

Feliks Koneczny

Rodowód monizmu prawniczego

Człowiek w Kulturze 10, 213-225

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Feliks Koneczny

Rodowód monizmu prawniczego

* Artykuł opublikowany w: *Mysł Narodowa* Nr 35/ 1936

Metody życia zbiorowego wywołują pewne szeregi zjawisk, zespolonych zawsze i nieuchronnie, tak dalece, iż gdy jedno z nich dostrzeżemy, inne z tego samego szeregu znajdą się napewno tuż obok w czasie i przestrzeni. Tak np. wiadomo każdemu, że biurokracja, zanik samorządu i powiększenie ciągle ingerencji państwa aż do omnipotencji i totalności państwowej, zjawiają się zawsze razem. Gdzie biurokracja znajdzie się choćby obok samorządu, tam niebawem wejdzie ona w samorząd, zniszczy go i zacznie „rozbudowywać” państwowość, jak tylko daleko się da, a hasło omnipotencji państwa będzie dla niej jak najbardziej pożądane. Podobnych szeregów jest więcej; wybrałem dla przykładu ten, bo najłatwiej się w nim orientować.

Mam atoli zamiar zająć się pewnym szeregiem mniej znanym, nawet wcale dotychczas nie dostrzegany. Członami jego: personalizm, organizm i dualizm prawniczy — *a contrario* zaś: gromadność, mechanicyzm i prawniczy monizm. Nowy monizm, dla wiary równie niebezpieczny, jak grzebany już w obecnej chwili monizm przyrodniczy; dla obyczajów gorszy od tamtego bez porównania, życiu publicznemu zagrażający ruiną, a cywilizacji zagubą. Mam oczywiście na myśli łacińską.

Szereg, o którym mam zamiar pisać, wywodzi się z bardzo głęboka i pozornie z daleka, bo aż z religii. Miejmyż na uwadze, że ze

wszystkich spraw publicznych „rzeczą” najbardziej publiczną jest religia. A geneza szeregu nader prosta.

Chodzi o stosunek człowieka do Boga, o czym w rozmaitych religiach rozmaite panują pojęcia. Stosunek ten może być dwójaki: indywidualny lub kolektywny, czyli osobisty lub gromadny.

Atoli wyrażenia: indywidualność, indywidualny, indywidualistyczny uległy cenzurze. Trudno, wyrazy zmieniają znaczenie. Zarzucono indywidualizmowi, jako był uprawiany ujemnie. Ależ wszystko, co ludzkie, może być robione dobrze lub źle, dodatnio i ujemnie. U nas trafiały się doprawdy fatalne określenia indywidualizmu. Np. oświadczył Przybyszewski: „Najdostojniejszym zadaniem człowieka jest rozwijanie własnej indywidualności, kult boskiego tonu w sobie, wydobywanie się z gromady, łamanie praw, obowiązujących duchy niższe, bo cały postęp świata jest łamaniem praw niższych, by móc wstąpić na wyższe szczeble doskonalenia się”.

A któreż są niższe? Czy to nie pozostawione do własnowolnego, swobodnego uznania? Polskie spóźnione wydanie *Übermensch'a* nie dopisało; o ile zaś przyjmowało się, dawało skutki ujemne.

Zamiast mówić i pisać o indywidualizmie dodatnim i ujemnym, obmyślił francuski filozof Renouvier „personalizm”, co potwierdziła około roku 1920 komisja układająca *La vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Nasuwają się wątpliwości, czy za każdym razem, gdy się wykryje fałszerstwo pieniędzy, należy nowe robić, ale cóż począć, skoro tamci uchwalili, a my w literaturze filozoficznej znaczymy tak mało? Niemieccy autorowie jakby na rozdrożu, pisują czasem jeszcze po staremu, np. Spranger i Mueller-Freienfels; najciekawsze jednak, że takiemu zdeklarowanemu „personalistom”, jak X. Schuster, wymyka się czasem stare przyzwyczajenie. Ale rozstrzygnęło piśmiennictwo francuskie, nadające bądź co bądź ton obozowi katolickiemu całego świata. Najnowszy głos w tej materii, X. Peillaube, brzmi stanowczo i radykalnie; np. jako „indywidualność bierze początek w materii”, a personalność nie. Wielki chorąży religijnego „ruchu etycznego”, Feliks Adler, proponował zaś, żeby

personalność uznać za nadbudowę indywidualności, lecz myśli jego nie podjęto.

W polskim języku ciężko tu używać wyrazów pochodzących od „osoba”, i żeby nie wywoływać nieporozumień, wolę mówić z francuska: *personalizm*. Jakimkolwiek zresztą będziemy posługiwać się wyrazem, zgodzimy się wszyscy, że najwyższym wyrazem indywidualności — personalności będzie zawsze: *sua mente vivere* — i że to trzeba pielęgnować, a zaniedbanie tego „*ist ein Unwert und schlecht, somit verboten*”, jak oświadcza X. Schuster.

Ale gdy chodzi o dociekania w zakresie stosunku człowieka do Boga, można śmiało używać wyrażenia „osobisty”.

Radykalnie wyraził się o tym Hemon: „*Toute morale est une culture de la personalne*”. Ów zaś Adler, żyd, bynajmniej nie mający zamiaru zbliżyć się do katolicyzmu, wywodził, jako każdy człowiek z osobna posiada wartość bezwzględną i stanowi sam w sobie podmiot etyczny, przy czym zamyka wywody swe takim zdaniem: „Osobistość musi być zabezpieczona przed nadużyciami i w tym sensie jest uświęcona”. Zdanie to brzmi zupełnie po katolicku, zaczerpnął to oczywiście z cywilizacji łacińskiej, której wpływom uległ zresztą w niejednym szczególe. Szczegół taki, przygodny, a jak dobitnie stwierdza identyczność cywilizacji łacińskiej z katolicyzmem!

Identyczność oczywiście obustronna. Nie ma katolicyzmu bez tej właściwości ducha, którą zwiemy *personalizmem* i runęłaby też cywilizacja łacińska, gdybyśmy przestali *personalizm* pielęgnować. Maritain słusznie głosi, jako cechą „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” musi być „uwypuklenie znaczenia jednostki i jej samodzielności w stosunku do środków doczesnych i politycznych”.

Ale Chińczyk gorszy się naszym „upadkiem” (*sic!*), tak niskim, aż do „religijnego indywidualizmu, do osobistego stosunku każdej jednostki do jej Boga”. Tam tylko cesarz był „synem nieba” i on tylko mógł składać ofiary i zanosić modły do „Najwyższej Istoty” i jeden był tylko ołtarz „Nieba”, a był pośród pałacu cesarskiego. Nie uznaje też personalności cały buddyzm, a wyznawca religii braministycznych występuje wobec swego bożka jako członek pewnego zżyczenia

(kasty). Ten ideał gromadności dotarł do cerkwi prawosławnej i stał się podstawą kultury turańsko-słowiańskiej, tj. moskiewskiej. U nich nawet „poczucie mistyczne winno być zbiorowe, nie zaś indywidualne” — jak wykazał Jasinowski.

/ Żydowska religia zawiera predestynację gromadną, gdyż stosunek żyda do Jehowy jest przywilejem żydowskiego urodzenia. Ucho Jehowy otwarte jest tylko dla żyda, jako takiego. Wyobraźmy sobie, że katolik robiłby w każdej modlitwie zastrzeżenie, że modli się tylko jako np. Portugalczyk, że uznaje tylko jakiś specyficznie portugalski stosunek pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Co dla katolika absurdem, stanowi artykuł wiary dla braminizmu i judaizmu.

Osobisty stosunek do Boga siłą naszą; bo choćby zrzeczenie dopuszczało się najcięższych przewinień, stosunek jednostki do Boga pozostanie czystym, skoro tylko zła nie aprobeuje. Z tego wywodzą się głębie etyki katolickiej, będącej zarazem etyką cywilizacji łacińskiej.

Oczywiście w personalizmie odpowiedzialność jest surowsza, gdy tymczasem odpowiedzialność zbiorowa bywa najlepszym wykrętem od wszelkiej odpowiedzialności.

Wyrazicielami tych różnic są spowiedzi: katolicka wyłącznie osobista i szczegółowa, a żydowska gromadna, publiczna i ryczałtowo ogólnikowa. Z żydowskiej naśladowana jest protestancka. A w pewnym kierunku buddyjskiego „dużego wozu” pojawiła się nauka o odpuszczeniu grzechów (nie bardzo zgodna z istotą buddyzmu!) i w dalszej konsekwencji spowiedź. Z niektórych grzechów trzeba się spowiadać przed zebraniem złożonym z dziesięciu osób (tak samo u żydów), lecz w miarę ciężkości przewinień zmniejsza się ilość tych powierników spowiedzi. Wielkie zbrodnie wyznaje się w głos przed 25 buddami (oczywiście niewidocznymi) trzy razy w dzień i trzykroć nocą. Są to „buddowie wyznania i przebaczenia”.

Jakież przy takich spowiedziach maleje świadomość osobistej odpowiedzialności! A w miarę jak rośnie lub maleje odpowiedzialność, wzrasta lub zanika obowiązkowość.

Otóż jak wszystkie a wszystkie przymioty, wady i zalety, pojęcia i metody czynów, słowem, jak wszystko, co ludzkie, podobnie i per-

sonalizm ma dwie strony życia; może się przejawiać w życiu prywatnym i w publicznym. Polityk czy politykant, działacz czy szalbierz społeczny, może postępować personalnie i kolektywnie w bardzo licznych wypadkach. Etyka katolicka publicznego życia — zatem zarazem metoda działania cywilizacji łacińskiej — jest w tej materii określona dokładnie, z całą ścisłością:

^J.

„Połączenie pojęcia godności ludzkiej z miłością bliźniego, czyli indywidualizmu z solidaryzmem rozstrzyga o wartości społecznej chrześcijaństwa" — określa rzecz Halban. Przeciwno oddawaniu społeczeństwa pod nadzór państwa, przeciw temu, by jednostkę poświęcać jakimkolwiek programom społecznym czy państwowym, protestował już dawno Janet. Schuster przypomina, jako państwo ma swe granice przyrodzone i nieusuwalne w prawach indywiduum, których znosić nie można. Albowiem Jednostka ludzka istniała w pierw, niż państwo i posiada swe przyrodzone prawa" — woła nasz Ksiądz Prymas i dodaje: „Nie można pogodzić z prawem przyrodzonym pewnych współczesnych dążeń do zupełnego podporządkowania obywateli celom państwowym, do wyznaczania obywatelom jakiejś służebnej roli i do rozciągania zwierzchnictwa państwowego na wszystkie dziedziny życia. Regulowanie każdego ruchu obywateli, wtłaczanie w przepisy państwa każdego ich czynu, mechanizowanie obywateli w jakiejś globalnej i bezimiennej masie sprzeczne jest z godnością człowieka i z interesem państwa, bo zabija w obywatelach zdrowe poczucie państwowe... Państwo nie jest antytezą jednostki, lecz uzupełnieniem jej prywatnego bytu". Innymi słowy, jak czytamy w podręczniku etyki X. Szymeczki: „Obywatele nie są własnością państwa, lecz łączą się w państwo, by sobie ułatwić życie".

Przytoczona tu garść spostrzeżeń starczy, by wskazać, jako różnicowanie cywilizacji nie jest tylko jakąś lamigłówką teoretyczną, ale posiada bardzo a bardzo wielkie znaczenie praktyczne. Wszystkie współczesne wątpliwości co do stosunku państwa do narodu, które zżerają siłę twórczą narodów i zagważdżają na kontynencie Europy możliwości kulturalne, które legły paraliżem na wszelkiej przedsiębiorczości ku rozwojowi dalszemu cywilizacji łacińskiej — powstały

nie skądinąd, jak z obecnej mieszanki cywilizacyjnej w Europie (a co w Polsce, niestety, występuje w najostrzejszej formie).

Pospolity dziś w Europie typ człowieka, cywilizowanego trochę z łacińska, trochę z żydowska, w Niemczech z bizantyjska, w Polsce nadto trochę po turańsku, jest w gruncie rzeczy acywilizacyjny. Nie bardzo sobie radzi ze swym człowieczeństwem; jak zwierzątko myśli tylko o rui i o żerze, a wszystko inne nakręca stosownie do tych dwóch jedynych swych potrzeb. Co jemu po wszystkich rozważaniach! Wszelkie *abstracta* ani go ziębią ni parzą — jednak w sprawie personalizmu czy kolektywizmu musi się decydować. A czy widział kto kiedy choćby jednego takiego bastarda cywilizacyjnego, który byłby przeciwny gromadności, kolektywizmowi? Wszystka ich rzesza przy Marksie, po cichu (do czasu) przy Leninie. Personalizm — czują to dobrze — to dla nich trucizna. Toteż zawsze są zgodni w tym, iż radzilby utracić Kościół, najwyższego piastuna i protektora personalizmu.

Nienawiść personalizmu wiedzie do miłości mechanizmu w życiu publicznym.

Niestety, ogół naszej inteligencji za mało posiada orientacji w tym zagadnieniu, dziwnie pomijany. Nie wchodzę tu w żadne roztrząsania filozoficzno-przyrodnicze, lecz ustawiam sprawę na płaszczyźnie historycznej, a zgodzimy się uważać za organiczne to, co powstaje i rozwija się historyczno-ewolucyjnie; za mechanizm zaś wszystko to, co jest genezy sztucznej. Podział taki pokrywa się najzupełniej z aposterioryzmem i aprioryzmem. To pewna, że aprioryzm wydawać może tylko mechanizmy

Takim to największym mechanikiem był Konfucjusz. Triumfował z podniesienia moralności płciowej, gdy skutkiem odpowiedniego nakazu mężczyźni chodzą inną stroną ulicy, a kobiety inną. Mawiał: „Gdybym posiadał władzę królewską, nie potrzebowałbym więcej, jak jednego pokolenia, żeby zapanowała wszędzie cnota”. Objężdżał więc dwory współczesnych chińskich monarchów dzielnicowych, a Menucjusz robił później to samo — szukając „ingerencji” po swojej myśli. Nawet muzyka zależała od władzy; tym bardziej kalendarz, pismo i ceremonie stosownie do obranego przez jakąś dynastię „systemu ka-

lendarzowego". Były do wyboru trzy systemy „instytucji”: czarne, białe, czerwone, zwane tak od przepisanej maści zwierzęcia ofiarnego wielkiej ofiary, składanej niebu przez cesarza. Od trafności doboru mogły zależeć ważne sprawy państwowe i to wmawiano w ogół! Formalistyka nade wszystko, bo państwo uważali za mechanizm, który da się rozmaicie nakręcać, ale nakręcany być musi. Nie widziano innego wyjścia, nie znano innych metod.

Nie tylko Konfucjusz i nie tylko w Chinach poszukiwał monarchy, któryby posłuchał filozofa. Ta metoda w stosunku do spraw publicznych trwa już półtrzecia tysiąca lat. Cóż innego robił np. Hoene-Wroński, pukając wciąż do monarchów od Paryża do Petersburga?

W Chinach nauczono się wcześniej, jak to właściwie należy robić: Sławny komentarz do księgi Konfucjusza „Wiosna i jesień”, ułożony przez Tong-Czong-Szu (175-105 przed Chr.) zawierał trochę krytyki przeciwko rządicielom, był tam nawet osobny rozdział o biedzie i rozrzutności (coś jakby o „ściskaniu pasa”, o „surowym życiu” itp.). Skazano autora na śmierć, a gdy go jednak ułaskawiono, nigdy już nie występował z twierdzeniem, jakoby w postępowaniu rządu należało coś zmienić. Tematy u góry niepożądane znikły w ogóle z piśmiennictwa chińskiego. W metodzie rządów mechanicznych taki brak narzekań stanowi dowód, jako nie ma widocznie powodów do narzekań i rzecz ubita. Sprawę przykręcono gruntownie na długi szereg pokoleń.

„Mechanika” ta nie jest nieznaną Europie!

Państwo może tedy być organizmem lub mechanizmem. Państwo zaś musi stawać się mechanizmem, jeżeli wychyla się ze wspólnoty cywilizacyjnej ze społeczeństwem (narodem). Ciężka to klęska dla powszechności, gdy nastanie taki rozłam pomiędzy narodem a państwem. Pomieszczenie organizmu a mechanizmu następuje natenczas często i we wszystkich działach życia zbiorowego, a następstwa tego są absurdalne, a wielce tragiczne. Organizm a mechanizm wymagają innych metod i odmienne są ich warunki powodzenia. Na dobitkę inna jest etyka organizmu (rozległa, wszechstronna), a mechanizmu (ciasna, ułamkowa). Toteż mieszanina posiada własności trujące. Zatruiwa i naród i państwo.

Ponieważ moralność rozwija się przez obowiązkowość dobrowolnie uznaną, ten samym tedy wykwita moralność ze społeczeństwa a nie z państwa, które nie dopomoże etyce swymi sankcjami. Jeśli państwo ma być gdzieś mechanizmem, dążyć będzie do wszelkich uproszczeń problemów życia publicznego, gdy tymczasem organizujemy, im bardziej rozwinięte, tym mocniej się komplikują. Prawdziwie powiedział Doboszyński: „nie doktrynerskie uproszczenie, ale bogactwo form życiowych — to stała dewiza w ustroju narodowym”. A zatem etyka się także komplikuje, a mechanizm tego właśnie nie znosi. Nie znosi również nigdy żadnych wątpliwości czym to też nakręcany być musi ślepyim posłuszeństwem i to jest jedyna w nim cnota, starcząca zazwyczaj za całą moralność. Ma mechanizm swoje racje i to niezaprzeczone, ale są one całkiem inne, niż u organizmów, a wnoszenie metody mechanistycznej w organizm musi się skończyć zatruciem organizmu, a zepsuciem mechanizmu. Nie trzeba mieszać!

Wszystkie zaś rewolucje, od Albigensów poprzez „wielką” francuską aż do bolszewickiej (w Rosji czy w Hiszpanii) myślały apriorystycznie i działały mechanicznie. Przewrót z góry przemyślany obmyśla mechanizmy, którymi chce się posługiwać.

Mechanizm nie wytworzy moralności, oświaty ni dobrobytu, a jeżeli gdzie państwo jest mechanizmem i mechanizm państwowy otoczy te składniki życia zbiorowego, te trzy jego siły swą „opieką”, biada im, bo grozi im upadek. Trudno żeby mechanizm miał rządzić organizmem; znaczy to oddać go mechanizmowi na pastwę. A państwo odbierające społeczeństwu samą możebność ruchu, modne obecnie państwo totalne musi być tym bardziej mechanizmem. „Wówczas też coraz częściej zachodzą sytuacje, w toku których naruszanie istniejącego porządku prawnego i utartych norm obyczajowości staje się nakazem sumienia” — w czym wszyscy ludzie normalni i myślący zgodzą się z prof. Krzyżanowskim.

Takimi drogami idzie się od personalizmu do organizmu, a od gromadności do mechanizmu; ale jesteśmy dopiero w połowie drogi.

Ponieważ gromadność nie potrafi utrzymać ładu, choćby tylko ładu życia powszedniego, inaczej jak mechanicznie, musi zmierzać do

uproszczeń we wszystkim, do pewnego rodzaju skrótów w życiu zbiorowym. Toteż występuje zaciekle przeciw temu, co najbardziej to życie różniczkuje, najwięcej wprowadza odmienności, najwięcej wytwarza różnaitości — a przez to najwięcej wymaga inteligencji, by się w tym nie zgubić — przeciw odrębności prawa prywatnego a publicznego. Jest to zawilość przekraczająca siły umysłowe „mechaników”.

Dualizm prawny stanowi cechę cywilizacji łacińskiej, stanowi dla nas dogmat cywilizacyjny. Monizm prawny (trzeba wprowadzić ten termin techniczny) tworzy kontrast i tej cywilizacji i zarazem etyki katolickiej. Jest nieprzyjacielem tedy Kościoła i narodów przez Kościół „wychowanych”. Jeżeli nie mamy zginąć, musimy dbać o zachowanie dualizmu prawnego.

Monizm prawny stanowi wynalazek cywilizacji turańskiej, jest to — rzecby można — dżingischańska filozofia prawa.

W cywilizacji turańskiej władca był i jest właścicielem całego państwa, wszystkich i wszystkiego, a cała ludność znajduje się u niego w niewoli. Może on, o ile jego łaska, dopuścić innych do jakiejś formy własności i do wolności osobistej, lecz jedno i drugie zawsze tylko do odwołania. To właśnie stanowi cechę tej cywilizacji. W takim systemie zachodzi amplifikacja prawa prywatnego *ad infinitum* na rzecz władcy i wyłączność prawa prywatnego tak dalece, iż prawo państwowe z prywatnego się wywodzi i na prywatnym się opiera, słowem, następuje wchłonięcie prawa publicznego przez prywatne. Ale podmiotem tego prawa, w zasadzie jedynym jest władca, wszyscy zaś inni stanowią tylko przedmioty. W niektórych państwach turańskich istnieje szczeblowatość właścicieli. Władca udziela prawa własności wielmożom, ci znów od siebie mniejszym wielmożom — ale to wszystko do odwołania, które może nastąpić każdej chwili. Jakoż odebranie praw temu lub owemu wielmoży jest czymś pospolitym, taki traci prawo własności i staje się niewolnikiem władcy w jednej chwili.

Trafia się zestawienie podobnych szczeblowatości z łacińskim systemem feudalnym. Mylne to mniemanie. W europejskim dawnym

feudalizmie nie szczeblowatość sama stanowiła cechę zasadniczą, której obecność byłaby już dowodem feudalności; lecz cechę taką stanowi wzajemność. Jeżeli gdzie istniał kiedykolwiek „kontrakt społeczny”, toć chyba w zachodnim feudalizmie. Obie strony kontraktujące, senior i wasal, przyjmowali wzajemne względem siebie prawa i obowiązki; gdy tymczasem ta szczeblowatość turańska składa się z samych tylko praw władcy i z samych wyłącznie obowiązków wielmoży. Nie każda szczeblowatość jest feudalizmem.

Wielce zajmująca jest obserwacja, jak się ta państwowość turańska przyjmowała w moskiewszczyźnie, na terenach dawnej „wszystkiej ziemi rostowskiej” i późniejszego „Zalesia”. Posłużyła tu między innymi instytucja „zakupów”, tj. najmitów pobierających w rolnictwie i w handlu wynagrodzenie z góry za swą pracę na cudzy rachunek, także na rachunek obcego księcia. Dotychczas w Chinach, w Korei i we wschodniej Syberii płaci się najmitę z góry za całą robotę. O takie „zakładniczestwa” powstawały najczęściej antagonizmy pomiędzy Moskwą a Wielkim Nowogrodem; przez półtrzecia wieku wstawiało się tę kwestię we wszystkie układy. Iwan Kaleta wprowadził „zakładniczestwo” pomiędzy osoby stanu książęcego i wszczął obroty handlowe prawami książęcymi, udzielając pożyczek na ich zastaw w sąsiednich księstwach. Prawem prywatnym, nabywanym wobec obcych poddanych, przygotowywał zabory moskiewskie. Książę był uprzywilejowanym właścicielem ziemskim, właścicielem w swym własnym księstwie, a zwierzchnictwo nad potomkami dawnych drużynników utrzymywał nadawaniem używalności „seł” książęcych. Z turańskiej również cywilizacji zaczerpnięto zasadę „kormlenia”, tj. nadanie urzędnikowi książęcemu prawa, by go żywił sam urząd bezpośrednio. Wszystko to, tudzież inne jeszcze właściwości, z których wyrosło moskiewskie „samowłastie”, dokonywało się na zasadach prawa prywatnego. Wymownego świadectwa dostarczają wszystkie trzy redacje „Prawdy Ruskiej”; w pierwszej nie ma w ogóle mowy o księciu, w drugiej jest on uprzywilejowany pośród sąsiadów, a wyrządzone jego gospodarstwom szkody podlegają karom wyższym, i tej cechy właściciela opartego na prawie prywatnym nie

traci w redakcji trzeciej. Rozwój prawa prywatnego dokonywał się ciągle i sięgnął już daleko, kiedy publicznego jeszcze nie było na Zalesiu. Budowa państwa Iwana III (1462-1503) odbywała się wybitnie i dobitnie li tylko na prawie prywatnym, wyolbrzymionym do użytku władzy.

Turańska cywilizacja zmierza do tego, by każdego mieszkańca kraju uważać za zawisłego osobiście od władcy. Prawo prywatne władcy wobec ludności staje się prawem publicznym, lecz nie jest ono czymś odrębnym od prywatnego, zasadniczo różnym, lecz tylko rozbudową prywatnego dla interesów władcy. Jest to turański monizm prawny.

Obecnie, za dni naszych, powstaje w Europie monizm prawniczy nowy, metodą zupełnie odwrotną, niż w turańszczyźnie. Kontynent europejski zmierza do zniszczenia prawa prywatnego przez publiczne, mianowicie przez prawo państwowe, bezetyczne, a w imię omnipotencji państwa. Apriorycznie określa się, jaką ma być państwowość i gnębi się personalizm w imię gromadności, byle zmusić do poddania się koncepcjom powziętym z góry, koncepcjom sztucznym, którym życia udziela sama tylko przemoc.

Słusznie zwrócił uwagę prof. Krzyżanowski, jako za dni naszych „zaciera się różnica między prawem prywatnym a publicznym, między podatkiem a dobrowolną składką czy ofiarą”. Niestety, można już powiadać to samo także o innych dziedzinach prawa i życia, o dziedzinach coraz liczniejszych. Jeśli się nie ockniemy na czas z tego ujmowania sprawy publicznej doprawdy „do góry nogami”, wpadniemy w monizm prawniczy, polegający na wyłączności prawa publicznego. A rozstrzygać o tym, co jest prawne, będzie pięść.

Dziś obrońcom cywilizacji łacińskiej wypada bronić nie publicznego już prawa, ale prywatnego, żeby nie zostało pożarte przez wypaczone prawo państwowe. Gdy bowiem omnipotencja państwa obejmie władzę nad wszelkimi sprawami dotychczasowego prawa prywatnego, pozyszcze zarazem moc ograniczania go, modyfikowania i suspendowania. W praktyce będzie to pozostawione „swobodnemu uznaniu” każdego urzędnika w przydzielonym mu zakresie.

A w teorii nie będzie innego wyjścia teoretycznego, jak uznać, że wszystkim i wszystko pozostawia się do swobodnego uznania władcy, któremu nada się też konsekwentnie prawo dowolnego dysponowania wszystkim i wszystkimi. Wychodzi więc w końcu najzupełniej na turańszczyznę, choć się zaczęło z przeciwnej strony; całe państwo i cała ludność będą jakby prywatną własnością głowy państwa.

Czy tędy droga do postępu w cywilizacji łacińskiej? Czy tym szlakiem idzie się do postępu moralności, oświaty, dobrobytu? Etyka cywilizacji łacińskiej, tj. etyka katolicka nie leży bynajmniej na linii równoległej z omrnpocją państwa, nie może przeto pogodzić się z żadną z konsekwencji takiej państwowości; ani z etatyzmem, ani z biurokratyzmem, ni z *elephantiasis* ustawodawczą, ni też z *ex lex* podczas pokoju. Etyka naszej cywilizacji zmierza i zmierzać musi ku samorządowi, ażeby państwo było oparte na społeczeństwie, by mu nigdy nie zbrakło sił ożywczych, które tylko ze społeczeństwa czerpać może. A znamiennym, lecz bynajmniej nie przygodnym łączeniem się przejawów sił życia zbiorowego, tej samej zupełnie drogi, co etyka, trzyma się sprawa oświaty i dobrobytu... ogółu.

Wszelki krok, któryby odsuwał państwo od onnipotencji, będzie zarazem krokiem postępu dla etyki, oświaty i dobrobytu.

Twierdzenie to tyczy się bądź co bądź tylko cywilizacji łacińskiej. Nie zamierzam debatować nad tym, czy w innych cywilizacjach rozwijają się należycie te trzy siły, lecz pragnę tylko jasno postawić sprawę przynależności cywilizacyjnej. Do jakiej cywilizacji zalicza się Polak, w jakiej ma się wyrabiać państwo polskie, jaką cywilizację mamy uprawiać w szkolnictwie publicznym itp. A może to wszystko ma być acywilizacyjne? Można i tak, jeżeli się samemu jest acywilizacyjnym. Trzeba się atoli zastanowić nad tym, jako acywilizacyjność łączy się z bezetycznością, a na takie rezultaty czy kto przystanie?

W imię więc kultury polskiej, stanowiącej historyczną część łacińskiej cywilizacji, musimy przeciw się mechanizowaniu życia publicznego, stawać w obronie żywego organizmu, a do tego wszystkiego fundamentalnym warunkiem jest pielęgnowanie personalizmu. To czyniąc, stajemy tym samym w opozycji przeciw stosowaniu

w życiu zbiorowym metody apriorycznej, a przysparzamy powodzenia metodzie aposteriorycznej.

Przeprowadzony tu rodowód monizmu prawniczego mieści w sobie ostrzeżenie; oby tkwiła też w nim zachęta do łacińskiego ujmowania myśli i czynu.

Dziela tu cytowane (w porządku chronologicznym)

- Paul Janet: *Philosophie du bonheur*, Paris 1863;
 Confucius et Menucius: *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine Traduit du chinois par M. G Pauthiers*, Paris 1890;
 Kung-fu-tse: *Gespräche (Lunyu). Aus dem chinesischen verdeutscht und erlautert von Richard Wilhelm*, Jena 1910;
 Stanisław Przybyłowski: *Szlakiem duszy polskiej*, Poznań 1917;
 Felks Koneczny: *Dzieje Rosji*, tom I, Warszawa 1917, tom U, Wilno 1929;
 Richard Mueller-Freienfels: *Philosophie der Individualitaet. Zweite durchgesehene Auflage*, Leipzig 1923;
 Felix Adler: *Ethische Lebensphilosophie, dargestellt in ihren Hauptlinien. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen von O. Ewald undl. Matuschka*, Muenchen 1926;
 Louis de la Valee Poussin: *La morale bouddique*, Paris 1927;
 Eduard Spranger: *Lebensformem. Geistwissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persoenlichkeit. Sechste Auflage*, Halle 1927;
 Irena Gałęzowska: *Na rozdrożu socjalizmu*, Łódź 1928;
 Camille Hemon: *Essai sur la philosophie des moeurs*, Paris 1929;
 Joh. B. Schuster SJ: *Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie*, Innsbruck 1929;
 Adam Doboszyński: *Gospodarka narodowa*, Warszawa 1931;
 Ks. Prymas August kardynał Hlond: *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Płock 1932;
 Kang-Woo: *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou, interprétées par Tong Tchong-Chou d'après les principes de l'école de Kong-Yang*, Paris 1932;
 Bogumił Jasinowski: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu a Zachodu*, Wilno 1933;
 Adam Krzyżanowski: *Moralność współczesna*, Kraków 1935;
 Jakub Maritain: *O nową cywilizacją chrześcijańską*, Lublin 1935;
 Peillaube: *Caractère et personnalité*, Paris 1935.