pod wpływem zmienionych warunków gospodarczych obyczaje ulegają zmianie i z tym faktem trzeba się pogodzić. Na nic nie zdałoby się np. kulturowanie tradycyjnego stroju, gdy on już nie odpowiada dzisiejszym warunkom, a zresztą bardzo często patriotyzm „kontuszowy” jest kiepskim surogatem prawdziwego patriotyzmu. Z drugiej strony trzeba się liczyć z obyczajami, przyzwyczajeniami ludności, choćby one były nieracjonalne. Siła tych czynników jest bardzo wielka. Gdy się np. chce wprowadzić nowy podatek, rzeczą konieczną jest uwzględniać przyzwyczajenia ludności, bo w przeciwnym razie przeprowadzenie podatku napotka na nieprzewyciężone przeszkody. O ile chodzi znowu o formy życia państwowego, to, niestety, trudno nam w szczegółach budować na tej podstawie, na jakiej zbudowane było dawne państwo polskie. Budowa ta w wielu kierunkach była wadliwa, a zresztą samodzielny byt państwowy został przerwany na czas bardzo długi. Ale niemniej, jeżeli jest w naszym narodzie dużo, mimo wszystko, państwowego instynktu, to niewątpliwie ten instynkt wytworzył się przez długie wieki państwowego życia, które go zaszczepliły także i warstwom, przedtem pozbawionym wpływu na losy państwa.

Są tradycje dobre i złe. Oczywiście, że nie można określić z góry, w jakim stopniu, do jakich granic należy być wiernym tradycjom. By o tem rozstrzygnąć, rzeczą konieczną jest poznać dokładniej naród, przedewszystkiem jego przeszłość.

4. Przeszłość nami włada, ale nie jest to władztwo absolutne. Jest u nas wiele pierwiastków, które urobiła historia, możemy te pierwiastki kombinować z sobą, celowo nimi kierować. W historii narodu wyrażają się jego przeznaczenia, jego trudności, jego stosunek do zagadnień, które czasami

---

\*) A. Comte, *Pensées et Préceptes*, s. 67, 69, 65, *Catéchisme*, s. 68.

są te same przez długie wieki. A więc, jeżeli chcemy kierować losami narodu, to musimy znać przeszłość.

Niezawsze umieliśmy w tę przeszłość wniknąć w okresie niewoli. W naszych sądach o przeszłości było wiele jednostronności, wiele luk, a często poprostu zwyczajnego kłamstwa. Każde pokolenie patrzy na przeszłość swojemi oczami: widzi te rzeczy, których nie widziały inne pokolenia, a znowu innych rzeczy nie widzi. W okresie panowania obcych państw nad Polską, który to okres trwał długo, zatracala się stopniowo w społeczeństwie pamięć Polski żywej, takiej, jaką była, a coraz mocniej stawała przed nami Polska naszej wyobraźni. Dążyliśmy do odzyskania niepodległości. Ale w tem dążeniu niezawsze pamiętaliśmy o Polsce niepodległej, a lubowaliśmy się w rozdrapywaniu ran, zadawanych nam przez niewolę. Dla niektórych ludzi historia Polski to była przedewszystkiem historia powstań. Nie widziano nawet w XIX wieku walki, którą naród polski prowadził z najeźdźcami w sposób bezkrwawy, były to rzeczy zbyt poziome; a już dawne czasy, czasy świetności i mocarstwowej potęgi Polski były tylko dalekiem wspomnieniem, zasnutem oparami krwi, przelanej w XIX wieku.

A dalej dla wielu dawna Polska była przedewszystkiem Polską szlachecką. Od tej Polski odwracali się budowniczoje Polski „ludowej”, Polski „robotniczej”. Weiągano przeszłość w codzienne spory partyjne. Pamiętam, jak pisma socjalistyczne, przeznaczone dla młodzieży, rozpoczęły kampanję przeciw obchodzeniu rocznicy Konstytucji 3 maja, bo ta Konstytucja była reakcyjną, nie dorównywała swoją śmiałością przewrotom rewolucyjnym we Francji. Różni historycy starali się z przeszłości wydobyć fakty, dowodzące ucisku chłopu polskiego. Rocznicie narodowe, które święcono, to były tylko rocznice powstań. Dopiero wielki obchód rocznicy grunwaldzkiej w r. 1910 przełamał ten nastrój, a sam obchód zresztą wywołał niezadowolenie wśród niektórych Polaków, którzy stali na gruncie trójprzymierza, i wśród żywiołów socjalistycznych, dla których miał zanadto słowiański charakter.

Stosunki nasze z sąsiadami mierzono ilością krwi, przelanej w ostatnich wiekach. Stąd też zjawila się teza, którą podtrzymywano z zapalem w czasie wojny, że treścią historii Polski jest walka z Rosją, że to jest jej przeznaczenie. Głucho było



o mniej jaskrawej, a bardziej istotnej walce z żywiołem niemieckim, prowadzonej od tysiąca lat zgórá. Historia zaniedbywała to zagadnienie. Jeżeli pisano o stosunkach polsko - niemieckich, to raczej o „Przymierzu polsko-pruskim”. Pochodziło to stąd, że nasi historycy poszli zbyt jednostronnie — oczywiście nie wszyscy — w kierunku historii politycznej. Wydobywano nawierzeh intrygi, małżeństwa królów, plany dyplomatyczne, a nie miano zrozumienia dla życia społeczno-gospodarczego, dla problemów, które nasuwało nam nasze położenie geograficzne (chodzi tu przede wszystkim o modnych historyków).

Tak np. jeszcze dzisiaj społeczeństwo polskie informuje się o stosunkach polsko - gdańskich z pracy p. Sz. Askenazego, „Gdańsk a Polska”. Autor jej chce widzieć w Gdańsku „okazowy punkt zetknięcia się dwóch wielkich narodowości sąsiedzkich i pokojowego przystosowania się pracowitej, prawej wier-nopoddańczej niemieczyzny do opiekuńczych rządów polskich”. Według p. Askenazego stosunki polsko-gdańskie przedstawiały się idealnie, z korzyścią dla obydwu stron. Nie rozumie on, że w czasach nowożytnych, w których powstawały już większe całości państwowo-gospodarcze, Gdańsk był anachronizmem. Pośredniczył w handlu Polski ze światem, nie pozwalał osiedlać się u siebie obcym kupcom, przez których Polska mogłaby nawiązać bezpośrednie stosunki z Zachodem (skarżą się na to Anglicy). Żył Gdańsk z pośrednictwa handlowego z Polską, ale nie umiał wywozu z Polski dalej zorganizować tak, że bogaciła się nim Holandia i w znacznym stopniu na handlu polskim zbożem i innymi płodami rolnymi oparła swoją potęgę. Nie potrafił Gdańsk utworzyć własnej floty handlowej, paraliżował próby tworzenia floty polskiej. A przede wszystkim za swoje pośrednictwo kazał eksportującej szlachcie bardzo dobrze płacić. Jak stwierdzają autorzy niemieccy, gdańszczanie utrzymywali szlachtę w nieświadomości światowych cen na zboże, płacąc za nie Polsce bardzo niskie ceny. Historia naszych stosunków z Gdańskiem — to historia naszej bierności, niezrozumienia zadań gospodarczych państwa, to rezultat braku naszego stanu średniego. Tych rzeczy się nie zrozumie, jeżeli się będzie koniecznie szukało w naszej historii okazowych punktów zetknięcia się dwóch wielkich narodów sąsiedzkich.

Ten punkt zetknięcia się dwóch narodów przedstawia się w istocie rzeczy w postaci odwiecznej walki żywiołu niemiec-

kiego z żywiołem polskim. Gdy czytamy pisma naszych historyków przed wojną, stwierdzamy, jak mało mieli oni zrozumienia dla znaczenia morza w dziejach narodu. W innym kierunku poszły przeważnie ich zainteresowania. I nie słyszeliśmy, niestety, tego od wielu naszych historyków, co pisał H. Treitschke: „Każde państwo wielkiego stylu, które dąży do tego, by stać na własnych nogach, musi mieć wybrzeże morskie. Przez to staje się ono rzeczywiście wolnem. Jest to tak wyraźne, że można przez ten stosunek wyjaśnić całe epoki historii. W tem jest klucz przeciwieństwa Polski i Niemiec. Ponieważ niemiecka kolonizacja poszła tak daleko wybrzeżem na Wschód, a „Hinterland” pozostał słowiańskim, wywiązała się z tego śmiertelna nieprzyjaźń, której nikt nie mógł przeszkodzić. Polska musiała do tego dążyć, by uzyskać dla siebie ujścia swoich rzek, Niemcy zaś ze swej strony nie mogły do tego dopuścić. W ten sposób powstało geograficzne przeciwieństwo, które nie dało się zmienić. Każdy młody, dążący naprzód naród przebezlitośnie do wybrzeża morskiego” \*). Niemcy zrozumieli to lepiej, niż Polacy, stąd wynikło u nas wiele dziejowych zaniedbań.

Brak zrozumienia morza przetrwał i czasy porozbiorowe. W sporach, które toczyły się w czasie wojny, po stronie zwolenników państw centralnych był nietylko brak wiary w klęskę Niemiec. Wielu z nich poprostu lekceważyło sobie prowincje, pozostające pod pruskim panowaniem, nie doceniało znaczenia morza. Zwodziła ich idea walki z Rosją, jako idea naczelną, myśl ich kierowała się ku stepom ukraińskim; zamiast, by mieli pragnąć Polski naprawdę żywotnej, gospodarczo niezależnej, ludziła ich idea wyzwolenia ludów z pod rosyjskiego panowania. A jak często i później wykoszlawiano historję! Przecież zwolennicy federalizmu Polski z Litwą tę federację uważali za dalszy ciąg misji dziejowej Polski, jakgdyby właśnie dzieje Polski nie doprowadziły do unifikacji, uwieńczonej Konstytucją 3 Maja. Kwitły u nas nauki historyczne, mieliśmy, zwłaszcza dawniej, historyków wielkiej miary. Ale też kwitło nadużywanie historii.

To też wiele jest jeszcze do zrobienia w tej dziedzinie. Polska niepodległa musi inaczej patrzeć na przeszłość, niż Polska w dobie niewoli. Bez samochwałstwa, jak i bez nadmiernego pesymizmu. Musimy naszą myślą ogarnąć całe dzieje

---

\*) H. Treitschke, Politik, t. I. 1899, s. 214.

Polski, a z tych dziejów teraz, gdy mamy możność budować na nowo jej potęgę, szczególnie są dla nas drogie epoki dawnej potęgi. Bolesław Chrobry, jakkolwiek dziewięćset lat minęło od jego śmierci, musi być dla nas bliższy, niż Traugutt.

A gdy zagłębimy się w całą naszą historję, to wówczas zrozumiemy fakt, mający zasadnicze znaczenie: polska świadomość narodowa wyrosła w walce z Niemcami. Dowiemy się, że poczucie narodowe zaakcentowało się: „silnie i zupełnie świadomie w tym okresie (to jest w XIII wieku) po raz pierwszy w dziejach przedewszystkiem przeciwstawienia się żywiołu polskiego niemieckiemu, który przez Śląsk i od Prus krzyżackich coraz głębiej i w coraz większych falach przenikał w głąb Polski”. Dowiemy się, że poczucie narodowe za Łokietka dzięki Kościołowi rozwinęło się tak, że jego iskierki, „zwłaszcza pod wpływem krzywd krzyżackich i nieustannych niebezpieczeństw, mogły już wybuchnąć jasnym płomieniem, hartującym wolę do stawienia oporu, przetrwania nieszczęść, przygotowania i osiągnięcia zwycięstwa”<sup>\*)</sup>. A gdy dojdziemy do wspaniałej epoki XV wieku, epoki pogromu Krzyżaków i odzyskania morza, to stwierdzimy, że w tym czasie świadomość narodowa znajduje już pełny literacki wyraz. Jak Jan Ostroróg odczuwa w całej pełni niebezpieczeństwo niemieckie! Jak ubolewa nad tem, że po polskich kościołach wygłasza się kazanie po niemiecku, a język polski jest zepchnięty do szarego kąta: „rzecz niegodna, haniebna dla wszystkich Polaków!... Między temi dwoma językami natura jakgdyby jakąś trwałą niezgodę i naturalną nienawiść wykreśliła. Niechaj nauczą się po polsku mówić ci, którzy chcą w Polsce mieszkać...” A fakt, że jeszcze wówczas odwoływano się do sądu w Magdeburgu, wywołuje u Ostroroga taki wykrzyk: „O tępoto, o gnuśności nasza, o wstydzie i hańbo, o sromoto niezmierna!”<sup>\*\*</sup>). To już nie jest bierne poczucie odrębności, lecz świadomość własnej wartości, gotowa do czynu i walki.

Gdy w r. 1464 odbywały się rokowania w Toruniu o pokój z Krzyżakami, wówczas w imieniu polskich delegatów Jakób

---

\*) St. Zahorowski. Wiek XIII i panowanie Wład. Łokietka, Historia polityczna Polski, Część I (Encyklopedia Polska), T. V, Cz. I, 1920, s. 229 i n., s. 271.

\*\*\*) J. Ostroróg. Monumentum pro comitiis generalibus XXII i XXIV.

z Szadka, kanonik sandomierski, wytoczył między innymi, jak podaje Długosz, następujące argumenty: „ziemie pomorska, chełmińska i michałowska osiadłe i posiadane są przez naród plemienia i języka polskiego, który miastom, górcom, rzekom i innym miejscom nazwiska ponadawał, wprzódki jeszcze, nim zakon krzyżacki powstał... Kraje pomienione pierwszy ojciec i patriarcha Polaków, Lech, i jego wnucy posiadli i zaludnili i... te kraje były zawsze pod panowaniem polskim... Szlachta, mieszczenie i wszyscy mieszkańcy rzeczonych krajów, nie mogąc znieść srogiego i narzuconego sobie panowania mistrza i zakonu, wrócili pod właściwą i przyrodzoną władzę, do czego ich prawa boskie i ludzkie upoważniały” \*).

Jeden z obcych autorów, Arnold von Gennepe, przytaczając powyższe wywody Jakóba z Szadka, widzi w nim godnego poprzednika Hugona Grotiusa\*\*). Ale nie o to nam w tej chwili chodzi. Gdy czytamy Ostroroga, czujemy, że jesteśmy mu bardzo bliscy w naszych przywiązaniach i nienawiściach. I dzisiaj Polska w obronie Pomorza przytaczać musi podobne argumenty, jak te, którym wojowali delegaci polscy w r. 1464. Historia nas uczy, że są wieczne spory, w których kształcą się mocne uczucia narodowe. Wiek XX w Polsce bardzo przypomina wiek XV. Kto o tem nie wie, ten nie rozumie historii Polski, ani nie potrafi poprowadzić polityki polskiej. Zgubi się w pisanych na wodzie kombinacjach, nie mając poczucia ciągłości historycznej. Nie będzie pamiętał o tem, co wyraża w ten sposób prof. Fr. Bujak: „Polska myśl polityczna nie obłąka się, a praca polska nie rozproszy po bezkresach i bezdrożach ziem wschodnich tylko wtedy, gdy się one oprą i obracać będą jak na zawiasie na ujściu Wisły i na wybrzeżu bałtyckiem. Polska potrafi prowadzić pomyślną politykę wschodnią jedynie tylko wtedy, jeżeli zdobędzie się na silną i konsekwentną politykę bałtycką” \*\*\*).

5. Gdy wnikiemy w przeszłość, gdy zrozumiemy, że zadania narodu sięgają daleko w przyszłość, stanie się dla nas jasne, jakiego rodzaju jest stosunek jednostki do swojego

---

\*) Jana Długosza. *Dziejów Ojczystych*, ks. XII. Przekład K. Mecherzyńskiego, t. V, s. 368 i n.

\*\*\*) A. von Gennepe, *Traité comparatif des Nationalités*, t. I, s. 37.

\*\*\*) Fr. Bujak, *Dziejowe znaczenie morza, Studja historyczne i społeczne*, 1924. s. 57.

narodu. Wówczas naród nie będzie się nam przedstawiał jako suma egoizmów indywidualnych, jako spółka jednostek, jako zwyczajne towarzystwo wzajemnych ubezpieczeń. Wtedy uchwycimy głębszy sens, który tkwi w znanym nam zdaniu Rénana: „Naród jest wielką solidarnością, stworzoną przez pozucie ofiar, które się zrobiło i które jest się gotowym zrobić”.

Na wspólność narodową składają się najróżnorodniejsze pierwiastki. Z różnych powodów ludzie manifestują tę wspólność. Mogą tu wchodzić w grę i pobudki materialne, i zimne rachuby na korzyści bezpośrednie, osiągane przez jednostki i grupy społeczne dzięki wspólności narodowej. Ale tak, jak religja odróżnia cnotę niedoskonałą od doskonałej, tak samo w pobudkach działania na rzecz narodu można analogiczne pierwiastki wyróżnić, a bardziej altruistycznym trzeba dać przewagę. Wartość narodu zależy od tego, w jakim stopniu jego członkowie przejmą się w praktyce poczuciem, że pracują nie dla siebie, lecz dla przyszłości, w jakim stopniu będą zdolni do ofiar i poświęceń ze swojego ja, osobistego czy klasowego.

Oczywiście, nie można tu przesiąkać jakąś mistyczną wiarą w skuteczność ofiary i cierpienia, bez względu na to, jaki jest cel, jaki jest realny skutek tych ofiar i cierpień. Głosi się czasami frazesy, że żadna ofiara nie idzie na marne, że należy podejmować nawet beznadziejne wysiłki, bo one kiedyś wydadzą owoce. Na tem tle wyrósł u nas kult powstań: im bardziej beznadziejna była walka, tem wydawała się czemś wznioślejszem i cenniejszem. Był czas, gdy w pewnych sferach ustalił się pogląd, że jeżeli ktoś nie siedział w cytadeli lub nie był na zesłaniu, nie był naprawdę dobrym Polakiem. Była to mistyka, która propagowała samobójstwo narodowe. Prawdziwa polityka narodowa wymaga celowego używania sił, kierowania niemi, a nie ciągłej ofiary krwi. Niezawsze poświęcanie własnego życia i cudzego życia, nie zawsze samoudręczanie się przynosi rezultaty. Jest w Rosji wiele sekt religijnych, które wyrażają się w tem samoudręczaniu się. Ale czy z tego, że gromada fanatyków w zbiorowym obłędzie podpala swoje domy i sama ginie w ogniu, czy z tego coś dobrego wyrosło? Ostatecznie kto chce się udręczać, pozbawiać niektórych funkcji życiowych, niechaj wstąpi do sekty skopców. Będzie z tego mniejsza strata, niż gdyby wzywał cały naród, by tracił swoje siły w bezskutecznych ofiarach.

Z drugiej jednak strony żadna idea nie okaże się czemś twórczym w dziejach, jeżeli ta idea nie budzi ducha poświęcenia, jeżeli nie nakazuje jednostce w razie potrzeby i oddania swojego życia. Nie ma tej siły liberalizm, który głosi, że kto kieruje się swoim własnym interesem, ten równocześnie najlepiej służy dobru powszechnemu. Nie ma tej siły pacyfizm, zrodzony na tle bezwzględnego wstrętu do wojny. Zasadnicze umiłowanie pokoju za wszelką cenę obniża charaktery ludzkie. Trudno, nie możemy stawiać wysoko takich poglądów, jakie wypowiadał np. Hugo Grotius: „Ponieważ życie jest największym dobrem i więcej znaczy, niż wolność, nie jest rzeczą mądrą narażać się za wolność i inne podobne rzeczy. Trzeba wybrać niewolę” \*) Ale już bardzo dawno wypowiadano podobne poglądy w księgach żydowskich: „Lepszy żywy pies, niżli umarły lew”. Ideał rewolucyjny wydobywał nieraz z ludzi wiele poświęcenia, wiele ofiarności, choć równocześnie rozpętywał najdziksze instynkty natury ludzkiej; ale, jak widzieliśmy, codzienna walka klasowa sprowadza się nieraz do zwyczajnej walki o dobra materialne, zanika w niej szersza idea, troska o dalszą przyszłość, dla której poświęca siebie.

Naród, który wzywa do poświęceń, który tych poświęceń uczy, nie jest wartością, którąby można było rozłożyć na szereg wartości materialnych. Jest wartością bezwzględną, nie dopuszczającą kompromisów, transakcyj, rekompensat, o ile chodzi o zasadnicze dobra narodowe. Mała Belgja mogła na początku wojny wejść w kompromis z Niemcami. Mogła zaprotestować przeciw najazdowi, ale, czując swoją słabość, znosić biernie ten najazd. Uchroniłaby się od ofiar, a w czasie wojny robiłaby doskonałe interesy. Takby postąpiła Belgja, gdyby nie była naprawdę narodem. Jak pisze Maeterlinck, Belgowie, „nie mając bynajmniej koniecznego i życiowego interesu, jak bohaterowie Sparty, by walczyć, nie mieli nic do stracenia — prócz honoru. Z jednej strony wagi były rabunki, pożary, ruiny, rzezie i ogromne zniszczenia, które widzimy; a z drugiej ten mały wyraz: honor, który przedstawia też niezmierne rzeczy; lecz tych rzeczy nie widzi się, nie odkrywa się, jeżeli się nie jest bardzo czystym i bardzo wielkim” \*\*).

---

\*) Cyt. E. Faguet, *Le Pacifisme*, s. 17.

\*\*\*) Maurice Maeterlinck, *Les Débris de la Guerre*, 1922, s. 33.

Żyjące pokolenie narodu winno dążyć do tego, by dorównać rzeczom wielkim w swojej przeszłości. Winno o tem myśleć, by przysze pokolenia uważały je również za wielkie. W tem jest źródło wielkości jednostek, składających naród, według tego powinien się urabiać jego typ życiowy.

6. Na te pierwiastki zwraca uwagę zawsze kierunek narodowy, akcentuje szczególnie obowiązek walki za naród, poświęcenia swego życia. Bo tylko wtedy życie jest coś warte, gdy się ma zaco je oddać. U wszystkich, których ideałem jest własne życie, filozofja sprowadza się do zasady: *propter vivere vivendi perdere causas*. Gdy naród jest zdrowy, rośnie w nim poszanowanie cnót żołnierskich—gotowości oddania własnego życia i karności.

I tak np. we Francji prąd duchowy, zwany nacjonalizmem, chce wydobyć nawierzch „*les vertus héroïques*”, które przeciwstawił dekadencji społeczeństwa francuskiego przed wojną. Duchem panującym we Francji powinien być duch tego, który walczył, który poświęcał się dla ojczyzny i gotów jest zawsze za nią walczyć. Ci „*Combattants*” muszą dokonać „rewolucji narodowej”. Georges Valois w ten sposób pisze, zwracając się do przyjaciół, poległych za wielkość Francji: „Przyjaciele, przez waszą ofiarę, przez ofiarę waszych niezliczonych towarzyszków broni, Francja była zwycięska i odzyskała swoje cnoty. Lecz, dzięki najbardziej niegodnemu oszustwu, nie wasz duch rządzi w świecie, w którym żyjemy; duch złota jest panem; nigdy nie był bardziej potężny i na nowo giełdziarz i przewrotowiec (*l'argentier et l'Émeutier*) zjednoczeni są przeciw ojczyźnie. Chwytny za broń i wydajemy wojnę jednemu i drugiemu. W imię czego? W imię ducha, który was ożywił. W imię cnót, które rządziły waszą ofiarą” \*).

Te myśli, że powinno się kultywować cnoty żołnierskie, że stosunek do narodu powinien być oparty na idei służby i ofiary, nie są nowe dla nas wszystkich, którzyśmy wyrosli pod duchowym wpływem kierunku demokratyczno-narodowego. Przecież to jest istotna treść „Egoizmu narodowego wobec etyki”, tak okrzyczanego przez obóz postępowo - socjalistyczny, jako filozofja narodowego samolubstwa. „Jakiż będzie w naszych warunkach pracy, obrony i walki — pyta Zygmunt Balicki —

\*) Georges Valois, *La Révolution nationale*, 1924, s. 90 i n.; por. Jacques Arthuys, *Les Combattants*, 1925.

typ człowieka, typ Polaka, któryby stał się wyrazicielem samowiednego egoizmu narodu, a zarazem dźwignią jego przyszłości? Wskazuje nań etyka społeczna, wskazują najlepsze tradycje narodu. Jest nim typ *żołnierza-obywatela*... Duch rycerski, a nie duch militarystyki jest cechą *żołnierza-obywatela*, nie skala się on też okrucieństwem, gwałtem, lub mordem bezbronnym... Prawdziwy żołnierz nie będzie paktował z wrogiem — „dopóki nie zje ostatniej podeszwy u butów i nie wystrzeli ostatniego ładunku”, nie ustąpi bez walki z zagrożonego stanowiska, chociażby widział przeważającą siłę przed sobą, pomny na słowa Bayarda, że „niema posterunku słabego, dopóki są ludzie serca, którzy go bronią“... Wychowany wśród niebezpieczeństw, i dla niebezpieczeństw, nie waży on sobie życia, a kto się śmierci nie boi, ten panuje nad życiem i spokojnie patrzy w oczy wszystkiemu, co go spotkać może; nie zbije go też z wytkniętej drogi ani obawa, ani pragnienie użycia wygod i spokoju... W rzemiośle *żołnierza* leży solidarne działanie zbiorowe, punktualność i sprawność wykonania, bezwzględna obowiązkowość, poczucie wielkiej odpowiedzialności za czyn najdrobniejszy, karność nakoniec, która w armji obywatelskiej nie na rygorze zewnętrznym, ale na poczuciu obowiązku polega; wszystko to są cechy, stanowiące słabą stronę charakteru naszego pokolenia, tem silniejsza konieczność, aby uczynić z nich podstawę wychowania narodowego... Nie ten jest *żołnierzem*, kto nosi mundur i pałasz, ale ten, co ma w sobie charakter *żołnierski* i ducha *żołnierskiego*. Cechy te połączyć się dają z każdym zawodem, z każdym stanowiskiem i z każdym rodzajem pracy” \*).

Warto przypomnieć te rzeczy, o których może już nie jeden z nas zapomina. Jeżeli w okresie niewoli potrzebne nam były cnoty *żołnierskie*, to tem bardziej powinniśmy się nimi przejąć dzisiaj, gdy mamy wolność, gdy tyle jednak niebezpieczeństw tej wolności zagraża. Pokolenie, które doczekało się odbudowania państwa polskiego, doznało wielkiego szczęścia, ale też spadła na nie olbrzymia odpowiedzialność: musi to państwo urządzić, obronić, pomnożyć. A rzeczą najważniejszą jest naprawdę moralny stosunek jednostek do narodu. Nawet i młodzi z pośród nas nie doczekają może tej chwili, gdy będą

---

\*) Zygmunt Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, 1908, s. 86 i n.



mogli sobie powiedzieć, że wszystkie główne zagadnienia naszego bytu są już rozstrzygnięte. Gdy dzisiejsze pokolenie będzie chciało przede wszystkim korzystać z państwa, tego państwa dla siebie używać, to nie spełni swojego zadania. Gdy nie zrozumie głosu przeszłości, który przestrzega nas przed błędami, popełnionymi przez dawną Polskę, gdy nie sięgnie myślą w daleką przyszłość, wówczas narazi na szwank byt i rozwój państwa polskiego. Żyjemy w takiej części Europy, w której nie możemy żyć spokojnie, w której możemy się utrzymać tylko wtedy, jeżeli naprawdę będziemy potężni, jeżeli będziemy mocarstwem. Na to wskazuje wyraźnie cała nasza przeszłość. Musimy się bronić i musimy atakować. Dlatego też nasz stosunek do narodu musi być oparty na idei żołnierskiej służby.

Zależało mi na tem, by jak najmocniej uwydatnić, że naród jest czemś, co sięga daleko w przeszłość i obejmuje przyszłość, i starałem się wskazać na konsekwencje tego faktu dla stosunku jednostki i całego żyjącego pokolenia do narodu. Nigdzie jednak ta myśl nie została wyrażona lepiej, niż w „Improwizacji” A. Mickiewicza. Umiemy napamięć poniższe wiersze, wypisujemy je na pomnikach wieszczą, jednak nie każdy zastanawia się nad ich istotnem znaczeniem.

„Ale ta miłość moja na świecie  
Ta miłość nie na jednym spoczęła człowieku,  
Jak owad na róży kwiecie,  
Nie na jednej rodzinie, nie na jednym wieku:  
Ja kocham cały naród! Objąłem w ramiona  
Wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia,  
Przycisnąłem tu, do łona,  
Jak przyjaciel, kochanek, małżonek, jak ojciec;  
Chcę go dźwignąć, uszczęśliwić,  
Chcę nim cały świat zadziwić...”

Jeżeli przypominam te słowa, to nie w celu literackiej ozdoby oschłych może wywodów. Twierdzą z całym naciskiem: możemy przejrzeć od końca do końca całą bogatą literaturę, wyjaśniającą istotę narodowego pierwiastka, a nigdzie nie znajdziemy tak ścisłego wyrażenia rzeczy najważniejszych, jak u naszego wieszczą, który swemi skrzydłami uderzał „lewem o przeszłość, prawem o przyszłość”. Mickiewicz określił dokładnie, czym jest „cały naród”, że to są „wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia”. Jego miłość spoczęła „nie na jednej

rodzinie, nie na jednym wieku". Mickiewicz chce swoim narodem „cały świat zadziwić”.

W okresie niewoli mieliśmy skłonność, by u naszych wielkich poetów szukać wskazań politycznych. Poezja stała się surogatem polityki. Nie było to rzeczą normalną, gdyż polityka ma swoje prawa, które należy szanować. To też nie możemy w poezji szukać konkretnych programów, na podstawie cytatów poetyckich rozstrzygać zawiłych zagadnień. Ale tam, gdzie w poezji przejawia się dusza narodu, jego istotne uczucia i dążenia, poezja mówi prawdę, mocniej czasami, niż polityczna proza.

---

## ROZDZIAŁ XI.

### WPLYWY OBCE I ASYMILACJA.

1. Żaden naród nie żyje w zupełnem odosobnieniu, a tem bardziej dzisiaj, gdy komunikacja materialna i duchowa jest tak łatwa i tak częsta. Naród nie powinien też żyć w odosobnieniu. Gdyby z zewnątrz nie czerpał bodźców, gdyby nie przyswajał sobie cudzych zdobyczy, jego indywidualność przestałaby się rozwijać. Zastój w życiu narodu łatwo może jego śmierć spowodować. Naród powinien brać wiele od innych, ale i innym dawać to, co sam wytworzył. Stosunki między narodami— to ciągła wymiana dóbr duchowych i fizycznych, to ciągle wzajemne oddziaływanie. Nie wszystkie narody mogą o tem marzyć, by swojemi wpływami objąć cały świat; ale wszystkie mogą czemś się w tym świecie zaznaczyć, mogą znaleźć wynik na swoje dobra i swoje zdobycze.

Z drugiej strony, naród w tym wirze wymiany międzynarodowej winien dbać o utrzymanie własnej indywidualności, powinien pozostać sobą. Wtedy tylko będzie coś wart dla siebie i dla świata, gdy zdobędzie się na coś własnego, a nie będzie się przejmował każdą cudzoziemską modą, gdy nie będzie się starał za wszelką cenę upodobnić się do innych. Naród musi obce wpływy przepuszczać przez filtr własnej indywidualności, w przeciwnym razie tę indywidualność zatraci. Nie wszystko, co przychodzi z zagranicy, może się udać na własnym gruncie. Trudno u nas sadzić wino, lub zakładać plantacje kawy. Każdy kraj ma swój klimat duchowy, w którym nie wszystko się udaje: wiele rzeczy przeszczepionych skądinąd zdziczeje lub zmarnieje. Stąd też nie można się poddawać biernie wszystkim obcym wpływom, lecz trzeba świadomie między temi wpływami

wybierać. W epoce niewoli wszelkie niebezpieczeństwo wynikało z tego, że wpływ duchowy najeźdźców był bardzo silny, nawet wśród tych, którzy najeźdźców głęboko nienawidzili, jednak stopniowo zaczęli przejmować się ich sposobem myślenia i sposobem życia. Obecnie to niebezpieczeństwo jest mniejsze, duchowe zjednoczenie ziem polskich zaciera ślady najazdu. Niemniej jednak i teraz musimy pilnie baczyć na to, z jakich źródeł pijemy.

Polska leży między Zachodem i Wschodem. Dość wczesnie oparła się na Zachodzie i pozostała mu wierna. Ale nasze stosunki ze światem nie były nieprzerwane. Po świetnych czasach jagiellońskich przyszła epoka zastoju, odcięcia się od świata, względnie kultywowania wpływów jednostronnych. Przyszła epoka sarmatyzmu, samouwielbiana się w szlacheckiej ciemności. A potem znowu, w drugiej połowie XVIII wieku, „nowinki”. I poniekąd cała historia stosunków naszych z obcymi narodami to ciągle wahanie się między nowinkami i sarmatyzmem. Szkodliwy jest sarmatyzm, gdyż oznacza zanik pędu naprzód, zasklepienie się w sobie, poniekąd i apoteozę błędów. Ale śmieszne jest również i nowinkarstwo, które bezkrytycznie wielbi to, co przychodzi z Zachodu, z którym nieraz łączy się pogarda i lekceważenie własnej kultury, własnych wartości.

Jak wybrnąć z tego dylematu, w jaki sposób znaleźć słuszną miarę? Oto trzeba brać obce wartości, szukając wartości trwałych, ale te wartości samodzielnie przetwarzać. Niema rzeczy płytszej, niż pogoń za modą, za „ostatnim wyrazem postępu”. A że w ostatnich czasach moda także i w dziedzinie nauki, sztuki, życia politycznego szybko się zmienia, zmieniają się wciąż i te „ostatnie wyrazy”: niejeden kierunek jeszcze dobrze nie zagrzał u nas miejsca, a już komiwojażerzy przywożą nowy z Paryża lub Berlina. Brak krytycyzmu względem tego, co przychodzi z zagranicy, dowodzi nietylko młodszości cywilizacyjnej, lecz także i niższości. Wytwarza się pewien snobizm, powstają sezonowe hasła, sezonowe szkoły. W dziedzinie życia społecznego taka metoda przynosi bardzo szkodliwe skutki. Były np. u nas przez pewien czas modne teorie Marxa, między innymi jego zapowiedź, że rzemiosło i drobne rolnictwo jest skazane na śmierć. Obrona polskości wymagała właśnie szczególnej opieki nad temi warstwami. A tymczasem można

było przed kilkudziesięciu laty czytać w różnych postępowych tygodnikach, że niema się poco zajmować rzemiosłem, bo ono zniknie, bo przedstawia typ wsteczny. W ten sposób modna doktryna, zresztą błędna, zniechęcała do pozytywnej pracy, zabijała poczucie polskiej rzeczywistości. Inni znowu przejęli się z fanatyzmem zasadą, że tylko współdziałczość może odrodzić społeczeństwo, że prywatny handel powinien zniknąć. I zamiast zakładać sklepy spożywcze tam, gdzie one mogły wzmocnić polski stan posiadania, próbowano z nich zrobić narzędzie walki z polskim prywatnym handlem, który dopiero budził się do życia. Mówiąc ogólnie, bardzo wiele niepowodzeń w dziedzinie organizacji ekonomicznej społeczeństwa można przypisać temu, że podejmowane próby oparte były na doktrynie, a nie liczyły się ze stanem własnego społeczeństwa.

Czasami jednak umieliśmy się zdobyć na samodzielność wobec obcych prądów. Po pierwszym rozbiorze, gdy Polska wyrzwała na szeroki świat, zetknęła się z doktryną fizjokratyzmu i angielskiego liberalizmu. Kierunki te głosiły, że życiem gospodarczem rządzą prawa naturalne, że pierwszą zasadą jest poszanowanie wolności gospodarczej; państwo nie powinno niczem krępować prywatnej inicjatywy, nie powinno mieszać się do życia gospodarczego, a przeprowadzić konsekwentnie wolny handel. Liberalizm wyrósł na Zachodzie na tle rewolucji przemysłowej, przewrotu, który doprowadził do powstania przemysłu fabrycznego, nie potrzebującego już kierowniczey ręki państwa, a tylko niczem nieskrępowanego zbytu i wolności konkurencyjnej. Byli u nas pisarze, którzy biernie przejmowali te programy. Nie są to wielcy pisarze—są to popularyzatorzy cudzych idei. Ale znaleźli się tacy, jak Stanisław Staszic, którzy umieli przełamać urok modnych idei, którzy umieli je przewyciężyć. Do teoryi odnosili się oni z całym poszanowaniem, ale z drugiej strony, mając oczy otwarte na stosunki polskie, odmówili jej w wielu dziedzinach konkretnej racji. Staszic kładzie mocny nacisk na to, że Polska musi się przystosować do „politycznego krajozwiazku”. W epoce, w której głoszono hasło praw naturalnych człowieka, w której wolność była świętością, a zaczynały rządzić abstrakcyjne zasady, pisał St. Staszic: „Jak w przyrodzonych, tak i w czasach politycznych, tylko doświadczenie niezawodnym jest nauczycielem człowieka. Błahe są te rozumowania ludzkie, którym się doświadczenie przeciwi.

Otwórzmy księgę dziejów narodu polskiego. Historia jest różnych przez ludzkie towarzystwa doświadczeń opisem. Polacy dwa razy pod dziedzicznymi królami żyli i dwa razy rzeczpospolita polska kwitnęła. Już drugi raz wolne królów obranie mamy, i drugi raz rzeczpospolita ohydnie ginąć zaczyna". Staszcie wychodzi z założeń prawa natury, zaznacza np., „że oprócz prawa, wolą towarzystwa stanowionego, żaden inny człowiek władnąć nie będzie własnością jego”, ale każe się liczyć z tem, co jest dzisiaj w Europie, z faktem, że jeden naród na drugi czyha; wobec tego tylko szybko działający rząd może być skuteczny; „więc smutna prawda, dziś oświecony despotyzm jest rządem najlepszym... Większego złego chroniąc się, obieraj mniejsze. Aby twojej ziemi nie dzielono; abyś się mógł zostać w jednym towarzystwie; abyś nie był odległą prowincją kraju obcego, ale naród wolny i kraj cały składał; ustanów sobie, dopóki ci wolno, jednodzierżstwo, rząd absolutny”.

Trudno było się oprzeć powadze ekonomistów. Nie próbuje Staszcie wprost obalić ich systemu. Ale znajduje wyjście, które w kilkadziesiąt lat później rozwinął Fr. List i które zyskało mu wielką sławę. Oto, zdaniem Staszica, „ekonomiści nie dla dzisiejszych towarzystw swą dają naukę, gdy rządowi czuwać nad wagą kupiectwa bronią i mieszać się do handlu zewnętrznego nie chcą. Te prawidła są dla owych, jeszcze wieków dalekich, kiedy wszystkie państwa w jedno towarzystwo zwiążą się; kiedy dobro jednego kraju stanie się wspólnem dobrem całego, albo przynajmniej jednej części świata”. Nie jest to pogląd zupełnie ścisły, gdyż ekonomiści w rzeczywistości wierzyli w skuteczność natychmiastowego zastosowania ich systemu. Ale co miał robić Staszcie, gdy widział, że podniesienie gospodarcze Polski wymaga interwencji i opieki państwa, że koniecznością jest utrzymanie ceł, uregulowanie produkcji? Musiał pozbawić ten system aktualności, gdyż „teraz, gdy państwa są bez związku, gdy każdy na złupienie, lub na osłabienie sąsiada uzbrojony czatuje, nieumiarkowana handlu wolność rozwiążnością byłaby”. Bo wówczas „kupiec stałby się obywatelem świata całego”. Wobec tego Staszcie nie jest zwolennikiem bezwzględnej wolności, lecz raczej skłania się do merkantylizmu, czy też kameralizmu, do systemu, który już wówczas uchodził za wyraz zacofania, na który spadały gromy nauki. Staszcie nie gonił za ostatnim wy-

razem postępu, lecz liczył się z faktami. Liczył się z tem, że wojny są koniecznością, „wojna od początku bywała i bywać będzie do końca... Wielka prawda terażniejszej polityki: kto chce pokoju, niech się na wojnę gotuje”. Pisał: „Przestrzegam: że ustawy Rzeczypospolitej i jej rządu obejmować powinny nie stan jeden, ale całą ziemię i cały naród. Niechaj będzie zawsze na oku położenie naszej ziemi z granicznymi krajami; stosunek naszego narodu z okolnemi narody; zewnętrzne polityczne związki... nasze domowe uprzedzenia i obyczaje...” \*).

I przez to wszystko Staszic był jednym z największych pisarzy politycznych, jakich Polska wydała. Przytoczyliśmy jego poglądy, by wskazać, jak prawdziwy myśliciel, czerpiąc podniecie z obcych źródeł, marząc o tem, by jego naród obcym dorównał, nie ogranicza się do biernego naśladownictwa obcych systemów, choćby największa otaczała je powaga, lecz ma przedewszystkiem na myśli swój naród, jego położenie, jego przeszłość, i na tej podstawie dopiero buduje swoje nauki. I tylko takie dzieło jest naprawdę coś warte, tak dla własnego narodu, jak i dla obcych narodów, bo w niem przejawia się wartość narodowa.

Dotyczy to nietylko polityki, lecz także i wielu innych dziedzin życia narodowego. Może to będzie zbyt drastycznie powiedzane, gdy się streści całą rzecz w ten sposób. Chodzi o to, czy naród w stosunku do obcych wpływów objawia zdolności twórcze, czy małpie. A ta galerja małp „postępowych”, która się u nas popisywała, nie przyniosła nam ani pożytku, ani zaszczytu.

2. Zagadnienie obcych wpływów i wpływów na obcych w Polsce jest szersze, niżby to wynikało z dotychczasowych rozumowań. Gdyby ziemia polska była zaludniona przez jednolity narodo-wo żywioł, to wówczas chodziłoby tylko o zewnętrzne stosunki duchowe Polski z innymi narodami. Ale mamy znaczne mniejszości narodowe, bardzo rozmaite, pozostające w różnym do nas stosunku. Życie nasze jest splecione z ich życiem. Niektóre z nich nadają się do tego, by, przenikając kulturą polską, zasymilować się z nami. Co do innych niema o tem mowy. Niektóre obce żywioły nie mogą być

---

\*) St. Staszic, Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego, s. 33, 39, 82, 89, 106; tenże, Przestrogi dla Polski, s. 8. Dzieła Stanisława Staszica, t. I.

wchłonięte przez Polskę, ale oddziałują na nasze duchowe i materialne życie, uzależniają nas od siebie. Przedewszystkiem chodzi tu o Żydów. Zagadnienie żydowskie dawniej było jeszcze bardziej skomplikowane, niż jest dzisiaj; zaciemniano je, może i umyślnie. Historia naszych stosunków z Żydami, naszych poglądów na ich asymilację, jest ogromnie interesująca. Choćby przez to, że jest bardzo smutna. W żadnej może dziedzinie nie uwydatnia się tak, jak w tej, brak głębszej myśli politycznej, brak zrozumienia rzeczywistości. Z żadnej strony nie zagrażało i nie zagraża jeszcze dzisiaj tyle niebezpieczeństw dla naszej kultury, jak ze strony Żydów. To też warto przyrzeć się bliżej temu problematowi.

Przez długi czas, od rozbiorów niemal aż po koniec XIX wieku, zagadnienie Żydów w Polsce przedstawiało się bardzo prosto naszej opinii publicznej, wyjąwszy, oczywiście, takich myślicieli, jakim był Stanisław Staszic. Oto streszczało się ono w hasła asymilacji Żydów. Asymilacja wydawała się czemś prostym i łatwym. Wysuwano bardzo idealne argumenty: naszą dawną tolerancję, nasz liberalizm, Berka Joselowicza, rabina Meiselsa i cymbały Jankiela. W praktyce ta asymilacja wyrażała się w wygodzie, którą dla szlachcica stanowił jego pachciarz, w posiadaniu, które liberalni Polacy otrzymywali w żydowskich przedsiębiorstwach, w życiu towarzyskim z mechesami, w poparciu, którym np. Żydzi w Galicji darzyli „polską demokrację”. Była wtedy moda na Polaków wyznania mojżeszowego. A jeżeli już Żyd został rzymskim katolikiem, a choćby ewangelikiem czy kalwinem, to już było *nec plus ultra*, już uchodził za Polaka w całej pełni. Obecnie rozwiały się złudzenia zarówno co do wielu Polaków „wyznania mojżeszowego”, jak i wielu świeżych katolików czy kalwinów. Ale nawet i dzisiaj, w dobie, gdy Żydzi występowali otwarcie, gdy ich narodowa odrębność i nienawiść do Polski objawia się zupełnie wyraźnie, nawet i dzisiaj są żywioty, które nie rozumieją żydowskiego niebezpieczeństwa.

Np. p. Stanisław Bukowiecki w swojej książce o „Polityce Polski niepodległej” w ten sposób oświeśla sprawę żydowską: „cała sprawa żydowska... spoczywa na zasadniczym podłożu nie narodowym, ani nawet narodowościowym, ale raczej rasowo-wyznaniowym”. Żydom brak jest cech, które stanowią istotę narodu. „Nie są więc Żydzi narodem, nie są narodowością, ponieważ odróżniające ich cechy nie pokrywają się z cechami



określającymi wszelkie narodowości, są jednak społecznością i to bardzo zwartą, mającą własną duszę”. Żydzi w ogromnej większości uważają się za naród, postępują z większą zwartością, niż wiele innych narodów. Walczą o swoje prawa narodowe, i dzisiaj cały świat uznaje ich za naród, tylko p. St. Bukowiecki jest tak niehumanitarny, że odmawia im tej właściwości, która dla Żydów jest najdroższą. Wobec tego jednak, że Żydzi nie są nawet narodowością, problemat się upraszcza; nie można sprzyjać wytworzeniu się narodowości żydowskiej, natomiast, jakkolwiek nieprawdopodobną jest ścisła asymilacja żydowskiej masy, możliwa jest asymilacja niejako drugiego stopnia: „Asymilacja w naszym rozumieniu, to przejęcie się Żydów kulturą polską, zastąpienie żargonu przez język polski, zachowanie się lojalne w stosunku do państwa, co jednak nie niweczy odrębności tej osobliwej grupy rasowo-wyznaniowej, jaką jest żydowstwo”. Ale czy Żydzi w swojej masie naprawdę przejmą się kulturą polską, oni, którzy tysiące lat zachowali odrębność swojej kultury, a dzisiaj pracują wytrwale nad pogłębieniem tej odrębności? Żydzi sprzecząją się o to, czy mają się uczyć w szkołach w żargonie, czy w języku hebrajskim, język polski traktują jako obcy. Gdybyśmy ich nawet zmusili do większego zastosowania w życiu codziennym polskiego języka, to jaki byłby z tego pożytek? Chyba więcej Żydów w urzędach, np. w naszym sądownictwie, bo w praktyce do tego sprowadził się program asymilacyjny p. St. Bukowieckiego. Lojalność Żydów zaś w stosunku do państwa zależy nie od ich asymilacji, lecz od siły tego państwa: potwierdzają to wiekowe doświadczenia różnych narodów. Ale, zdaniem p. St. B., niema innego wyjścia, bo przecież program antysemitki trzeba odrzucić: „Program takiej walki—to program na całe pokolenia, które miałyby być wychowywane i utrzymywane w atmosferze wstrętu i nienawiści, podniesionej do znaczenia nakazu narodowego. Taki program byłby pod względem etycznym czynnikiem destrukcyjnym, burząc uczucia humanitarne, obniżałby poziom moralny społeczeństwa, a jednocześnie sprawiłby nam wielką szkodę polityczną”<sup>\*)</sup>).

Atmosfera wstrętu i nienawiści... Gdy po uchwaleniu przez Sejm Ustawodawczy ustawy o spoczynku niedzielnym podniósł

<sup>\*)</sup> St. Bukowiecki, Polityka Polski niepodległej, Szkic programu, 1922, s. 160 i n.

się z ław poselskich przywódcą Żydów, poseł Grünbaum, i wyrzekł na zimno: „w tej chwili straciliście Lwów i Wilno”, to przyznam się, że ogarnęły mnie wstręt i nienawiść. I mam to przekonanie, że z tym wstrętem i nienawiścią nie jestem niższy etycznie od autora „Polityki Polski niepodległej”, razem z jego humanitarnymi uczuciami. A zarazem mam to przekonanie, że najbardziej destrukcyjnie działa na naród zamykanie oczu na rzeczywistość. A zresztą, o ile chodzi o program p. Bukowieckiego, to jego wymagania co do przejęcia się przez Żydów kulturą polską nie idą bardzo daleko. Np. występuje on przeciw niedopuszczaniu Żydów z innych dzielnic Polski do Poznańskiego, bo tolerowani są tam rzekomo tamtejsi Żydzi, mówiący po niemiecku (przez kogo?), „a niedopuszczani Żydzi, będący narodowościowo i kulturalnie Polakami”. Można mieć bardzo niskie wymagania przy określeniu tego, kto jest Polakiem, ale nazywać Polakami narodowościowo i kulturalnie tych Żydów, którzy ze Wschodu usiłują dostać się do Wielkopolski, to jest już jaskrawe lekceważenie pojęcia polskości.

Nie wartoby było zajmować się dłużej temi wywodami, gdyby nie to, że one są tak typowe dla oderwanej dzisiaj od życia politycznego grupy, która nie miała zrozumienia sprawy żydowskiej, która nie zadała sobie nigdy trudu, by tej sprawie przyjrzeć się dokładniej. Nic dziwnego: na wszystko znajdowała odpowiedź w humanitarnych frazesach.

3. Rozpatrywanie kwestji asymilacji Żydów jest obecnie łatwiejsze, aniżeli było przed wojną, i to dzięki samym Żydom, dzięki przeobrażeniom, które wśród nich zaszły. Przedtem Żydzi, którzy wsiąkali w aryjskie społeczeństwa, głosili wszędzie pogląd, że zagadnienie asymilacji nie przedstawia żadnych trudności. Żyd jest i potrafi być równie dobrym Polakiem, Francuzem, Anglikiem, jak i rodowity Polak, Anglik czy Francuz. Uchodziło za coś niehumanitarnego, jeżeli się kwestjonowało asymilację Żydów. Gdy ktoś utrzymywał, że ta asymilacja nie jest zupełna, że często jest tylko zewnętrzna, to wówczas uchodził za barbarzyńskiego antysemitę. Wogóle zajmowanie się odrębnością żydowską było niemile przez Żydów widziane. Jak np. podkreśla Sombart, w prasie liberalnej była pewnego rodzaju konspiracja milczenia w kwestji żydowskiej, nieliberalnością było nawet samo poruszanie tego problemu.

Poza tem Żydzi starali się wykazać, że niema żadnych stałych odrębności, któreby nie zacierały się w procesie asymilacyjnym. Zwalczali zawzięcie „przesąd ras”. Według żydowskiego orjentalisty, J. Darmstetera, w historii niema zasadniczego znaczenia rasa, lecz tylko tradycja. Żydzi nie są rasą, lecz tradycją, która może współżyć z innymi tradycjami i która reprezentuje wielkie walory dla całej ludzkości\*). Żydzi nie są czemś odrębnem. Według Salomona Reinacha, „mówić o Żydach, jako o świadomej zbiorowości, jako o całości fizjologicznej lub psychologicznej, to znaczy dać się oszukiwać słowom\*\*). Wielu pisarzy żydowskich pracowało usilnie nad tem, by w imię humanitarnego ideału osłabić znaczenie narodowych odrębności, podkreślało ogromne znaczenie krzyżowania się ras. Wspomniany wyżej Jean Finot pisał: „Jest tylko jedna ludzkość, a nie wiele ludzkości. Jest ona podzielona na różne gałęzie, których wartość i postępek zależy wyłącznie od otoczenia, w jakim one się rozwijały lub rozwijają się. Wszystkie one mieszały się z sobą w przestrzeni i czasie. W miarę, jak posuwamy się naprzód, czynniki naukowe i społeczne wywierają swój wpływ ze szkodą czynników antropologicznych i klimatycznych. Prawdziwe siły międzyrasowe i międzynarodowe rosną wszędzie i dążą do wewnętrznych zbliżeń między ludami i rasami”. Niema jakiegoś stałego charakteru narodowego. „Charakter narodu w ten sposób jest tylko wiecznem stawaniem się (devenir). Właściwości naszej duszy i dążenia pozostają ruchome, jak chmury, ścigane przez wiatr. Rodzą się i zmieniają pod wpływem niezliczonych przyczyn. Mówić o słabości lub o fatalizmie psychologicznym narodów, to znaczy chcieć uwierzyć w to, że kręgi, wywołane przez kamień, rzucony na powierzchnię wody, zachowują wiecznie swój kształt... Krew przodków, coraz bardziej zmieszana w pochodzie pokoleń, jest zneutralizowana przez różnorodne warunki naszego istnienia. Czynniki społeczne poza tem odbierają wpływ zasadom geograficznym i etnicznym, i w niezliczonej ilości tamtych wyraża się naśladownictwo ze swoim bezpośrednim skutkiem: niwelacja różnic międzynarodowych”\*\*\*).

---

\*) James Darmsteter, *Les Prophètes d'Israël*, s. 247 i n.

\*\*\*) René Groos, *Enquête sur le Problème Juif*, s. 58.

\*\*\*) Jean Finot, *Le Préjugé des Races*, s. 347.

Według tych zapatrywań żydowskich, niema niczego stałego w charakterze narodowym, pierwiastki rasowe nie mają żadnego znaczenia, jak również i wszelkie odziedziczone odrębności. Wszyscy ludzie są równi, i postępowanie zasadza się na tem, że się nie stawia żadnych przeszkód ich współzyciu, że nie robi się żadnej różnicy między tubylcem a przybyszem, między aryjczykiem a semitą. W dzisiejszych społeczeństwach kulturalnych asymilacja postępuje z niesłychaną łatwością, i barbarzyńcą jest ten, kto jej stawia jakiegokolwiek przeszkody. Przed wojną pisarze żydowscy starali się ustalić opinię o braku jakiejś istotnej odrębności i solidarności żydowskiej (mam tu na myśli pisarzy niesyjonistycznych). Miała to być legenda, wymyślona przez antysemitów. Religja żydowska, zdaniem pisarzy pochodzenia żydowskiego, jest religją, która nie zamyka swoim wyznawcom drogi do asymilacji z ich otoczeniem; przeciwnie, Żydzi wszędzie potrafią być najlepszymi patriotami.

Obecnie mamy zupełnie inny stan opinii między Żydami. Już nie przemilecza się ich odrębności, ani też nie uważa jej za zarzut. Przeciwnie, Żydzi z dumą podkreślają swoją odrębność. Zaczynają Żydzi mówić o swojej rasie, o jej wartości, o jej niezatartych cechach. Podkreśla się narodowy charakter żydowskiej religji. Tytuł Żydów przedtem udowodniało, że rasa nie nie znaczy! A teraz piszą, jak np. Ozjasz Thon: „Czy można znaleźć gdziekolwiek naród, który miałby w żyłach krew czystsza, niż Żydzi?... Ale całe ich życie, *całe ich życie, razem z religją, było narodowe*” \*).

Przed wojną Żydzi, tak zw. asymilanci, którzy w europejskich społeczeństwach zajęli wybitne stanowisko, którzy uważali się za ich członków, zazwyczaj występowali przeciw syjonizmowi, uważali za chimeryczną ideę państwa palestyńskiego. Obecnie ten nastrój się zmienił. I możemy obserwować rzecz bardzo ciekawą: oto powrót do judaizmu wielu Żydów, których społeczeństwa europejskie przestały uważać za Żydów, co do których przypuszczano, że zatracili oni wszelką wspólność z żydowstwem. We Francji np. Leon Blum, przywódca socjalistów, wyraźnie opowiada się za ideą syjonską. W Niemczech stary E. Bernstein, wódz rewizjonistów a potem niezależnych socjalistów, który nigdy nie akcentował swojego żydowskiego

---

\*) O. Thon, w wyd. Les Droits des Juifs... 34.

pochodzenia, obecnie jest czynny w pracy na rzecz Palestyny. A we Włoszech Luigi Luzzati, b. premier i wielokrotny minister, jeden z wodzów stronnictwa liberalnego, wystąpił niedawno z apologją rasy żydowskiej, jako swojej rasy, której był wierny całe życie. Może nieścisłe jest wyrażenie, że mamy tu do czynienia z powrotem do judaizmu. Raczej możnaby przypuścić, że w tych wypadkach asymilacja była zewnętrzna, pozorna i że, jak się to już nieraz działo w dziejach, mocne pierwiastki rasowe odezwały się przy dogodnej sposobności z wielką siłą. W każdym razie rozchwiała się jedna legenda: legenda o tem, że gdy Żyd się asymiluje, to z zasady traci związek z żydowstwem, że naprawdę przestaje być Żydem.

W obecnej chwili, gdy Żydzi występują już z całą otwartością, przy tej sposobności oświetlają oni w charakterystyczny sposób swoich współwyznawców, względnie byłych współwyznawców, którzy zajęli wybitne stanowiska w życiu społeczeństw europejskich. Głównym argumentem asymilatorów był zawsze Disraeli, późniejszy lord Beaconsfield, angielski premier, jeden z przedstawicieli brytyjskiego imperjalizmu. Disraeli był konserwatystą, podporą angielskiego tronu i ołtarza, miał być żywym zaprzeczeniem poglądów, że Żydzi reprezentują rewolucyjne i kosmopolityczne ideały. Szczycą się nim angielscy konserwatyści, ale równocześnie i syjoniści dzisiaj do niego się przyznają—i zdaje się nie bez racji. Tak np. pisze Nachum Sokołow o Disraelim, że on, mimo że się przechrzczył, pozostał Żydem. Sokołow cytuje następujące zdanie Disraeliego: „Wiara chrześcijańska jest judaizmem dla tłumu...” Jako literat był on—wedle Sokołowa — zarówno jako mąż stanu, przedewszystkiem synem swojego ludu i syjonistą... I gdy go wyszydzano z powodu jego pochodzenia, odparł, że jego przodkowie już wtedy mieli swój obyczaj, gdy najdumniejsze rody szlacheckie świata jeszcze były dzikimi, bezradnie błędzącymi po lasach\*”). Niewątpliwie pisma Disraeliego zawierają apologję rasy żydowskiej, a co do jego polityki wschodniej, to kierowana była ona względami na interes Żydów (sprawa turecka).

Odrębność żydowska, nawet Żydów zasymilowanych (z bardzo nielicznymi wyjątkami), występuje na każdym kroku. Badania nad historją Żydów wykazują, że potrafią się oni pozornie

---

\*) N. Sokołow. Geschichte des Zionismus, Bd. I, s. 170.

zasymilować, a mimo to pozostają Żydami z pokolenia w pokolenie: tak zw. krypto-Żydzi są zjawiskiem dobrze znanem. Otóż nasuwa się pytanie, dlaczego tak jest, i jakie z tego konsekwencje płyną dla społeczeństw, wśród których żyją Żydzi. Jest rzeczą widoczną, że problemat asymilacji Żydów przedstawia się jako odrębny problemat. By go jednak należyście oświetlić, zastanówmy się, na czym zasadza się asymilacja, kiedy ona naprawdę może się udać. Wtedy stanie się rzeczą bardziej zrozumiałą, czym jest asymilacja żydowska.

4. Asymilacją narodową nazywamy proces psychiczny, w rezultacie którego dana jednostka lub grupa jednostek staje się członkiem obcej sobie przedtem wspólności narodowej. Proces ten zasadza się na dwóch rodzajach zmian: po pierwsze jednostka asymilująca się przyswaja sobie cechy grupy, która ją wchłania: jej język, obyczaje, sposób życia, poniekąd nawet i wygląd zewnętrzny. Upodabnia się, świadomie czy nieświadomie, do otoczenia. Traci właściwości odrębne, przesiąka pierwiastkami, cechującymi dane środowisko. A powtórnie ta jednostka przenika ideałami i uczuciami asymilującego ją narodu. Wchłania w siebie jego tradycje, jego wierzenia, jego przywiązania i nienawiści. Czuje się związana z narodem, jego losy są jej losami, jego szczęście jej szczęściem. By można było mówić o asymilacji, trzeba, by zaszły przeobrażenia w obydwu tych kierunkach. Jednostka jakaś może przyswoić sobie sposób życia otoczenia, władać znakomicie językiem narodu, wśród którego żyje, mieć z nim wiele rzeczy wspólnych, ale jeżeli nie ma duchowej wspólności, i to wspólności bezwzględnej, nie może być mowy o pełnej asymilacji. Z drugiej strony, może ktoś obcy przejąć się przyjaźnią dla jakiegoś narodu. Poświęcać swoje życie pracy dla jego dobra, przelewać nawet krew za jego wolność. O ile jednak w ten naród się nie wżyje, nie zrośnie z nim jak najściślej, pozostaje tylko jego przyjacielem, a nie jego członkiem.

Niezawodnym sprawdzianem, czy dana jednostka jest naprawdę zasymilowana, jest okoliczność negatywna: musi ona zerwać związki, łączące ją z grupą społeczną, do której przedtem należała. Musi tę grupę traktować jako obcą tak, jak traktuje wszystkie narody obce. Ani węzły interesu, ani węzły uczucia nie mogą jej wiązać z tą grupą. Po czym poznajemy, czy Polak pochodzenia niemieckiego jest już naprawdę Pola-

kiem, a nie pół-Niemcem i pół-Polakiem? Po tem, że w stosunku do Niemców jest ożywiony temi samemi uczuciami, temi samemi oczami na nich patrzy, co cały naród polski. Czasami nawet człowiek, który przebył ten proces asymilacyjny, nabiera specjalnej niechęci do dawnego środowiska. Nie jest to jakiś oportunizm, lecz oryginalna reakcja psychiczna, może podświadoma wola zatarcia wszelkich śladów, które zostawia dawna przynależność narodowa.

Otóż Żydzi tem się od innych narodów różnią, że mają szczególną łatwość zewnętrznej asymilacji, że szybciej niż inne narody nabierają cech środowiska, wśród którego żyją. Stoi tu, coprawda, na przeszkodzie bardzo wybitny typ rasowy. Żydzi są rasą niejednolitą, trafiają się wśród nich różne mieszaniny antropologiczne, ale mimo to, wbrew przekonywającym wywodom żydowskich antropologów, akcentujących brak żydowskich cech antropologicznych, z łatwością, bez żadnych studjów można poznać Żyda, czy on jest sefardim czy askenazim. Pominąwszy jednak te cechy, możemy stwierdzić, z jaką łatwością Żyd, który kupił majątek ziemski, nabierał wyglądu i manier karmazyna. Warto też obserwować Żydów amerykańskich, wygolonych, w rogowych okularach, jak oni wymawiają angielskie słowa prawdziwie po amerykańsku; z jaką flegmą i powagą porusza się członek Izby Lordów, którego przodkowie przyszli do Anglii trochę później, niż Wilhelm Zdobywca. Żydzi aklimatyzują się wszędzie bardzo łatwo. Asymilują się jednostki z innych narodów, ale rzadko zdarza się, by rodzeni bracia zostawali członkami różnych narodów, a ta rzecz między Żydami jest dość pospolita. Nie zdarza się też aryjczykom, by zmieniali swoją narodowość dwa razy w życiu.

Jednakże tem się różni asymilacja żydowska od innej asymilacji, że z zasady Żyd, stając się Polakiem, Francuzem lub Anglikiem, nie przestaje być Żydem. Nie chodzi tu tylko o wyznanie, chociaż trudno sobie wyobrazić asymilację Żyda bez porzucenia przez niego religji żydowskiej, która jest więcej niż religja, bo jest strażnicą odrębności narodowej. Ale czem była i jest ogromna większość Żydów, którzy się stali „Polakami”? Przedstawicielami, obrońcami żydostwa w społeczeństwie polskiem. Były Niemiec, który stał się Polakiem, jest stale anti-Niemcem. Ale były semita, który uważa się za Polaka, jest bardzo rzadko antysemitą. Przeciwnie, jest przeważnie wyraź-

nym filosemitą. Ma żal do społeczeństwa polskiego, że źle traktuje Żydów. Występuje w obronie praw żydowskich, zwalcza bojkot Żydów, toruje drogę Żydom wszelkich odcieni do różnych stanowisk w społeczeństwie polskim. Gdy jest konflikt między polskim i żydowskim interesem, stają ci asymilanci, jak na zawołanie po stronie Żydów. Gdy w r. 1919 były przygotowywane w Paryżu klauzule o mniejszościach narodowych które miano narzucić Polsce, wówczas jeden z gorliwych i szczerych zwolenników idei asymilacji, prof. H. Nusbaum, próbował zorganizować protest Żydów polskich przeciw tym klauzulom, ubliżającym Polsce, wskazując na to, że samo państwo polskie odda Żydom to, co im się należy. Było w Polsce bardzo wielu „asymilantów” — a mimo to bardzo niewiele znalazło się takich, którzy zdobyli się na odwagę podpisania tego protestu. Brakło pod nim nazwisk przedstawicieli rodzin żydowskich, które już uchodziły za polskie od paru pokoleń.

Wyobraźmy sobie, że przed wojną powiodła się „asymilacja”, że przybrała rozmiary masowe, że Polacy pochodzenia żydowskiego zajęli odpowiednio do tego mocne stanowisko w naszej polityce. Jest rzeczą pewną, że pod ich wpływem stanęlibyśmy mocno po stronie państw centralnych. Żydzi w świecie byli czynni po obydwu stronach; ale Żydzi w Polsce kierowali się przedewszystkiem nie dobrem Polski, lecz nienawiścią do Rosji, sympatją dla zażydzonej Austrii, byli pod urokiem niemieckiej potęgi. To też nie dziwnego, że aktywizm między Żydami miał tyłu obrońców. I ładniebyśmy wyglądali, gdyby nie to, że już przed wojną powaga Żydów była mocno nadwątlona, że już społeczeństwo polskie zaczęło rozumieć istotne znaczenie kwestji żydowskiej. „Asymilacja” kosztowałaby nas bardzo drogo.

Żydzi łatwo się „asymilują”, ale też łatwo odbywają drogę powrotną, do żydowstwa, gdzie się też chętnie przyjmuje marnotrawnych synów. Radek-Sobelson był członkiem organizacji młodzieży „promienistej”, był przez jakiś czas członkiem polskiej partji socjalno-demokratycznej. A Mendelson, jeden z filarów P. P. S., był przez jakiś czas współpracownikiem krakowskiego „Czasu”, a na starość został żydowskim narodowcem. Podobnych przykładów możnaby wiele przytoczyć.

W ogromnej większości przypadków asymilacja Żydów nie jest istotna. A przytem, jak to podkreśla W. Sombart, asy-



milacja jest obecnie bardziej trudna, gdyż właśnie skutkiem żywszego zetknięcia się różnych ludów, zaostrzają się odrębności, wzmacniają się antagonizmy i niechęci. Nie udało się zupełnie asymilacja nawet tam, gdzie Żydzi są drobną mniejszością, gdzie żyją rozproszeni. Sombart nie znajduje żadnego innego istotnego wytłumaczenia tego faktu, jak to, że „widocznie różnica krwi między nimi (to jest Żydami) a aryjczykami jest zbyt wielka”... Jego zdaniem próby asymilacji dają złe wyniki, obydwie kultury na tem cierpią; zatracają swoje rodzime wartości, a ich współżycie nie daje dobrych wyników\*).

Zresztą dzisiaj już nikt nie ma złudzeń co do asymilacji Żydów. Mogą być nieliczne wyjątki, ale te niemal że nie wchodzi w rachubę. Jeżeli jednak trzeba było przyjrzeć się temu zagadnieniu, to właśnie w tym celu, by wskazać, jak niebezpieczna jest pozorna asymilacja. Problem asymilacji, jako problem społeczny, nie istnieje. Ale istnieje problem wpływu żydowskiego, ich współżycia z kulturą polską. Tego wpływu nie wyrzekają się nawet Żydzi, którzy przyznają się do narodowości żydowskiej. Chcą oni żyć własnym życiem, ale równocześnie oddziaływać na życie, które ich otacza. Jaki jest ten wpływ? Jakie pierwiastki wnoszą Żydzi w społeczeństwa, wśród których żyją?

5. Trudno jest oświetlić ten problemat w całej rozciągłości. Spróbujmy jednak postawić to zagadnienie, nie opierając się przeważnie na źródłach „antysemickich”, lecz ile możliwości na świadectwach samych Żydów, lub pisarzy, Żydom przyjaznych.

Otóż Karol Marx, jedna z największych gwiazd żydostwa postawił w swojej młodości to zagadnienie bardzo ostro. „Jaka jest—pisze—świecka podstawa żydostwa? Potrzeba praktyczna, egoizm. Jaki jest świecki kult Żydów? „*Der Schacher*”. Jaki jest ich świecki Bóg? *Pieniądz*... Emancypacja od „szachru” i pieniądza, a więc od *praktycznego, realnego żydostwa, byłaby samoemancypacją naszego czasu*”. Żydzi nie byłiby możliwi w społeczeństwie, w którymby uniemożliwiło się szachrowanie. „Uznajemy więc w żydostwie ogólny współczesny pierwiastek antysocjalny, wysunięty przez rozwój historyczny, nad którym Żydzi w tym kierunku gorąco współpracowali,

---

\*) Werner Sombart, *Die Zukunft der Juden*, 1912, s. 32 i n.

na swoją dzisiejszą wysokość, na wysokość, na jakiej z konieczności musi się rozpaść”. Trzeba wyzwolić świat od tego pierwiastka: „Der Schacher”, a wtedy i kwestja żydowska będzie rozstrzygnięta\*).

O roli gospodarczej Żydów pisano bardzo wiele. Niewątpliwie Żydom przypada znaczny udział w rozwoju współczesnego kapitalizmu. Niewątpliwie też wpływ żydowski w dużym stopniu, bezpośrednio i pośrednio (przez purytanizm), ukształtował ducha kapitalizmu, jak to wykazali Werner Sombart i Max Weber. Ale znaczenie Żydów nie ogranicza się do tego. Nie można go zacieśniać do dziedziny czysto gospodarczej. W tej chwili bardziej nas interesuje duchowy wpływ Żydów.

Że Żydzi są twórcami nowoczesnego socjalizmu, o tem dobrze wiadomo. Że są głównymi organizatorami bolszewizmu w Rosji, na Węgrzech i t. d., to są fakty dobrze znane. Ale i inne idee mają wśród Żydów swoich propagatorów. Streszcza się ich działalność w tem, że zawsze i wszędzie reprezentują oni ducha krytyki, ducha buntu. Wszędzie prowadzą krytykę ustalonych autorytetów, ustalonych pojęć moralnych, ze szczególną zawziętością zwalczają religje, zwłaszcza religję zorganizowaną, jak np. Kościół rzymsko-katolicki. Obiektywny pisarz, M. Muret, zajął się zbadaniem tego, co się nazywa „duchem żydowskim”. „Izrael był — pisze — od początków ludem rozpaczliwych roszczeń demokratycznych, *par excellence* narodem wojny klas, teatrem nienawiści ubogich ku bogatym”. Szczycą się zresztą tem sami Żydzi; wielu z nich wyprowadza ducha buntu społecznego z pism proroków hebrajskich. W tej akcji nie ograniczają się oni do dziedziny polityczno-społecznej. Zwracają się przeciw wszelkim tradycyjnym ideom. Według Mureta typowym Żydem jest Jerzy Brandes, który głosi: „Gdyby się chciało wyszukać zasadę, najbardziej obniżającą i najbardziej zgubną na ziemi, nie znalazłoby się innej, jak zasadę autorytetu”. Brandes jest fanatycznym wrogiem chrześcijaństwa, wrogiem rodziny. Inny reprezentacyjny Żyd, Max Nordau, szuka na wszystkie strony „kłamstw konwencjonalnych” — znajduje między innymi i „kłamstwo małżeńskie”. Wiele też Żydzi potrafili napisać o „przesądzie narodowości”,

---

\*) Karol Marx, Zur Judenfrage, Die Fähigkeit der Juden und Christen frei zu werden, wyd. 2-ie, s. 42.

jako zgubnym dla kultury. H. Heine był osobiście niemoralnym człowiekiem — prócz tego z cynizmem obnosił swoją niemoralność, nienawidząc otaczającego go społeczeństwa. I, według Mureta, Marx, Heine, Nordau, Brandes i t. d., to są typowi przedstawiciele ducha żydowskiego; a zaś „dechrystjanizacja świata—tem, do czego się sprowadza ostatecznie funkcja Żydów współczesnych” \*).

Czasami Żydzi są wyraźnie dumni z tego, że reprezentują ducha buntu. Tak np. pisze otwarcie Boruch Hagani, jeden z bardziej znanych syjonistów we Francji: „Oskarżano żydowskich *les intellectuels*, że są agentami dechrystjanizacji i demoralizacji współczesnych społeczeństw i, być może, nie bez pewnej podstawy. Nie stało się to sposobem zupełnie przypadkowym, że wielcy teoretycy i wielcy agitatorzy socjalizmu, Marxowie i Lassallowie byli Żydami, że Żyd napisał Atta Troll i inny Żyd „Kłamstwa konwencjonalne” naszej cywilizacji. Ci myśliciele chwytały z tem większą trafnością niedoskonałości i hipokryzje obecnego stanu społecznego i odsłaniali je z tem większą zaciekleścią, że nietylko namiętna nauka proroków, być może, wlała w ich żyły nieumiarkowane pragnienie absolutnej sprawiedliwości, lecz że żadne uczucia, żaden związek przyzwyczajenia nie wiązały ich z tym stanem społecznym, z temi społeczeństwami, które ich zawsze traktowały jako parjasów... Izrael był, w swem tułaczem życiu, głębokim protestem przeciw ustanowionemu porządkowi rzeczy, pierwiastkiem niedającym się rozłożyć (*irréductible*), głęboko przywiązanym do swego ideału i do swoich nadziei” \*\*).

Podobnie pisze P. Mignot, autor francuski, życzliwie dla narodowej idei żydowskiej usposobiony: „Żyd, przeciwstawiając się w sposób bezwzględny przez wszystkie swoje obyczaje, język, rasę, religję, nie może zlać się z żadnym narodem. Ani groźby, ani dobrodziejstwa nie mogły przewyciężyć jego nieprześlągania. Przekonany, tak jak on jest, o swojej wyższości nie do uwierzenia, nie chce się stopić z innymi narodami. Prześladowany bez przerwy, będzie usiłował się zemścić, biorąc udział we wszystkich siłach rozkładu państw istniejących. Będzie adeptem wszystkich rewolucyj. Wiecznie niezado-

\*) M. Muret, *Esprit juif*, 1901, s. 173 i n., s. 217, s. 254, s. 316.

\*\*) Boruch Hagani, *Le Sionisme politique et son Fondateur* Th. Herzl, 1917, s. 27 i n.

wolony, zmierza do zniszczenia i zmiany istniejącego stanu rzeczy” \*).

Mniejsza w tej chwili o przyczyny tego stanu psychicznego, mniejsza o to, czy istotnie duch buntu wyrósł pod wpływem prześladowań, czy też Żydzi już go przywieźli z Palestyny. Rezultat jest jasny: Żydzi nie czują się związani ze społeczeństwami, wśród których żyją. Reprezentują wśród nich pierwiastek koczowniczy. Przed Żydami jest cały świat otwarty. Przenoszą się łatwo z miejsca na miejsce, a choć nawet długo na danej ziemi żyją, choć im się tam dobrze dzieje, zawsze sprzyjają przewrotom. Jak można sobie wytłumaczyć ten fakt, że socjalistyczny organ francuski, „Humanité” (dziś bolszewicki), powstał dzięki funduszowi 800,000 franków, złożonemu przez 12 bogatych Żydów, przeważnie bankierów? Czy „prześladowania” we Francji skłoniły milionerów żydowskich do popierania socjalizmu? Jeżeli ktoś nie chce mówić o spisku żydowskim, zmierzającym do opanowania świata, musi znaleźć wyjaśnienie, bardziej dla Żydów przyjazne; musi uznać, że Żydzi są urodzonymi buntownikami, którzy nie uznają żadnych powag, a w swym koczowniczym duchu wyczekują przewrotów. To ich koczownictwo duchowe wyraża się w różny sposób, łagodniejszy i ostrzejszy: czasem tylko w wyszydzaniu rzeczy, drogich dla otaczających ich społeczeństw, w cynizmie moralnym, tak wyraźnym w żydowskich farsach, w uwielbieniu uniwersalnych idei, praw jednostki, ludzkości, którą się przeciwstawia narodom—albo też w organizowaniu rewolucji.

W głośniejsz obecnie powieści L. Jacques de Lacretelle'a, „Silbermann”, jej młody bohater, entuzjasta francuskiej kultury, zmuszony do opuszczenia Francji z powodu oszustw, popełnionych przez ojca, w ten sposób mówi do przyjaciela, przed swoim wyjazdem do Ameryki: „Tam ożenię się wedle czystej tradycji moich ojców. Jakiej narodowości będą moje dzieci? Nie wiem, i nie troszczę się o to. Dla nas te ojczyzny się nie liczą. Czyż gdziekolwiek, gdzie osiedlimy się w świecie, nie jesteśmy zawsze na obcej ziemi? Lecz tego jestem pewny, że one będą Żydami, zrobię z nich nawet dobrych Żydów, nauczę je wielkości naszej rasy i poszanowania naszych wierzeń... Będą one podtrzymywane przez te niepokonalne tajemnice,

---

\*) Le Problème juif et le Principe des Nationalités, b. d. s. 59.

które przenosimy z pokolenia w pokolenie, przez tę wytrwałą nadzieję, która nam każe powtarzać uroczyste od wieków: „W najbliższym roku w Jerozolimie!” Nic nie kłopotuję się o to, co się z nimi stanie. Jeżeli potęga pieniądza góruje nad wszelkimi innymi, pójdą tą samą drogą, co ich ojcowie. Jeżeli to zwierzchnictwo jest obalone, jeżeli nowa zasada przewróciła dawny porządek, wówczas zmieniają one zawód, imię, i będą eksploatować panujące idee, kiedy wy, biedne prostaczki, będziecie się przeciwstawiać im lub poddacie się, ale nie będziecie z nich korzystać”.

Nie wszyscy Żydzi wierzą w te słowa: „W najbliższym roku w Jerozolimie”. Niektórzy zatracili swoje związki z żydowskimi wierzeniami, nadziejami, ale nie przestali być Żydami w swojej psychice, w swoich umysłowych skłonnościach, w swoim nerwowym niepokoju. Nie są oni dodatnim pierwiastkiem w społeczeństwach, wśród których żyją. Działają w duchu żydowskim, czasami nawet z tego nie zdając sobie sprawy. Ale tych Żydów „niewyraźnych” jest coraz mniej. Coraz głębiej ogarnia Żydów, mimo ich walk wewnętrznych, żydowska świadomość i żydowska duma. Warto przeczytać wspomnianą poprzednio książkę Nachuma Sokołowa. Góruje w niej nietylko mocne poczucie narodowe, lecz także ogromna duma, przekonanie o wyższości Żydów nad otaczającym ich światem. „Żydzi nie zapomnieli nigdy o swojej starej przynależności do jednego narodu. Nie zapomnieli nigdy, że byli sami dla siebie narodem, różnym od innych przez swoją religję, literaturę, urządzenia społeczne i rolnictwo, krótko mówiąc, cywilizowanym narodem, gdy zachodnia cywilizacja jeszcze była nieznaną... Są oni bezsprzecznie starym historycznym narodem między innymi narodami, starym ludem, który przeżył egipskich faraonów, asyryjskich królów i arabskich kalifów. ...Syjonizm nie uprawia żadnej „plemiennej polityki”. Przeciwnie. Żydowskie zasady wiary mają znaczenie dla całego świata i jego etyka zmierza do tego, by ludzkość połączyć... Nie chodzi o to, by wprowadzić żydostwo w spory pomiędzy narodami, by ono przez nie zostało pochłonięte i współdziałało w ten sposób w ich walkach, chodzi raczej o pracę nad połączeniem tego wszystkiego, co jest we wszystkich ludach szlachetnym i sprawiedliwym... Nasza miłość ma siłę, by góry przenosić, jest silniejsza od fizycznych przeszkód... Żadna inna kolonizacja świata nie jest szlachetniejszego

pochodzenia, niż nasze osadnictwo w Palestynie... Lud żydowski widział panowanie Egipcjan, Asyryjczyków, Babilończyków i Rzymian, i wszystkie je przeżył. Pod sztandarami Syjonu zbudzi się lud żydowski znowu do nowego życia..." \*).

Trzeba pamiętać o tej wierze i nie dziwić się temu, że Żydzi nie czują się związani z państwem polskim. Ludzie, którzy nie znają Żydów, wyobrażają sobie dzieło porozumienia z nimi, jako coś łatwego: wystarczy dać Żydom pewne ustępstwa, a staną się oni lojalnymi Polakami. Ale nie wolno zapominać o tem: najbardziej obdarty i cuchnący Żyd czuje czasami strach przed otoczeniem, ale ma dla niego pogardę. Wierzy w swoje żydostwo, które tyle tysięcy lat już istnieje, tej świadomości nie zatrze się w jego duszy. Pamiętam, jak za bardzo młodych moich lat, gdy Żydzi byli lojalnymi obywatelami i głosowali tak, jak im kazał starosta, znalazłem się raz w żydowskiej karczynie, w bardzo zapadłej galicyjskiej wiosce. W alkierzu tej karczmy, na honorowem miejscu na ścianie, widniały obok siebie portrety Disraelego i Dreyfusa. Wszyscy patrzyli na karczmarza, jak i na każdego chałatowego Żyda, jako na kogoś, kto jest przywiązany do swojej religii, ale potem myśli tylko o tem, jakby oszukać pijanego chłopca przy rachunku. Ale ten karczmarz już wówczas był świadomym członkiem duchowej rodziny żydowskiej, czuł się solidarnym z tem, co się dzieje z Żydami na całym świecie, z ich triumfem i klęskami.

Syjonizm nie zadowala się Palestyną. Chce nie tylko żyć, jak żyją inne narody, lecz także czuje się powołanym do spełnienia światowej misji. Idea narodu wybranego u Żydów nabiera nowego życia, a raczej ze stanu utajonego wchodzi w stan otwarty. Żydzi chcą narzucić światu swoją etykę, chcą być pośrednikiem między narodami, pracować nad ich połączeniem. Ale narody Zachodu mają swoją etykę. Nie widziały one tyłu władców, jednak nie uważają się za coś niższego od Żydów, Mają coraz jaśniejszą świadomość, że między żydowskim poglądem na świat a ich poglądem zachodzi wyraźny konflikt, że Żydzi w naszych społeczeństwach wywierają wpływ rozkładowy. Świadomość tego jest coraz wyraźniejsza nawet wśród narodów, wśród których Żydzi liczą się na dziesiątki, a naj-

---

\*) N. Sokolow, Geschichte des Sionismus, s. 339 i n., s. 359.

wyżej na setki tysięcy. Jak mocna musi być świadomość u nas, którzy na swojej ziemi dźwigamy ciężar trzech milionów Żydów!

6. Bliższe wgłębienie się w zagadnienie żydowskie wykazało nam, jak trudny, jak skomplikowany jest problemat asymilacji, jak wielka ostrożność wskazana jest przy poddawaniu się obcym wpływom, także i wpływom, nie płynącym z zewnątrz, lecz od obcych żywiołów, w Polsce osiadłych. Dlaczego jednak tak długo niedoceniano tego zagadnienia? Dlaczego specjalnie kwestję żydowską ujmowało się tak płytko?

Oto dlatego, że—zamiast wyjść z życia—brano za punkt wyjścia ogólną liberalną formułę, okraszoną czasem pseudo-tradycjami polskiej tolerancji. Jeżeli się ktoś opiera na prawach jednostki, to nie widzi tu żadnych trudności. Każdy człowiek może osiedlić się tam, gdzie chce, przyznawać się lub nie przyznawać do jakiej chce narodowości. Bronić się przed obcym zalewem—to była rzecz niehumanitarna. O tem, do jakiego kto należy narodu, decyduje wedle tych doktryn wyłącznie jego wola. Można było nieraz słyszeć takie rozumowanie: jeżeli Żyd uważa się za Polaka, to jakim prawem kwestjonuje się jego polskość, jego patriotyzm? W ten sposób przybysz, który podległ tylko zewnętrznej asymilacji, który nieraz był Polakiem za krótkoterminowem wypowiedzeniem, miał równe prawa z Polakiem z krwi i kości, wszystkimi węzłami związanym z polską ziemią. Nie robiono też tej różnicy, o ile chodzi o osoby polskiego pochodzenia, które, osiadłszy w obcych stolicach, zatraciły związek duchowy z ojczyzną, nie znały jej, a mimo to miały one w równym stopniu, co wszyscy, rozstrzygać o losach narodu.

Dla kierunku narodowego problemat asymilacji musi przedstawiać się inaczej. Dla niego decydujące znaczenie ma pytanie, czy dana jednostka naprawdę, bez żadnych zastrzeżeń, staje się polską. Z punktu widzenia narodowego trzeba przypatrzeć się właściwościom duchowym, które ta jednostka z sobą wnosi, trzeba w każdym wypadku badać materjał, z którego ma powstać Polak. I wtedy inaczej będzie się traktowało asymilację Niemca, który zresztą często jest tylko zniemczonym Polakiem, asymilację katolickiego Białorusina, które wyrósł pod wpływem kultury polskiej, a inaczej asymilację Żyda. Doświadczenie uczy, że w pierwszych dwóch wypadkach jest asymilacja łatwa, w trzecim—więcej niż trudna.

Ta sama ostrożność jest wskazana wówczas, gdy chodzi o stosunek do wpływów obcych, do przybywających do nas idei, zasad moralnych i nastrojów. Liberalizmowi jest wszystko jedno, kto przychodzi i z czym przychodzi, byle był wolny obrót towarów i idei. Życie duchowe narodu pod wpływem tych zasad staje się targowiskiem, na którym się wrzaskliwie sprzedaje najlepsze i najnowsze produkty. Otwiera się szeroko wrota tak dla Zachodu, jak i Wschodu. Zanika poszanowanie własnych wartości, a całe życie chce się przekuć na obcą modłę, która zresztą wciąż się zmienia. Nic dziwnego, że z tego powstaje anarchja, chaos, który wszystkich nuży.

Powtarzam raz jeszcze: nie chodzi tu o to, by odciąć się od zagranicy, by zamknąć się w sarmatyzmie. Polska musi się jeszcze wielu rzeczy uczyć od obcych. Zetknięcie się z szerokim światem rozszerza horyzonty, uczy jaśniej patrzeć także i na własne sprawy. Cierpieliśmy w naszej polityce z tego powodu, że wielu polityków uważało Wiedeń za alfę i omegę, dalszego świata nie znało. Czerpmy pełną garścią z obcych dobrych źródeł, przytem czerpmy sami, bez żydowskiego pośrednictwa. Ale przedewszystkiem pamiętajmy o tem, że to wszystko, co otrzymujemy z zagranicy, to jest surowiec, to jest półfabrykat, który u nas dopiero trzeba przetworzyć. Ślepi naśladowcy obcych wzorów nie zdają sobie sprawy z bogactwa i odrębności życia narodowego. Dla nich rozwój narodu jest czemś mechanicznem, co daje się osiągnąć przez dopuszczanie coraz to innych nowości, nie troszczą się o grunt miejscowy. Dla kogo naród sprowadza się tylko do języka, terytorjum i nieokreślonego poczucia, ten jest bardzo tolerancyjny: zaliczy np. płody żydowskiego ducha do polskiej literatury dlatego, że te dzieła są napisane po polsku; za polskiego malarza będzie uważał każdego, kto się urodził na polskiej ziemi i jeździ za polskim paszportem; autorzy, przejęci rosyjskim nihilizmem, będą dla niego wzorowymi polskimi pisarzami. Ludzie tego typu nie będą mieli zrozumienia dla polskiej nauki, jeżeli uczony nie rozwinie około siebie reklamy międzynarodowej; nie ocenią wysoko instytucji, która nie odpowiada szablonowym kanonom, która nie jest oparta na „najnowszych wynikach wiedzy” politycznej i społecznej.

Niewątpliwie przed wojną, gdy żyliśmy pod trzema obcymi rządami, niebezpieczeństwo duchowego wynarodowienia się



było większe, niż jest dzisiaj. Groziło nam wówczas „rozstrojenie” się, jeżeli wolno użyć tego wyrażenia, naszej kultury duchowej. Obecnie zerwały się te węzły. Ale spadł na nas wzmożony obowiązek duchowej twórczości. Od tego również zależy potęga Polski. Twórczość ta wtedy da dobre wyniki, gdy wyrośnie na mocnym pniu narodowym, gdy rozwiniemy kulturę własną, a nie półżydowską, nie jakąś mieszaninę wszystkich możliwych wpływów, łachman zszyty z różnych kawałków. I od tego zależy będzie, czy w każdej dziedzinie ducha wydamy ludzi pokroju Stanisława Staszica, czy też biernych naśladowców, którym nada rozgłos żydowska reklama.

## ROZDZIAŁ XII.

### NARÓD A PAŃSTWO.

1. Z chwilą, gdy odbudowanie państwa polskiego stało się rzeczą aktualną, odrazu zjawilo się przeciwstawienie między polityką państwową, polityką „państwowości polskiej” (*das polnische Staatswesen*, vide Beseler), a polityką narodową, polityką interesu narodowego. Nagminni twórcy stronnictw i programów, pomyleni młodzieńcy, poszukujący organizacji, w którejby mogli zakwitnąć, ogłosili światu, że kierunek narodowy już się skończył, że już stracił rację swego bytu. Albowiem naczelną zasadą tego kierunku, że należy rządzić się dobrem czy interesem narodu, miała mieć swoje uzasadnienie tylko w dobie niewoli, gdy nie było własnego państwa. Wszystko zaś zmieniło się z chwilą odzyskania niepodległości i zjednoczenia Polski. Obecnie, gdy już jest państwo, nie można wysuwać na czoło narodu, i rządzić nami powinien interes państwowy, polska racja stanu, która uosabia się w państwie polskiem.

Przyznawało się czasem łaskawie kierunkowi narodowemu, zwanemu też wszechpolskim, że ma swoje zasługi w przeszłości, że budził świadomość narodową przed wojną. Nawet niektórzy mężowie stanu gotowi byli pójść tak daleko, by uznać, że ten kierunek położył pewne zasługi dla odbudowania państwa w czasie wojny. Ale obecnie — „zbankrutowała” już ideologia wszechpolska.

Nie chcemy zajmować się polemiką z tymi, którzy co pewien czas ogłaszają bankructwo kierunku narodowego, a którzy zwykle schodzą potem na grunt ideologii liberalno-żydowskiej. Chodzi o rzecz poważniejszą. Istotnie, przed wojną nasza polityka była w znacznym stopniu walką z obcymi państwami.

Jeżeli udało się nam zdobyć dla polskości te lub inne państwowe instytucje, to uważaliśmy to za wielki sukces. Nie mieliśmy własnego państwa i słaby wpływ, nawet w Austrii, na politykę obcych państw. Dzisiaj odrazu, w całej rozciągłości stanęły przed nami różnorodne i moeno po wojnie poplątane zagadnienia życia państwowego. Nie są to czysto techniczne zagadnienia. Otóż chodzi o to, czy nasz stosunek do państwa możemy ująć prawidłowo i naszą państwową pracą kierować, stojąc na gruncie dawnych idei, biorąc naród za punkt wyjścia całej naszej politycznej konstrukcji. Jest to problemat bardzo ważny, który nieraz się zaciemnia z różnych przyczyn — warto mu przyrzeć się dokładniej.

2. Zastanówmy się najpierw nad tem, czem jest państwo. Nie chodzi tu o zwyczajną definicję z punktu widzenia prawa, lecz o głębsze określenie jego charakteru. Otóż w nauce prawa politycznego widzimy bardzo interesującą reakcję przeciw niemieckim teorjom, która wychodzi od szeregu lat z Francji, gdzie wspaniale rozwinęła się nauka prawa państwowego. Rzecz ta tem bardziej jest interesująca, iż nasi publicyści, którzy chcą przeciwstawiać naród — państwu, pozostają pod bardzo silnym wpływem niemieckich konstrukcyj prawnych, chociaż nie wszyscy o tem dobrze wiedzą.

Doktryna niemiecka brała za punkt wyjścia pojęcie państwa, jako osoby prawnej. Państwo ma swój byt niezależny, swoje własne życie, własne funkcje, które pełni, choć zmieniają się zupełnie mieszkańcy państwa, choć jedni obywatele wymrą, a drudzy przyjdą na ich miejsce. Państwo jest najwyższą władzą, ma swoje prawa zwierzchnicze, państwo to jest „Herrschaft”. Niewątpliwie państwo jest osobą prawną, przynajmniej ta konstrukcja prawna jest użyteczna. Ale ostatecznie pojęcie osoby prawnej to jest fikcja prawna, fikcja, którą prawo musi się posługiwać, która ma swoje bardzo poważne konsekwencje, niemniej jednak nie można w to pojęcie wkładać więcej treści, niż ono w rzeczywistości zawiera. A gdy chodzi nie o prawo państwowe, lecz o życie społeczne, o funkcjonowanie państwa, to wówczas nie można poprzestać na konstrukcji prawnej, lecz trzeba się przyrzeć temu, czem wypełnione są ramy tej konstrukcji. Tymczasem w praktyce tej konstrukcji nadawano nieraz jakąś treść mistyczną, mówiono o państwie w zupełnem oderwaniu, o woli państwa, jakgdyby ta wola była

czemś innem, niż wola osób, które w danym momencie państwem rządzą.

Nie możemy tu wchodzić w szczegółowe omawianie tych teoryj, np. streszczać obszernie poglądów, które np. pojęciem niemieckim przeciwstawił M. Hauriou, nie uważający pojęcia osobowości prawnej państwa za istotne, względnie za jedyne. Dla niego państwo,—to jest „*nation, amenagée en régime d'Etat*”, innemi słowy—państwo, to jest organizacja narodu, to jest system równowagi różnych praw i instytucyj, dzięki któremu uzyskuje się równowagę społeczną. Trudno się też zatrzymać przy poglądach L. Duguita, który idzie jeszcze dalej w negacji osobowości państwa, dla którego zasadniczym faktem jest solidarność społeczna, a nie autorytet państwa, jako coś najwyższego. Ograniczmy się tylko do skonstatowania szeregu faktów, które nie zaczepiają o żadne sporne odgałęzienia teoretyczne. Do tego mogą nam posłużyć wywody Carré de Malberga, francuskiego prawnika, który zresztą w wyższym stopniu niż inni Francuzi uwzględnia pojęcia niemieckie.

„Najpierw — pisze — jest powód, by odrzucić doktrynę, która zasadza osobowość państwa na istnieniu interesu, któryby był wyłącznie interesem państwa. Przypuszczać, że może być w państwie interes zbiorowy, który czerpałby swoją treść poza indywidualnemi interesami, to znaczy zapominać, że państwo nie jest celem, lecz środkiem, to znaczy instytucją, która jest tylko w ludzkim celu. W rzeczywistości tylko ludzie mogą być podmiotami interesów i w konsekwencji jest rzeczą niemożliwą pojąć, że państwo ma własne interesy, które nie byłyby interesami ludzi. Niewątpliwie, by można było osiągnąć cele ludzkie, dla których państwo zostało ustanowione, jest rzeczą konieczną, by pewne środki działania, pewne właściwości lub zasoby były mu wyłącznie zabezpieczone. W ten sposób wydaje się, że państwo ma własne interesy, i że zaspokojenie, którego domagają się te interesy, winno być nawet warunkiem zaspokojenia interesów indywidualnych jego członków. Wszelako pozostaje zawsze faktem, że państwo, zbiorowa istota abstrakcyjna, jest niezdolne do korzystania z tego dla siebie, i że nie można przypuścić użyteczności lub interesu czysto państwowego” \*).

---

\*) R. Carré de Malberg, Contribution à la Theorie générale de l'Etat, 1920, t. I, s. 25.

Jeżeli się stwierdza te fakty, to bynajmniej nie oznacza to obniżania powagi państwa, jego znaczenia, nie podkopuje się przez to jego trwałości. Gdy np. Carré de Malberg mówi o indywidualnych interesach, to bynajmniej przez to nie twierdzi, że to są tylko egoistyczne interesy rządzących w państwie jednostek. Chodzi tu o stwierdzenie, że państwem rządzą żywi ludzie, i takim jest państwo, jacy są ci ludzie. Obywatele państwa mogą i powinni mieć świadomość celów, przerastających ich bezpośrednio interesy, muszą dbać o trwałość państwa; ale zawdzięcza ono tę trwałość, swoją potęgę tym właśnie żywym ludziom, ich ideom, wierzeniom, uczuciom, zdolnościom i ich pracy. Państwo jako państwo jest abstrakcją; jest abstrakcją republika typu północnoamerykańskiego i typu francuskiego, jest abstrakcją monarchja konstytucyjna lub absolutna. Ale ani Stany Zjednoczone Am. Północnej, ani państwo francuskie nie jest abstrakcją; nie była abstrakcją dawna Rzesza niemiecka ani monarchja austriackowęgierska.

Trzeba odróżnić ustrój państwa od wewnętrznego jego życia. Może np. być państwo o ustroju federalnym, a mimo to być państwem względnie jednolitem narodowo, jak np. cały szereg państw amerykańskich. Hość typów państwowych jest niezbyt wielka, ale wielkie jest bogactwo życia wewnętrznego państw, różne są podstawy istotne, na których się one opierają. Chcąc naprawdę poznać państwo, należy nietylko sprawdzić, jaki jest jego ustrój prawny, lecz, przedewszystkiem, jaki jest jego ustrój społeczny, kto w tem państwie rządzi, jakie idee kierują wewnętrzną i zewnętrzną polityką państwową, jakie są duchowe źródła siły i spójności państwa. I z tego punktu widzenia, obok form państwowych, nauka prawa państwowego odróżnia historyczne typy państw: czem innem jest wschodnie państwo teokratyczne, czem innem *polis* grecka, monarchja Aleksandryjska, państwo średniowieczne, państwo w dobie absolutyzmu, a zaś w dzisiejszej dobie istnieją jeszcze różne typy państw, względnie formy pośrednie między zasadniczymi typami. I jeżeli ktoś zbyt łatwo operuje pojęciem państwa, państwowego interesu, nie analizując go bliżej, to nie dziwnego, że z tego powstaje zamieszanie.

Niewątpliwie źródłem pewnego zamieszania w niedość wydiscyplinowanych umysłach był fakt, że zasadnicze pojęcia państwowe i terminologia prawa państwowego urabiały się głównie w krajach zachodnich, jednolitych pod względem naro-

dowym, albo też mających mniejszości narodowe, które traktowano jako *quantité négligeable*. To też w niektórych z tych krajów, jak np. we Francji, nie odróżniano narodu, w znaczeniu ogółu obywateli państwa, od narodu w tem znaczeniu, w jakim się używa powszechnie tego wyrazu. Określenie: *nationalité* oznaczało i oznacza przynależność państwową, na co się oburzało wielu Polaków, studjujących w Paryżu, gdy im w dokumentach osobistych zapisywano: *Nationalité russe*. Kto słuchał wykładów prawopaństwowego we Francji, miał sposobność przekonać się, ile czasu musiał poświęcać profesor, by studentom francuskim wyjaśnić owe dwa znaczenia wyrazu: *nationalité*. W znacznej mierze dopiero w czasie wojny i po wojnie to przeciwieństwo zostało wyraźniej zarysowane. Otóż myśmy brali nasze pojęcie z Zachodu, i, jak to często bywa, niezawsze umieliśmy je przetworzyć odpowiednio do naszych warunków. Pewnych śladów tej konfuzji między narodem w znaczeniu państwowem, a narodem w zwyczajnem znaczeniu można się dopatrzeć i w naszej konstytucji.

A zaś już przykre wrażenie robi, gdy ktoś, powołując się na to, że we Francji i w innych krajach wyraz *nation* oznacza ogół obywateli państwa, chce i u nas zmieniać pojęcia narodu w duchu narodu „państwowego”. Zobaczymy później, do jakich to konsekwencji prowadzi; w tej chwili tylko można zastrzec się przeciw gwałceniu ducha języka polskiego. Niemcy są obywatelami państwa polskiego i zależy nam na tem, by byli lojalnymi obywatelami; ale mówić, że Niemiec należy do polskiego „narodu” państwowego, to znaczy wprowadzać bez żadnego pożytku zamieszanie w pojęcia, które już od wielu dziesiątków lat mają treść zupełnie ustaloną.

3. Po tych wyjaśnieniach możemy dać odpowiedź na pytanie: o ile ma rację przeciwstawianie dobra czy interesu państwowego — interesowi czy dobru narodowemu, polityki państwowej — polityce narodowej. Oto tylko wtedy, gdy dane państwo nie jest narodowem w tem znaczeniu, że nie rządzi niem jeden naród, że nie nadaje mu charakteru narodowego. To znaczy, że państwem rządzi np. dynastja albo spółka narodowości, że państwo jest zorganizowane na zasadzie ich równouprawnienia, jako równorzędnych czynników rządzących. Jeżeli więc ktoś mówi: obecnie czas jest na politykę państwową, a nie narodową, to konsekwentnie daje do poznania, że polskie pań-

stwo nie może być oparte na zasadzie, iż gospodarzem w Polsce są Polacy. W innym znaczeniu to przeciwstawienie nie ma sensu.

Właśnie nie ma ono sensu w innym znaczeniu w naszych warunkach, w których mamy do czynienia ze znacznymi mniejszościami narodowymi. We Francji, gdy mamy przeciwstawienie polityczne Bloku Narodowego i Kartelu Lewicy, to nie oznacza ono, że lewica nie reprezentuje polityki narodowej; że jest połączeniem jakichś mniejszości. We Francji tych mniejszości prawie niema, i przeciwnicy Bloku Narodowego są to ci sami Francuzi, co i jego zwolennicy. Przymiotnik narodowy oznacza mocniejsze zaakcentowanie interesu narodowego, mniejszą ustępliwość wobec wpływów zewnętrznych i t. d. Ale każda polityka we Francji jest narodowa w tem znaczeniu, że prowadzą ją Francuzi (coprawda niekiedy z pewną domieszką Francuzów świeżej rasy). Ale tam można używać wyrazu: państwo, lub naród—jednego zamiast drugiego, nie wywołując żadnego zamieszania. Państwo francuskie—to faktycznie naród francuski. U nas niestety jest inaczej, o ile chodzi o skład państwa. U nas istnieje wyraźne przeciwieństwo między ideą państwa narodowego i państwa narodowości. To przeciwieństwo jest jednym z naczelných problematów państwowych, żadnego niemal, nawet praktycznego zagadnienia nie można się tknąć, nie zaczepiając o nie.

Jeszcze kilka ogólnych wyjaśnień. Zagadnienie: państwo narodowe czy państwo narodowości nie jest zagadnieniem natury statystycznej. Oczywiście, nie można mówić o państwie narodowości tam, gdzie, praktycznie biorąc, żyje tylko jeden naród, a inne są reprezentowane w minimalnych ilościach. Z drugiej strony państwo węgierskie, jakkolwiek Węgrzy byli w niem nawet w mniejszości pod względem etnicznym, było państwem narodowym. Oczywiście, że im więcej jest obcego elementu w państwie, tem trudniejsze są zadania państwa narodowego. Ale wchodzi tu w rachubę także okoliczność, czy mniejszość jest jednolita. I jeżeli ktoś wskazuje na znaczne nasze mniejszości, niechaj nie zapomina o tem, że to są bardzo różne mniejszości, a niewszystkie one mogą powoływać się na to, że na poważnych częściach terytorjum państwowego stanowią większość: przecież mniejszościami są Żydzi, rozproszeni po różnych dzielnicach Polski, których położenie jest inne,

niż np. Rusinów, a Niemcy znowu nigdzie nie stanowią większości.

Państwo narodowe nie oznacza bynajmniej tego, że mniejszości narodowe nie mają żadnych praw, że ich język nie jest uwzględniony, że nie wolno im mieć własnych szkół i t. d. Państwo narodowe może uznawać pewne prawa mniejszości. Ale wtedy jest ono narodowe, gdy naprawdę naród dominujący prowadzi państwową politykę, gdy państwowym instytucjom nadaje swój charakter, gdy na jego terytorjum nie może się dziać nic takiego, coby było w sprzeczności z jego narodowym dobrem, coby przeczyło faktowi, że ów naród u siebie jest gospodarzem. Oczywiście, tę myśl można uwypuklić dopiero na podstawie praktycznych zastosowań.

Postawiliśmy poprzednio twierdzenie, że wówczas dążność, by zastąpić pojęcie narodowego dobra przez pojęcie dobra państwa, ma określony cel gdy się faktycznie ma na myśli zastąpienie idei państwa narodowego przez państwo narodowości. Przypatrzmy się obecnie bardzo znamiennej ilustracji tych tendencji.

4. P. St. Bukowiecki w omawianej już poprzednio książce wychodzi z założenia, że „głównem kryterjum polskiego programu politycznego jest polska racja stanu; znaczy to, że wszelkie wskazania postępowania politycznego winny być oceniane ze stanowiska użyteczności dla Polski”. Możliwość ostatecznie porzucić już ten termin: „racja stanu”, który nie konkretnego nie mówi, a tak mocno pachnie epoką absolutyzmu, ale idźmy dalej: co znaczy ta „racja stanu”, co znaczy „użyteczność dla Polski”? P. St. B. uznaje możliwość konfliktów między narodem a państwem, jak np. było w Austrii, ale jego zdaniem „w każdym razie naród polski jest do tego stopnia w państwie tem gospodarzem, że można o niem powiedzieć słowami Ludwika XIV: „Państwo—to ja”... Obecnie... polski „interes narodowy” i polska „racja stanu” są synonimami, a raczej nowe pojęcie, „racja stanu”, wchłonęło w siebie „interes narodowy”. Żadnej przeciwstawności tu być nie może... Otóż możnaby powiedzieć, że pojęcie racji stanu jest trochę starsze od pojęcia interesu narodowego, ale o to mniejsza. Narazie byłby tylko spór o słowa, a nie o treść istotną. P. St. B. gotów jest uznać, pod inną nazwą, interes narodowy, jako kryterjum polskiego programu politycznego.



Jednak zaraz potem spotykamy następujące przeciwstawienie: „...bezpośredni interes etnicznej grupy polskiej, o ileby naprawdę stanął w sprzeczności z interesem państwa, to musiałby względem na korzyść państwa ustąpić. Gdyby było inaczej, to w rezultacie obróciłoby się to na niekorzyść grupy etnicznej, bo każda szkoda, wyrządzona państwu polskiemu, jest szkodą narodu polskiego, który tylko pod warunkiem istnienia, rozwoju i potęgi tego państwa i w ścisłej zależności od niego istnieć i rozwijać się może, a poza niem i bez niego skazany jest na powolniejsze lub szybsze zatracenie. To też nie co innego, jak państwo, stanowi właśnie w Polsce, jak i gdzie indziej, centralny punkt życia zbiorowego, pragnień i ukochań zbiorowych”.

Otóż najpierw nasuwa się pytanie: co to znaczy bezpośredni interes etnicznej grupy polskiej? Czy to jest interes Polaków w znaczeniu etnograficznym, a więc nie obejmuje on Białorusinów z pochodzenia, którzy uważają się za Polaków? Niewątpliwie nie myślał o tem p. Bukowiecki; czemuż więc wprost nie mówi o bezpośrednim interesie polskiego narodu? Pośrednią odpowiedź na to znajdziemy później, narazie zatrzymamy się na przeciwstawieniu interesu etnicznej grupy polskiej—interesowi państwa polskiego.

Obok etnicznej grupy polskiej istnieją i inne grupy etniczne. Może być sprzeczność interesów „etnicznej grupy polskiej” i etnicznej grupy ruskiej, niemieckiej i t. d. Ale nie może być sprzeczności interesów „etnicznej grupy polskiej” i państwa polskiego. Niewątpliwie wszelka szkoda, wyrządzana państwu polskiemu, jest szkodą narodu polskiego. Ale wtedy byłaby mowa o tej szkodzie, gdyby państwo polskie z tych lub innych przyczyn stało się mniej polkiem, gdyby musiało w pewnej dziedzinie porobić takie ustępstwa na rzecz innych etnicznych grup, przez które zatraciłoby swój narodowy charakter, swobodę swoich ruchów politycznych. Na państwo składają się różne grupy narodowe, jest między niemi walka: zawsze na tem jedna grupa zyskuje, a druga traci. Niema państwa w oderwaniu od grup, które je składają. Przedmiotem naszych ukochań jest nie państwo wogóle, lecz państwo polskie i tem więcej je kochamy, im więcej ono jest polskie. Gdyby doszło było do powstania państwa polskiego pod protektoratem Niemiec, tobyśmy je mniej kochali, niż kochamy dzisiejsze państwo polskie, gdyż

tamto państwo nie byłoby pełnym wyrazem naszych dążeń, nie moglibyśmy w jego ramach oddychać pełną piersią. Niczego nie wyjaśnia takie określenia, jak pojęcie państwa „jako abso-lutu zbiorowości ludzkiej”. Lepiej zerwać z metafizyką i mi-styką w tej dziedzinie.

Wnioski, które p. St. B. wypowiada na podstawie powyż-szych założeń, nie są jednak mistyczne, lecz bardzo konkretne. Oto najpierw zaznacza on różnicę „między pojęciem narodu, jako pojęciem politycznym, a pojęciem narodowości w znaczeniu zbio-rowości etniczno-językowych z wyłączeniem pierwiastka poli-tycznego. W państwie polskim jest jeden naród polski; termin: Polak, obejmuje wszystkich obywateli tego państwa, zarówno mówiących po polsku, jak tych, których językiem rodowitym jest niemiecki, czy białoruski i którzy stanowią grupy narodo-wościowe”. W tem sformułowaniu interes narodowy, który po-niekąd p. St. B. uznaje, nabiera zupełnie innego znaczenia; oznacza on poprostu wspólny interes wszystkich obywateli państwa.

Gdyby w powyższem określeniu: „Polska”, chodziło tylko o nowość terminologiczną, to onaby się nie przyjęła. Termin „Polak” ma już swoją treść, bardziej określoną. Ale z tem odróżnieniem łączą się daleko sięgające wnioski p. St. B. Oto co pisze on o Niemcach: „Niemcy zawsze i wszędzie ujawniali tendencje państwowe, a mianowicie do łączenia się z państwem, w którym żyli (przykładem Niemcy w krajach nadbałtyckich i w Rosji). Trzeba przytem zauważyć, że w państwie niemieckiem, nakształt wogóle państw zachodnich, a w odróżnieniu od Anglii i Rosji, pojęcie narodu i państwa zlewają się z sobą, a taka świadomość, oddawna zakorzeniona, będzie miała na-stępstwa także i dla Niemców polskich”. Tak jest rzeczywiście napisane w książce, wydanej w r. 1922, już po tylu doświad-czeniach, któreśmy przeszli z Niemcami! Wiadomo, że Niemcy w Rosji czuwali nad tem, by polityka rosyjska szła w parze z polityką Rzeszy. A zaś Niemcy w Rzeszy umieli dobrze od-różniać, wbrew temu, co pisze p. St. B., naród od państwa, bo nie uważali Polaków za naród „państwowy” i umieli obmyślać prawa wyjątkowe dla Polaków. Żeby zaś to rzekome identyfi-kowanie narodu i państwa miało przejąć naszych Niemców lojalnością — to już jest szczyt dobrej wiary, a raczej pogardy dla faktów.

Na tem nie koniec. P. St. B. proponuje utworzenie państwa litewskiego z dwóch kantonów: kowieńskiego i wileńskiego, ewentualnie i kłajpedzkiego. W skład kantonu wileńskiego miałyby wejść województwo nowogródzkie. Państwo to byłoby w stałej unji z Polską. Unja ta zaś ma zasadać się na konwencji wojskowej, handlowej, celnej, monetarnej i komunikacyjnej. Dyplomacja miałaby być wspólna. Takie rozwiązanie sprawy litewskiej „byłoby snuciem naszej tradycji historycznej”. Tradycja szła, jak wiadomo, od unji do inkorporacji; p. St. B. proponuje odwrotny porządek — od inkorporacji do unji (i to nie zupełnie unji, jeżeli podstawą łączności są konwencje). Komuś wciąż to przeszkadza, że ziemia wileńska chce należeć do Polski. Zajmuje się p. St. B. także i południowym wschodem i tu proponuje autonomję terytorjalną Galicji Wschodniej\*).

Jego zdaniem, musimy rozparcelować Polskę na wschodzie, porobić różne ustępstwa, bo w przeciwnym razie mniejszości będą w Sejmie stanowiły zwartą grupę; „wobec takiej grupy *postowie polscy będą dążyć do zjednoczenia*: wątpliwe jest bardzo, czy ono nastąpi, ale gdyby nastąpiło, to *wynik taki nie byłby wcale pocieszający*. Wówczas mielibyśmy dwie zwarte grupy, większość i mniejszość, i ta w razie stałego niepowodzenia i odrzucania jej wniosków, uciekałaby się prawdopodobnie do obstrukcji, tamującej wszelką działalność parlamentarną. *Większość znów, zjednoczona pod hasłem wyłącznie walki narodowościowej, zatartaby współzawodnictwo wewnętrzne hasel i programów*, będące koniecznym warunkiem normalnego rozwoju narodo-państwowego we wszystkich dziedzinach życia” \*\*).

Przyznam się, że gdy przeczytałem te słowa, trudno mi było przez chwilę uwierzyć, że one rzeczywiście zostały napisane. Mniejsza już o to, że strach przed obstrukcją przytacza się, jako argument w naczelnych zagadnieniach polityki państwowej; ale ten strach przed zjednoczeniem się polskich stronnictw stanowczo już idzie za daleko. Według p. St. B., o normalnym rozwoju narodo-państwowym może być tylko wówczas mowa, gdy współzawodniczą z sobą polskie stronnictwa, gdy one nie stanowią zwartej grupy w stosunku do obcych. Czyż naprawdę doszłoby tu do zatarcia „współzawodnictwa

---

\*) St. Bukowiecki, l. c. s. 103, s. 127 i n.

\*\*) St. Bukowiecki, l. c. s. 110. Podkreślenia moje.

haseł i programów”? A jeżeli stronnictwa polskie porozumieją się z sobą, dojdą do kompromisu i wspólny program zechcą urzeczywistniać, to czy istotnie z tego wynikną nieszczęścia? Ostatecznie ten program nie musi dotyczyć wszystkich spraw, w całym ich szeregu to współzawodnictwo może nadal się rozwijać i nigdy go nie zbraknie. Nietyle jest nieszczęściem dla narodu brak walki haseł i programów, ile czasem jej nadmiar. Wielkie rzeczy osiąga się przez współdziałanie różnych stronnictw, a nie przez ich walkę. Zwłaszcza w naszym położeniu wprost warunkiem rozwoju państwa musi być wspólny program narodowy, o ile chodzi o żywioły obce. Zresztą p. St. B. może być spokojny, zawsze się znajdują stronnictwa polskie, które wyłonią się z pod tej usypiającej solidarności i przeciwstawiają się większości polskiej.

5. Zwolennicy państwa narodowości powołują się na argument, że takie państwo będzie państwem silnem, że zadowolone mniejszości narodowe nabędą państwowego patriotyzmu, staną lojalnie po stronie państwa polskiego w razie zewnętrznego niebezpieczeństwa.

Pomińmy charakter naszych mniejszości, a przypatrzmy się losom państwa narodowości w perspektywie dziejowej. Otóż doświadczenie dziejowe uczy, że państwo narodowości należy już do przeszłości. Wojna ostatnia rozbiła wielkie państwo narodowości, którem była Austrija. Kto znał Austriję, ten wie, jak słabem wewnątrz okazało się to państwo, w jakim stanie rozkładu znalazło się ono pod wpływem wojny. Ale Austrija miała przynajmniej jeden pierwiastek, który ją trzymał od wieków, który jeszcze działał i w czasie wojny: przywiązanie do dynastji habsburskiej. Idea dynastyczna była tym cementem, który spajał Austriję. Ale i ta idea, mimo swoich tradycji, okazała się słabą spójnią. Jeżeli więc chcemy z Polski zrobić państwo narodowości, jaką konkretną ideę możemy wskazać różnorodnym masom, do którejby one były przywiązane?

Trzeba mieć oczy na cały świat otwarte, widzieć, co się w nim dzieje. Dostrzeżemy wtedy dążność, by istniejącym państwom nadawać coraz mocniejszy charakter narodowy. Ameryka jest krajem zaludnionym przez najrozmaitsze żywioły, które tam przyszły z Europy. W niektórych jej połaciach ludność jest bardzo mieszana pod względem narodowym. Mimo, że te państwa amerykańskie nie mają przeważnie dłuższych tra-

dycyj, mimo to w szybkim stopniu dążą do tego, by z tej mieszanki wytworzyć odrębne państwa narodowe. Ziemia amerykańska okazała się urodzajną nie tylko w pszenicę, bawełnę i kawę, lecz także i w nowe narody, w nowe państwa narodowe. W szczególności Stany Zjednoczone przedstawiano nieraz jako dziwną mieszaninę ras, żyjącą zgodnie pod jednym rządem, jako kraj, w którym każdy swobodnie rozwija swoją narodowość pod ochroną wolnościowych instytucyj amerykańskich. Jest to złudzenie. Stany Zjednoczone stają się narodem, który nie ma nazwy, własnego języka, ma wiele wyznań, wiele różnych plemiennych elementów, ale który wszelkimi siłami wzmacnia swoją narodową fizjognomję. Jest to naród zdobywczy, umiejący asymilować obce żywioły, umiejący je wynaradawiać, choć nie posługuje się naogół pruskimi metodami. Nie jest to już Eldorado dla wszystkich wykołajeńców losu, dla wszystkich poszukujących zarobku nadwyżek ludności europejskiej. Jankesi obecnie czuwają nad tem, by nie napływały do nich żywioły, nie dające się z pożytkiem zasymilować. A nawewnątrz prowadzą wytrwałą i konsekwentną akcję amerykanizacyjną. Prowadzi ją rząd, prowadzi ją samorzutnie społeczeństwo. Niechajby ktoś spróbował odezwać się w Stanach Zjednoczonych w ten sposób, jak odzywają się u nas nieraz przedstawiciele mniejszości narodowych! Spotkałby się z taką reakcją w wolnościowej Unji, o jakiej nie mamy wyobrażenia w „reakcyjnej” Polsce.

Niejednokrotnie określa się związki państw, a także państwa związkowe, jako ogniwo przejściowe, prowadzące albo do państwa jednolitego, albo też do rozbitcia się tego tworu na szereg odrębnych państw. Niewątpliwie państwo narodowości jest takim ogniwem przejściowym. Jeżeli dominujący w niem naród potrafi ująć energicznie władzę w swoje ręce, jeżeli ten naród ma zdolność żywiołowej ekspansji, jeżeli tę ekspansję potrafi celowo zorganizować, to wówczas może stworzyć państwo narodowe. Gdy zaś pójdzie od ustępstwa do ustępstwa, gdy będzie wyzwał coraz to nową narodowość, to wówczas rozparceluje państwo i doprowadzi do jego rozbitcia.

Polska dzisiaj, mimo przeciwnych prób, ma charakter państwa narodowego. Starano się nawet zgóry narzucać federalizm poszczególnym dzielnicom polskim, czego przykładem jest komiczna historia „Litwy Środkowej”. Byliśmy świadkami tego faktu, że ludność Wileńszczyzny broniła się przed fede-

racją, którą chciał tam wprowadzić rząd centralny. Z projektów, zawartych np. w książce p. Bukowieckiego, pozostały niezbyt sławne wspomnienia. Nawet ci, którzy chcieli robić ugodę z przedstawicielami mniejszości, pozyskiwać je za cenę różnych autonomij, już dzisiaj widzą, że owi przedstawiciele albo reprezentują stosunek, zasadniczo wrogi do państwa polskiego, jak np. Niemcy, albo też, prócz tego, są przedstawicielami anarchji i bolszewizmu. Wszyscy dzisiaj zdają sobie sprawę z tego, że w Polsce muszą rządzić Polacy. Ale jedna rzecz jest ciekawa: skąd się wzięła u nas tak znaczna popularność idei federalizmu, dlaczego broniono tak gorliwie idei państwa narodowości, wbrew oczywistym interesom polskiego narodu?

6. Oczywiście, nie działały tu tradycje dawnej Polski, lecz tradycje świeższej daty: austriackie. Wielu Polaków było szczerze przywiązanych do Austrii. Widzieli w niej nie tylko państwo, w którym, dzięki koniecznościom dziejowym, żywioł Polski miał w drugiej połowie XIX wieku więcej swobód, niż w innych dzielnicach, lecz przejęli się oni oficjalną historjografją austriacką. Państwo austriackie miało być typem państwa narodowości, w którym różne narody mogą mieć możność swobodnego rozwoju pod panowaniem wspólnej dynastji. Niewiele trapił się tem, że Austro-Węgry były terenem bezpłodnych walk narodowych, że Czesi rzucali się na Niemców, Niemcy na Czechów, że parlament austriacki stał się przysłowiowym przykładem bezsiły czynników, w nim reprezentowanych, że wreszcie Austrija hodowała w ukrajinizmie żywioł, szachujący polskie wpływy, mający doprowadzić do podziału Galicji na dwie części. Misja dziejowa habsburskiej monarchji miała być trwalsza, niż te wstrząśnienia. Gdy wybuchła wojna, myślano o przebudowie dualizmu na trializm z dołączeniem Polski. Gdy ta idea straciła swoją aktualność, chciano nawet niepodległe państwo polskie budować na obraz i podobieństwo Austro-Węgier. Polska miała być spadkobierczynią idei „zgodnego” współżycia narodowości, na tym fundamencie chciano wznosić państwo polskie.

Następnie idą wpływy Żydów i żywiołów, zasymilowanych duchowo przez Żydów. Punkt widzenia żydowski jest zupełnie jasny: chodzi tu o zdobycie możliwie najmocniejszego stanowiska w państwie polskim. Łatwiejby przyszło im to osiągnąć w państwie o niejednorodnym ustroju, w państwie rozbitem we-

wnętrze, bo wtedy można marzyć o roli języczka u wagi, o roli pośrednika między poważnionemi narodami słowiańskimi, a przecież każde pośrednictwo przynosi dochody. W szczególności chodziło Żydom o autonomję Wileńszczyzny, gdzie spodziewali się odegrać dużą rolę polityczną; potem miała przyjść kolej na Ruś Czerwoną, a wreszcie na autonomję narodową Żydów w całym państwie polskim.

Po trzecie, w kierunku idei państwa narodowości idą ci wszyscy, którzy wciąż w walce z Rosją widzą główne zadanie dziejowe Polski. Polska ma wyzwalać wszystkie sąsiednie narodowości z pod rosyjskiego jarzma, być wielkim budowniczym nowych państw, które nas przedzielią od Rosji. Marzono o tem, by na wschodnich ziemiach Polski pourządzać różne „Piemonty”: Piemont białoruski, Piemont ukraiński. Losy wyprawy kijowskiej zadały śmiertelny cios tej idei, pokój ryski przekreślił ją ostatecznie. Ale nie trzeba przypuszczać, że ona już nigdy nie wróci, choćby w bardziej pacyfistycznej postaci. Pewne siły międzynarodowe będą i nadal pracowały dla tej sprawy.

Wiadomo dobrze, że nasze mniejszości, nietylko żydowska, mają swoich obrońców poza granicami Polski. Klauzule o mniejszościach chce się tak interpretować, by one umożliwiły mieszanie się obcych czynników w wewnętrzne sprawy polskie. Parokrotnie usiłowano z tytułu pomocy finansowej dla Polski wprowadzić do nas czynniki obce, któreby wywierały wpływ na politykę polską. Niewątpliwie do tego by prowadziło przeobrażenie państwa polskiego na państwo narodowości, wskutek czego mniejszości narodowe nabrałyby większej samodzielności, weszłyby w bardziej jawny kontakt ze swoimi zagranicznymi opiekunami. Niewiadomo, czy np. projekt załatwienia sprawy wileńskiej przez utworzenie państwa litewskiego z dwoma „kantonami”, wileńskim i kowieńskim, wyszedł ze strony polskiej, czy też zaproponowali go cudzoziemcy: w każdym razie było widoczne forsowanie go przez czynniki, zależne od organizacyj międzynarodowych. Gdyby nie było nacisku i wpływu tych międzynarodowych organizacyj, gdyby poprostu niektórzy Polacy nie byli obowiązani do urzeczywistnienia wolnomularskich planów przebudowy Europy, toby trudno było zrozumieć, dlaczego ludzie, którzy bądź co bądź widzą rzeczywistość, którzy muszą zdawać sobie sprawę z tego, co jest na naszym wschodzie, mają zapał do takich pomysłów, jak np. autonomja

terytorjalna Galicji Wschodniej, jak autonomja białoruska, owe sławne litewskie kantony i t. d. Może to jest okolicznością łągodzącą, może obciążającą — w każdym razie trzeba uwzględnić tę okoliczność.

7. I tylko temi różnemi wpływami obcemi, albo też tradycjami okresu niewoli można sobie wyjaśnić, skąd się wzięła u nas idea państwa narodowości. Ogół polski chce nieugięcie, by Polska była państwem narodowem. W szczególności pragnie, by w Polsce rządziła większość polska. Ta zasada zrobiła u nas wielkie postępy, co jest niewątpliwem świadectwem posuwającego się naprzód uświadczenia politycznego. Możemy mieć różne rządy, ale nawet lewica nie ma odwagi, by rządzić przy jawnej pomocy żywiołów obcych, by stworzyć większość parlamentarną z polskiej mniejszości i obconarodowych mniejszości. Może kto zechce tego próbować — spotka się z tak żywiołową reakcją polskiego społeczeństwa, że na długo odechce mu się tej kombinacji.

Źródłem tego głębokiego przekonania, że w Polsce ma być rząd polski, jest wola narodu, by budować państwo naprawdę polskie. Co znaczy państwo narodowościowe? Jest ono wyrazem zasady, że życie narodu polskiego jest czemś odrębnem, a czemś odrębnem jest budowa państwa i jego funkcjonowanie. Państwo narodowościowe — to państwo pod względem narodowym neutralne. Może w niem jeden żywioł narodowy mieć przewagę, ale nie ma swobody ruchów, nie może nadać mu swojego charakteru. Nie chodzi tu tylko o praktyczne trudności życia w takim państwie. Chodzi tu o to, że naród chce objawić w państwie swoją twórczość.

Jak to wciąż podkreślamy, naród jest wspólnością, która swoją indywidualność zaznacza w różnych dziedzinach, jest pierwiastkiem twórczym, który wszystkie sfery życia duchowego i materialnego chce ogarnąć, chce stworzyć z wszelkich dostępnych sobie materiałów wartości narodowe. Własne państwo jest nie tylko warunkiem normalnego rozwoju narodu, nawet jego bytu, lecz także głównym, może największym przejawem życia narodowego. Naród może w całej pełni wyrazić się tylko we własnym państwie. Gdy mówimy o państwie angielskiem lub francuskim, mamy na myśli nie tylko formalną jego organizację i jego granice, lecz także widzimy w niem wyraz ducha narodowego, twórczości narodowej francuskiej czy angielskiej.



Konstytucja państwa, gdy jest coś naprawdę warta, jest odbiciem właściwości narodu, który ją stworzył, odbiciem jego ideałów, jego dążeń. Gdy naród ma możliwość żyć tak, jak to odpowiada jego potrzebom, to wówczas stworzy coś własnego, oryginalnego; w przeciwnym wypadku żyje w ciągłej szarpaninie; w każdym jednak razie życie państwowe jest wtedy tylko pełne, gdy jest życiem narodowym.

„Naród ma jedynie prawo być jako państwo”—powiedział Stanisław Wyspiański. Nie starajmy się w to wielkie zdanie wtłoczyć treści, o której nie myślał poeta. Ale pamiętajmy o tem, że „być jako państwo”, to nie znaczy mieć państwo, które się nazywa państwem polskim. Jeżeli jesteśmy godni tego, by mieć udzielne państwo polskie, to musimy naszą twórczość i odrębność przejawiać w życiu państwa, w tej najważniejszej formie życia narodowego. Wiemy już o tem, że nie można zacieśnić roli czynnika narodowego do pewnych tylko dziedzin, a w szczególności pozbawiać ustroju państwa i jego funkcjonowania tego właśnie pierwiastka. Narody o wyrobionej indywidualności, o twórczej sile dziejowej, budują państwa mocne, wyraźnie zarysowane, o zdecydowanym charakterze, i wtedy mogą dać coś wartościowego cywilizacji, w której żyją. Naród, zmuszony do życia w państwie narodowości, jest uboższy o bardzo ważny, nawet istotny element swojego życia. Jeżeli duchowość narodu przejawia się w literaturze, jeżeli krajobraz jest do pewnych granic odbiciem kultury narodu, jeżeli nawet w naukach ścisłych, jak to widziliśmy, odbija się jego psychika, to cóż dopiero mówić o zbiorowym życiu narodu w państwie. Państwo narodowe można porównać z pięknymi, starymi miastami Zachodu, w których odzwierciedlają się różne epoki historyczne, ale jest między nimi ciągłość i wspólność; a zaś państwo narodowości—to miasto wschodnie, w którym obok siebie żyją własnem życiem różne rasy i religje. Mieszalnina narodowości, ras, kultur może być malownicza na pierwszy rzut oka, ale nie znajdziemy w niej niczego takiego, coby nas głębiej z nią wiązało. A nasze miasto, mocno zażydzone, robi na nas przykre wrażenie nietylko ze względu na brud, hałas, nietylko z uwagi na konsekwencje polityczne, które się z tem zażydzeniem łączą; miasto takie ma złą atmosferę, nie sprzyja ono rozwojowi wyższych typów kultury. To samo jest i w całym państwie. Gdybyśmy musieli na każdym kroku wchodzić

w kombinacje z różnemi obcemi pierwiastkami, zacierać, w myśl ich żądań, swoją odrębność, gdyby te pierwiastki w każdej dziedzinie państwowego życia wyciskały swoje piętno, to wówczas państwo podobnem się stanie do „nowożytnego miasta”, w którym wiedeńska secesja widnieje obok gotyku, a francuska willa obok bizantyńskiej cerkwi.

Państwo jest organizacją terytorjalną, opartą na przymusie. Według naszych założeń, naród, osiadły na pewnem terytorjum, ma prawo do nadania państwu swojego charakteru. Polak nie może być tego zdania, że żywioł obcy, który znalazł się w granicach państwa polskiego, choćby nawet był dawno osiadły, ale nie czuje się organicznie z tem państwem związany, ma mieć ten sam udział w jego budowie, co żywioł polski. Pogląd przeciwny patrzy na ziemię polską jako na hotel, do którego można się każdej chwili wprowadzić i każdej chwili go opuścić. Ktokolwiek mieszka w Polsce ma mieć prawo do decydowania o jej losach, do równego udziału w kierowaniu nią, do niczem nieskrępowanego rządzenia się, bez względu na to, czy zrół się z ziemią polską, czy reprezentuje pierwiastki, zdolne do życia państwowego. A gdyby nawet niektóre z tych obcych żywiołów nie żywiły dążeń przewrotowych, to czy mogą one w równym stopniu, co i Polacy, rządzić państwem polskiem?

Przyjmijmy hipotezę, że wszyscy obywatele państwa, bez względu na narodowość, wyznanie, pochodzenie, stali się, jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej, naprawdę lojalnymi obywatelami państwa, chcą się rządzić jego interesem. Ale co znaczy interes państwowy? Jak wiemy, państwo jest formalną organizacją prawną, której konkretną treść dopiero nadaje życie; obywatel państwa — to pojęcie, które jeszcze niewiele mówi, nawet z dodatkiem „lojalny”; ma on paszport na swoje nazwisko, jest zapisany w księgach stanu cywilnego, nie kradnie, nie rozbija po drogach, na kolejach stosuje się do regulaminu kolejowego, płaci podatki, choćby pod groźbą licytacji, i idzie do wojska, często z obawy przed karą. Poza tem obywatel jest mieszkańcem wsi czy miasta, należy do tej czy innej klasy społecznej, a przede wszystkim jest członkiem jakiegoś narodu.

Otóż „lojalny” Niemiec będzie posłuszny prawom, ale przede wszystkim będzie się czuł Niemcem, o ile nie jest tylko powierzchownie zgermanizowany i nie obudzi się w nim polskie

poczucie narodowe; będzie utrzymywał kulturalne związki przede wszystkim ze swoją ojczyzną, dumny będzie ze zdobyczy i wyższości narodu niemieckiego, będzie dbał o to, by Polska nie prowadziła polityki, krzyżującej się z interesami państwa niemieckiego. Będzie zawołanym obrońcą idei polsko-niemieckiego porozumienia, a przytem nie byłby zbyt twardy, o ileby chodziło o ustępstwa ze strony państwa polskiego. „Lojalny” Rusin o zdecydowanym poczuciu narodowym będzie dążył do tego, by idea państwa ukraińskiego, choćby narazie nie kosztem granic Polski, była urzeczywistniona, w tym kierunku będzie się starał zwrócić politykę polskiego państwa. Do czego będzie dążył Żyd, mający wpływ na losy naszego państwa, o tem nie trzeba nawet wspominać. Słowem — jeden do Sasa, drugi do lasa—lub, wyrażając się aktualniej: jeden do Hohenzollernów, drugi do spadkobierców Lenina. Zastanówmy się nad tem poważnie, czy w tych warunkach można mówić o samodzielnej polityce państwa polskiego? Czy można sięgnąć dalej w przyszłość, obracać się śmiało i szybko na terenie międzynarodowym, gdy polityka państwa jest obciążona tylu serwitutami? Polityce tej będzie brakowało jedności i wielkości—będzie kompromisem najsprzeczniejszych dążeń, łataniną różnych programów, będzie się zataczała z kąta w kąt, od wypadku do wypadku. Przykładem tego jest Austria, chociaż tam przynajmniej była idea dynastyczna. Fikeja narodu państwowego nie tutaj nie pomoże, bo rzeczywistość silniejsza jest od fikcji.

8. Zwolennicy państwa narodowości, albo też różnych pomysłów, z jego ducha poczętych, niezawsze występują z zasadniczym uzasadnieniem swojego programu, niezawsze twierdzą, że państwo narodowości to jest coś najlepszego, co tylko można wymyślić, wskazują jednak na to, że Polska ma tak znaczny procent obcych narodowości, że musi swój ustrój przystosować do tego faktu.

Istotnie, wiele naszych urządzeń nie liczy się z tem, że mamy w niektórych dzielnicach ludność mieszaną pod względem narodowym. Ale z tego nie wynika, że państwo polskie ma nie być państwem narodowym. Oczywiście, niepodobna na tem miejscu rozwijać szczegółowo zasad naszej polityki w stosunku do narodowych mniejszości. Ale można uwydatnić metodę, według której kierunek narodowy rozpatruje te zagadnienia.

Otóż przedewszystkiem do tych mniejszości nie można stosować jednej miary, rozwiązywać tego zagadnienia według jednego abstrakcyjnego szablonu. Dla człowieka, przejętego filozofją XVIII wieku, te mniejszości będą grupami jednostek, które mają swoje prawa, i zadaniem państwa będzie dać pełny wyraz tym prawom. Jak się taki system odbije na spójności państwa, jaki jest stan duchowy i kultura tych mniejszości, do jakiego życia one są zdolne, to o to mniejsza. A tymczasem mamy mniejszości tak różnorodne, że byłoby absurdem, gdyby się chciało je traktować w sposób jednakowy.

Trzeba sobie otwarcie powiedzieć, że tem mocniejsze będą podstawy naszego państwa, im mniejszy będzie procent obcych żywiołów, przyznających się do obcych narodowości, a przedewszystkiem—im silniejszy będzie żywioł polski na tak zw. kre-sach. Trzeba to powiedzieć i w tym kierunku prowadzić politykę narodową. Nie jest ona pozbawiona narzędzi, nie jesteśmy skazani na grę czysto spontanicznych sił, nad którymi nie można zapanować. Nawet te spontaniczne siły w pewnych kierunkach pracują dla nas. Porównajmy gęstość zaludnienia w b. Królestwie Kongresowem i b. Galicji Zachodniej, z gęstością zaludnienia Wielkopolski, Pomorza i Ziem Wschodnich; wówczas zobaczymy, że rozszerzanie się żywiołu rdzennie polskiego z centrum na zachód i wschód wymaga sama natura rzeczy, osadnictwo polskie musi tam pójść, jakgdyby na zasadzie prawa naczyń połączonych.

Pewna ilość żywiołów obcych, które ziemię polską zamieszkują, będzie musiała ją opuścić. Dotyczy to osadnictwa niemieckiego, które było planowo prowadzone, ale nie mogło u nas zapaść głębszych korzeni. Wystarczyła sama klęska Niemiec, bez specjalnie zorganizowanego nacisku z naszej strony, by setki tysięcy Niemców odpłynęły do Rzeszy. Miasta takie jak Poznań, Bydgoszcz, Toruń, Grudziądz, w przeciągu kilku lat zmieniły swoją fizjognomję. Poznań, o którego polskość można się było lękać przed wojną, jest dzisiaj najbardziej polskiem miastem na naszych ziemiach. Dzisiaj Niemcy starają się powstrzymać od opuszczania Polski, uciekają się do międzynarodowej interwencji, by przeszkodzić wykonaniu przez Polskę praw, przyznanych traktatami, niemniej jednak jest jeszcze wielu Niemców, którzy z gospodarczego punktu widzenia nie mają co w Polsce do roboty, których wyprzeć powinna

preżność żywiołu polskiego. A Żydzi? Największy nawet filosemita musi przyznać, że Żydów w Polsce jest o wiele za dużo. Bez „pogromów” i jakiegokolwiek nacisku, w miarę, jak polska ludność będzie się różnicowała gospodarczo, w miarę, jak handel nasz przybierze bardziej nowożytną postać, odpływ fali żydowskiej zagranicę będzie nieuchronną koniecznością. Kto zna organizację naszego handlu, kto zna życie żydowskich miast i miasteczek, ten wie, że wiele tych funkcji, które Żydzi pełnią, może być spełnianych przez parokrotnie mniejszą liczbę pośredników. Uzdrawienie metod handlowych, podniesienie się kulturalne naszych wsi, prawidłowa organizacja zbytu artykułów rolnych — to najstraszniejszy „pogrom” ludności żydowskiej.

Poza tem jest jeszcze wiele żywiołów, zwłaszcza na wschodzie, które nie mają zupełnie wyraźnej fizjognomji narodowej, a które żywiołowo ciążą do polskości. Mamy prawo i obowiązek pomagać temu procesowi. Wystarczy wskazać na asymilację katolickich Białorusinów. Ta *asymilacja* będzie w znacznym stopniu *reasymilacja*, będzie powrotem do polskości pierwiastków, które wyrosły pod wpływem kultury polskiej.

A zaś wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z elementami, które ani Polski nie opuszczają, ani się nie zasymilują, to najlepiej będzie w stosunku do nich postępować metodą, którąby można nazwać *izolacją*. To znaczy, że, czuwając nad tem, by wśród tych żywiołów nie zagnieździły się dążenia antypaństwowe, równocześnie można zmniejszyć powierzchnię tarcia między nimi a nami. Żywioły obce domagają się w Polsce osobnych praw. Istnieją postanowienia o prawach mniejszości. Równocześnie jednak te żywioły, które z tych praw korzystają, chcą mieć pełny wpływ na politykę państwa polskiego. Niema praw bez obowiązków. Mniejszość, która korzysta z osobnych praw, musi wiedzieć, że jej obowiązkiem jest zrezygnowanie z rozstrzygającej roli w państwie, musi czuć się mniejszością, zadowolić się własnem życiem, a nie tamować życia polskiego. Można do tego przystosować nasz ustrój, a przedewszystkiem te mniejszości powinny duchowo z tem się pogodzić.

Nikt nie zechce twierdzić, że te wszystkie zadania są czemś łatwem. Jednak nie należy traktować ich z jakąś nerwową gorączkowością. Pokolenie dzisiejsze winno zrobić wszystko, co do niego należy, by ułożyć swój stosunek do mniejszości, ale

nie może się ludzi nadzieją, że te wszystkie kwestje zdoła odrazu rozwiązać. Naród może żyć nawet z „nierozwiązanymi” sprawami. Niektóre zagadnienia wloką się przez całe wieki i nie jest to jeszcze katastrofą. Gdy się chce zbyt śpiesznie je rozstrzygać, to bardzo często przyspiesza się rozwój wypadków, dla siebie niekorzystny, często, jak mówi przysłowie, wywołuje się wilka z lasu. Nie wolno uchylać się przed trudnościami, jednak nie wolno również niepotrzebnie tych trudności płatać jeszcze bardziej.

Powodzenie naszej polityki zawisło przedewszystkiem od nas samych. Zawisło od naszej moralnej i materialnej siły, od tego, czy w stosunku do obcych potrafimy być naprawdę jednym narodem. Jeżeli wśród nas górę wezmą żywioły, które na wygrywaniu mniejszości narodowych oprą swoją spekulację polityczną, które będą je mobilizować przeciw narodowej jedności, to wówczas los nasz będzie ciężki. Ale na tę drogę nie damy się wepchnąć ani klasowej doktrynie, ani międzynarodowym wpływom. Naród polski czuje się coraz mocniejszy u siebie. Poczyna się do odpowiedzialności za losy państwa, ale też ma poczucie swej siły. Nie może lękać się trudnych zadań, które go czekają. Musi mieć świadomość swoich wielkich przeznaczeń. Angielski poeta w ten sposób zwraca się do swoich współrodaków:

We sailed wherever ship could sail,  
We founded many a mighty State.  
Pray God our greatness may not fail  
Through craven fears of being great!

Myśmy mało, niestety, po morzach żeglowali i nie zakładaliśmy wielu państw. Ale i my musimy prosić Boga, by nie zawiodła wielkość naszego państwa przez „tchórzliwą obawę przed wielkością”. A zaś ci wszyscy, którzy myślą o tem, gdzieby komu zrobić jakie ustępstwa, którzy chcieliby rozdawać to, co ma Polska, ci naprawdę mają w duszy ten strach przed wielkością!

## ROZDZIAŁ XIII.

### CHARAKTER POLITYKI NARODOWEJ I CHARAKTER W POLITYCE.

1. Nie możemy tu wchodzić w szczegółowe rozważanie konsekwencji, wynikających z powyższych założeń; trudno jest dać jakiś dokładny plan polityki narodowej. Ale należy sobie uprzytomnić, w jaki sposób wyżej rozwinięte zasady każą tę politykę prowadzić. Kierunek narodowy przeciwstawia się ideom XVIII wieku i ich odgałęzieniom nietylko treścią swoich założeń, lecz także metodą patrzenia na zjawiska polityczne i ich ujmowania.

Gdy więc mowa jest o polityce narodowej, zastanówmy się najpierw nad tem, w jakim stopniu ta polityka może być naprawdę narodowa, obejmująca cały naród, czy można mówić o polityce narodowej wówczas, gdy jej zasady wyznaje tylko część narodu, nawet jego mniejszość?

W naszym społeczeństwie, które nie ma wielkiej kultury politycznej, dość popularne jest przeciwstawienie stronnictwa—narodowi. Zwolennicy „bezpartyjności” wskazują czasem na to, że stronnictwa dzielą naród, zamiast go łączyć, że podniecają wewnętrzne antagonizmy, organizują walkę. Czyby nie udało się uzyskać wspólnego gruntu idei politycznych narodu, któryby był mocniejszy od siły partyjnych skupień, któryby był dla nich podstawą i hamulcem? To jest cel polityki narodowej, ale tego celu nie osiągnie się na innej drodze, jak tylko przez organizację stronnictwa narodowego, jak tylko przez walkę.

Czem się różnią stronnictwa narodowe od stronnictw klasowych? Różnica jest ta, że stronnictwa klasowe głoszą hasła,

rozwijają programy, które nie mogą się stać nigdy własnością całego narodu. Jeżeli jakieś stronnictwo walczy o to, by zdobyć mocniejsze stanowisko dla warstwy chłopskiej, ten cel może osiągnąć, może doprowadzić nawet do klasowych rządów chłopskich, ale swojej psychologii, swojego mesjanizmu klasowego nie zdoła narzucić całemu społeczeństwu. Podstawą jego programu jest część narodu, a nie jego całość. Program partyjny pozostanie zawsze programem partyjnym, wynika to już z jego założeń. Dla niego punktem wyjścia jest interes partykularny, który nie może się stać powszechnym interesem. I jeżeli życie polityczne narodu jest tylko walką programów klasowych, naród zatracą swoją duchową jedność, zanika jeden z głównych pierwiastków wspólności narodowej, którym jest wspólność przewodnich idei politycznych.

Stronnictwo narodowe może w danej chwili być słabsze liczebnie, niż stronnictwa klasowe. Program narodowy może być w danej chwili wyznawany tylko przez mniejszość. Ale ma on szansę, by jego zasadnicze idee stały się własnością ogółu, a przynajmniej ogromnej większości. Program narodowy musi wyrażać to, co jest wspólne całemu narodowi. Z początku, z braku należytego uświadomienia w narodzie lub z powodu rozpętania egoizmów klasowych, ten program napotyka na opór, ma do przewyciężenia albo bierność, albo też zaciekłość przeciwników. Stopniowo jednak ogarnia on coraz szersze warstwy. Przesiłekają nim nawet żywioty, które grupują się w najrozmaitszych stronnictwach. A przede wszystkim cała bierna masa „bezpartyjnych” przesiłekają temi ideami. W ten sposób urzeczywistnia się program narodowy, staje się narodowym nie tylko w swoich założeniach pod względem przedmiotowym, lecz także i pod względem podmiotowym, bo jest już przekonaniem przeważnej części narodu. Możliwyby tę rzecz w ten sposób wyrazić: idee kierunku narodowego są przeznaczone do tego, by przestały być ideami partyjnymi. Są one partyjnymi dopóty, dopóki uświadomienie narodowe nie postąpi naprzód, dopóki wytrwała praca wychowawcza tego kierunku nie da swoich owoców. Ale ten wynik nie powoduje zaniku narodowego kierunku: wpływają coraz to nowe zagadnienia, których rozstrzygnięcie trzeba społeczeństwu narzucać, z którymi trzeba je oswajać.



Przyjrzyjmy się kilku przykładom. Gdy kierunek narodowy zaczął zwracać uwagę na niebezpieczeństwo żydowskie, spadły na niego gromy ze strony humanitaryzmu, zarzucano mu „zoologiczny antysemityzm”, nieliczenie się z pięknymi tradycjami polskimi i t. d. Ogromna większość opinii wyznawała program asymilacyjny, albo też była [bierna. Zczasem świadomość niebezpieczeństwa żydowskiego przenikała coraz szerzej. I dzisiaj, jakkolwiek niektóre stronnictwa polskie są zależne od Żydów, to jednak wstydzą się tego, nawet w agitacji posługują się hasłami antysemickimi. Albo też przypomnijmy sobie, z jaką niepopularnością musiała walczyć idea, by w zbliżającej się wojnie europejskiej, Polska stanęła przeciw państwom centralnym; a potem, po wojnie, prawie wszyscy do tego się przyznają, że właściwie byli oni po stronie koalicji. W pierwszych latach istnienia państwa polskiego za sojuszem z Francją przemawiał tylko obóz narodowy, jego przeciwnicy byli jawnymi lub skrytymi przeciwnikami tego sojuszu. Porozumienie polsko-czeskie było zwalczane zawzięcie. Niektóre czynniki chciały budować państwo ukraińskie, i obóz narodowy musiał toczyć zacieklą walkę z tym pomysłem. Przez jakiś czas wysuwano u nas ideę federalizmu, ale dzisiaj już ta idea jest podobna do podrzutka, do którego nikt przyznać się nie chce. A rzecz najważniejsza: przez wiele lat kierunek narodowy wskazuje na niebezpieczeństwo, grożące nam ze strony Niemiec. Nie całe społeczeństwo rozumiało to niebezpieczeństwo, ale dzisiaj je już rozumie.

Możemy obserwować ciekawe zjawisko: oto stronnictwa, które zwalczają obóz narodowy, które bezwzględnie mu się przeciwstawiają, niejednokrotnie biorą zczasem za swoje jego zasady, choć niezawsze otwarcie chcą się do tego przyznać. Niewątpliwie byłby duży kłopot, gdyby w dziedzinie idei politycznych obowiązywało prawo autorskie. Ale niema powodu na ten objaw się skarżyć. Przeciwnie, jest to dużym triumfem kierunku, jeżeli może on swoim przeciwnikom narzucić swój program. To jest najlepszym świadectwem, że on reprezentuje program naprawdę narodowy.

2. Między różnymi zasadami politycznymi, które krążą w życiu narodowym, można wyróżniać dwie ich grupy. Jedne zasady są sporne, toczy się o nie walka, niekiedy zawzięta. Ale jest szereg zasad, które są, które muszą być własnością całego

narodu, bo stanowią niezbędny kapitał jego idei przewodnich. Naród, w którym wszystko jest sporne, w którym wszystko podlega zakwestjonowaniu, taki naród nie może istnieć, bo staje się zupełnie luźną zbiorowością. Naród musi mieć swoje dogmaty i swoje świętości. Nie może pozwalać, by ktokolwiek im się przeciwstawił, by je znieważał. Społeczeństwo, w którym wszystko jest pozwolone, w którym można stawiać wszystko pod znakiem zapytania, takie społeczeństwo jest na drodze do upadku i rozkładu. Narody mocno skonsolidowane mają mocny kościec moralno-polityczny. Narody, które dopiero się formują, ubogie są w te pierwiastki swojego istnienia, zwolna dopiero zdobywają je sobie, nieraz nawet za cenę walk i ofiar.

Bardzo często rzeczy, które w początkach były sporne, a w każdym razie wyrozumowane, stopniowo stają się czemś bezspornem; reakcja np. przeciw niektórym objawom, wrogim dla życia narodu, następuje niejako instynktownie, bez dłuższego namysłu. Człowiek, zaatakowany na ulicy, reaguje natychmiast, w przeciwnym razie nie obroni się przed napadem. Podobnie też naród musi natychmiast zwalczać niektóre niebezpieczeństwa, nie może się zastanawiać nad tem, czy je należy zwalczać. Nie odczuwa już w pewnych wypadkach potrzeby namysłu, nie wdaje się w polemikę, lecz uderza bez wahania. Przypuśćmy, że ktoś znieważy sztandar narodowy; czy i ci, którzy to widzą będą się go pytali, czemu to robi, czy będą się go starali przekonać, że popełnia rzecz niewłaściwą? Gdy toczy się walka o ziemię, jednostka, czująca narodowo, nie będzie nawet rozważać propozycji członka wrogiego narodu, ubiegającego się o nabycie jej kawałka ziemi. Można sprzeczać się o to, jak zmienić konstytucję, ale gdyby kto nam zaproponował, byśmy przyjęli ustroj sowiecki i przyłączyli się do Rosji, to z taką jednostką nie wdamy się w rozmowę. Jeżeli rekrut odmówi złożenia przysięgi, musi iść do więzienia. Agitator, który wzywa do buntu, winien być ujęty przez policję. Istotą społeczeństwa nie jest wolność, lecz ograniczenie indywidualnej wolności. A chodzi tu nietylko o represję szkodliwych czynów, lecz także o niewzruszalny grunt podstawowych idei.

„Naród—pisze A. Espinas—któryby pretendował do tego, by ciągle racjonalizować swoje zasady praktyczne i w którym każdy, zamiast przyjąć istnienie społeczne jako postulat poza wszelką dyskusją, miałby codzień rewidować podstawy swo-

jego kontraktu ze społeczeństwem, zastrzegając swoją zgodę aż do chwili, w której mu się dowiedzie, że rachunek strat i zysków wykazuje saldo na jego korzyść — taki naród byłby dotknięty ciężką chorobą, prawdziwym przeczuleniem świadomości społecznej; i tak samo, jak pretensja, by poddać rozumującej woli dopływ powietrza do naszych płuc i bicie naszego serca, wywołałaby u nas burzę reakcji, tak samo skrajne filozofowanie (*un philosophisme aigu*) groziłoby wywołaniem niemniej ostrych ataków destrukcyjnych impulsów, będących odwetem podświadomości. W każdym środowisku i u każdej jednostki istnieją takie a takie pierwsze zasady działania, istniejące dzięki żywiołowym zbiorowym tendencjom, które poprzedzają wszelkie rozważanie i które refleksja może tylko postawić w jasnym świetle” \*).

Nie są to rozważania czysto teoretyczne. Oto, jak wiemy, poddawanie wątpliwościom podstaw istnienia społecznego wynika logicznie z idei XVIII wieku; z chwilą, gdy się postawiło jednostkę poza społeczeństwem, z tą chwilą podlega krytyce cały jej stosunek do społeczeństwa. A w dodatku racjonalizm pracował nad wysuszeniem uczuć zbiorowych, nad podważaniem moralnych podstaw istnienia społecznego. Jeżeli zaś naród jest dobrem bezwzględem, to wynika z tego, że stosunek jednostki do narodu nie może być wyrozumowany, nie może się opierać na odważaniu korzyści i ofiar, które przynależność do narodu może dać, względnie wymaga od jednostki. Nie wchodzi ona do narodu na podstawie zimnej rachuby, lecz idea narodowa porusza i prowadzi jednostki. Gdy poszczególni członkowie narodu o tem pamiętają, gdy chcą radośnie żyć życiem zbiorowym narodu, to wówczas mogą się zdobyć na wielkie rzeczy; w przeciwnym razie naród będzie musiał prowadzić ich wbrew woli. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.*

Oczywiście, że na naród składają się różne żywioły. Do narodu należą również i jego męty. Niepodobna jest liczyć na to, że wszyscy dobrowolnie poddadzą się rządóm zasadniczych idei zbiorowych, że przejmą się niemi gruntownie. Nie mówiąc już o żywiołach obcych, żyjących w państwie, trzeba liczyć się z biernością ciemnej masy, z anarchicznymi skłonnościami, z obcymi wpływami, które niejednego oderwały od pełnej wspólności narodowej. Te żywioły naród musi trzymać w moc-

---

\*) A. Espinas, *Philosophie sociale*, s. 19.

nych karbach. Są pewne konieczności istnienia zarówno państwa jak i narodu, należy pracować nad tem, by świadomość tych konieczności przenikała jak najgłębiej; to jest jedno z głównych zadań wychowania narodowego. Ale fałszywą metodę obiera się wtedy, gdy się chce kupić żywioły bierne lub odporne dla rzeczy, które nie powinny być przedmiotem targu. Lojalność w stosunku do państwa nie może być przedmiotem wymiany. Wódz, prowadzący armję, powinien swoich żołnierzy zagrzewać do boju; ale jeżeli żołnierze dyskutują nad tem, czy się mają bić czy nie bić, to ci żołnierze są pobici jeszcze przed rozpoczęciem bitwy. Gdy chodzi o największy wysiłek, o oddanie swojego życia — to wyjąwszy wypadek z najemnym żołnierzem — względ na materialne korzyści nie jest dostatecznie silną pobudką. W r. 1920, gdy walczyliśmy z inwazją bolszewicką, próbowano zachęcić chłopca do wojennej ofiarności przez szybkie uchwalenie zasad reformy rolnej. Otóż kto pamięta owe czasy, ten wie, że ta uchwała nie miała żadnych pozytywnych skutków. Chłop czekał rozkazu i był posłuszny rozkazom. Gorszył się tem, że się go wzywa do ochotniczej służby, zamiast, by mu kazano służyć. Z czystego patryjotycznego zapału garnęli się do wojska ci, którym nie obiecywano, którzy myśleli o tem, by wroga przepędzić, a nie o tem, co za to dostaną.

Społeczeństwo nasze, zarówno w dobie niewoli, jak i po odzyskaniu własnego państwa, dało dowody gorącego patryjotyzmu, bezwzględного przejęcia się idea narodową. Niemniej jednak były chwile groźne, jak np. dnia 6 listopada 1923 r., gdy tłum krakowski strzelał do polskich ułanów i rozbijał wojsko. Można sobie to tłumaczyć zwyrodnieniem socjalizmu, który nie umiał odróżnić zniechęconego rządu od państwa, od armji, wierny zresztą swoim pseudorewolucyjnym tradycjom. Ale jak sobie wyjaśnić ten fakt, że po wyroku sądu, uwalniającym zbrodniarzy, człowiek, który odgrywać chciał czynniejszą rolę w naszym życiu politycznym, popularny w pewnych sferach „konserwatywnych”, wysyła depezę, gratulującą z powodu tego wyroku? Niczem innym, jak tylko tem, że p. Al. Lednicki jest typem jednostki luźnie związanej z polskim życiem narodowym, że wyrósł ten człowiek w atmosferze, która poprowadziła do kiereńszczyzny w Rosji. I, niewątpliwie, gdyby u nas tacy ludzie rządili, mielibyśmy u siebie kiereńszczyznę, z jej naturalną konsekwencją, to znaczy bolsze-

wiznem. Bo gdy kto nie oburza się na zamach na polskie wojsko, ten nie jest w możności oprzeć się żadnemu zamachowi. Według takich ludzi wszystko wolno, bo nad wszystkim górują liberalno-rewolucyjne hasła, które rozkładają duszę narodu.

Jeżeli naród ma żyć, ma się rozwijać, to musi otamować te tendencje, nie może pozwalać na to, by były podrywane podstawy życia państwowego. Tak samo też naród nie może pod żadnym pozorem dopuścić do agitacji, wrogiej państwu. Dzisiaj np. w Sejmie posłowie bolszewicy i posłowie mniejszości jawnie wygłaszają mowy, wzywające do zerwania jedności państwowej, do gwałtownego przewrotu. Nazywa się to pięknie wolnością słowa, nietykalnością poselską. Gdy opinja publiczna wzywa do zapobieżenia tym zamachom na godność i całość państwa, wówczas obrońcy mniejszości powołują się na nasze dawne tradycje, stroją się w togę katonów, broniących prawa. Państwo polskie nie poto istnieje, by każdy mógł robić co chce, by kultywowano w niem abstrakcyjne zasady, które wyraźnie prowadzą do anarchji, lub rozluźniają jego łączność. Gdyby istotnie nietykalność poselska kazała tolerować te wybryki, gdyby istotnie każdy poseł mógł wszędzie bezkarnie mówić, co mu się tylko podoba, to wówczas taka nietykalność, taka wolność słowa byłaby sprzeczna z dobrem narodu polskiego, i byłoby jego obowiązkiem w ten lub inny sposób położyć kres temu nadużywaniu wolności. Powtarzamy raz jeszcze: naród nie może istnieć, jeżeli wszystko w nim wolno robić, jeżeli poddaje się np. dyskusji całość granic państwa, powagę władzy i wojska.

3. W innym jeszcze kierunku idee XVIII wieku oddziaływały ujemnie na życie narodowe. Oto wpływały one na zatracenie świadomości, że życie narodu jest całością, że jedna jego sfera zależy od drugiej, że niepodobna jest, by cały organizm był zdrowy, jeżeli gniją poszczególne jego części. Słusznie się ktoś wyraził, że rozpowszechnione dzisiaj pojmowanie społeczeństwa traktuje je jako mechanizm, złożony z części zamiennych, które łatwo zastąpić, między którymi niema organicznego związku. Pod wpływem wspomnianych idei zatracą się świadomość jedności polityki narodowej. Zamiast jednej polityki powstaje cały szereg polityk, cały szereg zasad od siebie niezależnych sprawuje władztwo w różnych dziedzinach życia zbiorowego.

Najjaskrawszym tego przykładem było traktowanie polityki gospodarczej. Zdaniem liberalizmu, życiem gospodarczem rządzą niewzruszalne prawa, interwencja wszelkich pozagospodarczych pierwiastków w tę dziedzinę jest bezcelowa i szkodliwa. Działalność gospodarcza stała się prywatną sprawą jednostek. Ta działalność miała doprowadzić do jak największej sumy bogactwa. A zaś polityka klasowa w gruncie rzeczy sprowadza się do tego samego poglądu na świat, chce tylko wywalczyć jak największą sumę bogactwa dla pewnej grupy społecznej tracąc związek z całością.

Polityka narodowa nie uważa bogactwa za cel ostateczny, lecz za środek do innych celów. Nie znaczy to jednak, że się traktuje gospodarstwo narodowe jako coś podrzędnego, mało ważnego. Gospodarstwo narodowe jest jedną z funkcji życia narodowego, jedną z jego najważniejszych funkcji i życie gospodarcze narodu zależy od stanu w innych sferach tego życia i, naodwrot, wpływa bardzo wydatnie na inne dziedziny. „Gospodarstwem narodowym jest trwała łączność różnorodnych gospodarstw członków pewnego narodu i innych gospodarstw od nich zależnych, łączność, która wyraża się najsilniej w nadaniu tym wszystkim gospodarstwom kierunku, zgodnego z celami narodu i kierunkiem jego rozwoju” \*). Gospodarstwo narodowe jest wyrazem wspólności narodowej w dziedzinie gospodarczej.

Jeżeli tak jest, jeżeli fakty gospodarcze mają znaczenie narodowe, a nie są „prywatną sprawą” jednostek, to trzeba rozpatrywać je w związku z całym życiem narodowym. Zgodnie z tem, już dawno powiedziano, że suma bogactwa nagromadzonego w kraju nie jest czynnikiem bezwzględnie rozstrzygającym, lecz znaczy także i jakoś tego bogactwa, jego charakter. Naród jest wspólnością trwałą, a więc i jego bogactwo musi potęgować tę trwałość. W pewnych wypadkach może tak się zdarzyć, że naród się bogaci, ale równocześnie staje się bardziej zależny od obcych; wstrząśnienia [międzynarodowe mogą zachwiać jego bogactwem, gdy jego dobrobyt zawisł zbyt silnie od wymiany międzynarodowej.

Naród musi dbać o to, by miał u siebie gałęzie produkcji, które są niezbędne do obrony kraju. Produkcja jest nie tylko

---

\*) R. Rybarski, Idea gospodarstwa narodowego... s. 173.

źródłem zaspokojenia osobistych potrzeb ludzi, lecz także i narzędziem walki, narzędziem wojny. W dzisiejszej dobie naród winien się uzbroić w te narzędzia, by mógł czuć się bezpiecznym. W tym celu trzeba ponosić ofiary — choćby to były ofiary bardzo ciężkie. Trzeba nieraz ograniczyć swobodę ruchu gospodarczego, dać przywileje pewnym gałęziom produkcji, nawet kosztem ogółu. Ludzie, którzy wierzą w wieczny pokój, nie rozumieją tych rzeczy; ale narody, dbałe o swój byt, pamiętają o tem dobrze.

Następnie musi się zważać na to, jakie konsekwencje pociąga za sobą rozwój produkcji na wewnętrzną strukturę narodu. Dla człowieka, zapatrzonego w abstrakcyjne prawa, zanik warstw średnich jest czemś nieuniknionem. Gdy jednak dba się o wewnętrzną równowagę narodu, o łagodzenie przepaści między klasami, to wówczas polityka państwowa będzie i z tego punktu widzenia rozpatrywała rozdział bogactwa. Zapyta się o to, czy jest zdrowy społecznie rozdział własności w społeczeństwie, czy np. nadmierna koncentracja własności ziemskiej, nie stwarza szkodliwych stosunków, czy rozdrobnienie znowu tej własności nie jest źródłem fermentów i t. d. Nie chodzi tu o abstrakcyjną sprawiedliwość, a też niezawsze chodzi wyłącznie o maximum produkcji, różne pozagospodarcze względy mają tu znaczenie. Tak np. wielu autorów zadaje sobie pytanie, czy nadmierna industrializacja, wyludnianie się wsi—nie wywołuje osłabienia siły fizycznej ludności, niebezpiecznego z punktu widzenia obrony kraju.

W ten sposób gospodarstwo narodowe nietylko jest odbiciem warunków, w których żyje naród, jego przeszłości, tradycji, potrzeb, trybu życia, lecz także i świadoma polityka zawiązuje nici między życiem gospodarczym, a ogólnem życiem politycznym i społecznym. Gdybyśmy chcieli działalność gospodarczą traktować, jako coś odrębnego, to nie znajdziemy podstaw jego uregulowania: będziemy mieli splot rozszczeń, którego nikt nie zdoła rozwikłać: z jednej strony bezwzględna walkę klasową, z drugiej kult interesu jednostki. Dopiero na gruncie wspólności narodowej te problemy stają się uchwytnie i dają się opanować.

Tę łączność różnych dziedzin życia narodowego widzimy na każdym kroku. Czy można np. rozpatrywać ustrój rodziny niezależnie od tego, jak on wpływa na całe życie narodowe?

Próbowano to robić, stając na gruncie praw jednostki, i doszło się do rozkładu rodziny. Gdy religja wyznawana jest przez ogromną większość narodu od wielu wieków, gdy stała się ona czynnikiem narodowej wspólności, to wówczas usiłowania, by tę jedność religijną osłabić, mogą trafić i w jedność narodową. Jednostce, zawodowi, miastu, dzielnicy, może się stać krzywda w jej współżyciu z resztą narodu, jej słuszne prawa mogą być zlekceważone; ale nie wolno nikomu dochodzić nawet swojego słusznego prawa w ten sposób, by to doprowadzało do rozszarpania narodowej całości.

Utrzymać tę całość, wzmocnić ją, wywalczyć dla niej lepsze miejsce w świecie—to myśl przewodnia wielkich mężów stanu, którym narody cześć oddają. Ta idea była źródłem ich wielkości. Przeczytajmy dzieła wielkich myślicieli politycznych. Z różnych epok oni pochodzą, różnemi zajmowali się zagadnieniami, ale zawsze wybija się nawierzch ta naczelna troska. Przypomnijmy sobie, jak wołał Piotr Skarga: „Są drugie łańcuchy do spojenia pokoju i zgody waszej ze strony miłej ojczyzny i Korony tej, matki naszej, któremi nas spina i wiąże, abyście się nie targali, a zgodę i jedność miłowali... A spólna ojczyzna i matka miła jako was do zgody wiąże i zniewala? Azali też się podzielić nią możecie? Azali to nie jej śmierć jest, gdy ją dzielić i rozrywać zaczniecie. Ziemie i księstwa wielkie, które się z Koroną zjednoczyły i w jedno ciało zrosły, odpadną i rozerwać się dla waszej niezgody muszą; przy których teraz potężna być może ręka i moc wasza i nieprzyjaciołom straszliwa” \*).

Ta sama myśl, jak nieć czerwona, przewija się w dziełach Stanisława Staszica: „Przeznaczony stanie szlachecki! Nie możesz inaczej powiedzieć, jak przyznać, że nie mieścisz w sobie wszystkich Polaków, tylko jedną cząstkę, że nie jesteś całym narodem polskim, tylko jednym stanem jego, stanem obrończym, stanem rycerstwa... Róbcie z młodzieży szlacheckiej i miejskiej jeden naród. Niszczcie między niemi niechęć. Zakrzewiajcie wzajemną miłość. Dajcie im równie uczuć, że gdy się wspólnie trzymać będą, Polska zostanie wolną, mocną i sławną. Powtarzajcie często to wielkie enotliwego Rzymianina zdanie: nie

---

\*) Kazania Sejmowe Piotra Skargi, wyd. Ign. Chrzanowski, 1912, s. 279 i n.



całość jednego stanu, ale całość narodu jest prawem najwyższem. *Salus reipublicae suprema lex esto*". Według Staszica, część utrzymać się nie może, gdy całe ciało niszczeje. Gdzie naród ocaleje, tam utrzyma się stan. Gdzie naród upadnie, tam stan zniszczyć musi" \*).

Wiek płynie i zmienia się położenie narodu. Zmienia się układ sił w świecie, zmienia się cywilizacja. Ale jedna myśl nie może się zmieniać: myśl o tem, by potężna była „ręka i moc nasza i nieprzyjaciołom straszliwa” (Skarga), by Polska została „wolną, mocną i sławną” (Staszic).

4. A więc widzimy, że życie polityczne narodu winno się oprzeć na następujących zasadach: 1) dobro narodu jest najwyższem dobrem społecznem, podstawą organizacji życia zbiorowego; 2) inne skupienia wewnątrz narodu są tylko częściami całości i należy je traktować jako części; 3) podstawowe idee narodowe muszą być przyjęte przez wszystkich, nikomu nie wolno ich kwestjonować, ani też podrywać istotnych warunków życia narodowego. Krótko mówiąc, gdy zajmujemy się polityką narodu, musimy mieć przed oczyma Polskę, jej przeszłość i przyszłość, jej zdrowie i potęgę.

Wynika z tego, że do kierunku narodowego nie dadzą się zastosować bez zastrzeżeń zwyczajne szablony, klasyfikujące stronnictwa polityczne. Czy ludzie, którzy uważają dobro narodu za najwyższe wskazanie są konserwatywni, czy postępowi? Kierunki narodowe umieszcza się zwykle na „prawicy”. Ale czasem zarzuca się im radykalizm, przeciwstawia się im hasła rzekomo naprawdę umiarkowane.

Prawda, że kierunek narodowy nie jest „postępowym” w tem znaczeniu, by wierzył w mechaniczny, równomierny postęp we wszystkich dziedzinach, by apoteozował zmianę, dla tego, że jest zmianą. Idea narodowa wyraża wartości trwałe, przechodzące z pokolenia w pokolenie, nie odnosi się więc negatywnie do przeszłości, do tradycji — bo nie przypuszcza, by każdego dnia można było świat budować na nowo. Idea narodowa nie ma ślepego kultu dla nowości, nie ma pogardy dla tego, co już było. Przeciwnie, wiemy, że budować można tylko na fundamentach, które wzniosła przeszłość, i tylko licząc się z materiałem, którym się rozporządza.

\*) St. Staszic, Przestrogi dla Polski, Dzieła T. I, s. 3, s. 198 i n., s. 7.

Z drugiej strony jednak idea narodowa nie jest, jak wiemy, biernem uwielbieniem tego, co jest. Każę leczyć się z błędów, nabytych przez poprzednie pokolenia. Każę we współzawodnictwie międzynarodowem stosować te metody, które w danym momencie dziejowym są najbardziej skuteczne. Nie odgradza się od stosunków z obcymi, lecz chce przetwarzać obce wpływy, przy ich pomocy wydobywać nowe wartości z życia narodowego. Jak szybko zaś chce przeprowadzać zmiany w tem, co jest, to zależy od warunków czasu i miejsca. Chodzi o to, czy istniejące w danej chwili formy życia narodowego są zdrowe, czy zabezpieczają narodowi pełnię jego rozwoju. I zależnie od tego, jak wypadnie odpowiedź na to pytanie, kierunek narodowy może się przedstawiać nazewnątrz jako konserwatywny, postępowy, lub reakcyjny.

Gdy naród ubierze się w szaty, w których ciężko mu się jest ruszać, gdy opanują jego życie duchowe wpływy obce, gdy sztucznie zaszczepli mu się różne urządzenia, które nie odpowiadają jego potrzebom, całej psychice, poziomowi kultury, wówczas zjawia się potrzeba reakcji. Nie lękamy się tego słowa. Reakcja może być reakcją przeciw głupstwu, przeciw temu, co wiąże siły narodu, co kala jego duszę. A gdy zaś naród jest w niewoli, gdy obcy nim rządzą, wówczas nawet rewolucja jest jego sojusznikiem: wówczas ten naród pragnie, by przyszła wielka zawierucha dziejowa, modli się o wojnę powszechną.

Na tem tle uwydatnia się przeciwieństwo między kierunkami narodowemi, a kierunkami o charakterze racjonalistyczno-uniwiersalnym, jak np. liberalizmem i socjalizmem. Dla kierunku narodowego najwyższem dobrem jest coś, co żyje, co pragnie się rozwijać, jest konkretna całość narodowa. Liberalizm zaś za rzecz najważniejszą uważa stosowanie ogólnych zasad zawsze i wszędzie. Podobnie i socjalizm ma swoją ustaloną doktrynę, którą szczepli zarówno w Polsce, jak w Chinach i Australji. Liberalizm i socjalizm mają swój program, w zasadzie niezmienny. Ale ten, kto naród uważa za najwyższe dobro, będzie się troszczył przedewszystkiem o to, jakie owoce dana zasada wyda na gruncie narodowym; nie żywi jakiegoś bałwochwalstwa tej idei, ani też nie jest *a priori* jej fanatycznym przeciwnikiem. Zwolennik liberalizmu albo socjalizmu znajdzie łatwo w swoim katechizmie odpowiedź na wszystkie konkretne pytania polityczne. Gdy chodzi o wybór formy rządu,

to zgóry wiadomo, jaka forma jest najlepsza. Gdy chodzi o jakąś instytucję, urządzi się ją według ostatnich wymagań nauki. Wszędzie i zawsze punktem wyjścia jest abstrakcyjna jednostka, albo też abstrakcyjny ideał przyszłego ustroju.

Kierunek narodowy ma swój ideał niezmienny, ma niewzruszalne podstawy moralne w stosunku jednostki do narodu, ale konkretne zagadnienia polityczne, ekonomiczne i społeczne traktuje w sposób konkretny. To, co jest nieodpowiednie dzisiaj, może być odpowiednie jutro. To, co jest dobre dla jednego narodu, dla drugiego może być złe. Instytucje wszelkie zależą od ludzi i od czasu.

Kierunek narodowy nie daje stanowczej i bezwzględnej odpowiedzi, czy należy stosować i w jakich rozmiarach należy stosować protekcjonizm celny. Nie rozstrzyga stanowczo, jaki ma być system ubezpieczeń społecznych. Nie głosi zasady, że państwo powinno być centralistycznie rządzone, lub że należy przeprowadzić daleko posuniętą decentralizację. Nie przesądza raz na zawsze pytania, że szkolnictwo powszechne powinno być w rękach samorządu. Nie uważa pięcioprzymiotnikowego głosowania za niewzruszony kanon, ani też nie głosi, że naród nie może żyć i rozwijać się bez parlamentaryzmu w dzisiejszej jego formie. Republikę czy monarchję uważa za rzeczy względne. Ani wolny handel nie jest jego bożyszczem, któremu zawsze się hołduje, ani też nie oczekuje zbawienia od interwencji państwa w życie gospodarcze. Słowem, w praktycznych zagadnieniach życia politycznego, społecznego i ekonomicznego nie zna dogmatów, nigdy niewzruszalnych.

Idea narodowa u różnych narodów jest przedewszystkiem wyrazem ich odrębności. Chce ona zachować oryginalne dziedzictwo przeszłości, chce je pomnożyć, a także i czasem przekształcić, budując jednak na gruncie charakteru narodowego. Kierunki narodowe w różnych krajach pozornie dążą do tego samego, narody chcą mieć to, co jest wszędzie. Ale przez to, że cenione przez nie wartości duchowe i materialne są ich własnymi wartościami, przez to już nabywają one odrębnego charakteru. Każdy naród rozporządza pewnym zasobem dóbr, które wysoko ceni, i to nie na podstawie uniwersalnych kryteriów, lecz dlatego, że to są jego narodowe wartości. Ta ocena nie oznacza jeszcze poniżania innych wartości, ani też nie musi się łączyć z dążeniem, by własnemu typowi życia

nadać powszechny charakter, by go innym narzucać. Przeciwnie, idea narodowa, zwłaszcza u niektórych narodów, jak np. Polski, może być czynnym protestem przeciw uniwersalizmowi, może być tamą przeciw imperjalizmowi „narodów wybranych”.

Prawdziwa twórczość narodowa zasadza się na tem, że naród wydobywa z siebie wartości, które nie są zwyczajnem naśladownictwem, prostem powtórzeniem tego, co jest gdzieś indziej. Każdy naród ma nietylko odrębne tradycje, lecz także i swoje własne, często odwieczne problemy, z którymi musi się porać. Ma swoje trudności, które przewycięża wówczas najlepiej, gdy znajdzie własną do nich drogę. Wszelkie szablony zawodzą, wszelkie uniwersalne specyfiki działać mogą na krótką metę, i niezawsze są skuteczne.

Poszukiwanie łatwych, niezawodnych programów, dających odpowiedź na wszystkie pytania, jest rzeczą charakterystyczną, dla wieku, w którym panowały „ideologie” w ujemnem tego słowa znaczeniu. Jak słusznie mówi René Johannet: „panowanie ideologii w społeczeństwie łączy się z osłabieniem zarówno jego woli, jak i inteligencji... Ideologia zastępuje badanie każdego wypadku przez swoje już gotowe widzenie... Zamiast ciągłego wysiłku, by dostosować swoje stanowisko do zmian świata zewnętrznego, ideologia wykreśla nienaruszalną linię postępowania, która przyznaje się do tego, że nie bierze w rachubę dającej się obserwować rzeczywistości, gdyż jej istotą jest nadać tej rzeczywistości arbitralny sens konstrukcyjny, który się nie zmienia... Wszelka ideologia zawiera więc abdykację. Paraliż—to jej imię. Ideologia w dziedzinie narodowej zasadza się na chęci „robienia historii” przez uogólnienie na terenie politycznym sumarycznej i znużonej koncepcji logicznej i przez nazywanie tego *Prawem*”.

A dalej pisze ten autor: „Naród, który chce śmiało zetknąć się z życiem, powinien uważać swoją narodowość za najbardziej skuteczną i niedającą się ocenić miarę wartości... Narodowość, której nikt nie strzeże, ulatnia się, jak otwarte perfumy. Narodowość, której podstawy się lekceważy, przewraca się jak budowla na piasku. Narodowość jest wartością ruchomą i żyjącą, która wynika z równowagi nieżywiota. Trzeba stale oddziaływać na jej środowisko, by ją utrzymać w normalnym stanie” \*).

---

\*) René Johannet, *Le Principe des Nationalités*, 1918, s. 420 i n.

Jednakowoż w polityce szuka się zarówno niewzruszalnych dogmatów, jak i czasami coraz to nowych wrażeń i nowych podniet. Ludzie, którzy się nie stykają z konkretną pracą, którzy w swoich pomysłach bujają po obłokach, nużą się nieraz tem, że nie głosi się coraz to nowych haseł. Cały szereg ludzi odbywa poszukiwania za jakimiś nowymi ideami, które mają odrodzić społeczeństwa. Nie lubią oni słuchać tego, że dobro narodu jest najwyższem dobrem, że trzeba dla niego poświęcać wszelkie partykularne interesy. Wydaje im się, że to już jest ograna śpiewka; tęsknią oni za nowymi melodjami.

Możnaby w tych nastrojach dopatrywać się wpływu kultury literacko-artystycznej na umysłowość polityczną dzisiejszego pokolenia. Gdy był u nas modny modernizm, wówczas poeci przeżywali wciąż nowe „dreszcze”. Dzisiaj są amatorzy takich „dreszczy” w polityce. Dla zblazowanego literata polityka musi się wydać czemś modnem. Nie chce on słuchać wciąż o tem samym, poszukuje nowych wzruszeń. Niestety, naprawdę wartościowe cele polityczne, naprawdę twórcze idee nie rodzą się jak grzyby po deszczu; nie są dziełem pomysłowych jednostek, lecz wynikiem długiej pracy pokoleń. Gdyby naród zmieniał swoje podstawowe idee co kilka lub kilkanaście lat, dowodziłoby to, że ten naród nie ma idei przewodnich, że nie odnalazł swojej drogi. Naród, który z łatwością przejmuje się tem, co mu wiatry przyniosą, który kłania się coraz to nowym bóstwom a dawnych się wyrzeka, nie jest dojrzałym politycznie narodem.

To też idea narodowa nie zdoła przemówić do tych, którzy pragną mieć niezmienny program praktyczny, których umysły nie są dostatecznie giętkie, by iść w parze z życiem. Nie zdoła też zachwycić ludzi, poszukujących wciąż nowych, oryginalnych rozwiązań, którzy lekkomyślnie pozbywają się dawnych wierzeń, a przejmują się nowymi, na czas zresztą krótki. Ale człowieka, który naprawdę czuje narodowo, przejmie radością świadomość, że w to, co on wierzy, wierzyli już jego przodkowie przed wiekami, że ten sam ideał im przyświecał. Ceni on dziedzictwo duchowe przeszłości, ceni skarby długoletnich doświadczeń narodu. Z drugiej strony jednak będzie on wiedział o tem, że jego obowiązkiem jest pomnożyć polityczne dziedzictwo przeszłości. A przytem będzie pamiętał, że nie wolno mu dla doktryny, dla oderwanej od życia zasady poświęcać dobra na-

rodu, że nie wolno mu w polityce mieć innego ukochania, jak tylko to dobro.

5. By jednak w tym zakresie skutecznie pracować, potrzeba ludzi. Ludzie tyle są wari, ile wart jest ich charakter. Polityka wymaga charakterów. Błędy można naprawiać, umiejętności działania można nabyć, ale najważniejszą rzeczą jest to, by charaktery polityczne były zdrowe i mocne, by nie ugięły się pod naporem zadań, które spadły na nich, by nie zepsuło ich dzisiejsze życie polityczne. Sprawa jest tem trudniejsza, że ciąży na nas przykre dziedzictwo kilkudziesięciu lat niewoli. Niewola wypacza charaktery. Może ona rozwinąć niektóre zalety, wzmocnić ducha oporu, doprowadzić poczucie narodowe do wysokiego napięcia, ale przecież nie przygotowuje do pracy we własnym państwie, nie rozwija twórczych instynktów państwowych, nie daje sposobności do pełnego życia narodowego, w którym mogą się urobić i wypróbować charaktery polityczne. Ale i wolność ma swoje niebezpieczeństwa: polityka staje się trudna pod względem moralnym od chwili, gdy na polityce można robić karierę, gdy nie wymaga już tylko abnegacji i zaparcia się siebie, bez widoków doraźnego powodzenia, czem była przeważnie polityka w okresie niewoli. To też, gdy dzisiejsze pokolenie doznało tego szczęścia, że za jego życia powstało na nowo państwo polskie, tem większa na niem ciąży odpowiedzialność, tem większa troska, by nie skrzywił się nasz charakter polityczny w dobie, w której zresztą niezawsze życie polityczne działa w sposób umoralniający.

Pierwszem wymaganiem — to uczciwość osobista tych, którzy się zajmują polityką. Mniej jednak niebezpieczni są zwyczajni łotrzy, gotowi wszystko zrobić za pieniądze: kto uległ bezpośredniej korupcji, kto uprawia zwyczajny szantaż, tego wcześniej czy później schwycki się za rękę. Ale nowoczesne życie polityczne wykształciło wiele form korupcji pośredniej. Najniebezpieczniejszy jest człowiek, który równocześnie chce robić i politykę i pieniądze, u którego jedna pomaga drugiemu. Dzisiaj nie potrzeba już brać wprost pieniędzy: są koncesje, przywileje, które może przyznać władza administracyjna i które stają się przedmiotem handlu politycznego. Demokracja sprzyja tej pośredniej korupcji: zakres działania państwa rozrósł się w niej bardzo znacznie, państwo wszystkim się opiekuje,

państwo wszystko może popierać. Jest w interesie publicznym, by w życiu politycznym brało udział jak najwięcej ludzi, którzy są materialnie niezależni, bo wtedy oni łatwiej mogą być niezależni politycznie. Ale jest rzeczą ryzykowną, gdy się tę niezależność materialną zdobywa w trakcie politycznej działalności, a już jest złem, gdy się ją zdobywa przy pomocy polityki.

Oczywiście, niezawsze mamy tu do czynienia z niskimi charakterami, czasem tylko z charakterami słabemi. Dla ludzi słabszych bezinteresowna, uciążliwa praca polityczna, która wyczerpuje nerwy i naraża na ataki, niezawsze jest równie ponętą; czasami chętnie zawijają oni do przystani, w której czeka na nich synekura. Czasami wolą się nie narażać, by nie poderwać swojej pozycji materialnej i swoich widoków na przyszłość. W społeczeństwie zdrowym takie typy nie zdołają się utrzymać długo na powierzchni życia politycznego, nie wyrosną na wodzów narodu. Wpływy finansowe mogą dać doraźną potęgę; ale pozycja materialna, zdobyta w wątpliwy sposób, nie zdoła polityka otoczyć urokiem, nie wzbudzi do niego zaufania. Społeczeństwo musi wierzyć, że ci, którzy nim kierują, nie myślą przedewszystkiem o własnej kieszeni.

Społeczeństwo musi wierzyć, że ci, którzy prowadzą politykę, rządzą się tylko publicznym interesem. Ale, jak pisze W. E. H. Lecky, „publiczny i prywatny interes jest, bezwątpienia, często tak pomieszany w polityce, że nie jest rzeczą możliwą ściśle je rozdzielić... W czasach dzisiejszych przekupstwo zmieniło swój charakter i z większem podobieństwem można je zastosować do klas, niż do jednostek” \*). Np. poseł uzależnia swój stosunek do rządu od tego, czy ten rząd udzieli subwencji lub innego poparcia związkowi zawodowemu, który ów poseł prowadzi: chodzi tu o interes publiczny, ale może trochę i o prywatny interes. Znam radykalnego posła chłopskiego, który zajmuje się przedewszystkiem interwencjami w sprawach podatkowych swoich wyborców; czy chodzi tu o interes publiczny, czy o wykonywanie funkcji pokątnego adwokata pod pokrywką mandatu poselskiego?

A co można powiedzieć o przedstawicielach ludności, którzy przedewszystkiem myślą o tem, co powiedzą wyborcy?

---

\*) W. E. H. Lecky, *Democracy and Liberty*, vol I, 1896, s. 137, s. 184.

Przytoczmy tu zdanie wspomnianego pisarza angielskiego, który, broń Boże, nie miał na myśli naszych stosunków: „Głos ludu”, jak się wyraża przy wyborach, jest dla wielu zawodowców politycznych (*politicians*) sumą wiedzy, najwyższem świadectwem prawdy lub fałszu. Jest nawet czemś więcej: jest wyposażony w coś przypominającego duchowe skutki, które teolodzy wiążą ze chrztem. Przypuszcza się, że zmywa on wszystkie grzechy”.

Język polski nie ma wyrazu, odpowiadającego ściśle przytoczonemu wyżej określeniu *politician* (*politicien* w języku francuskim). Oznacza on człowieka, który żyje z polityki i baczy przedewszystkiem na to, by ta polityka zabezpieczyła jego byt własny. Gdy sprawuje on mandat poselski, to odnosi się do niego określenie, użyte przez francuskiego satyryka, R. de Jouvenela: „Ten zawód, jak wszystkie inne, może być wykonywany uczciwie”. Brak tego wyrazu świadczyłby dobrze o nas, gdyby naprawdę brak wyrazu dowodził nieistnienia zjawiska. Ale język polski zna jedno stare znaczenie wyrazu „polityk”; określamy nim człowieka, który umie przystosowywać się do okoliczności, pozyskiwać sobie ludzi, dba o to, by im się nie narażać, słowem „politykuje”. Linde w swoim słowniku przytacza następujące określenie starego pisarza polskiego, Zaborowskiego: „Polityk jest to zwierzę rozumne na dwóch nogach, tak służące Bogu, aby djabła nie rozgniewało”.

Jeżeli mogę wnioskować na podstawie własnych obserwacji, to muszę stwierdzić, że brak odwagi cywilnej jest jedną z największych naszych wad politycznych. Płynie ona z różnych źródeł: u jednych z dążenia do spokojnego życia, u drugich z troski o karierę, u trzecich wreszcie z żądzy poklasku tłumu i łatwej popularności. Przejawia się to w różnych kształtach: niektórzy ludzie mają przekonania polityczne, ale je ukrywają starannie, inni tak się boją, że wolą wogóle nie mieć żadnych przekonań, a wreszcie są tacy, którym zmiana przekonań przychodzi bardzo łatwo. Oczywiście, że człowiek, który chce odgrywać czynniejszą rolę polityczną, musi się przyznawać do jakiegoś programu (czasami, co prawda, konstruuje sobie „bezpartyjny” program polityczny, coś nakszałt gorącego lodu); ale zdarzają się ludzie, którzy, należąc nawet do jakiegoś stronnictwa, starają się wobec przeciwników politycznych przedstawiać się w bardziej łagodnych barwach, dają im do poznania, że oni nie są „jeszcze najgorsi”.



Nie chcę bynajmniej twierdzić, że u nas jest gorzej, niż w innych krajach, nie chcę w czambuł potępiać tego, co jest; ale można mieć wrażenie, że u nas się niejedno psuje. Chodź tu o głębokie przejęcie się zasadą, że „celem, który mąż stanu winien dźwżyć wyżej, niż inne cele, jest ukształcenie charakteru” (H. Spencer). Bez charakterów politycznych największe nawet idee są pustym dźwiękiem. A dotyczy to zarówno tych, którzy politykę prowadzą, jak i całej masy, wywierającej wpływ na losy narodu. Charakter polityczny musi się objawiać w całym narodzie; bo ostatecznie naród ma takich polityków, na jakich sobie zasłużył.

O losach narodu rozstrzyga fakt, czy on ma poczucie odpowiedzialności za to, co się dzieje, czy naprawdę lęka się sądu historii. A grzeszyć przeciw narodowi można tak samo *per commissionem*, jak i *per omissionem*; zarówno przez to, że się źle robi, jak i przez to, że się nie robi tego, co się powinno robić. Naród, gdy chce naprawdę się rozwijać, musi tępić pokolenie Piłatów. A zwłaszcza dzisiaj niegroźne dla nas są prądy rewolucyjne, lecz groźna jest apatja warstw, które powinny myśleć o Polsce. Groźna jest ich obojętność, ich brak ofiarności politycznej. Zbyt wiele ludzie myślą o sobie i o swoim majątku. Zanadto lękają się pracy i walki politycznej. Oczywiście, że masa zawsze będzie bierna. Ale musi się znaleźć w narodzie grupa ludzi, dla których polityka naprawdę stanie się służbą narodową, posłannictwem, a nie zawodem, nie orędownictwem partykularnych interesów. Ludzie ci na niejedno się narażą. Zaszczyty mogą ich ominąć, tłum im poskąpi poklasku. Zamiast wygodnego życia—czeka ich walka. Ale ci ludzie, którzy czasem za innych będą musieli myśleć i pracować, przejdą przez życie z świadomością, że nie chcieli brać niczego od narodu, a dali mu to, co mieli najlepszego.

## SPIS TREŚCI.

### Rozdział I.

#### KRYZYS IDEI XVIII WIEKU.

1. Współczesny pesymizm, s. 5. 2. Idee XVIII wieku, s. 8. 3. Ich losy i przeobrażenie, s. 11.

### Rozdział II.

#### WIARA W NAUKĘ.

1. Wiara w przyszłość nauki, s. 14. 2. Nauka a religja, s. 15. 3. Nauka a demokracja, s. 19. 4. „Nauka uszlachetnia”, s. 21. 5. Nauka a dobrobyt, s. 22. 6. Przewidywanie przyszłości i niezmiennie prawa w naukach społecznych, s. 24. 7. Tak zw. socjologja, s. 26. 8. Przykład teorii ekonomji, s. 29. 9. Moralność naukowa, s. 32. 10. Polityka, jako nauka, s. 34. 11. Istotne znaczenie nauki, s. 36.

### Rozdział III.

#### PRAWA JEDNOSTKI.

##### *I. Prawa jednostki, jako podstawa życia politycznego.*

1. Kryzys instytucyj demokratycznych, s. 39. 2. Narzucanie idealnego ustroju, s. 40. 3. Zależność ustrojów od środowiska, s. 43. 4. Jednostka, jako punkt wyjścia ustroju, s. 45. 5. Wychowawczy wpływ idei praw jednostki, s. 47. 6. Wnioski ogólne, s. 50.

##### *II. Wolność gospodarcza i ideał liberalizmu.*

1. Sprzeczność interesów gospodarczych a psychologja liberalizmu, s. 51. 2. Zasada wolności w obrocie międzynarodowym, s. 52. 3. Idea kontraktu, s. 53. 4. Harmonja interesu prywatnego z ogólnym, s. 55. 5. Wartości gospodarcze na pierwszym planie, s. 56. 6. Interes gospodarczy podstawą stosunków między ludźmi, s. 58.

##### *III. Prawa jednostki a moralność prywatna.*

1. Humanitaryzm a zbrodnicość, s. 60. 2. Kult erotyzmu, s. 61. 3. Neomaltuzjanizm, s. 65. 4. Walka z rodziną i rozwody, s. 67.

##### *IV. Ogólne następstwa idei praw jednostki, s. 70.*

### Rozdział IV.

#### IDEAŁ OGÓLNOLUDZKI A „SOLIDARYZM“.

1. Pojęcie „ludzkości”, s. 74. 2. Ludzkość w historii, s. 76. 3. Wartość ideału ogólnoludzkiego, s. 78. 4. Idea solidarności, s. 80. 5. Różnorodne solidarności, s. 82.

## Rozdział V.

### IDEA WALKI KLAS.

1. Przeciwnieństwo socjalizmu i liberalizmu, s. 85. 2. Walka klas w Manifestie komunistycznym, s. 86. 3. Klasa robotnicza, s. 88. 4. Socjalizm a idea narodowa, s. 90. 5. Zanik jednolitości ruchu socjalistycznego, s. 96. 6. Socjalizm a nauka, s. 98. 7. Socjalizm a życie moralne, s. 101. 8. Krytyka socjalizmu przez syndykalizm, s. 103. 9. Wychowawczy wpływ materjalizmu i idei walki klas, s. 106. 10. Mesjanizm klasowy, s. 110. 11. Psychologja klasowa a idee XVIII wieku, s. 113.

## Rozdział VI.

### SILA POCZUCIA NARODOWEGO W XIX I XX WIEKU.

1. Idea narodowa w XIX wieku, s. 115. 2. Reakcja przeciw uniwersalizmowi rewolucji francuskiej, s. 118. 3. Zasada narodowości, s. 120. 4. Odrębności narodowe w XX wieku i „nacjonalizm” ekonomiczny, s. 121. 5. Dążenia narodowe wśród ras pozaeuropejskich, s. 126.

## Rozdział VII.

### CZEM JEST NARÓD?

1. Chwiejność pojęcia narodu i polityka narodowa, s. 133. 2. Pojęcie narodu, s. 135. 3. Różne rodzaje solidarności, s. 139. 4. Znaczenie solidarności narodowej, s. 143. 5. Różne przejawy solidarności narodowej i jej wzrost, s. 147.

## Rozdział VIII.

### WARTOŚCI NARODOWE.

1. Różnorodność wartości narodowych, s. 151. 2. Charakter narodowy, s. 152. 3. Kryteria narodowych wartości, s. 156. 4. Idea narodu wybranego, s. 160. 5. Misje narodowe, s. 167.

## Rozdział IX.

### WALKA NARODÓW I ETYKA NARODOWA.

1. Sądy o „nacjonalizmie”, s. 169. 2. Błędy racjonalizmu w pojmowaniu życia narodów, s. 170. 3. Stosunki międzynarodowe a sprawiedliwość, s. 173. 4. Prawo w stosunkach międzynarodowych, s. 177. 5. Rola pacyfizmu, s. 179. 6. Obowiązki moralne w życiu międzynarodowym, s. 182. 7. Narzędzie walki narodowej, s. 184. 8. Ideał przecięcia wspólności narodowej, s. 185. 9. Wartość moralna idei narodowej, s. 188.

## Rozdział X.

### PRZESZŁOŚĆ I PRZYSZŁOŚĆ W ŻYCIU NARODU.

1. Interes narodowy, s. 192. 2. Przeciwnieństwo przyszłości i do-  
rażnego interesu w życiu narodu, s. 194. 3. Tradycja narodowa, s. 197.  
4. Czego uczy przeszłość naszego narodu, s. 199. 5. Pierwiastek ofiary  
i poświęcenia, s. 204. 6. Stosunek moralny jednostki do narodu, s. 207.

## Rozdział XI.

### WPLYWY OBCE I ASYMILACJA.

1. Naród a wpływy obce i twórczość narodowa, s. 211. 2. Spe-  
cjalny charakter sprawy żydowskiej, s. 215. 3. Ewolucja poglądów na

naród u Żydów, s. 218. 4. Asymilacja, s. 222. 5. Wpływ Żydów na otaczające ich społeczeństwa, s. 225. 6. Wnioski praktyczne, s. 231.

## Rozdział XII.

### NARÓD A PAŃSTWO.

1. Polityka państwowa a polityka narodowa, s. 234. 2. Życie państwa a życie narodu, s. 235. 3. Państwo narodowe a państwo narodowości, s. 238. 4. Polska ideologia państwa narodowości, s. 240. 5. Ewolucja historyczna w kierunku państwa narodowego, s. 244. 6. Skąd się wzięła u nas idea państwa narodowości? s. 246. 7. Znaczenie twórcze idei państwa narodowego, s. 248. 8. Stosunek do mniejszości, s. 251.

## Rozdział XIII.

### CHARAKTER POLITYKI NARODOWEJ I CHARAKTER W POLITYCE.

1. Program narodowy jako program stronnictwa, s. 255. 2. Bez-względne zasady życia narodowego i państwowego, s. 257. 3. Polityka narodowa jako jedna całość, s. 261. 4. Relatywny charakter narzędzi politycznego działania, s. 264. 5. Charakter w polityce, s. 270.



71004

<http://rcin.org.pl/ifis>

# WYDAWNICTWA GEBETHNERA I WOLFFA

WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ  
 PARYŻ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE

BALZER O. — Konstytucja 3-go maja. Reformy społeczne i polityczne ustawy rządowej z r. 1791. Wyd. 5 . . . . .	1.—
— Z zagadnień ustrojowych Polski. Nowe spostrzeżenia i uwagi. Wyd. 2 . . . . .	1.40
BUJAK FR. — Uwagi krytyczne o naszej reformie rolnej . . . . .	0.85
CHOŁONIEWSKI A. — Duch dziejów Polski. Wyd. 3, rozszerzone	1.50
DEBICKI Z. — Podstawy kultury narodowej. Wyd. 2 . . . . .	4.—
GOŁĄB A. — Powszechne obowiązki i prawa obywatelskie . . . . .	0.50
GRABSKI WL. — O własnych siłach. Zbiór artykułów na czasie	3.—
GREGOR H. H. Mc. — Amerykanin o Polsce i Ameryce . . . . .	2.50
KOSKOWSKI B. — Niebezpieczeństwo niemieckie . . . . .	0.40
— Polityka gminna . . . . .	1.25
KUTRZEBA ST. — Proporcjonalne głosowanie . . . . .	0.50
LEŚNIEWSKI CZ. — Stanisław Staszic. Jego życie i ideologia w dobie Polski niepodległej . . . . .	10.—
ORKAN WL. — Listy ze wsi. Tom I. . . . .	4.50
RENOUVIER K. — O obowiązkach społecznych człowieka i obywatela. Z nowego wydania — ogłoszonego z notatką o Karolu Renouvier przez J. Thomasa — przełożył Konrad Drzewiecki	1.85
SAROLEA K. prof. — Listy o Polsce, poprzedzone listem kard. Merciera, oraz przedmowami S. K. Chestertona i autora. Z wydania angielskiego, rozszerzonego dla przekładu polskiego, przetłumaczyła Jadwiga Sienkiewiczówna . . . . .	3.—
SIEMIĘŃSKI J. — O polityce, o państwie i obywatelu. Wiadomości co najważniejsze . . . . .	0.60

