R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES PICTA .COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Colour Chart #13

Centimetres Inches

Blue Cyan Green Yellow

Red Magenta White 3/Color Black

NOWA NAUKA O MORALNOŚCI

Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego.
Warszawa: E. Wende i Spółka.

ANTONI MENGER

NOWA NAUKA O MORALNOŚCI

PRZEKŁAD Z UPOWAŻNIENIA AUTORA

LWÓW 1907 - POLSKIE TOW. NAKŁADOWE

13327 | 1

ODBITO W DRUKARNI NARODOWEJ W KRAKOWIE

Spis rzeczy.

Str.

Przedmowa 1

Księga pierwsza: Moralność jako wynik działania siły. — Moralność zrzeszeń.

Rozdział pierwszy. Moralność i siła.
Wolność woli jako podstawa moralności, tradycyjne działanie jej przy ważniejszych postępkach społecznych. Stosunek jej do mniej ważnych postępków. Istota nauki o moralności. 5

Rozdział drugi. Istota moralności.
Stosowanie się do układu sił społecznych. Osobistości historyczne. Ludzie zwykli. Zmienność oceny moralnej. 8

Rozdział trzeci. Ustosunkowanie sił społecznych.
Ustrój prawny i państwowy; Rasy i narodowości. Kościół. Stany zawodowe. Stronnictwa. Sądy innych ludzi o postępkach człowieka, czyli opinia publiczna. Antagonizm stosunków społecznych. 11

Rozdział czwarty. Zmiana stosunku sił.
Zmienność stosunku sił i oceny moralnej. Brutus i Kasyusz — Harmodios i Arystogiton. Wpływ zmienności czynników władzy. 19

Rozdział piąty. Sumienie.
Istota sumienia. Sumienie Napoleona I. Potomkowie dynastyi prawowitych. Dziejowe uwarunkowanie sumienia. 23

Rozdział szósty. Moralność zrzeszeń i moralność jednostek.
Moralność zbiorowa; moralność jednostki. Zrzeszenia i ich rodzaje. Rozbrat z interesami jednostki. 27

Rozdział siódmy. Zwierzęta.
Niższość zwierząt. Wykluczenie zwierząt z prawnej i moralnej zbiorowości ochronnej. Odmienne stanowisko buddyzmu. 29

Rozdział ósmy. Rasy i narodowości.
Ideał rasowy. Ujemny wpływ ras i narodowości. Sposób jego usunięcia. 32

Rozdział dziewiąty. Państwo i kościół.
Supremacya państwa nad kościołem. Wolność najwyższych potentatów państwowych od tradycyjnych przy-

kazań moralnych. Analogiczne stanowisko kościoła średniowiecznego. Stanowisko możnych niższego stopnia. 34

Rozdział dziesiąty. Stany i zawody.

Podporządkowanie się stanów pod władzę państwową. Stany rodowe i stany zawodowe. Potęga i niemoralność stanów rodowych. Stany zawodowe. Znaczenie i wpływ interesów stanowych w ogólności. 38

Rozdział jedenasty. Stronnictwa.

Istota stronnictwa. Wojna trzydziestoletnia. Stronnictwa ludowe. Przesadność ducha partyjnego. 41

Rozdział dwunasty. Przejście do moralności jednostkowej.

Wolność zrzeszeń od tradycyjnych przykazań moralnych. Dowody twierdzenia tego na ważniejszych faktach dziejowych. Nawiązanie do moralności jednostki. 43

Księga druga: Moralność jednostkowa.

Rozdział pierwszy. Chcenie i działanie.

Chęć i działanie. Wola zrzeszeń. Wola jednostki. Przecenianie znaczenia wolnej woli w religiach, — w religijno-filozoficznych systemach etycznych (Kant). Stanowisko moralności ściśle ludzkiej. 45

Rozdział drugi. Istota moralności jednostkowej.

Różnice między moralnością zbiorową i moralnością jednostki: — źródło tej różnicy. Odrzucenie dotychczasowych pojęć moralnych. 48

Rozdział trzeci. Wzgląd na potomstwo.

Zaniechanie dokładnego wyliczania cnót i występków. Obowiązki względem siebie samego i względem innych. Samobójstwo. Obowiązki względem potomstwa. 51

Rozdział czwarty. Miłość bliźniego.

Wybujały pogląd systemów etycznych na ogólny stosunek ludzi między sobą. Stanowisko religii wszechświatowych. Chrześcijańska miłość bliźniego: sprzeczność między przykazaniami moralnemi a praktyką. Przemożny wpływ ustosunkowania sił społecznych. Konfucyusz. 55

Rozdział piąty. Kłamstwo.

Rozpanoszenie się kłamstwa. Kłamstwo publiczne i kłamstwo prywatne. Kłamstwo publiczne: 1. polityczne 2. religijne; 3. naukowe. Kłamstwo prywatne. Źródłem

kłamstwa: ustosunkowanie sił społecznych. Zapatrywania Kanta. 59

Rozdział szósty. Krzywoprzysięstwo.

Zaprzysiężone przyrzeczenie i zaprzysiężone zeznanie. Zaprzysiężone przyrzeczenie. Zaprzysiężone zeznanie. 65

Rozdział siódmy. Chciwość.

Chciwość w socyalistycznym ustroju społecznym. Zarobek a dochody bez pracy. Nieznaczny rozwój chciwości wśród klas, posiadających dochody stałe. Walka o dochody bez pracy. Objawy wyuzdania w tej walce. 69

Rozdział ósmy. Czystość.

Ocena czystości w trzech religiach wszechświatowych. Miłość romantyczna. Zawisłość miłości pospolitej od ustosunkowania sił społecznych. 73

Rozdział dziewiąty. Pycha.

Istota pychy. Cezaryzm. Pycha wśród wyższych i niższych warstw społecznych, wyższe dążenia. Pokora wśród niższych klas ludności. Uśmierzenie pychy przez demokratyzacyę społeczeństwa. 76

Księga trzecia: O poprawie stosunków moralnych.

Rozdział pierwszy. Uwagi wstępne.

Zawisłość poprawy stosunków moralnych od przeobrażenia w ustosunkowaniu sił społecznych. Głoszenie moralności wyższej. Stosunek obu tych środków w islamie, chrystyanizmie i buddyzmie. 81

Rozdział drugi. Moralność w świetle nauki chrześcijańskiej.

Trudne i przykre stanowisko twórców religii. Chrystus uwzględnia stosunki sił społecznych. Zależność nauki moralności od ustosunkowania sił wogóle. 84

Rozdział trzeci. Kantowska nauka o moralności.

Kant i stosunki sił społecznych jego epoki. Demokratyczność ogólnych zasad Kanta. Niedemokratyczność jego zapatrywań poszczególnych. Nauka moralna dla człowieka przeciętnego. 88

Rozdział czwarty. Zaświaty.

Życie przyszłe w filozofii i religii. Odrzucenie wartości

politycznej pojęć o życiu przyszłem. Wyłączna zawisłość moralności od ustosunkowania sił społecznych. 91
Rozdział piąty. Nauka moralności Nietzsche'go.
Jednostajność moralności kultury europejsko-amerykańskiej. Charakter arystokratyczny dzisiejszego ustroju władzy. Charakterystyka moralności Nietzsche'go. Błędne zapatrywania Nietzsche'go. 93
Rozdział szósty. Poprawa stosunków moralnych w ogólności.
Życie moralne jako objaw zbiorowy następstwem ustosunkowania sił społecznych. Natury wyjątkowe. Poprawa stosunków moralnych za sprawą przeobrażenia ustosunkowania sił, cel tego przeobrażenia. 98
Rozdział siódmy. Oświata ludowa.
Szkoła ludowa zakładem policyjnym. Braki w nauczaniu ludowym po zaprowadzeniu socyalistycznego ustroju społecznego. Wypełnienie tych braków za sprawą pouczania o t. zw. obowiązkach względem siebie samego, *o obowiązkach* względem potomstwa. 100
Rozdział ósmy. Demokratyzacya politycznego ustroju siły i władzy,
Nizki poziom moralności zbiorowej. Ideał tej moralności. Dodatni wpływ demokracyi politycznej na moralność zbiorową, — na moralność jednostki. 104
Rozdział dziewiąty. Demokratyzacya ekonomicznego ustroju sił i władzy.
Istota socyalizmu. Wpływ socyalizmu na moralność zbiorową, — na moralność jednostki. Ściślejsze połączenie prawa z moralnością. 106
Rozdział dziesiąty. Organizacya opinii publicznej.
Opinia publiczna w obecnym niezorganizowanym stanie. Plan organizacyi. Zniesienie bezwarunkowej tajemnicy życia prywatnego. Większa doniosłość moralności w socyalistycznym ustroju społecznym. 109
Rozdział jedenasty. Zakończenie.
Socyalizm nie ma nic wspólnego z obaleniem porządku moralnego. Moralność pod panowaniem religii ludowych, chrześcijaństwa, socyalizmu. Rzut oka w przyszłość. 112

Przedmowa.

W ciągu tysiącoletniego rozwoju odzwierciedlała filozofia dotychczas wyłącznie tylko zapatrywania bogaczy i możnych na losy świata. Pierwotnie wszystkie stany były zjednoczone węzłem wspólnego światopoglądu religijnego. Gdy jednak później wśród umysłowo wyżej stojących warstw ludności budzić się poczęło samodzielne zastanawianie się nad światem i człowiekiem, musieli filozofowie mniemania wyższych sfer społecznych, do jakich należeli prawie bez wyjątku, uczynić zasadniczym punktem wyjścia dla swych teoryi. Jakże mogli myśleć o ujęciu w systemy poglądów maluczkich i niewolników na losy świata dumni filozofowie starożytności, arystokraci, jak Platon, wychowawcy książąt, jak Arystoteles? Tak też pod wpływem zasadniczo tych samych warunków pozostało po dziś dzień.

Najczęściej oczywiście występuje to przeciwieństwo przywileju i upośledzenia w dziedzinie prawa i moralności — do czego w gruncie rzeczy, przyczynia się niewątpliwie skrajna jednostronność, z jaką traktowana jest od dawna cała prawna i moralna nauka filozoficzna. Podobnie jednak i w innych dziedzinach filozofii zazna-

czył się przemożny wpływ tego właśnie kontrastu, jak w teoryi poznania, w metafizyce, a nawet w niektórych działach filozofii przyrody. Wybór zagadnień, sposób traktowania, wykład niezrozumiały, oto liberalno-arystokratyczne piętno dzisiejszej filozofii.

Dopiero od czasu pojawienia się socyalizmu w XIX stuleciu przejrzały niższe klasy ludności, a moc ich wzmogła się do tego stopnia, iż wprowadzenie rzeczywistej filozofii ludowej stało się nietylko możliwym, ale nawet koniecznym zgoła postulatem. I rzeczywiście Saint-Simon, Fourier oraz ich szkoły poruszyły obok spraw wyłącznie ekonomicznej natury i zagadnienia z zakresu etyki, metafizyki i teoryi poznania. Jednakowoż socyalizm, rozpadający się na dwie grupy — starszą angielską i młodszą niemiecką, ogranicza się na wyjaśnieniu niektórych spraw ekonomicznych, stanowiących coprawda najważniejsze składniki światopoglądu socyalistycznego, lecz nie wyczerpujących całkowicie jego treści. Utarty też zwyczaj określania tego socyalizmu jednostronnego i pełnego luk jako socyalizmu naukowego w całem tego słowa znaczeniu jest zupełnie niesłuszny.

Przedstawiwszy już w Nowej nauce o państwie socyalistyczny system prawny, daję dziś nową naukę o moralności, która w najogólniejszych zarysach wyłożyć ma socyalistyczny system etyki. Zamierzam ponadto wydać wkrótce Politykę ludową, a później Teoryę poznania, pojętą również z socyalistycznego stanowiska. Opracowanie innych filozoficznych dyscyplin w duchu i pojęciu szerokich mas ludowych muszę stanowczo wskutek podeszłego wieku pozostawić siłom młodszym. Wtedy dopiero, gdy ukaże się w całokształcie filozoficzny system socyalizmu, zrozumieją wszyscy, iż

nasza dzisiejsza filozofia, jakkolwiek pozornie ugruntowana na objektywnem doświadczeniu lub zgoła nawet na apryorystycznem poznaniu — zawsze jeszcze ulega wpływom najskrajniejszych antagonizmów, tkwiących w łonie naszego społeczeństwa.

Autor.

Wiedeń, w czerwcu 1905.

KSIĘGA PIERWSZA.

Moralność jako wynik działania siły. Moralność zrzeszeń.

Rozdział I.

Moralność i siła.

Wszelka moralność bez względu na to, czy ją stosuje państwo, kościół, opinia lub inne siłą rozporządzające czynniki [1]) — każe z góry przypuszczać wolność woli i czynu człowieka. Chcąc bowiem ze stanowiska prawnego, religijnego, lub społecznego czynić kogokolwiek odpowiedzialnym za jego postępek, trzeba przyjąć, że postępek ów spełniony został na podstawie wolnego wyboru. Trzęsienia ziemi, katastrofy żywiołowe i inne zjawiska przyrodzone, jakkolwiek na losy ludzkości wpływają niekiedy o wiele dobitniej, aniżeli najniemoralniejsze nawet postępki, nigdy nie są oceniane ze stanowiska etycznego.

Ta jednak wolność woli człowieka, na której opiera się tyle prawnych, religijnych i społecznych urządzeń, wskutek ustosunkowania się sił społecznych zamienia się zawsze i wszędzie w skrajną swą antytezę. Siłą naturalnego rozwoju rzeczy każdy człowiek staje się członkiem rodziny, ulegając przez to samo nie tyle opiece

---

[1]) Porówn. rzeczników teoryi siły w zakresie prawa i moralności. przytoczonych przeze mnie w N o w e j n a u c e o p a ń s t w i e, I. 7.

rodziców i opiekunów, ile raczej ich kierownictwu. Pokaźna cząstka władzy przechodzi później na szkołę, po której opuszczeniu nastaje zazwyczaj dla szerokich mas okres przygotowywania się do przyszłych zawodów. Dla mężczyzn przypada w tym czasie służba wojskowa, dla dziewcząt zaś małżeństwo, jako poniekąd dalszy ciąg lub nawet większe jeszcze ograniczenie wolności lat młodzieńczych. A gdy nareszcie człowiek stanie u swego celu, zwanego w życiu mieszczańskiem samodzielnością, wówczas zawód i związane z nim ściśle stosunki siły, kościół i państwo, zarzuciwszy nań zewsząd niewidzialne sieci, kierują dowoli każdym jego krokiem w życiu. Tak więc wielkie rzesze ludowe we wszystkich krajach nie mają ani odrobiny prawnej czy moralnej wolności i nie wiele znajdziemy też ludzi i czynów, co do których wogóle można stawiać pytanie o wolności woli [1]).

Ponieważ więc oczywistość wykazuje, że siły społeczne poruszają jednostkami jak maryonetkami w szopce, nie można zagadnieniu wolności woli ludzkiej nadawać tego znaczenia, jakie mu częstokroć przypisują. Jakąż bowiem wartość może mieć wolna wola, jeśli wszystkim ważniejszym czynnościom każdego osobnika nadają warunki otoczenia ściśle zakreślone granice i kierunek wytyczny? Wobec olbrzymich zagadnień życia praktycznego, jak wykazują liczne dane statystyczne, występuje człowiek jako istota zależna od stosunku sił społecznych bez względu na to, czy teoretycznie nazwie się go wolnym czy niewolnym.

Co prawda, na dowód wolności woli ludzkiej przytaczano niejednokrotnie pewne błahe czynności, nie ma-

---

[1]) Porówn. Paulsen, Systematische Ethik, II. 9.

jące znaczenia dla szerszego ogółu, które też pozornie bywają przedsiębrane zupełnie swobodnie i niezależnie. Powiadają np.: Jeśli ktoś wychodzi z domu, to od niego samego zależy postanowienie, dokąd ma się udać: w lewo czy w prawo. Czy jednak takie twierdzenie jest bez zarzutu? W dzień roboczy, sądzę, on skieruje się z pewnością na prawo — do pracowni; natomiast w niedzielę, na lewo — na przechadzkę lub do jakiegokolwiek miejsca rozrywki. A choćby nawet tego rodzaju poślednie czynności uważać chciał jakiś zwolennik wolnej woli za objaw swobody, to zawsze jeszcze pozostaje ów fakt, niestety, iż czynności człowieka o doniosłem znaczeniu praktycznem ulegają ustosunkowaniu sił społecznych.

Nauka moralności podaje zatem wskazówki, dotyczące nie — pytania: co człowiek ma czynić, jak to właśnie pojmuje bardzo wielu moralistów, ale raczej, co człowiek rzeczywiście czyni i czynić musi pod naciskiem sił społecznych. W tej myśli też omawiając w niniejszem dziele stan moralny zrzeszeń i jednostek (ks. I i II), kreślić będę zawsze obraz statystyczny, unikając wszelkich z góry powziętych uwag co do ideałów i postulatów moralnych. Że jednak w toku przedstawienia okaże się, jak dziś stosunek sił społecznych, a więc i stan moralny współczesności, ma na celu dobro wyłącznie tylko ciaśniejszych kół ludności — przeto objaśnimy następnie obszernie (ks. III), jakimi środkami siłę i etykę podporządkować można interesom wszystkich ludzi. A wtedy znajdzie się także odpowiednie miejsce dla moralnych ideałów i postulatów.

Rozdział II.

Istota moralności.

Moralny jest ten, kto wie, jak należy się stosować do sił społecznych, niemoralny, kto siłom tym stawia opór. Ponieważ stosunek sił społecznych zmienia się z biegiem czasu, więc też zdarza się bardzo często, że te same osobistości i te same postępki dziś bywają chwalone i podziwiane, jutro już — napiętnowane — budzą wstręt.

Szczególniejsze stanowisko, ze względu na ocenę moralną, zajmują osobistości historyczne. Pamięć o nich żyje ciągle mimo największych zmian i przewrotów w stosunkach społecznych, w których one same bardzo często odgrywały rolę sprawców. Stąd też pochodzi i owa nadzwyczajna chwiejność w ocenianiu tej kategoryi ludzi w różnych czasach i wśród różnych narodów.

Tak, n. p. Chrystusa osądził bardzo niekorzystnie grecko-rzymski świat pogański; nawet tak wysoko pod względem umysłowym stojący ludzie, jak Tacyt i Pliniusz Młodszy [1]), wyrażają się o Chrystusie i jego nauce z nietajonem lekceważeniem. Kiedy natomiast chrystyanizm zburzył już posady światopoglądu pogańskiego i sam stał się fundamentem dla nowego stosunku sił społecznych, przywiązanie do osoby Chrystusa spotęgowało się rychło do czci boskiej. I dziś jeszcze, kiedy nauki doświadczalne prowadzą cichą, lecz nieubłaganą walkę przeciw wierze chrześcijańskiej w cuda, nawet najzdecydowańsi przeciwnicy chrystyanizmu nie poważą

---

[1]) Tacitus, Annal. XV, 44; Plinius, Epistolae X, 96 i inne.

się atakować moralnej strony osoby Chrystusa. Na to bowiem nie pozwala olbrzymi i od stuleci zakorzeniony głęboko czynnik siły.

Daleko skąpszem w następstwa było wystąpienie Lutra, któremu się powiodło przeciągnąć na swą stronę nieznaczną tylko cząstkę zachodniego chrześcijaństwa. Więc też dziś jeszcze katolicyzm prawomyślny piętnuje go jako lubieżnego i wiarołomnego mnicha, podczas gdy protestanci czczą w nim odnowiciela chrystyanizmu.

Jak przeto, z jednej strony, wybitne osobistości historyczne mogą od moralnego wyroku współczesnych apelować z reguły do sądu potomności, tak z drugiej strony ludzie zwyczajni, po których ślady giną wraz ze śmiercią, skazani są na wyrok teraźniejszości i panujące w niej ustosunkowanie sił społecznych. Dlatego też ci ostatni, jeśli pragną sobie zdobyć imię ludzi moralnych, muszą się podporządkować panującym czynnikom siły, jakimi są: państwo, kościół, ustrój własności i rodzina; wówczas uchodzić będą za lojalnych obywateli państwa, za pobożnych chrześcijan, uczciwych mężów, czułych małżonków i ojców rodziny. W każdej, co prawda, epoce znajdują się ludzie i stronnictwa, co tego rodzaju stosowanie się do panującego stosunku sił odczuwają jako tchórzliwą czołobitność, masy szerokie jednak widzą w tem rzecz moralną i godną pochwały.

Oczywiście taka miara wartości moralnej musiałaby zniknąć wraz ze stanowiącem jej podstawę ustosunkowaniem sił społecznych. Wyobraźmy sobie tylko, że anarchizm opanuje na jakiś czas dzisiejszy nasz porządek społeczny. Naówczas owi ludzie lojalni, pobożni,

uczciwi i czuli przemieniliby się wnet w tchórzów i głupców.

Podobny przewrót w ocenie moralnej, oczywiście w szczupłym zakresie, przeżyła Francya w czasach wielkiej rewolucyi. Od szturmu na Bastylię (14 lipca 1789) począwszy, w oczach przeważnej większości Francuzów uchodzili ci tylko obywatele za cnotliwych, którzy stwierdzali czynem swe skrajnie rewolucyjne przekonania. Już jednak po upadku Robespierra nastąpiła w tym kierunku znaczna zmiana, jeszcze zaś większa po dokonanym przez Napoleona zamachu stanu (9 listopada 1799), który wyraźnie zaznaczył przewagę siły fizycznej nad niezorganizowanymi tłumami, i gdy powszechnie zaczęto się wstydzić i wypierać rewolucyjnego usposobienia i rewolucyjnych czynów. Stan taki trwał do rewolucyi lipcowej (1830), która wyniosła na tron króla barykad, a rewolucyjnemu nastrojowi Francyi nadała stale utrzymujący się wysoki kurs moralny. Podobne doświadczenia, co się tyczy moralnej oceny rewolucyi i rewolucyjnego usposobienia, nie ominęły i innych ludów europejskich, naśladujących niewolniczo, lecz słabo wielki społeczny ruch francuski.

Ponieważ w czasach przełomowych zdobycie władzy i utrzymanie się przy niej zależy częstokroć od nieznacznych zgoła okoliczności: niekiedy może od wyłamania w samą porę bramy albo od spóźnienia się o kilka minut — przeto ocena moralna, najdonioślejszych choćby czynów, zawisła jest w danym razie wyłącznie tylko od przypadku. Gdyby serbska para królewska, w pamiętnej krwawej nocy z 10 na 11 czerwca 1903, uszła była szczęśliwie z konaku w Białogrodzie, z łatwością pokonałaby spisek oficerów. Ostatni zostaliby

niewątpliwie straceni, a czyn ich byłby piętnowany we wszystkich serbskich kościołach, sądach, szkołach, w prasie — w świecie całym. A tak, wśród sprzyjających okoliczności, dokonawszy szybkiego i stanowczego dzieła, zjednali sobie spiskowcy u reprezentacyi krajowej miano oswobodzicieli ojczyzny, a postępek ich sławiono jako czyn bohaterski; nowej zaś dynastyi, której panowanie ugruntowane zostało dzięki owej nocy morderczej, nie pozostaje nic innego, jak starać się o to, by i nadal w Serbii i zagranicą ów mord królewski był wielbiony i podziwiany jako postępek moralny. Istnieje, co prawda, w kulturalnym świecie sporo takich pedantów, co nie chcą przyznać, że siła i moralność stanowią w istocie rzeczy tożsamość, ale ich wyroki potępiające nie zdobyły sobie żadnego znaczenia w obliczu zgody powszechnej i uznania powszechnego.

Rozdział III.

Ustosunkowanie sił społecznych.

Ponieważ wszelka moralność opiera się na ustosunkowaniu sił społecznych, przeto należy je obecnie poddać zwięzłemu i treściwemu rozpatrzeniu. Rzecz prosta, trzeba tu wziąć pod uwagę te tylko czynniki siły, które na czyny ludzi wywierają wpływ wielki i stały.

Do najważniejszych obecnie społecznych czynników siły należą mniej więcej następujące:

1). P o r z ą d e k p a ń s t w o w y i p r a w n y. Państwo i prawo, po wyparciu wpływów kościoła, stanowią dziś największą potęgę społeczną. Jedno i drugie dotyczy jedynie takich czynów, jakie w razie potrzeby, przy

użyciu gwałtu fizycznego, wymusza człowiek, posiadający pewne prawo, od człowieka, mającego pewne obowiązki: bądź to na drodze samopomocy — jak w dawniejszej epoce rozwoju prawa, bądź też za pośrednictwem państwa — w czasach późniejszych. Ponieważ w zakresie państwa i w zakresie prawa poza każdą, przedsięwziąć się mającą czynnością, stoi co najmniej w zasadzie groźba przymusu, przeto nawet badacz nie wprawny nie może tu przeoczyć związku, zachodzącego pomiędzy siłą a moralnością. Że dalej przymus materyalny jest najpewniejszą rękojmią postępowania moralnego, więc też nawet takie zrzeszenia jak kościół lub stany zawodowe, które pierwotnie nie miały w swych rękach żadnej zgoła władzy przymusu, usiłują z biegiem czasu narzucić swym członkom jarzmo jego przynajmniej pośrednio.

Państwo i prawo obejmują trzy główne dziedziny: ustrój ustawodawczo-administracyjny, ustrój własności i ustrój rodzinny. W obrębie tych trzech ustrojów obraca się życie każdej jednostki od kolebki aż do grobu i wszelkie ważniejsze jej czynności ulegają właśnie ich przepisom prawnym i ich przymusowi.

Przypuszczać atoli z tego powodu, jakoby państwo i prawo dzierżyły władzę wyłącznie tylko nad czynnościami, które można wymusić, znaczyłoby tyle, co mijać się z prawdą. Owszem, ze względu na jedno i na drugie dokonywane zostaje nieskończone mnóstwo czynności, spełnianych bez żadnego przymusu, a więc czynności, należących do zakresu niczem nie krępowanej moralności. Monarcha, którego rola sprowadzałaby się jedynie do mianowania od czasu do czasu ministrów i urzędników, do sankcyonowania ustaw, wypowiadania wojen i innych spraw, jakie dlań zastrzega konstytucya, byłby

w oczach świata nieledwie królem malowanym. Do prawdziwego króla należą jeszcze bramy tryumfalne, okrzyki „hura!“ i inne niezliczone objawy wierności i poddaństwa, do których nikogo przymusić nie można. Szlachta, duchowieństwo, urzędnicy i oficerowie cieszą się u współobywateli szacunkiem i uwielbieniem nieprzepisanemi w żadnej ustawie. Bogacze wszystkich odcieni społecznych od ludzi mniej uprzywilejowanych w dziedzinie ustroju własności wymagają dla siebie nietylko uznania, ale także wyjątkowych względów i gotowości do ofiar, choć rzadko kiedy odpłacają się za nie należytą miarką. Rodzina wreszcie, nieznająca miłości ni pobłażania, ograniczająca się jedynie do czynów prawnie wymuszalnych, zakrawałaby wprost na karykaturę.

Wszystkie też czynności tego rodzaju nie pochodzą z przymusu, lecz są wypływem porządku prawnego i państwowego a jako takie i one uważane być muszą za postępki, należące do moralnych.

Podobnie jak państwo i prawo, wpływają także na moralność: rasa i narodowość (por. poniżej I, 8). W stosunku do moralności obydwie te formy życia ludzkiego zlewają się stale razem ze sobą, ile że większość państw utożsamia dążenia rasy lub narodowości naczelnej z własnymi celami; tylko że to właśnie poczucie jedności państwa z własną narodowością potęguje częstokroć nad miarę gwałty i szalbierstwa, jakich się dopuszczają osobistości, stojące u steru władzy. Tam też gdzie państwo gnębi jakąś inną rasę lub narodowość, wytwarza się z natury rzeczy odrębna, rasowa lub narodowościowa etyka, która w naszych czasach wywiera na działalność ludzką wpływ wcale nie mniejszy od średniowiecznego fanatyzmu religijnego. Nie będziemy przy-

taczali na tem miejscu poszczególnych przykładów, każdemu bowiem wiadomo, że dziś poczucie rasowe i narodowościowe jest jednym z najważniejszych moralnych czynników siły.

Obok państwa i prawa występuje jako dalszy czynnik siły:

2) Kościół. Kościół chrześcijański w pierwszych stuleciach, prawie bez ustanku prześladowany, był oczywiście początkowo wolnem stowarzyszeniem, nie posiadającem władzy przymusu. W średnich wiekach — rzecz obojętna, czy według dzisiejszych zapatrywań policzymy to na karb przymusu, czy wolnej moralności — poddał swych członków systemowi surowych kar, dzięki czemu organy kościelne skazywać mogły wiernych za niemoralne i z prawem kolidujące postępki na więzienie i grzywny, a pośrednio nawet na śmierć. A więc naówczas tego rodzaju stowarzyszenie moralne, jak kościół, wykonywało spory zakres funkcyi tej samej władzy przymusu, jaką właśnie dziś zastrzegło sobie jedynie i wyłącznie — państwo. W czasach teraźniejszych zadawanie pokuty, praktykowane w kościele katolickim w akcie spowiedzi, nie jest oczywiście niczem innem, jak łudzeniem siebie samego. Dlatego też kościoły protestanckie, prawie tak jakby zupełnie, zrzekły się swych pretensyi do systemu karnego w dziedzinie etyki, dążąc do krzewienia moralności jedynie przy pomocy kazań, napomnień i przykładów.

Zawsze jednak wpływ kościoła jest dziś jeszcze dostatecznie silny, skoro kościół potrafi skłaniać wiernych do podejmowania rozlicznych czynności kultu, a zwłaszcza do brania udziału w nabożeństwach, skoro zatem oddziaływa do pewnego stopnia na postępki ludzkie.

Owóż i takie czynności, mimo że są wypływem władzy kościelnej, uchodzą w normalnych warunkach za coś moralnego. Naturalnie, jeśli między państwem a kościołem zajdzie konflikt o władzę, systemy moralne reprezentowane przez nie popadają wzajemnie w sprzeczność; że jednak władzę kościelną szerokie masy uważają zazwyczaj za starszą i trwalszą od władzy państwowej, przeto sprzeczność ta, jak dotychczas, rozstrzygana była prawie zawsze na korzyść kościoła. Tak np. w czasie pruskiego kulturkampfu — że weźmiemy pod uwagę zupełnie nowoczesny przykład — prawie wszyscy biskupi zostali przez państwo złożeni z urzędu, a mimo to wierni katolicy uznawali ich władzę duchowną tak samo, jak przedtem.

Trzecim moralno-twórczym czynnikiem siły są:

3) Stany zawodowe. Pierwotnie, w skład stanów zawodowych wchodziły osobniki, nie stojące ze sobą w żadnym ściślejszym związku, a które dopiero później w wielu wypadkach poczęły łączyć się ze sobą i rozwijać odrębną moralność. Za stany tego rodzaju mogą być uważane w czasach obecnych: szlachta, duchowieństwo, wojsko, urzędnicy, adwokaci, lekarze i pracujący w przemyśle. Ponieważ atoli pojęcie stanu związane jest ściśle z najdonioślejszemi zadaniami życia jednostki, mianowicie z jej interesami gospodarczymi i społecznymi, przeto bardzo często moralność państwową i kościelną wypiera etyka stanu. Przypomnijmy sobie tylko ów śmieszny, a po części i przykry spór w kwestyi pojedynków. Z jednej strony zakazywały surowo i karały pojedynek tak państwowe jak i kościelne ustawy, podczas gdy samowładcy państwowi nie tylko na ten sam pojedynek zezwalają, ale nawet dość często jawnie go

Biblioteka

propagują dla podtrzymania — jak się wyrażają — ducha w korpusie oficerskim.

Niektóre uprzywilejowane zawody, jak stan oficerski, urzędniczy i adwokacki, wykonują w swoim zakresie władzę dyscyplinarną, t. zn. nadzorują działalność członków zawodową i prywatną, a w razie wykroczeń przeciw etyce stanowej wymierzają kary dyscyplinarne, które w obciążających okolicznościach kończą się nawet wykluczeniem z grona członków. W taki sposób stany uprzywilejowane osiągają władzę narzucania własnej etyki stanowej i własnego stanowego egoizmu innym klasom ludności za pomocą środków przymusu zewnętrznego. Cierpią też z tego powodu zwłaszcza t. zw. niższe stany (mieszczanie, chłopi, robotnicy), które nie posiadają zgoła podobnej organizacyi.

Jako dalsze źródło moralności, jakkolwiek co do siły i zakresu działania od poprzednich pośledniejsze, występują:

4) Stronnictwa, które co do celów podzielić *można na:* polityczne, religijne, gospodarcze i artystyczne. Każde stronnictwo wytwarza wśród członków własną odrębną etykę partyjną. Że jednak większość stronnictw *dąży właśnie do przekształcenia*, a nie — utrzymania urządzeń istniejących w państwie, kościele i społeczeństwie, przeto etyka partyjna będzie z reguły odstępowała pod niejednym względem od moralności innych grup. Jeśli do tego stronnictwo chowa swe cele i swą działalność w tajemnicy przed światem, naówczas wyrodzić się może antagonizm straszliwy między etyką partyjną, a moralnością ogółu. Wspomnijmy sobie tylko anarchistyczne sekty z naszych czasów oraz ich propagandę czynu.

W czasach gwałtownych walk stronniczych niejednokrotnie etyka partyjna wypierała w zupełności zasady moralne innych grup. Tak np. dominujące stanowisko ponad resztą moralnych czynników siły zajmowała wyznaniowa etyka partyjna podczas reformacyi niemieckiej do samego końca wojny trzydziestoletniej; to samo było z polityczną etyką partyjną we Francyi w tym okresie wielkiej rewolucyi, gdy klub Jakobinów rozporządzał niekiedy większą, aniżeli sam rząd, potęgą. W spokojnych natomiast czasach wpływ etyki partyjnej na życie społeczeństwa nie jest tak dalece wielki. Niektóre, co prawda, stronnictwa dążą do umocnienia swego wpływu w ten sposób, że organom swym drogą umowy przyznają podobną władzę dyscyplinarną nad członkami, jakiej użyczały ustawy państwowe uprzywilejowanym stanom zawodowym. Że jednak najsurowsza kara dyscyplinarna, jak np. wykluczenie z partyi, nie sprowadza na ukaranego takich samych szkodliwych następstw ekonomicznych i społecznych, jak wykluczenie ze stanu zawodowego, więc też rzadko tylko zdarzyć się może wypadek, że jakieś stronnictwo narzuci własną etykę moralną innym warstwom ludności. Znanych przykładów tego ostatniego dostarczają stowarzyszenia robotników przemysłowych, którzy w wielu krajach kulturalnych zmusili byli przedsiębiorców, a nawet inne klasy ludności do częściowego uznania własnych zapatrywań moralnych na warunki pracy.

Na koniec, jako piąte i ostatnie źródło przykazań moralnych wymienię jeszcze:

5) Sądy innych ludzi o postępkach człowieka, czyli opinię publiczną. Postępowanie jednostki określa, w szerszem tego słowa znaczeniu, zda-

nie innych. Pokrewieństwo, przyjaźń, miłość, a nawet dalsze stosunki znajomości wywołują ten skutek, że krewny, przyjaciel, kochanek lub znajomy czynią sposób postępowania swego zawisłym od tego, czy się nań zgadza strona druga. Największego w tym kierunku znaczenia nabiera stanowisko wybitnych i wpływowych osobistości. W każdej większej monarchii napotykamy tysiące jednostek niezależnych, które jednak w czynnościach swych liczą się z poglądami i skłonnościami panującego monarchy. Gdy cesarzowa Eugenia — chcąc ukryć swój stan poważny — ubrała się w r. 1856 w krynolinę, poszły za nią nasamprzód francuskie, a później wszystkie europejskie damy, mimo nawet, że nie były w podobnem położeniu. Jak atoli tego rodzaju dobrowolna zawisłość od wyroku możnych tego świata pociąga za sobą nawet tragiczne konsekwencye, dowodzi znany fakt, że Racine, największy dramaturg francuski, zagryzł się na śmierć — mówiąc zupełnie dosłownie — dlatego tylko, że z jakiejś błahej przyczyny utracił był łaskę swego K r ó l a-S ł o ń c a. Podobny wpływ, jakkolwiek w mniejszych nieco rozmiarach, wywierają inne wybitne osobistości przez swój sąd, jaki wydają o postępowaniu współobywateli.

Ważniejsze jeszcze od wpływu jednostek na współobywateli jest znaczenie opinii publicznej. Podczas bowiem gdy tam wybitne i wpływowe osoby oddziaływują na masy ludności — tu znów, w opinii publicznej, te same masy dzierżą skuteczny środek, służący do zakreślania sfery działalności możnych, żądnych pochwał i uznania. Wpływ opinii publicznej wzmógł się niesłychanie w ciągu XVIII i XIX stulecia, odkąd znalazł podatne organy w prasie oraz w publicznych stowarzyszeniach i zgromadzeniach. Wpływ ów zgotował też w tych

czasach olbrzymie przewroty wskutek ustawicznego antagonizmu względem stosunków, jakie panowały w państwie, kościele i społeczeństwie. W antagonizmie tym uczestniczą wszyscy, nawet najbardziej upośledzeni, nietylko zaś ci, co w państwie i kościele, wśród stanów i stronnictw dzierżą jakąś cząstkę władzy.

Pośrodku, wśród tych nawzajem krzyżujących się, sprzecznych formuł moralnych, stoi oto człowiek działający, domagając się szybkiego i stanowczego rozwiązania piekącej kwestyi moralnej. Mianowicie: czy w razie napotkanej sprzeczności postąpić ma wedle przykazań państwa, kościoła, stanu, stronnictwa czy opinii publicznej? Moraliści, co prawda, radzą słuchać skrupulatnie głosu sumienia; ten wszakże, w trudnych do wyjścia wypadkach, rzadko kiedy zdoła powiedzieć coś jasno określonego. Nie dziw przeto, że święci, jakichkolwiek religii, tak chętnie uciekali z tego zamętu moralnego w ciche ustronia pustyń i lasów. Przeciętny człowiek w swych namiętnościach i interesach znajdzie wprawdzie w każdej chwili od biedy jakąś ścieżynę, która go wyprowadzi z chaosu nasuwających się możliwości natury etycznej. Ktoby jednakże czynne swe życie we wszystkiem podporządkować chciał pod autorytet przykazań moralnych, ktoby zawsze pragnął działać cnotliwie, ten wnet przekonałby się, że cnota nawet i w tym względzie jest problemem o wiele trudniejszym i daleko bardziej zawikłanym, aniżeli sam występek.

Rozdział IV.

Zmiana stosunku sił.

Skoro moralność polega na stosowaniu się do istniejącego stosunku sił społecznych, przeto ze zmianą osta-

tniego musi przybrać inną formę także i sąd moralny. Tak np. zachwyty pobożne średniowiecznych świętych, posty i biczowania, budzące niesłychany podziw ówczesnego świata, straciły z czasem prawie zupełnie swe znaczenie moralne, wraz z zanikającą władzą kościoła katolickiego. Tak samo niewątpliwą jest rzeczą, że, w razie gdyby obecny ustrój własności stracił wreszcie swą moc, potomni patrzeć będą jedynie ze współczuciem lub pogardą na aspiracye i dążności naszych czasów, poświęcane prawie wyłącznie tylko zarobkowaniu. Dlatego nie ma nic opaczniejszego, jak rozprawianie o wiecznych prawach moralnych. Wszak prawa obyczajowe są tak samo przemijające jak stosunek sił, a trwają tylko tak długo, jak on sam.

Najtrwalsze pojęcia moralne wiążą się z ustrojem własności i rodziny, a to dlatego, że on istnieje od wieków w niezmienionej prawie postaci. Uczciwy człowiek i dzielny ojciec rodziny — oto przymioty z dawien dawna wysoko cenione, które w zmienionej nieco formie zatrzymają swe znaczenie moralne nawet po zupełnem przeobrażeniu się dzisiejszego porządku społecznego. Już daleko chwiejniejsze są przykazania moralne, odnoszące się do władzy państwowej, kościelnej lub stanowej; te bowiem, ulegając w ciągu rozwoju historycznego wielkim przeobrażeniom, powodują przewrót w pojęciach władzy i moralności. Najszybszemu jednak przeobrażeniu ulega etyka moralna stronnictw i opinii publicznej. Tu już, w całem tego słowa znaczeniu, występuje na jaw prawda, że postępki, dziś wzbudzające podziw i wymuszane wszelkimi umoralniającymi środkami przemocy, jutro uchodzą za czyny obojętne lub nawet godne potępienia.

Weźmy pod uwagę dwa tylko wypadki, dotyczące przewrotów w najwyższych sferach państwowych, gdzie zatem fakty występują w zarysach wyrazistszych i konkretniejszych, aniżeli w powszednich wydarzeniach przeciętnego życia.

Gdyby Brutus i Kasyusz zasztyletowali byli Juliusza Cezara wówczas, kiedy ten w r. 49 przed Chr., przekraczając Rubikon, sam się ogłosił za buntownika i zdrajcę stanu, oraz gdyby dzięki temu zachowała się była nadal republika rzymska, to z pewnością byliby sławieni po wiek wieków na równi z Harmodiosem i Arystogitonem, jako oswobodziciele ojczyzny. Gdy natomiast zamordowali wielkiego Juliusza w r. 44 przed Chr., w dniu Idów marcowych, to była już chwila, gdy Cezar, pokonawszy przeciwników i dopuściwszy się całego szeregu pogwałceń prawa, wzbił się do szczytu wszechwładzy w państwie rzymskiem i zmienił stosunek sił tak dalece, że utrzymanie republikańskiego ustroju państwowego stało się wprost rzeczą niemożliwą. Dlatego to za czasów późniejszych cesarzy nie wolno było nosić masek Brutusa i Kasyusza na pogrzebach członków ich rodzin[1]) — jak to było zwyczajem Rzymian — a, Dante pozwolił sobie umieścić ich jako arcy-zdrajców w najgłębszej otchłani swego piekła, tam, gdzie Lucyfer na poły tkwi w lodzie.[2])

Daleko korzystniej ułożyły się stosunki wówczas, kiedy Harmodios i Arystogiton zamordowali w Atenach Hipparcha, jednego z dwóch tyranów, czyn ten bowiem spowodował przywrócenie republiki ateńskiej, która na-

---

[1]) Tacitus, *Annal.* III. 76.
[2]) Dante, *Inferno*, Pieśń 34.

stępnie przetrwała całe stulecie. Naród grecki i jego najwięksi poeci sławili w nich dlatego bohaterów i obrońców wolności. Gdyby jednak ci sami ludzie, dwa wieki później, skierowali byli ostrza swych sztyletów przeciw któremukolwiek z żołdackich królów, jacy po śmierci Aleksandra W. gnębili Ateny nierównie sromotniej, aniżeli dawni tyrani, to wówczas na moralnej sankcyi całego świata byliby wyszli zaiste nie lepiej od Brutusa i Kasyusza.

Z tego, co powiedziałem, wynika, że w tym samym czasie różnorodne a często nawet sprzeczne prawidła moralne, nie tylko, że stale zapanować usiłują nad ludzkimi postępkami (I, 3), ale że nawet z biegiem czasu ulegają znamiennym przeobrażeniom. Kto zatem chce postępować moralnie i za moralnego człowieka uchodzić także w oczach innych, ten musi trzeźwo patrzeć na nieustanne zmiany stosunku sił społecznych. Dopiero z takiego stanowiska można wraz z Sokratesem zdefiniować *Cnotę* jako pewnego rodzaju *Wiedzę*. Czyż bowiem w czasach wielkiej rewolucyi, w najodleglejszej choćby wiosce francuskiej znalazłby się jaki człowiek, który ani razu nie zmienił reguł swego postępowania? Wszak i w spokojnych czasach człowiek czynu musi swój system moralny ustawicznie przekształcać i uzupełniać! Wśród dolegliwości zaś i zawodów wieku podeszłego nie bez znaczenia jest i ten także fakt, że starzec obraca się w zmienionych zupełnie stosunkach siły i śród obcych dla siebie pojęć moralnych; ponieważ jednak w latach młodości przesąd ludzki kazał mu uważać pojęcia moralne za rzecz najtrwalszą w życiu, przeto najczęściej u schyłku dni swych zawołać musi wraz ze stolarzem Antonim z heb-

blowskiej Maryi Magdaleny: „Nie rozumiem już świata!“

Rozdział V.

Sumienie.

Z dawien dawna przeceniano aż do przesady, w teoryi i w praktyce, to, co powszechnie nazywamy sumieniem. Filozofowie religijnie zabarwieni lubują się w określaniu sumienia jako głosu bożego, wewnątrz nas będącego. Nawet Kant w końcowych słowach Krytyki rozumu praktycznego powiada: „Dwie istnieją rzeczy, które przejmują umysł coraz to większem uczuciem podziwu, czci i pokory, im częściej i dłużej się nad niemi zastanawiam: niebo gwiaździste nade mną, a we mnie samym prawo moralne“. A przecież w gruncie rzeczy sumienie jest zjawiskiem wcale prozaicznem, nie mającem w sobie zgoła nic z owej wielkości, jaką mu powszechnie przypisywały religia, filozofia i sztuka.

Ponieważ cnota znaczy tyle, co stosowanie się do stosunku sił społecznych, a zbrodnia i występek tyle, co sprzeciwianie się mu, przeto sumienie zasadzać się może jedynie tylko na bojaźni przed szkodliwemi następstwami takiego sprzeciwiania się. Z tego też względu Bóg wszechmocny mógłby nie posiadać ani odrobiny sumienia ludzkiego. Wśród ludzi zaś między władzą a sumieniem zachodzi stosunek odwrotny; im bardziej rośnie w potęgę stanowisko jednostki, tem mniej ona obawiać się będzie następstw społecznych, jakie wynikną z jej postępowania, tem mniej w działaniu krępować się będzie skrupułami sumienia. Natomiast średnie i niższe

klasy ludności już za młodu przez wychowanie w domu i szkole, a bardziej jeszcze w późniejszem życiu, w którem rzadko bywa im wybaczane naruszenie społecznego stosunku sił, przez doświadczenie własne dochodzą do obawy i szacunku przed temi siłami. Istnieją wprawdzie i takie dziedziny życia społecznego, gdzie ludzie możni i wybitni wskutek swego dla wszystkich widocznego stanowiska mają o wiele więcej powodów do trwożliwych obaw, aniżeli ludzie pozbawieni imienia i władzy, gdzie też dlatego dostrzedz można objawy subtelniejszego rozwoju sumienia.

Dla sprawdzenia twierdzeń powyższych zbadajmy sumienie Napoleona I, najpotężniejszego bezsprzecznie męża stanu w czasach nowszych. Napoleon drogą występku dobił się najwyższej władzy we Francyi, przez wojny stał się winnym śmierci $2^1/_2$ miliona Francuzów, a z pewnością takiej samej liczby nieprzyjaciół; dwie bitwy, pod Lipskiem i pod Waterloo, zdmuchnęły ostatecznie bez śladu karciany gmach jego potęgi. Ale napróżno szukałby ktoś choćby odrobiny skruchy — za przelane bezowocnie rzeki krwi — w owych licznych wynurzeniach nad minionem życiem, jakie Napoleon poczynił był w niewoli na wyspie św. Heleny. W pamiętnej rozmowie drezdeńskiej z Metternichem (26 czerwca 1813), która była niby przygrywką do wypowiedzenia Francyi wojny ze strony Austryi, wyznał Napoleon zupełnie otwarcie, że takiemu jak on mężowi mało zależy, czy jaki milion zstąpi przedwcześnie do grobu. A przecież w młodości samo już wychowanie i stanowisko społeczne dawały mu sposobność przejęcia się zwykłą moralnością średniego i niższego stanu. Jeszcze

naturalniejszy jest brak skruchy u następców dynastyi prawowitych, którzy — jak Ludwik XIV, Fryderyk II i Marya Teresa — wyniszczyli wojnami olbrzymie rzesze ludzi; już bowiem samo wychowanie wpoiło w nich wiarę, że ich własne, osobiste i rodzinne interesy znaczą tyle co dobro ojczyzny, i że za tę ojczyznę ludy mają obowiązek nieść w ofierze mienie i krew.

Jakże inaczej mają się rzeczy, gdy osobnik jakiś popełnia mord chociażby nie z chciwości — lecz z zemsty, zazdrości lub innych wyższych motywów. Za młodu szkoła i kościół wpajają w umysł przyszłego obywatela uczucie zgrozy przed jakimkolwiek zamachem na cudze życie. Jeśli pomimo tego popełni zabójstwo, wszystkie warstwy społeczeństwa rozwijają energiczną działalność w kierunku napiętnowania czynu, wykrycia i ukarania mordercy. Nawet jeśli ten zdoła na razie ujść, przez całe życie nie może być ani na chwilę pewny, że go nie wykryją i nie ukarzą. Naturalnym też i koniecznym objawem u takiego mordercy jest strach przed następstwami, jakie go czekają za popełniony czyn, oraz ów lęk sumienia, który przedstawiali i przedstawiają poeci i artyści wszystkich czasów.

Podobną sprzeczność zauważyć można w moralnej ocenie przestępstw, naruszających ustrój własności. Jeśli wielcy właściciele ziemscy wymuszają od rządu wysokie cła na środki spożywcze albo jeśli potentaci giełdowi zdobywają bogactwa wskutek rozszerzania fałszywych wieści i innych intryg pokątnych, to wiedzą oni wszyscy bardzo dobrze, jak stają w poprzek najżywotniejszym interesom milionów ludzi; mimo tego nie zdradzają żadnych wyrzutów sumienia, ponieważ owa szkoda odbywa się z wiedzą, ba! nawet przy współudziale państwa. Jeśli

natomiast jakiś biedak popełni niecny występek kradzieży, wówczas ma wszelkie powody, by drżeć z bojaźni przed czekającemi go następstwami oraz przed zgryzotami własnego sumienia; państwo bowiem i społeczeństwo mobilizują przeciw niemu siły swe natychmiast. Że zaś we wszystkich takich wypadkach nie chodzi o dobro największych i najpotężniejszych, nawet trwożliwa mądrość ludowa występuje tu ze starem przysłowiem, że małych złodziei wiesza się, a wielkich pozostawia w spokoju.

Z łatwością możnaby przytoczyć tysiące faktów na dowód, że sumienie nie jest niczem innem jak odbiciem stosunku sił społecznych w duszy ludzkiej. Na tem miejscu dość będzie ogólnie zaznaczyć niesłychaną różnicę panującą w ocenie moralnej i postępowaniu, jaką można zauważyć między narodami wolnymi jak Francuzi i Anglicy, a narodami niewolnymi, jak Rosyanie, bez względu nawet, że najważniejsze siły społeczne, mianowicie: religia, państwo, własność i rodzina są w jednym i drugim wypadku *jednakowe*. Sumienie bowiem nie jest głosem bożym ani czemś podobnem pod względem trwałości i niezmienności do gwiazd niebieskich, lecz zjawiskiem historycznie uwarunkowanem, przybierającem najrozmaitsze formy zależnie od miejsca i czasu. Dlatego drogą samych kazań o wyższych zasadach moralnych nie potrafi nikt nigdy podnieść sumienia i stanu moralnego ludzi, jeśli równocześnie nie nastąpi przeobrażenie w ustosunkowaniu sił społecznych, o czem obszerniej będzie mowa w dalszym toku niniejszej rozprawy (ks. III).

Rozdział VI.

Moralność zrzeszeń i moralność jednostek.

Nietylko jednostki, lecz i całe grupy lub zrzeszenia występują czynnie i ulegają ocenie moralnej. Dlatego można odróżnić moralność zrzeszeń i moralność jednostek.

Prawo liczy się tylko z takiemi zrzeszeniami osób, które posiadają uznaną organizacyę i które z tego powodu w dążnościach swych i czynach przedstawiane są przez pewne określone jednostki. Takiemi zrzeszeniami prawnemi są państwa i ich poddziały: kościoły, związki i stowarzyszenia wszelkiego rodzaju. Natomiast obchodzić się mogą bez organizacyi takiej zrzeszenia czysto moralne, gdzie wystarcza poczucie wzajemnej łączności i przynależności, ugruntowane na podobieństwach fizycznych i duchowych. Do takich zrzeszeń wyłącznie moralnych należą: ludzkość, rasa, pewna kultura i narodowość. Są to tylko luźne, słabo powiązane masy, które na zewnątrz nie objawiają dostatecznie swej działalności z powodu braku widomych organów, ale które wywierają daleko sięgający wpływ na moralne postępowanie człowieka.

Działaniu tedy jednostki, ogółem rzecz biorąc, nadaje odpowiedni kierunek ustosunkowanie sił społecznych. Nie mniej atoli tę samą jednostkę określają w jej działaniu nie tylko państwo, kościół, stan, stronnictwo, opinia publiczna, ale i względy na opinię innych jednostek, i jej postępowanie częstokroć traci przynajmniej pozornie charakter samolubny, który zawsze jest związany z uleganiem siłom społecznym. Przeciwnie, zrzeszeniom moralnym brak w zupełności tego rodzaju czynnika oso-

bistego: tu święci najwyuzdańsze orgie siła, jako nieograniczona władczyni postępków ludzkich.

Następstwem takiego rozbratu między interesem zrzeszeń, a interesami jednostek, jest dążenie powołanych i niepowołanych przedstawicieli ciał zbiorowych do osiągania celów ogólnych, dążenie, nacechowane zazwyczaj skrajną jednostronnością, nie liczącą się bynajmniej, czy w taki sposób przynoszą korzyść czy szkodę istotnym zabiegom tych ludzi, którzy ich obdarzają zaufaniem. Mając to przeświadczenie, że nie kierują się względami osobistymi, wmawiają w siebie, że działają w imię dobra publicznego. Za mej młodości, ulubionym tematem żartów był w Wiedniu Brestl, austryacki minister skarbu, który dla swej prostoty i bezinteresowności dziś jeszcze żyje w pamięci rodaków. Opowiadano sobie mianowicie, że ów minister gotów był odważyć się na największą nieuczciwość, jeśli tylko dla niego samego nie miała wyniknąć z tego osobista korzyść. Tego rodzaju rozumowania szerzą się wśród kół daleko liczniejszych, aniżeli na pierwszy rzut oka mogłoby się komu wydawać. Wystarczy, jeśli wymienię tylko gwałty, popełniane przez dzielnych i rzetelnych mężów w wiekach dawniejszych w imię wiary, a w ostatnich lat dziesiątkach — w obronie rasy lub narodowości. Co więcej, śmiało rzec można, że z pomiędzy okrucieństw, rzucających czarne plamy na karty historyi ludzkości, większa część popełniona została raczej dla chwilowych interesów małych i wielkich grup społecznych, aniżeli dla zaspokojenia zachcianek poszczególnych możnowładców.

Rozdział VII.

Zwierzęta.

Obok ludzi żyją jeszcze inne istoty, które również spostrzegają, chcą, czują: są to zwierzęta. Podczas gdy w prawnych i moralnych stosunkach ludzkich prawda zakrywana bywa tysiącznymi listkami figowymi, a przed ciekawem okiem badacza roztacza zasłonę stara jak świat obłuda, to w stosunkach, zachodzących między człowiekiem a zwierzęciem, gdzie wobec pierwszego stoją słabe i pozbawione mowy stworzenia, występuje na czoło w całej swej nagości charakter postępowania ludzkiego. Pierwotnie, zanim wytworzyła się była cywilizacya, człowiek prowadzić musiał ze zwierzętami walkę zaciętą, w której niejednokrotnie ulegał pokonany. Dziś, ona rozstrzygnęła się wszędzie na korzyść ludzi, którzy też w stosunku do świata zwierzęcego nie uznają żadnych innych szranek poza osobistą siłą i osobistemi korzyściami.

Stąd nie włączono nigdy zwierząt do zakresu ochrony moralnej; co więcej, człowiek uważa się najzupełniej za uprawnionego do posługiwania się dowoli zwierzętami, a nawet gotowania im pełnej męczarń śmierci, byle tylko zadość się stało jego każdorazowym zachciankom. Najważniejszą konsekwencyą takiego stanowiska jest rozpowszechnione na całej kuli ziemskiej jedzenie mięsa zwierzęcego. Zwyczaj ten nawet wśród narodów cywilizowanych, a zwłaszcza wśród klas zamożnych przekracza zwykłą miarę potrzeby i wyradza się niejednokrotnie w wyrafinowaną srogość i okrucieństwo. Żaden ze smakoszów cywilizowanych nie zawaha się ani na chwilę przed rzuceniem żyjących raków do wrzą-

cego ukropu lub połknięciem żyjącej ostrygi. I choćby nawet w wykorzystywaniu zwierząt nie posuwano się do okrutnego zabijania, to zawsze jeszcze one narażone będą na bezgraniczną samowolę brutalnego zwycięzcy. Jedynie tylko zwierzęta o ustrojach niższych uchylają się poniekąd z pod jarzma człowieczego, a to dzięki swej ogromnej liczbie i maleńkości; niektóre z nich nawet, jak np. bakterye, mszczą się za cierpienia świata zwierzęcego na samym człowieku, niszcząc jego własne ciało.

Nie brak, co prawda, zakazów prawnych i moralnych, mających na celu zapobieganie niepotrzebnemu dręczeniu zwierząt; cel ich atoli nie zmierza bynajmniej do tego, by przyjąć ostatecznie zwierzęta do prawnej i moralnej sfery ochrony, ograniczając się jedynie do powstrzymywania ludzi od wszystkiego tego, co budzi zgrozę i wstręt oraz prowadzi do zdziczenia obyczajów.

Tak samo i agitacya, prowadzona przeciw nadmiernemu szerzeniu się wiwisekcyi, jakkolwiek sama przez się jest czemś, co zasługuje na pochwałę, w motywach swych jest często podejrzana, ile że wychodzi stale od stronnictw zachowawczych, których przywódcy oddają się codziennie najokrutniejszym sportom: myśliwstwu, rybołowstwu i wyścigom.

Tylko jedna jedyna w świecie religia włączyła także i zwierzęta do sfery moralnej ochrony, a mianowicie buddyzm. Na czele pięciu przykazań buddyjskich, odpowiadających mniej więcej dziesięciorgu przykazań żydowsko-chrześcijańskim znajduje się prawidło, głoszące, że każdy buddysta powinien się wystrzegać niszczenia życia stworzeń. Podobnie pierwszy z czternastu artykułów wiary, jakie na wniosek urodzonego w Anglii

buddysty Olcott'a przyjęte zostały w r. 1891 we wszystkich kościołach buddyjskich [1]), mieści w sobie następującą myśl: buddystę należy pouczać, że wobec wszystkich ludzi, bez różnicy, trzeba mieć jednakową cierpliwość, pobłażliwość i braterską miłość, a wobec wszystkich członków świata zwierzęcego — niezmierną dobroć [2]). Z pomiędzy zaś najwspanialszych cnót moralnych indyjskiego cesarza Asoki (263—226 przed Chr.), który wobec buddyzmu zajął podobne stanowisko, jak Konstantyn I. wobec chrystyanizmu, i który dziś jeszcze w całej Azyi zażywa wysokiej czci, jako obrońca i krzewiciel religii — wymieniają i to, że władca ów był dobrotliwym dla zwierząt i kazał zbudować dla nich szpitale [3]). Wśród narodów cywilizacyi zachodniej, ogłuchłych od szczęku oręża, taki monarcha, miłośnik zwierząt, nie wiem, czy spotkałby się z innem uczuciem, jak szyderstwem i lekceważeniem.

Stosunek między ludźmi a zwierzętami taki, jaki istnieje dzisiaj, nie ulegnie z pewnością i w przyszłości poważnej zmianie. Nie można tu bowiem spodziewać się jakiegoś przeobrażenia w ustosunkowaniu sił społecznych, ile że z natury rzeczy niemożliwe jest w tym wypadku ścisłe połączenie i organizacya istot gnębionych i wyzyskiwanych. Najskuteczniejsze jeszcze byłoby naukowe wystąpienie przeciw jedzeniu mięsa zwierzęcego, któreby wykazywało bogaczom szkodliwe skutki nadmiernego jego spożywania. Co prawda, korzyść tę

---

[1]) Henry S. Olcott, Katechizm buddyjski, w tłumaczeniu niemieckiem Bischoffa wyd. II-gie (1902), pytanie 153, 201, 202.

[2]) Olcott, Pytanie 291, 293.

[3]) Olcott, str. 111.

zrównoważy okoliczność, iż jedzenie zwierząt rozszerzać się będzie coraz bardziej wraz z podniesieniem stopy życiowej szerokich rzesz ludowych. Natomiast obchodzenie się ze zwierzętami, szczególniej roboczemi, przez wzrastające wykształcenie wszystkich klas ludowych z natury rzeczy stanie się rozumniejsze i bardziej ludzkie.

Rozdział VIII.

Rasy i narodowości.

Ideał rasy byłby osiągnięty wówczas, gdyby naród lub rodzina narodów, miał jedno pochodzenie, jedno państwo, jedną religię i jeden język, oraz gdyby ponadto prawne, moralne i naukowe poglądy, przynajmniej co do istoty swej, nie były zasadniczo odmienne. Taka rasa rozwinęłaby z pewnością na zewnątrz siły największe, ale równocześnie, na podobieństwo trzody, wodzona byłaby przez najpotężniejszych z własnego grona, a to dlatego, że, jak uczy doświadczenie, z antagonizmu jednostek silnych największe korzyści odnoszą jednostki słabe. Na szczęście takiego ideału dotychczas jeszcze nie osiągnięto. Rasy nasze, mianowicie rasy indo-europejskie, obejmują najrozmaitsze państwa, religie i języki; co zaś do prawa, obyczajów i światopoglądu naukowego rozdzielone są również przez największe przeciwieństwa.

Bez przesady rzec można, że żadne zjawisko historyczne nie zgotowało dla ludzkości tyle zła, obłudy i gwałtów, jak właśnie antagonizm rasowy. Najgorsze naturalnie stosunki nastają wtedy, gdy jakaś rasa, pod

względem umysłowym wysoko stojąca, a przytem wojownicza, zetknie się z ludami żyjącymi jeszcze na łonie natury albo też z ludami o nizkiej kulturze. Tak np. Europejczycy w Ameryce i w Australii wytępili prochem i wódką większą część ludności pierwotnej. Okrucieństwa konkwistadorów niebawem po odkryciu Ameryki doszły do tego stopnia zwyrodnienia, że sprowadzanie niewolników murzyńskich, zainaugurowane na wniosek szlachetnego opiekuna Indyan Las Casas'a (1566), oraz połączony z tem handel niewolnikami stosunkowo jeszcze uchodzić mogą za filantropijne środki zaradcze. Obecnie na mocy ustawy z r. 1865 zostali murzyni w Stanach Zjednoczonych obywatelami prawnie wolnymi, jakkolwiek wskutek przewagi społecznej białych trzymani są w stanie na pół niewolniczym.

W nowszych czasach zarzuciły narody europejskie politykę tępienia, ograniczając się z zasady do wyzyskiwania materyalnego ras słabszych. Tak n. p. Anglia w ostatnich dziesiątkach lat wyzyskała finansowo i handlowo Indye, Egipt i wiele innych krajów. Dziś, jeśli państwo europejskie głosi, że któremuś z narodów, żyjących na łonie natury lub kulturalnie słabo rozwiniętych, pragnie nieść cywilizacyę albo wprowadzić u niego chrześcijaństwo, to można śmiało twierdzić, że uwaga państwa tego skierowana jest w pierwszej linii na taki właśnie pokojowy rabunek.

Jeszcze silniejsze, być może, są przeciwieństwa, które dzielą poszczególne narody, należące nawet do tej samej rasy. Wszystkie narody zdobywcze, jak np. Grecy, Rzymianie oraz niektóre plemiona germańskie i słowiańskie, ugruntowały swe znaczenie dziejowe po większej części przez podbój i wytępienie innych ludów.

Dziś jeszcze niektóre państwa nacyonalistyczne, jak Rosya, Prusy i Węgry, trzymają swych obco-języcznych poddanych w łagodnym stanie oblężenia. I nawet w takich państwach, które na ogół użyczają swym ludom równych praw, jak np. Austrya, antagonizm narodowościowy jest obfitem źródłem niesnasek, zawiści i gwałtów.

Wobec tego szaleństwem byłoby żywić jakąkolwiekbądź nadzieję, że dzięki ustawicznemu postępowi kultury ten okropny stan moralny da się usunąć albo choć w znacznej mierze załagodzić za sprawą t. zw. ruchu pokojowego lub innych tym podobnych wpływów idealnych. Żaden naród panujący nie wyrzeknie się przenigdy stanowiska swego, jeśli nie zostanie przymuszony do tego siłą. Rasy uciśnione muszą też przedewszystkiem postarać się o wydarcie ciemiężcom z rąk mocy krzywdzenia. Ponieważ zaś z postępem kultury zdolność bojowa raczej maleje, aniżeli wzrasta, rasy słabsze, jak wykazał przebieg dotychczasowy wojny rosyjsko-japońskiej, potrzebują tylko przyswoić sobie europejską sztukę wojenną, żeby skutecznie obronić się przed ciemiężcami. My zaś nie powinniśmy, jak się to już niejednokrotnie zdarzało, oburzać się samolubnie wobec takiego oporu, ale raczej widzieć w nim najpewniejszy środek wychowawczy, prowadzący na wyższy stopień moralności międzynarodowej.

Rozdział IX.

Państwo i kościół.

Z pomiędzy różnych zrzeszeń najsilniej rozwinęły się w naszych czasach państwo i kościoły chrześcijań-

skie, które dzięki sprężystej organizacyi, jaką rozporządzają we wszystkich prawie krajach cywilizacyi zachodniej, zdolne są do jednolitej i energicznej działalności. Tu występuje w pełnem świetle fakt, iż siła a moralność są to pojęcia równoznaczne i że każdemu wolno czynić to, co leży w jego mocy. W wiekach średnich między kościołem chrześcijańskim a państwem trwały przez całe stulecia zapasy o władzę najwyższą, zapasy, które dawno już rozstrzygnęły się na korzyść państwa. Obecnie wszystkie kościoły chrześcijańskie, nie wyłączając katolickiego, muszą w swych czynnościach liczyć się bojaźliwie z wyrokiem państwa, stronnictw, opinii publicznej oraz innych moralno-twórczych czynników (I, 3): a więc zachowywać się zgodnie z nakazami, obowiązującemi jednostkę (ks. II), co znamionuje wyraźnie ich rozkład stopniowy. Islam zaś i buddyzm, dwie inne religie wszechświatowe, nie miały nigdy epoki, gdzieby dzierżył nad niemi nieograniczoną władzę taki n. p. papież Innocenty III, człowiek, nie uznający żadnych szranek, prócz własnej samowoli. Przeciwnie, religie te, w szerokim zakresie, stosować się musiały do zapatrywań państwa, co prawda, państwa o zabarwieniu na wskroś teokratycznem.

Co się tyczy najprzód państw. to nietylko najwyżsi jego wielmoże uważają się za ludzi zwolnionych w zupełności od wszelkich więzów, narzucanych przez religijne czy filozoficzne systemy moralne, ale i same ich ludy nawet wybaczają im wszelkie podstępy i gwałty, o ile ci mogą wykazać się wielkiemi zdobyczami. Wśród wielkich polityków gwałtu z ostatnich dwóch stuleci nie znajdzie się ani jeden taki, któremuby faktycznie nie zarzucono najplugawszych oszustw, za które w życiu

prywatnem wykluczyłyby ich ze swego grona wszystkie szlachetniejsze jednostki. Zdrada tajemnic wojskowych i politycznych, jaka milionom ludzi grozi niechybną zgubą na wypadek wybuchu wojny, cieszy się poparciem każdego prawie rządu – w obcych mocarstwach, w których to własnych ich nawet poddanych namawia się wprost przy pomocy przekupstwa do tego ohydnego występku. Co więcej, niektóre rządy szczególnie potężne, a wskutek tego nie liczące się z żadnymi zgoła skrupułami, do niedawna jeszcze, w półurzędowy co prawda sposób, lecz bez wielkiej tajemnicy popierały mordowanie panujących, a jeśli te i tym podobne postępki niemoralne nie wystarczają do osiągnięcia celów władzy państwowej, dzierżyciele jej uciekają się do wojny, w której z zasady deptane bywają wszystkie przykazania prawne i etyczne.

Nie lepsza myśl moralna ożywiała średniowieczny kościół chrześcijański, który zresztą też był państwem, a nie społecznością wyłącznie tylko religijną. Ponieważ najwybitniejsi właśnie papieże średniowieczni dążyli nie tylko do duchowej, ale i świeckiej wszechwładzy, nie mogli granic stawianych przez moralność tradycyjną przestrzegać ściślej, aniżeli państwo nowoczesne, które postawiło sobie cele o wiele skromniejsze, ale z moralną polityką światową łączyło się tu jeszcze nadużycie środków duchowych. Ileż to razy, ze względów czysto-świeckich papieże uwalniali ludy od przysięgi na wierność, jaką te złożyły zwierzchnikom swym, i popierali w ten sposób otwarcie kłamstwo i wiarołomstwo! Ile razy w walce o władzę ziemską rzucali interdykt na kraje całe, przerywając przez to wszystkie czynności duchowne, choć wedle własnej ich nauki szafarstwo środków łaski stanowiło najważniejsze podstawy ich istnienia! A cóż

dopiero mówić o tych nieszczęśnikach, którzy rozminęli się nieco z dogmatami! Kościół wyszukiwał ich przy pomocy inkwizycyi papieskiej, a w cięższych wypadkach skazywał jako kacerzy na śmierć, którą w imieniu jego oczywiście wykonywać musiał usłużny pachołek — państwo. W niektórych wypadkach, np. w wojnie z Albigensami, ofiarą nienawiści papieskiej do kacerstwa padły wytępione do szczętu całe narody. Słowem, i w chrześcijańskim kościele wieków średnich, pojęcie władzy zlewa się z pojęciem moralności, chociaż założyciel jego głosił najwyraźniej miłość bliźniego, pokój i pogardę dla dóbr doczesnych.

Tego rodzaju stanowisko, niezależne od tradycyi moralnych, jest naturalnie wyłącznym tylko przywilejem najwyższych potentatów w państwie i kościele, a może nawet uważać je trzeba za najważniejszą część składową ich zwierzchnictwa. Już najwyżsi ich doradcy i słudzy: ministrowie, wodzowie i książęta kościoła, nierównie więcej są krępowani opinią swych zwierzchników i innych miarodajnych czynników społecznych (I. 3). Tak więc w świeckiej, jak i w duchownej hierarchii urzędniczej, im bardziej maleje władza od góry do dołu, tem bardziej poszczególni przedstawiciele władzy zachować muszą pozory moralności, aż wreszcie na najniższym szczeblu nie pozostaje im nic innego, jak po prostu nagiąć się do tradycyjnych zasad moralnych. Stąd, jeśli doradca lub sługa otwarcie i zasadniczo przekracza granice moralności, władcy najwyżsi okazują aż nadto pochopności do traktowania takiego postępku, jako zamachu na ich własne przywileje. Machiawel, ów mistrz bezwzględnej, nie uznającej żadnych przykazań moralnych polityki, nie uwzględnił tego właśnie w mierze do-

statecznej, gdy w naiwnej chytrości wręczył (1516) Wawrzyńcowi Medyceuszowi (1516—1519) swego „Księcia“, w którym doradzał niedawno wyniesionemu na tron monarsze wszelkie możliwe zbrodnie. Miał to być niby tajny jego program na wypadek, gdyby został znowu powołany do służby państwowej we Florencyi. Wawrzyniec jednak, którego niektórzy współcześni porównywali z Cezarem Borgią, przywileju niemoralności nie mógł był odstąpić w tak szerokim zakresie zwykłemu słudze i dlatego dostrzegł w książce tylko zapowiedź przyszłej zdrady. W rzeczy samej Wawrzyniec nie powołał też do służby byłego sekretarza republiki florenckiej, a nawet później Medyceusze nie poruczyli Machiawelowi do samej jego śmierci w r. 1527 żadnego ważniejszego urzędu państwowego.

Rozdział X.

Stany i zawody.

Stany ulegają wszędzie władzy państwowej, a ich przedstawiciele nie posiadają w przybliżeniu nawet tej swobody działania, jaką rozporządzają najwyżsi władcy państwowi i kościelni. Nie mniej atoli z dawien dawna istniało i istnieje bardzo wiele takich państw, które, dostawszy się raz w moc pewnych stanów, cierpliwie znosiły nałożone sobie jarzmo, tolerując w ten sposób niby państwo w państwie. I dziś jeszcze spotykają się państwa szlacheckie, klerykalne, a nadewszystko militarne.

Rozróżniamy stany: rodowe i zawodowe zależnie od tego, czy poszczególna jednostka wstępuje do danego stanu na mocy urodzenia czy też dopiero na podstawie

wolnego wyboru. Tak np. szlachta ziemiańska, począwszy od wieków średnich aż do czasów teraźniejszych, nie była w niektórych krajach niczem innem, jak tylko dziedziczną kastą wojowników, urzędników i posiadaczy ziemskich. Najnowszy dopiero rozwój konstytucyonalizmu wyrugował wszędzie stany dziedziczne. Zato jednak wolne stany zawodowe, które zajęły ich miejsce, zaraziły się w wysokim stopniu wskutek wychowania i rodzinnych tradycyi zasadą dziedziczności.

Najbardziej, oczywiście, wzmogła się siła i niemoralność — jeśli wolno użyć tego wyrażenia — wśród dziedzicznej arystokracyi ziemiańskiej, ponieważ wpływ jej na sprawy państwa wzmacniają stale liczne, z wieku na wiek odnawiane stosunki z najwyższymi dostojnikami władzy. Wspomnę tu tylko fakt, iż arystokracya ziemiańska zwolna i prawie niespostrzeżenie wtrąciła w poddaństwo osobiste wolną niegdyś ludność wieśniaczą. Jak wiadomo, nastąpiło to w przeważnej części Europy z końcem wieków średnich pod postacią zniesienia prawa swobodnego przesiedlania się, dalej zagarnięcia przez arystokracyę cywilnego i karnego sądownictwa nad chłopami oraz innych tym podobnych środków, które rzekomo zmierzać miały do innych celów. Podobnie angielska arystokracya ziemiańska, dzięki rewolucyi w r. 1688 zdobywszy stanowczą władzę prawodawczą, przywłaszczyła sobie olbrzymie obszary ziemi przez ogrodzenie (*inclosures*) gruntów gminnych; przy tem równocześnie nie obeszło się bez okrutnego wywłaszczania chłopów. Tak samo i w nowszych wiekach średnich cechy dziedziczne, o ile wystarczała ich bez porównania mniejsza siła, ograniczały wszędzie i wyzyskiwały wykluczonych z cechu rzemieślników.

W ręku nowoczesnych stanów zawodowych sposób wyzysku stał się nieco delikatniejszy, lecz bynajmniej nie — moralniejszy. Rzecz prosta, że przy licznych a dotkliwych stratach, poniesionych w zakresie władzy wskutek demokratycznych teoryi epoki oświecenia, jak również wskutek rewolucyjnego ruchu francuskiego — musiała arystokracya ziemiańska z końcem ośmnastego a początkiem dziewiętnastego stulecia wyrzec się poddaństwa osobistego. Lecz nowocześni właściciele ziemscy, poniekąd do spółki z drobnymi gospodarzami wiejskimi, pragną za wszelką cenę zabezpieczyć sobie dochody bez pracy; domagają się też powiększenia ceł na środki spożywcze, przy których pomocy, nie wchodząc w żadne uciążliwe stosunki osobiste, osięga się te same korzyści, co z poddaństwa jakgdyby rozciąganego na cały naród. Podobnie przemysłowcy nowocześni wyciskają z narodu pokaźne dochody bez pracy za pomocą ceł i karteli, posługując się niemi często na to tylko, by towary swe sprzedać taniej dla zagranicy, aniżeli dla własnych rodaków. Słowem, wszystkie te fakty, któreby można wyliczać w nieskończoność, świadczą dobitnie, że stany, gdziekolwiek tylko sięga ich wpływ i władza, wyzyskują stale resztę ludności.

Stan czy zawód jest przeważnie podstawą ekonomicznego, społecznego i politycznego stanowiska człowieka. Stąd interesy stanowe we wszystkich swych objawach zewnętrznych znamionuje jednostajny stopień napięcia siły, gdy przeciwnie świadomość rasowa, państwowa i wyznaniowa na ogół tylko w szczególnie doniosłych okolicznościach występuje na plan pierwszy. Stare to doświadczenie, że nawet ci ludzie, którzy, licząc się ze zdaniem krewnych, przyjaciół lub opinii publi-

cznej, z niewielkim trudem powstrzymują się od postępków niemoralnych i egoistycznych, trwają uporczywie w egoizmie stanowym, posuwając się nieraz do okrucieństwa. Tak stoją rzeczy dziś. Lecz prawdopodobnie i nadal trwać będą antagonizmy zawodowe nawet w tym socyalistycznym ustroju społecznym, gdzie różnice, dotyczące ras, przynależności państwowej oraz religii, tak dalece podrzędną mają mieć rolę. A kto wie nawet, czy nie osięgną wpływu wzmożonego.

Rozdział XI.

Stronnictwa.

Podobnie jak stany lub zawody, stronnictwa są, podporządkowane autorytetowi państwowemu. Natomiast, co do celów, do jakich dążą, jakoteż co do swego składu ulegają nierównie szybszym przeobrażeniom. Tak np. w Niemczech własność ziemska zachowała z dawien dawna swój odrębny i zasadniczo w niczem niezmieniony typ, podczas gdy stronnictwa państwowe wskutek założenia nowego cesarstwa niemieckiego uległy prawie zupełnej zmianie. Ta właśnie jednak okoliczność, że stronnictwa przejmują się każdorazowemi zasadami i dążnościami ludzkiemi, jest przyczyną przemożnego wpływu ich na działalność mas. Jeśli wreszcie powiedzie się jakiemu stronnictwu opanować chwilowo władzę państwową, wówczas wśród sprzyjających okoliczności postępowanie jego nabiera cech rażącej brutalności, a nawet czasem dzikiego okrucieństwa, gwałcącego wszelkie prawa ludzkie.

Odstraszającego przykładu szalonych walk partyjnych, przekraczających wszelkie dozwolone granice mo-

ralności, dostarczają Niemcy w czasie wojny trzydziestoletniej. Cesarz, głowa stronnictwa katolickiego, pozbierał z całego świata wyuzdane bandy żołnierskie, aby urządzać napady na własnych książąt protestanckich i zarzucić na nich napowrót jarzmo poddaństwa. Ci natomiast sprzymierzyli się z największymi wrogami państwa: królem szwedzkim Gustawem Adolfem i królem francuskim, nieprzyjacielem protestantyzmu, dla obrony przed napaścią cesarską. Przez czas długoletniej, strasznej walki partyjnej mógł był lud niemiecki nabrać przekonania, że prawo i moralność tracą znaczenie na dziesiątki lat, jeśli tego wymaga interes możnych, i że wszelkie zasady wolno gwałcić bezkarnie w imię religii. Przy końcu bowiem owej wielkiej wojny większa część Niemiec obrócona została w pustynię, a ludność sama, której życie, cześć i mienie w ciągu całego pokolenia zawisłe były od zachcianek i widzimisię rozhukanego żołdactwa, popadła na dwa wieki w serwilizm i niemoc polityczną.

Podobnie ma się rzecz i ze stronnictwami ludowemi, które jakkolwiek na ogół przedstawiają postęp ludzkości, dowiodły niejednokrotnie, że nie uznają żadnej różnicy między siłą a moralnością. Kiedy Prusacy podstępowali pod Paryż w r. 1792, Jakobini paryscy wymordowali po więzieniach tysiące więźniów politycznych (mordy wrześniowe) rzekomo za wyrokiem ludu. Podobnych okrucieństw dopuścili się także i Rojaliści w r. 1795 po upadku Jakobinów, a nawet później jeszcze, w r. 1815 po ostatecznem pokonaniu Napoleona. Zarówno ślepi zwolennicy republiki, jako też stronnicy królestwa nie zastanowili się, że przez tego rodzaju

zdziczałą nieludzkość sami uniemożliwią na długie lata ustalenie się jednej lub drugiej formy państwowej.

Niejeden czytelnik przy tych dwóch typowych przykładach zaślepionego szału partyjnego przypomni sobie jeszcze więcej wypadków z własnego doświadczenia i faktów dziejowych. W istocie, każde stronnictwo, posiadające jakiekolwiek znaczenie i dłuższe istnienie, rodzi w sobie silnego ducha partyjnego, który z największą bezwzględnością prze do zgniecenia przeciwnika i w tym celu chętnie podsuwa osobom działającym wszelkie możliwe środki podstępu i gwałtu. Tradycyjne przykazania moralne schodzą tutaj na plan ostatni. Stąd upadek stronnictwa sprowadzają zwykle nie — moralne wątpliwości jego członków, lecz wywołany przez nich samych przesadny rozwój ducha partyjnego.

Rozdział XII.

Przejście do moralności jednostkowej.

W rozdziałach dotychczasowych starałem się na licznych przykładach historycznych uzasadnić myśl, że wspólnem pożyciem ludzi kierują nie tradycyjne przykazania moralne, ale raczej względy na istniejące ustosunkowanie sił społecznych. Z jednej bowiem strony przykłady historyczne są powszechnie znane, z drugiej zaś ich motywy i przebieg zewnętrzny mogą być dokładnie stwierdzone. Jeślibyśmy tedy, mając ten sam cel na oku, przytaczać chcieli pogrążone w mroku fakty z nizin życia społecznego, to z pewnością podawanoby je w wątpliwość, zwłaszcza gdyby miały służyć jako argumenty dla nowego jakiegoś całokształtu pojęć

moralnych. W każdym jednak razie, wielkimi konfliktami ras, państw, kościołów, stanów i stronnictw poruszają te same sprężyny, co i bagatelnymi sporami plemion, gmin i stowarzyszeń miejscowych.

W czasach obecnych, wprawdzie, nawet i tego rodzaju nieznaczne fakty, dziejące się na nizinach życia społecznego, bywają wielostronnie badane i spisywane jako materyał statystyczny. Lecz dane statystyczne są po większej części niedokładne i rozmaicie tłumaczone, zwykle zaś dają pogląd tylko na przebieg zewnętrzny, a nie na wewnętrzne motywy działalności ludzkiej.

Dziejowe życie ludzkości, w najszerszem tego słowa znaczeniu, bez względu na to, czy rozgrywa się w pałacach królewskich, parlamentach, na polu bitwy czy wreszcie w zapadłych organizacyach najniższych warstw ludności, ulega wpływowi każdorazowego ustosunkowania *sił społecznych*, a nie wyniesionemu ponad ludzi porządkowi moralnemu. Jakżeż zaś rzecz się ma z prywatnem życiem człowieka, gdzie poszczególna jednostka, niemoc swą i zawisłość przeciwstawia ogromnej masie osobników, przedstawiających odmienne zapatrywania i odmienne dążności? Czy może moralność jednostki jest owem polem, gdzie siła i wpływ ustępują miejsca rządom przedmiotowego porządku moralnego? O tem pouczy nas dalszy ciąg niniejszej rozprawy (ks. II).

KSIĘGA DRUGA.

Moralność jednostkowa.

Rozdział I.

Chcenie i działanie.

Na całość działania człowieka składają się wola i czyn; pierwsza jest aktem wewnętrznym, drugi skierowany jest na zewnątrz. Dla współżycia pokojowego oraz przystosowania się wzajemnego ludzi — co stanowi właśnie istotę moralności — ma znaczenie jedynie działanie zewnętrzne, podczas gdy chcenie samo w sobie należy do bytu indywidualnego.

W szczególnie wyrazistem świetle występuje doniosłość działania zewnętrznego w moralności zbiorowej, która obejmuje właśnie najważniejsze czynności ludzkie. Wprawdzie w imieniu zrzeszeń działają ich uprawnieni lub nie uprawnieni przedstawiciele, ale ich wola nie może być uważana za jednoznaczną z wolą ogółu członków zrzeszenia. I oto w sferze dziejowej działalności tłumów widzimy czyny, które znalazły sankcyę moralną, bez odpowiadających im ściśle aktów woli.

W dziedzinie moralności jednostkowej, co prawda, zwykle działaniu zewnętrznemu odpowiada wewnętrzny akt woli. Chęci człowieka są jednak chwiejne i niejasne, same też w sobie nie mają znaczenia decydującego w życiu społecznem. Z własnych dokonanych czynów po-

znaje dopiero jednostka działająca, jaką była przed spełnieniem czynu jej chęć właściwa. Tak np. każdy prawie ma mocne postanowienie wytrwać odważnie i niewzruszenie we wszystkich zmiennych kolejach życia, a jednak większość w razie rzeczywiście groźnego niebezpieczeństwa schodzi pośpiesznie z zajmowanego stanowiska.

Że nauka moralna, opanowana przez czynniki religijne, kłaść musi stanowczy nacisk na samą tylko wolę, to rzecz oczywista. Pojęcie Boga wszechwiedzącego, dopóki przeważa wiara religijna, stanowi dla opartej na niej nauki moralnej nabytek bardzo korzystny. Znając bowiem najskrytsze tajniki serc ludzkich, istota ta może duszę nieśmiertelną po przebyciu jej ziemskiej wędrówki, sprawiedliwie nagrodzić lub ukarać. Dlatego woli ludzkiej, która spoczywa w ciemnych głębiach naszego umysłu i pozwala na bezpośrednie kojarzenie pojęć o bóstwie z naszem złem lub dobrem postępowaniem, nadawać będzie człowiek religijny większe znaczenie, aniżeli samym uczynkom. Przypomnę tu tylko, że tak głęboko religijni ludzie, jak apostoł Paweł, Luter i Kalwin za główny warunek zbawienia stawiali wiarę, a nie uczynki, mimo nawet, że uznawanie niektórych prawideł religijnych stoi w daleko luźniejszym związku z działalnością człowieka, aniżeli jego wola [1]).

Ale i systemy filozoficzne o silnem zabarwieniu religijnem zdradzać będą z natury rzeczy dążność do zbytniego przeceniania istotnej wartości samej dobrej woli. Do takich systemów zaliczyć należy przedewszystkiem

---

[1]) Porówn. D. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, T. II (1841). str. 463– 497.

filozofię Kanta, która obok tego, że jest dziełem naukowem w równej co najmniej mierze jest religią rozumu, osiągającą cel swój, co prawda, dopiero po dalekiej drodze okolnej. Jak wiadomo, Kant w Krytyce czystego rozumu obalił wszystkie dowody teoretyczne istnienia Boga, ale tylko na to, żeby natychmiast stwierdzić, iż prawo moralne musi mieć jako konieczne założenie istnienie Boga i nieśmiertelność duszy [1]). Że argument taki nie jest zgoła niczem innem, jak religijnem artykułem wiary, o tem przekonywa nas buddyzm, najbardziej rozpowszechniona ze wszystkich religii świata, która dała moralność subtelniejszą i szlachetniejszą, aniżeli chrystyanizm, nie przyjmując zgoła do swego systemu ani istnienia Boga osobowego ani nieśmiertelności duszy.

Wychodząc ze stanowiska religijnego, musiał Kant także oddać pierwszeństwo dobrej woli przed czynem. Zaraz na wstępie do głównego swego dzieła z dziedziny etyki, Podwaliny metafizyki moralnej, robi następującą charakterystyczną uwagę o dobrej woli: „Na całym świecie niema nic takiego, coby bez żadnych zgoła zastrzeżeń uważać można było za coś dobrego, poza jedną jedyną dobrą wolą“ [2]). Z równą słusznością rzec można, że dla współżycia ludzkiego niema nic obojętniejszego jak właśnie dobra wola, która nie rodzi dobrego działania — nie wchodząc oczywiście w to, czy ona jest temu winna, czy niewinna.

---

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 505 i 627; *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 146 i 149 — w wydaniu Kirchmanna.

[2]) Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, str. 10 (wydanie Kirchmanna).

Moralność na wskroś ludzka, nie oglądająca się na żadne czynniki religijne, brać będzie pod uwagę jedynie tylko czyny człowieka, a nie ich ciemne i zagadkowe tło, tkwiące w umyśle ludzkim. Nawet bowiem w życiu praktycznem widzimy, jak świat cały zważa wyłącznie na zewnętrzną formę czynności: małżonek zadawala się już samem posiadaniem małżonki i jej wiernością; państwo żąda od swych obywateli tylko podatków i rekruta; ba! nawet kościół, chcąc wywierać wpływ na głębie dusz ludzkich, poprzestaje wszędzie na zewnętrznych pozorach świątobliwości. Podobnie prawnicy, ludzie powołani w pierwszym rzędzie do roztrząsania i normowania działalności ludzkiej, pomijają chęci same zarówno w prawie cywilnem, jak i karnem; nawet prawodawstwa tyrańskie dawnych i nowszych czasów każą uważać występne postanowienie za coś, co nie ulega karze, o ile nie jest połączone przynajmniej z początkiem wykonania. W dziedzinie prawa i moralności najdonioślejsze pod każdym względem znaczenie ma pytanie: czy dany postępek przedsięwzięty został z rozmysłem, przez nieuwagę czy przypadkowo, lecz i w takich razach czyn musi dawać rękojmię, że przygotowująca go wola była istotną tu sprężyną.

Rozdział II.

Istota moralności jednostkowej.

Zarówno w pojęciu moralności zbiorowej, jak i moralności jednostki panują dziś jeszcze wśród różnych narodów różnorodne co do istoty swej poglądy zasadnicze. Działalność państwa, kościoła i innych zrzeszeń

oceniana bywa niemal wyłącznie ze stanowiska siły, czyli że nie chodzi tu o nic innego, jak tylko o to, by wykazać: czy dane czyny historyczne były dokonane z wystarczającym rzeczywiście zasobem siły. W ostatnich nawet dziesiątkach lat silniej jeszcze akcentowano to stanowisko, czego dowodem jest choćby zmiana w poglądach na zadanie dziejopisarstwa. Moralizatorstwo takie, jakie przeważało w niem w epoce oświecenia, a nawet jeszcze w pierwszej połowie XIX w. miało przedstawiciela w osobie Schlossera, obecnie wszędzie ustąpić musiało miejsca przedmiotowemu traktowaniu Ranke'go, czyli, nie wdając się w żadną ocenę etyczną, przedstawiać rzeczy tak, jak się miały istotnie. Przeciwnie, wszędzie jeszcze ocenia się dziś postępowanie jednostki na podstawie tradycyjnych przykazań religijnych i filozoficznych systemów etycznych. Co prawda, jest to prawie śmieszna sprzeczność, że wielkie czyny historyczne ocenia się bez porównania łagodniej, aniżeli małoznaczące czyny jednostki w ograniczonej sferze istnienia indywidualnego.

Kontrast ten jest znowu wypływem istniejącego ustosunkowania sił społecznych. Ponieważ cała nasza działalność jest odbiciem panującego stosunku sił, przeto najwyżsi kierownicy państwa lub kościoła, którzy przez stanowisko potężne i wpływ na wychowanie ludu oddziaływują na poglądy mas ludowych, spotykają się z łagodniejszą oceną moralną; nawet gdyby otwarcie nadużywali powierzonej sobie władzy, to jeszcze i wtedy lud okaże się skłonny do przypisywania ich błędów wpływowi złych doradców. Jedynie tylko w stosunkach z rodziną lub z osobistościami, które wobec nich zajmują stanowiska równorzędne — gdzie zatem różnica władzy

nie jest zbyt wielka — ulegają tacy ludzie sądom powszechnie obowiązującym. Tak np. Napoleon I., który uznawał w sprawach państwowych tylko siłę, był w istocie bardzo zawisły od żony i braci.

To samo zjawisko spostrzegamy na wszystkich stopniach władzy, opartej na przemocy, począwszy od naczelnika państwa lub kościoła, skończywszy zaś na ostatnim robotniku. Im wyższe stanowisko zajmuje jednostka, tem swobodniej może nadawać swemu postępowaniu taką formę, jaka najlepiej odpowiada jej osobistym interesom, nie obawiając się moralnej nagany ze strony otoczenia. Im zaś niższy jest jej stopień w hierarchii władzy i wpływu, tem więcej oczekuje się od niej gotowości do ofiar i uległości. Przypomnę tu tylko, że większość ludzi wymaga bez skrupułu największych ofiar od służących, dając im za to nędzne wynagrodzenie i wyniosłe traktowanie.

Z tego, co powiedziałem, wynika, że nie istnieją żadne zgoła objektywne cnoty lub występki, ale że raczej wszystko wszędzie zawisło od stosowania lub niestosowania się do panujących stosunków sił społecznych. To samo zachowanie się z ludźmi, jakie u monarchy uchodzi za szczyt uprzejmości, poczytanoby nizkiemu jakiemuś urzędnikowi za szczyt oburzającej pyszałkowatości. Dyplomata, pozwalający na to, by najkorzystniejsze sposobności wymykały się mu z rąk jedynie dlatego, że raz i drugi wzgardzi kłamstwem, zostanie za półgłówka uznany tak przez spółzawodowców, jak i szersze koła ludności. Natomiast uczony, poświęcający dla prawdy całe swe istnienie, spotyka się z największą sympatyą i poważaniem. Wydatki takiego Rotschilda lub Vanderbildta, robione bez najmniejszego zastanowienia, nara-

ziłyby średnio zamożnego człowieka na kuratelę pod zarzutem marnotrawstwa. Lub czyż żywot nieskazitelnego mnicha, zamkniętego w celi i odciętego od świata, nie należy oceniać według innej miary, aniżeli, dajmy na to, sułtana, otoczonego krociowym haremem? Słowem w ocenie moralnej działalności ludzkiej nie można brać za podstawę powszechnie uznawanych zasad, ale raczej dokładnie uwzględniać istotne warunki, jakie stwarza dla tej działalności dane ustosunkowanie sił społecznych. W taki też względny sposób oceniają działalność każdej jednostki najbliższe jej otoczenie i szersze koła ludności.

Jeśli zatem w dalszym ciągu mówić będę o kłamstwie, pysze i innych „cnotach“ i „występkach“, to będzie to tylko nawiązanie do tych pojęć, jakie nam przekazała tradycya. Ze stanowiska, reprezentowanego na tem miejscu, cała moralność jest wyłącznie tylko zagadnieniem siły. Kto postępowanie swe zastosowuje do położenia, jakie zajmuje w ogólnym układzie sił, a zarazem liczy się z położeniem innych, ten działa cnotliwie, — w przeciwnym razie, występnie. Ciągłe postępowanie tego rodzaju zwykliśmy nazywać cnotą lub występkiem. Że pogląd ten zastosować można zarówno do moralności zbiorowej, jak i do moralności jednostki, pokaże dalszy bieg niniejszych dociekań.

Rozdział III.

Wzgląd na potomstwo.

Przechodząc do szczegółowego omówienia moralności jednostki, muszę przedewszystkiem zaznaczyć, że zamia-

rem mym nie jest zgoła ułożenie dokładnego spisu obowiązków moralnych ani związanych z nimi cnót i występków. Ktokolwiek rzuci okiem na układ sił w danym okresie rozwoju społecznego oraz na liczne przeobrażenia, jakim układ ulega, ten bez wielkich mozołów potrafi sobie sformułować rządzące tam zasady moralne. Oczywiście mam tu na myśli moralność żywą i działającą, a nie kaznodziejską lub książkową. Doniosły też wpływ na tworzenie się i zakreślanie rozciągłości tych pojęć moralnych posiada i mowa ludzka, a nawet moda i nastrój chwilowy. Pamiętam bardzo dobrze, jak przed wielkim krachem giełdowym (1873) cały świat podziwiał śmiałych i bogacących się wiedeńskich i berlińskich spekulantów — tych samych ludzi, którymi w kilka miesięcy później brzydzono się powszechnie jako szalonymi czy niesumiennymi graczami.

Wielu moralistów dzieli obowiązki moralne na dwie grupy: obowiązki względem siebie samego i względem innych. Tylko ostatnie jednak mogą być uważane za prawdziwie moralne zobowiązania. Jeśli zapatrujemy się na moralność jako na stosowanie się do panującego układu sił społecznych, to rzecz jest jasna i zrozumiała sama przez się. Ale i z każdego innego stanowiska, musimy bezwarunkowo odrzucić moralne obowiązki względem siebie samego. To bowiem, aby ktoś miał wobec siebie samego prawne lub moralne zobowiązania, stanowi jawną sprzeczność. Umiarkowanie w jedzeniu, piciu i rozkoszach płciowych, celowa zmiana spoczynku i pracy, schludność i tym podobne właściwości nie są przedmiotem prawa moralnego. Wywierają tu wpływ daleko skuteczniejszy wychowanie i wiedza, nie zaś przykazania moralne.

Tak samo samobójstwo i kalectwo rozmyślne nie mogą być podciągane pod prawo moralne. Religijne systemy etyczne, do których zaliczyć można także system kantowski, muszą naturalnie potępiać tego rodzaju postępki jako czyny niemoralne, ponieważ jednostka uprzedza przez nie wyroki Boże. Przeciwnie, etyka czysto-ludzka liczyć się będzie z tem, że przyroda sama poddała ciało pod władzę człowieka, że przeto ten przez popełnienie samobójstwa lub kalectwa rozmyślnego w zasadzie przynajmniej nie przekracza sfery swej władzy wrodzonej. Bardzo pięknie wyraził się pod tym względem Pliniusz Starszy, który, na okrutne czasy Nerona patrząc własnemi oczyma, mówi, że człowiek dzięki możności popełnienia samobójstwa stoi wyżej aniżeli sami bogowie, własne bowiem postanowienie pozwala mu uciec od niedoli i ucisku tego świata. Tylko w tych, dosyć zresztą licznych, wypadkach postępuje samobójca niemoralnie, gdy postępkiem swym wkracza w cudzą jakąś dziedzinę siły lub interesów, gdy, dajmy na to, głowa rodziny przez samobójstwo uchyla się od zobowiązań względem utrzymania i wychowania rodziny.

Wogóle przy ocenianiu postępków, stanowiących przedmiot rzekomych obowiązków względem siebie samego, zwracać należy uwagę nie tyle na interesy osobiste sprawcy, ile raczej na interes jego potomstwa. Wszak umiarkowanie, schludność, wstręt do przeciążenia pracą i samobójstwa zabezpiecza już sam instynkt samozachowawczy, gdy przeciwnie o los pokoleń przyszłych nie troszczy się dziś nigdzie jeszcze ani państwo, ani kościół. Tu też ujawnia się z całą jaskrawością charakter ogólny moralności jako działania siły ludzi dziś żyjących i działających, jakich faworyzują moce moralne ze

szkodą pokoleń przyszłych, które bezsilnie spoczywają jeszcze w ciemnem łonie przyszłości.

A jednak postępek człowieka, co podchmielony lub zarażony kiłą płodzi dziecko, co z lekkomyślności lub zmysłowości pomnaża nad miarę swą rodzinę, sprowadza za sobą częstokroć gorsze następstwa, aniżeli dopuszczenie się przezeń ciężkiego obrażenia na ciele lub nawet wykroczenia przeciw cudzej własności. Pomimo to w naszych prawnych i moralnych ustawach szukałbyś napróżno przepisów, któreby pokoleniom przyszłym zabezpieczały skuteczną obronę przeciw egoizmowi płciowemu i lekkomyślności przodków.

Trzeba przyznać, że prawa przyrodnicze o przekazywaniu przez rodziców dzieciom właściwości cielesnych i duchowych jak również prawo ludnościowe Malthus'a należą do zdobyczy ostatniego dopiero stulecia. Natomiast chrześcijańska etyka płciowa opiera się jeszcze do dziś dnia na starohebrajskich poglądach moralnych. Wiadomo zaś, że żydzi, jak wogóle ludy półbarbarzyńskie, upatrywali najwyższe szczęście i dowód niejako błogosławieństwa bożego w licznem potomstwie. Moralność chrześcijańska przeżuwa po prostu owe dawno już przestarzałe poglądy, zatracając pomału, jak i w innych dziedzinach, wszelką zdolność stosowania się do nowych spostrzeżeń naukowych i wymagań.

Podobnie też dzisiejsze państwo i prawo dalekie są jeszcze od spełniania tych tak doniosłych zadań. Państwo w czasach obecnych ma nieznaczny tylko wpływ na prawo prywatne, nie mówiąc już o strasznem zwyrodnieniu prawa własnościowego i całej dziedzinie prawa rodzinnego, wobec których państwo stoi zupełnie bezradne. Wypływa to stąd, że większość kodeksów i pra-

wników wychodzi ze stanowiska, że stosunki płciowe małżonków nie należą do zakresu prawa, lecz moralności. Zamiast też owego przeceniania na wzór Żydów błogosławieństwa w postaci dzieci występuje dziś interes przemysłowców i właścicieli ziemskich, którzy potrzebują dla swych przedsiębiorstw licznych, tanich a chętnych „rąk“ do pracy. Wogóle, dopokąd państwo zajmować będzie wobec prawa prywatnego takie stanowisko, jak wobec twierdzy zamkniętej, do której chyłkiem tylko można się przekradać, dopóty nie będzie mogło bronić skutecznie interesów pokoleń przyszłych.

Jakich potrzeba będzie na to przeobrażeń w układzie sił społecznych, pokaże się w dalszym ciągu (III. 7.) niniejszej rozprawy.

Rozdział IV.

Miłość bliźniego.

Głęboki zazwyczaj wpływ na umysł wierzący, wywierają szerzone przez religijne i filozoficzne systemy etyczne przykazania o stosunku moralnym ludzi pomiędzy sobą. Tu też twórcy religii i moraliści rozpływają się zewnętrznie czysto w uczuciach filantropijnych i orzeczeniach podniosłych — z tem oczywiście niemem zastrzeżeniem, że wszystko to przez szczegółowe moralne i prawne przepisy straci na mocy lub nawet zamieni się w swe przeciwieństwo.

Chrześcijańska nauka moralności, która i pod tym względem wpada znowu w przesadę, wymaga od każdego chrześcijanina ni mniej ni więcej tylko: kochać bli-

źniego, jak siebie samego [1]), niesprawiedliwości nie przeciwstawiać żadnego oporu, dobrem raczej płacić za złe [2]). Buddyzm, nie nakazuje wprawdzie takiej powszechnej, bez wyjątku miłości bliźniego [3]), lecz za to głosi tolerancyę [4]) religijną i narodowościową, a zarazem żąda również od swych wyznawców, by za złe płacili dobrem [5]). Najlepiej jeszcze pojął istotę rzeczywistej moralności islam, który, przepisując wprawdzie łagodność i litość wobec współwyznawców, głosi nienawiść i zagładę wszystkim niewiernym [6]), a za krzywdę — wet za wet, i to podług starohebrajskiego [7]) prawa: oko za oko, ząb za ząb [8]).

Chrystyanizm — do którego mogę się tu ograniczyć — przykazuje każdemu bezkresne niemal poświęcenie się dla dobra bliźnich. Należałoby przeto spodziewać się, że zwalczać będzie takie urządzenia społeczne, które już z istoty swej dzielić muszą koniecznie jednych ludzi od drugich. Nic jednak nie jest równie dalekie

---

[1]) Mateusz: 22, 39; — Paweł, Rzym. 13, 9; Gal. 5, 14; — Jak: 2, 8. Porówn. także już 3. Mojż. 19, 18.

[2]) Mat. 5, 39—48; Łuk.: 6, 27—38 i t. d.

[3]) Że buddyzm nie zna powszechnej, nieograniczonej miłości bliźniego, świadczą o tem następujące słynne słowa Buddy: Nie służyć — głupcom, ale mędrcom; cześć oddawać temu, komu się ona należy — oto najwyższe błogosławieństwo. Takich przypowieści nie mógł wypowiedzieć Chrystus, który mienił szczęśliwymi ubogich w duchu (Mat. 5, 3).

[4]) Olcott, *Katechizm buddyjski* — w niem. tłumaczeniu Bischoff'a, wyd. II-ie (1902), str. 88.

[5]) Olcott, str. 56.

[6]) Koran, *Sura* 9, 5. 29.

[7]) 2. Mojż. 21, 24; 3. Mojż. 24, 20; 5. Mojż. 19, 21.

[8]) Koran, *Sura* 2, 173—175.

od rzeczywistości, chrystyanizm bowiem z dawien dawna, uznawał istniejący porządek państwowy, prawny i własnościowy. Ten ostatni tymczasem zakreśla w społeczeństwie każdej jednostce ściśle ograniczoną dziedzinę praw, gdzie niby w twierdzy oszańcować się musi każdy, kto chce zachować swe istnienie. Wskutek ustawicznego stykania się i ścierania takich zakresów prawnych, niemożliwą staje się oczywiście prawdziwa, chrześcijańska miłość bliźniego, podobnie jak obecne państwa, najeżone bagnetami, nie mogą żywić względem siebie uczuć rzetelnej przyjaźni. Nawet szczodrobliwości dla biednych i uciśnionych nie należy pojmować jako aktu chrześcijańskiej miłości bliźniego, gdyż i w tym wypadku dobroczyńca wobec obdarowanego biedaka zajmuje w całej pełni prawne swe stanowisko, z którego rzuca biedakowi skąpą tylko jałmużnę.

Tem mniej jeszcze pogodzić się dadzą z ustrojem prawnym i państwowym owe dwa inne orzeczenia, że nie należy sprzeciwiać się złu, i że za złe płacić trzeba dobrem. Samo już prawo karne, jedno z najstarszych i najdonioślejszych urządzeń ludzkich, stoi w sprzeczności z jednem i drugiem; prawo to bowiem uważa za główny cel swój odpłacać za każdy zły czyn złem równie dotkliwem. Nawet jednak w dziedzinie czysto-moralnej nie da się pomyśleć urzeczywistnienie przykazań powyższych, gdyż praktyczne ich przeprowadzenie spowodowaćby musiało przewagę ludzi złych nad dobrymi oraz wszelkie zgubne jej następstwa.

Chrystus też stwierdził samą wewnętrzną niemożliwość własnych przepisów o miłości bliźniego, gdy wyrzekł pamiętne słowa: „Oddajcie, co jest cesarskiego — cesarzowi, a co jest boskiego — Bogu“ (Mat. 22, 21),

co znaczy, że uznawał tem samem rzymski ustrój państwowy, pomimo jego ciężkości i okrucieństwa. Podobnie i kościół katolicki uznawał zawsze, jako rzecz daną, istniejący u rozmaitych ludów porządek prawny i państwowy, a zwalczał jedynie tylko takie urządzenia, które stawały w poprzek hierarchistycznym jego uroszczeniom. W mniejszym daleko stopniu urzędnicze kościoły protestanckie, a nawet kościół katolicki stawiać mogły opór zasadniczy opiece państwowej. Tak więc w całem chrześcijaństwie głosi się etykę miłości bliźniego, dobrą może dla świętych, równocześnie postępuje się w praktyce tak, by zadowolić nawet najbardziej krwiożerczych zdobywców.

Na samym już zatem wstępie dociekań, co do poszczególnych cnót i występków, stwierdzamy, że czynności ludzkie jako przejaw zbiorowy, zawisłe są od ustosunkowania sił społecznych. Kto zatem sili się, by drogą przepisów moralnych skłaniać ludzi do postępowania wbrew temu ustosunkowaniu, ten, choćby nawet był wielkim twórcą religii, budzić będzie tylko podziw wśród współczesnych i potomnych, ale nigdy nie znajdzie posłuchu prawdziwego.

Jak daremne są wysiłki, zmierzające do tego, by na przekór całemu ustrojowi prawnemu i moralnemn wmówić w ludzi idealną miłość bliźniego, wskazał już zupełnie trafnie wielki mędrzec chiński Konfucyusz [1]). Wcześniej od niego uczył Laotse, podobnie jak Chrystus, iż krzywdzicielom płacić trzeba dobrodziejstwami. Gdy pytano Konfucyusza o zdanie w tym względzie, odpo-

---

[1]) Porów.: Gabelentz, *Konfuzius und seine Lehre* (1888), stron. 44.

wiedział: „Czemże więc mam płacić przyjaciołom? Płać dobrem za dobre, a za złe — sprawiedliwością.“

Te skromne słowa Konfucyusza nie wzbudzą zapewne w nikim podziwu, każdy jednak przeciętny człowiek będzie mógł rzeczywiście wznieść się do tego poziomu moralnego.

Rozdział V.

Kłamstwo.

Jednym z najdonioślejszych objawów społecznych jest kłamstwo, występujące wszędzie tam, gdzie istnieje siła i władza. Wielka część stosunków społecznych w cywilizowanych i niecywilizowanych państwach opiera się na świadomem kłamstwie. Wiadomo też, niestety aż nadto dobrze, że nawet po zaprowadzeniu urządzeń demokratycznych panowanie kłamstwa można będzie jedynie złagodzić, ale nigdy wyplenić.

Kłamstwo można podzielić na: publiczne i prywatne. Pierwsze stoi na usługach rasy, państwa, kościołów, stanów i stronnictw oraz ich najwyższych zwierzchników, drugie służyć ma interesom poszczególnych jednostek. Na czyją korzyść ludzie wypaczają najbardziej prawdę w życiu publicznem i prywatnem, ten jest w kraju najpotężniejszy, od niego rozpoczyna się i ciągnie w dół olbrzymia skala kłamstw i oszustw, kończąca się na najbiedniejszych i najsłabszych, którym ustawicznie kładzie się w uszy samą tylko prawdę i których najwyżej rodzina lub najbliżsi przyjaciele za-

szczycają od czasu do czasu mierną dawką kłamstwa prywatnego.

Kłamstwo publiczne bywa polityczne, religijne, naukowe lub nawet artystyczne. Różnorodne jego formy wchodzą nie tyle w zakres moralności, ile raczej filozofii teoretycznej. Z tego też powodu postanowiłem sobie osobno i na innem miejscu wykazać, jak daleko sięga wpływ tych form w życiu każdego człowieka. Moraliści dawnych i nowszych czasów byli na tyle przezorni, że nie zajmowali się prawie zupełnie kłamstwem publicznem, zwracali natomiast ostrze swej nienawiści i pogardy wyłącznie tylko przeciw niewinnym stosunkowo kłamstwom prywatnym.

Jedną z najważniejszych odmian kłamstwa publicznego jest kłąmstwo polityczne, wykazujące znów bogatą obfitość form różnorodnych. Tak np. w wielu państwach monarchicznych obowiązuje zasada, że król nie może dopuścić się jakiejkolwiekbądź niesprawiedliwości *(the king can do no wrong)*, jakkolwiek pierwszy lepszy podręcznik historyi wskaże liczne dowody, że zamachy stanu oraz inne tym podobne pogwałcenia praw wychodzą li-tylko od monarchów, przy czem ministrowie odgrywają nieledwie uboczną rolę narzędzi. Obraza czci monarszej oraz podżeganie do nienawiści i nieposzanowania rządu istniejącego ulegają karom w przeważnej większości państw monarchicznych, nawet choćby te wzbronione oświadczenia były zupełnie prawdziwe i usprawiedliwione. Podobnie i w republikach demokratycznych wobec ludu zwierzchniczego praktykuje się stale nieprawdę, w ramach oczywiście nie tak obszernych, jak w monarchiach, gdyż tam władza państwowa jest o wiele mniej ześrodkowana.

Stanowisko w sprawach wyznaniowych i religijnych, jakie wobec klas zależnych zajmują we wszystkich chrześcijańskich państwach kulturalnych klasy panujące, daje najlepszy przykład kłamstwa r e l i g i j n e g o. Wszędzie tu niemal obowiązuje zasada, że religię należy bezwarunkowo podtrzymywać ze względu na lud, mimo że panujące sfery w przeważnej części dawno już zatraciły wiarę w objawienie — tę samą wiarę, którą dziś gwałtem narzucają ludowi. Rzecz prosta, po stronie klas panujących następstwem konsekwentnem takiego stanowiska jest obłudna a świętoszkowata pobożność w rzeczach, odnoszących się do religii i wyznań!

Kłamstwo naukowe jest przedewszystkiem wypływem stosunku, jaki zachodzi między postępem nauk i wiedzy, z jednej, a kościołem i państwem, z drugiej strony. Tak np. Kartezyusz w swych pismach filozoficznych, powstałych w połowie XVII w., usiłuje podać w wątpliwość wszelkie dotychczasowe wyniki poznania, wyjmując z pod tej zasady ogólnej jedynie tylko owo słynne zdanie: m y ś l ę, w i ę c j e s t e m *(cogito, ergo sum)* i — dogmaty kościoła katolickiego[1]). Jest to rzecz zrozumiała, kościół bowiem palił na stosie jeszcze w roku 1600 filozofa Giordano Bruna, w r. 1619 Variniego, a wreszcie w latach 1632 i 1633 czyli tuż przed samem ukazaniem się pierwszego dzieła Kartezyusza (1637) wytoczył proces Galileuszowi. W drugiej połowie XVIII w., lękliwa i połowiczna pobożność Kanta daje dowód jaskrawy, jak epoka oświecenia osłabiła była przemoc zewnętrzną kościołów chrześcijańskich, choć nie zniszczyła jej zupełnie. Mimo też oględności w rzeczach

---

[1]) Cartesius, *Discours sur la méthode* (1637), roz. 3.

wiary nie uniknął Kant przykrej nauczki ze strony swego panującego. Wreszcie, w XIX w. występują na widownię Schopenhauer i Nietzsche, którzy, jakkolwiek hołdują zapatrywaniom konserwatywnym, nie mają dla chrystyanizmu innych słów, jak szyderstwo i lekceważenie — znak dobitny, że rewolucya francuska i wywołany przez nią ruch społeczny, zgotowały już zupełną niemal zagładę władzy zewnętrznej kościołów chrześcijańskich. Oczywiście, już z tych samych powodów zasady naukowe ulegają dziś nierównie większym wpływom ze strony państwa, które w ostatnich stuleciach nie postradało bynajmniej swej władzy, lecz, przeciwnie, spotęgowało ją do rozmiarów niebywałych.

Kłamstwo p r y w a t n e służyć ma wprawdzie zawsze interesom jednostek, jest jednak wypływem bądź to prawno-publicznych, bądź też prawno-prywatnych stosunków siły. Nieraz bowiem jednostki obdarzone władzą są temi właśnie, które wymuszają kłamstwo na człowieku bezsilnym. Tak np. monarcha, obcując z poddanymi, uważa za naturalny przejaw dworskości, jeśli ci sławią jego mądrość i łaski, nawet jeśliby on nie zasługiwał na to w stopniu najmniejszym. Poddani ze swej strony — o ile mogą bądź przez urząd, bądź przez bogactwo rozporządzać losem innych — domagają się takich samych pochlebstw, choć może w tonie nieco umiarkowańszym. Ba, nawet przeciętna mieszczka lub chłopka dba, by pospólstwo przypisywało jej niebywałe cnoty i oddawało niebywałe honory — słowem, by ją okłamywano niemiłosiernie.

Bardzo często jednak kłamstwo prywatne służy ludziom pozbawionym siły do tego, by oszukiwać możnych. Urządzenia polityczne wywierają na niższe warstwy lud-

ności olbrzymi nacisk, łagodzony oczywiście, w krajach, cieszących się swobodami konstytucyjnemi, przez udział ludu w rządzie i prawodawstwie. W zakresie zaś prawa prywatnego najemnicy, czynszownicy i dzierżawcy — a więc przeważająca większość ogółu ludności — ulega pracodawcom, właścicielom domów i gruntów z daleko większą bezwzględnością, aniżeli poddani w najsurowszym despotyzmie politycznym [1]). Ten system gwałtu i niesłychanej odpowiedzialności, jaki w ciągu stuleci możni narzucili klasom poddańczym, usiłują też jednostki pozbawione siły złagodzić kłamstwem i obłudą. Nazbyt aż często chełpią się bogacze i magnaci ze swej otwartości i prostoduszności, przeciwstawiając tym zaletom chytrość i nieprawdomówność poddanych, nie zastanawiając się nigdy nad tem, że kontrast ów, jeśli wogóle istnieje, jest tylko odbiciem moralnym ich przywilejów prawnych.

Kłamstwo zatem w najważniejszych swych przejawach bierze początek w despotyzmie politycznym i prawno-prywatnym. Herbert Spencer usiłuje wprawdzie skłonność do kłamstwa, objawiającą się u niektórych narodów, zwalić wyłącznie tylko na despotyzm polityczny [2]). Lecz któż nie dojrzy, że prawno-prywatny układ sił ogarnia daleko szersze koła ludności, aniżeli najsurowszy absolutyzm, wpływ bowiem ostatniego ogranicza się zawsze na stosunkowo szczupłe sfery społeczeństwa. Spencer jest też przeciwnikiem absolutyzmu politycznego despotyzmu na szeroką skalę, natomiast przyjaźnie traktuje prawo prywatne, despotyzm na małą skalę.

---

[1]) Menger. Nowa nauka o państwie II, 9.

[2]) Herbert Spencer. *The principles of ethics*, tom I (1892) § 160.

Jeśli się zważy na tak szeroko rozpowszechnione panowanie kłamstwa w życiu publicznem i prywatnem, kłamstwa, od którego uchylić się nie może chyba nikt, najmniej zaś jednostki, oddające się sprawom publicznym, to owa surowość bezwzględna, z jaką niektórzy moraliści napadają na najniewinniejszą właśnie formę kłamstwa, kłamstwo prywatne — wydać się musi śmieszną przesadą. Tak np. w rozprawie: O rzekomem prawie do kłamstwa, popełnianego w imię miłości ku ludziom. *(Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, 1797)*, powiada Kant, że „skłamanie wobec złoczyńcy, któryby się nas pytał, zali przyjaciel nasz, ścigany przezeń, nie ukrył się przypadkiem w naszym domu, byłoby występkiem".

My jednak, z naszej strony, zapytamy się, czy Kant ową miłość prawdy, zakrawającą trochę na karykaturę, stwierdził był czynem w swem własnem życiu. Jako uczeń Rousseau'a, w rzeczach polityki Kant był wielkim radykałem. Dobitnym wyrazem tego usposobienia są liczne jego rozmowy i te pisma, które nie były przeznaczone dla szerszego ogółu [1]). Mimo to, w Nauce o prawie (1797) napisanej i opublikowanej za rządów Fryderyka Wilhelma II, Kant staje w obronie absolutyzmu i zapędza się nawet do takich wyuzdanych i prawie zgrozą przejmujących twierdzeń, jak to, że władca wobec poddanego posiada same tylko prawa, nie związane żadnymi obowiązkami, i że poddanemu,

---

[1]) Porówn. fragment *Von der Freiheit*, znaleziony po śmierci jego w Rosenkranz'a wydaniu zupełnem, tom XI (1842), str. 253—255; następnie Jachmann'a *Immanuel Kant, geschildert in Briefen* (1804), str. 125 i inne.

w razie jawnego bezprawia, popełnionego przez władcę, przysługuje wyłącznie tylko prawo skargi, nigdy zaś oporu [1]). To zapatrywanie, naginane do wymagań prądów politycznych kraju i epoki, zasługuje niewątpliwie na naganę wedle tradycyjnych zasad moralnych, na naganę nierównie większą, aniżeli wspomniane, wymuszone koniecznością kłamstwo, dzięki któremu uratowane zostało życie przyjaciela. Oczywiście ze stanowiska teoryi siły i władzy oba postępki są zrozumiałe, ile że wywołane zostały wskutek trwałego lub choćby tylko przemijającego ustosunkowania sił.

Rozdział VI.

Krzywoprzysięstwo.

Najcięższą postacią kłamstwa jest krzywoprzysięstwo. Przysięga wogóle może być dwojaka: zaprzysiężone przyrzeczenie i zaprzysiężone zeznanie. W pierwszym wypadku przysięgający za wezwaniem Boga na świadka, daje obietnicę, która dotyczy mającego dopiero nastąpić postępowania. W wypadku drugim za wezwaniem Boga na świadka stwierdza przysięgający prawdziwość minionego lub obecnego faktu. Zaprzysiężone przyrzeczenie zachodzi np. wtedy, gdy urzędnik lub oficer przysięga królowi na wierność i posłuszeństwo; a zaprzysiężone zeznanie wówczas, gdy świadek lub strona, wytaczająca proces, zeznaje pod przysięgą, że, dajmy na to, wierzycielowi została wypłacona taka a taka suma pieniężna.

---

[1]) Kant, *Rechtslehre* § 49. Porówn. także poniżej III, 3.

Zaprzysiężone przyrzeczenie, którego najważniejszą odmianą jest przysięga urzędników i przysięga na sztandar, wkracza bezwarunkowo w sferę życia publicznego; natomiast zaprzysiężone zeznanie zachodzi po większej części w procesach cywilnych i karnych, a więc w ograniczonym zakresie życia indywidualnego. Pogwałcenie obowiązku prawdomówności w jednym i drugim wypadku ma bardzo wiele cech podobnych z kłamstwem publicznem i prywatnem.

Krzywoprzysięstwo, popełnione przez złamanie zaprzysiężonego przyrzeczenia, jest jednym z najdonioślejszych, szeroko rozpowszechnionych występków niemoralnych. We wszystkich państwach na kuli ziemskiej, w monarchiach i republikach istnieje zwyczaj, że od urzędników i żołnierzy, a nawet nieraz od całego narodu wymaga się urzędowej przysięgi na wierność. Stąd, gdy następnie głowa państwa lub dana głowa rządu zostaje przemocą usunięta, setki tysięcy, ba! nawet miliony ludzi popełniają krzywoprzysięstwo przez uznanie rządu nowego, któremu znów składają przysięgę wierności.

W żadnem może uchybieniu moralnem poza wspomnianym wypadkiem nie występuje na jaw z taką jaskrawością fakt, że moralność z istoty swej nie jest niczem innem, jak wypływem siły: olbrzymie rzesze najuczciwszych zresztą obywateli dopuszczają się ohydnych czynów, gdyż tak im nakazuje układ sił politycznych.

Od wybuchu wielkiej rewolucyi, jak to możemy śledzić, następują we Francyi kolejno po sobie: królestwo, republika, konsulat i cesarstwo, królestwo Burbońskie i królestwo mieszczańskie, druga republika, drugie cesarstwo i wreszcie trzecia republika; każdemu zaś z tych przewrotów towarzyszyły miliony wypadków złamania przy-

sięgi wierności. Tak samo było, gdy król Hanowerski Ernest August w celu odzyskania dla siebie domen państwowych, które miały pokryć własne jego długi, bezprawnie zawiesił (1837) zaprzysiężoną obustronnie konstytucyę z r. 1833. Zaledwie siedmiu profesorów uniwersytetu w Getyndze („Göttinger Sieben“) odważyło się wtedy na krok stanowczy i odmówiło złożenia powtórnej przysięgi służbowej i hołdowniczej. W r. 1848 dość łatwo uporano się z zaprzysiężeniem urzędników i wojska na wierność nowym konstytucyom. Lecz już w najbliższych latach nie zapobieżono nigdzie wymierzonym przeciw konstytucyi zamachom stanu. Tak samo włoskim i niemieckim książętom, wypędzonym w latach 1859—1866, bądź to przez ruchy rewolucyjne, bądź też przez zdobywców zwycięskich, nie pomogły w niczem owe masowe przysięgi na wierność, jakie odebrali byli od urzędników, wojska i rozmaitych ciał zbiorowych.

We wszystkich tych i tym podobnych wypadkach — a możnaby wyliczać je w nieskończoność — jedynie znikoma mniejszość dotrzymywała przysięgi; za co też słusznie wyjątkowe te osobistości zajmują poczesne miejsce w pamięci narodu. Jak dalece zaś oswojono się w całym świecie z myślą, że należy składać przysięgę na wierność każdorazowemu, chwilowo stojącemu u steru władzy potentatowi — nawet choćby to stało w jawnej sprzeczności z przyrzeczeniem zaprzysiężonem poprzednio — świadczy fakt, że wielu polityków odrzuca wogóle przysięgę polityczną, jako bezcelowe dręczenie sumienia ludzkiego.

Ze stanowiska prawnego i moralnego o wiele surowszy wyrok spotyka krzywoprzysięstwo w formie fałszywie zaprzysiężonego zeznania, mimo nawet, że zwy-

kle ono zachodzi tylko w procesach cywilnych i karnych a więc w sprawach o nierównie mniejszej doniosłości. Nad fałszywem zeznaniem zaprzysiężonem nie wisi wówczas siła władcy najwyższego, lecz raczej stoją naprzeciw siebie dwie równouprawnione, biorące udział w procesie strony, tak, że poszkodowany znajduje się w tem położeniu, iż może ścigać krzywoprzysięscę wszelkimi dozwolonymi środkami prawnymi. Na wyrok moralny tłumu wpływa wówczas wzgląd na ową różnorodność stanowiska, jakie zajmują jedni i drudzy wobec prawa. Tam jednak, gdzie w sprawach cywilnych lub karnych chodzi o interesy żywotne wpływowych osób lub zbiorowości, wywiera się nacisk gwałtowny na przysięgającego i tam też, jak poucza doświadczenie, zeznanie fałszywe sądzone bywa łagodniej. Co więcej, nie brak i takich nawet urządzeń, które w wypadkach podobnych mają po prostu nie dopuszczać do składania świadectwa zupełnie bezstronnego.

W czasie przewrotów wśród najwyższych sfer państwowych zdarzyć się może nieraz, że ten sam sędzia, który dziś złamał przysięgę, związaną z najdonioślejszymi interesami własnej ojczyzny, jutro musi wymierzyć karę hańbiącą obywatelowi, który złożył zeznanie fałszywe w jakimś podrzędnym procesie cywilnym. W takich razach występuje jawnie myśl, tylekroć przezemnie poruszana, że siła i moralność, co do istoty swej, nakrywają się ze sobą w zupełności.

Rozdział VII.

Chciwość.

W socyalistycznym ustroju społecznym chciwość, w porównaniu ze stosunkami dzisiejszymi musiałaby uledz zmianie znacznej. Jeśli się bowiem uzna możliwość zupełnie równego podziału dóbr rzeczowych pomiędzy wszystkimi członkami społeczeństwa — a więc czysto-komunistyczny ustrój społeczny — trzeba przypuszczać, że chciwość musiałaby zniknąć z powierzchni świata wraz z możnością jej zaspokojenia. Lecz nawet we właściwym socyalistycznym ustroju społecznym, który, jak wiadomo, dopuszcza nierówność w uprawnieniu ekonomicznem [1]), całe życie gospodarcze ograniczałoby się do pracy i płacy; przez to zaś chciwość musiałaby utracić najponętniejsze swe cele i przeobrazić się w umiarkowane dążenie do polepszenia bytu materyalnego. O tem obszerniej jeszcze będzie mowa w księdze trzeciej (III, 9), gdzie zastanowimy się nad środkami, wiodącymi do poprawy naszych stosunków moralnych.

W obecnym ustroju społecznym, stanowisko ekonomiczne każdej jednostki opiera się na płacy najemnej i dochodach nie zapracowanych. Do płacy najemnej mianowicie należy dochód płynący z pracy robotników wiejskich i przemysłowych, urzędników i wojskowych; w przyszłości ponadto zaliczać się *tu będzie*: dostarczanie pracownikowi w młodości utrzymania i wykształcenia, jak również zaopatrzenia na wypadek choroby, nieszczęścia, starości i niezdolności do dalszej pracy. Pod pojęcie zaś dochodów bez pracy podciągnąć można: rentę

---

[1]) Menger, N o w a n a u k a o p a ń s t w i e I, 4, 11.

gruntową i zysk kapitalistyczny, synekury, wygórowane pensye urzędnicze, wogóle wszelkie dochody, pobierane bez wkładania w zamian odpowiedniej pracy. Schmoller, w sprawie społecznej stojący na stanowisku zachowawczym, 25 miliardów ogólnego niemieckiego dochodu narodowego dzieli na: 18 miliardów, pochodzących z płacy najemnej, a tylko 7 miliardów dochodu bez pracy [1]). Natomiast socyalista Karol Hall przyjmuje dla Anglii, sobie współczesnej (1805), że tylko $^1/_8$ część dorobku narodowego przypada na klasy pracujące, reszta zaś, $^7/_8$ na bogaczy, jako dochód bez pracy [2]).

Tam, gdzie stosunki ekonomiczne opierają się w pierwszym rzędzie na zarobkowaniu, chciwość prawie nigdy nie wychodzi poza granice zwyczajne. Obowiązuje tu bowiem zasada, iż polepszenie warunków życia pociąga za sobą pomnożenie lub udoskonalenie pracy. Wskutek tego fantazya gospodarcza nie może się zapuszczać w dziedziny bezmiarów. Panującą zatem nie — cnotą wśród rodzin robotniczych, urzędniczych i oficerskich nie jest chciwość, lecz raczej nadmierna oszczędność, skąpstwo.

Wobec tego przedsiębiorcy wiejscy, przemysłowi, czy też handlowi toczyć muszą naturalnie zaciętą walkę w obronie dochodów bez pracy. Z rocznego dochodu niezapracowanego, wynoszącego 7000 marek, może żyć w Niemczech jedna rodzina, co prawda, skromnie, lecz zdrowo, przyjemnie i, co najważniejsza, niezależnie. Ta-

---

[1]) Schmoller, *Grundriss der allgm. Volkswirtschaftslehre* (1904), str. 887, 888.

[2]) Menger, *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag*, wyd. III-cie (1904) § 4.

kich jednak wypadków według rachuby Schmollera, zdecydowanego przeciwnika socyalizmu, niema w Niemczech, przeciętnie biorąc, więcej ponad milion; prawdopodobnie jednak należy tę cyfrę nieco powiększyć, a może nawet podwoić. Im zaś większą jest suma rocznego dochodu bez pracy, tem bardziej wzmaga się dobrobyt i władza jego właściciela; aż wreszcie najwyższe szczeble hierarchii pieniężnej — jak Rotschild, Krupp, Vanderbilt — śmiało stanąć mogą do spółzawodnictwa z cesarzami i królami. A jednak państwo nie może się zdobyć dotąd na tyle odwagi, by takich królików ekonomicznych poddać pewnym ograniczeniom, choćby nawet tak łagodnym, jak ograniczenia rozciągane wszędzie, począwszy od czasów pierwszej rewolucyi francuskiej, nad zwierzchnictwami politycznemi. Czyż można się więc dziwić, że cel, jaki ustawicznie przyświeca przedsiębiorcom, rozwija w nich niesłychaną i niepohamowaną chciwość?

Zacięta walka o dochody bez pracy jest najważniejszą sprężyną życia ekonomicznego jednostki, kraju, a nawet całych części świata. Im wyższe jest stanowisko jednostki w hierarchii pieniężnej, tem snadniej jednostka ta w uporczywej pogoni za dochodami bez pracy przekraczać będzie tradycye etyki moralnej.

Najniezależniejsze w tym kierunku jest naturalnie samo państwo. Tak niemal każde, gdy dotknięte zostanie ciężką a długotrwałą katastrofą, oszukuje i krzywdzi wprost swych poddanych i wierzycieli postępkami, jakie kiedyindziej ściga samo, przy pomocy sądów surowemi karami. Tak np. cesarze rzymscy z III w. naszej ery sami zgotowali byli upadek starożytnego państwa wskutek niesłychanego fałszerstwa monetarnego. Podobnie, od wieków średnich począwszy aż do czasów najno-

wszych, utrzymało się fałszerstwo monetarne u wszystkich rządów, jako najwygodniejszy środek gromadzenia potrzebnych pieniędzy. Od dwóch jednakże wieków, zamiast fałszowania monet, uprawia się system bankructwa państwowego. Dzieje się to, albo w taki sposób, że rządy puszczają w obieg olbrzymią ilość papierów, wiedząc dobrze, że nigdy nie potrafią ich pokryć, lub też przez redukowanie długów pod najrozmaitszymi pozorami, bądź co do samego kapitału, bądź co do procentów. Wogóle państwo nowoczesne, wskutek olbrzymich a w dodatku ciągle jeszcze rosnących długów, spadło zwolna do stanowiska giełdziarza, którego bilans wykazuje tylko same pasywa, i który musi zatem podtrzymywać swój kredyt wszelkimi, dozwolonymi czy niedozwolonymi środkami.

Wyższe sfery w hierarchii pieniężnej zażywają podobnej, choć nieco bardziej, aniżeli państwo ograniczonej swobody. Zdawien dawna, sfery te posługiwały się i państwem i prawodawstwem jedynie w celu zabezpieczenia oraz pomnożenia osobistych dochodów bez pracy. Średniowieczny system cechowo-feodalny, obok celów politycznych i militarnych, miał na oku zawsze cel ekonomiczny, zasadzający się na tem, by z klas ciemiężonych wycisnąć jak największe dochody bez pracy na korzyść szlachty i majstrów cechowych. Dziś ten sam skutek osiąga się za pomocą ceł rolnych i przemysłowych, premii wywozowych, ulg podatkowych, a bez wywoływania, w przeciwieństwie do wieków średnich, styczności uciążliwej uprzywilejowanych z wyzyskiwanymi.

Ale i czysto ekonomiczna działalność wyższych warstw społecznych wolna jest od tych licznych więzów, jakimi prawo i etyka moralna krępuje postępowanie warstw niższych. Wielcy posiadacze ziemscy, wielcy finansiści, bo-

gaci przemysłowcy i kupcy ulegają w małym tylko stopniu moralnej i karno-prawnej ocenie współobywateli. Tacy bowiem potentaci, których wpływ sięga do najwyższych warstw społecznych, sami sobie po większej części urabiają opinię publiczną, sami wyrokują o tem, co mają czynić a czego zaniechać. Wobec tego też nie potrzebują się wcale obawiać prawa karnego, którego pojęcia o zbrodni wytworzyły się w dawnych czasach, wśród warunków innych i nie tak złożonych jak w dobie obecnej. Jeśli się wreszcie zdarzy, że prawo karne wkroczy w podwoje owych wysoko położonych sfer, wówczas wyrafinowana przebiegłość zbrodniarzy, przekręcanie istotnego stanu rzeczy, subtelna a butna obrona dowodzą jasno, że obecne postępowanie karne nadaje się jedynie tylko do ścigania prostych kradzieży i oszustw. A przecież zdałaby się silna, moralna i karno-prawna represya na te wyższe warstwy ludności, wśród których właśnie rozgrywa się przeważnie walka o dochody bez pracy.

Widzimy zatem i tu, że, z jednej strony, wyższym warstwom społecznym wolno dogadzać do syta swej chciwości, nie krępują ich bowiem żadne karby moralne; z drugiej, klasy upośledzone zmuszane są gwałtem przez układ sił społecznych do umiarkowania w dziedzinie gospodarczej, czyli — jeśli kto woli — do bezinteresowności.

Rozdział VIII.

Czystość.

Buddyzm i katolicyzm muszą z konieczności zaliczać czystość do cnót kardynalnych, a to dlatego, że

naczelny stan w jednej i drugiej korporacyi kościelnej: kapłani i zakonnicy wiodą, a przynajmniej wieść powinni żywot nieskazitelny. Protestantyzm — którego założyciel Luter, mimo ślubów zakonnych, pojął za żonę nadobną Kachnę i spłodził z nią niezgorszą liczbę dzieci — nie może uważać czystości, jako takiej, za cnotę; niemniej jednak domaga się, by życie płciowe ograniczać do ram obowiązującej monogamii. Zwolennicy islamu, religii stworzonej wyłącznie tylko dla mężczyzn, których prorok Mahomet prowadził pod względem płciowym życie prawdziwie lekkie, pojąć nawet nie umieją, jak można wogóle stawiać czystość w rzędzie cnót; pomimo różnorodności tej w religijnych systemach etycznych, moralność płciowa jest w istocie zawisła od ustosunkowania sił społecznych. Może przeto bardzo łatwo zajść wypadek, że wśród ludności katolickiej, której kapłani sławią czystość i głoszą kult Maryi, panują daleko gorsze stosunki płciowe, aniżeli w pierwszym lepszym kraju, wyznającym islam, który dla wiernych obiecuje nawet w raju dostateczną ilość rozkosznych dziewic.

Nieznaczny wpływ wywiera ustosunkowanie sił społecznych jedynie tylko na t. zw. miłość romantyczną. Jak wiadomo, miłości tej nie znali ani Grecy, ani Rzymianie, ani wreszcie nie znają jej nawet dzisiejsze ludy wschodnie. Miłość romantyczna wykwitła na gruncie średniowiecznym wyłącznie wśród ludów chrześcijańskich i polega na tem, że naturalny cel miłości, obcowanie płciowe, usuwa się na dalszy plan; natomiast zaś na plan pierwszy występuje idealne, wzajemne upodobanie między kobietą a mężczyzną. Poezya sławiła miłość romantyczną w niezliczonych poematach erotycznych; podobnie, jak upiększała i idealizowała w pieśniach spi-

jackich takie prozaiczne i takie szkodliwe postępki, jak libacye bachusowe. Ponieważ więc w miłości romantycznej ważną rolę odgrywa kapryśne, a wskutek sugestyi nadzwyczaj spotęgowane uczucie, przeto realne czynniki siły życia ludzkiego wywierać tu mogą wpływ jedynie bardzo ograniczony.

Obok miłości romantycznej jednak płynie szerokiem korytem gminna niemoralność płciowa, która w zupełności opanowana jest przez ustosunkowanie sił społecznych. Rzec można, że wszelki układ sił społecznych — obojętne, czy on opiera się na bogactwie, czy na wpływach politycznych, religijnych lub społecznych — wywołuje przeciętnie odpowiednią ilość niemoralności płciowej. Tak np. u Rzymian było zasadą powszechnie uznawaną, że właściciel może używać niewolnic do zaspokajania popędu płciowego; tylko zmuszanie męskiego niewolnika, wbrew jego woli, do wszetecznego stosunku zwracało na siebie uwagę, choć nie prowadziło do żadnych skutecznych środków zapobiegawczych [1]). Taki stan rzeczy przetrwał do wieków średnich, znajdując wyraz w niewolnictwie i poddaństwie osobistem; a nawet wyradzając się tu i ówdzie w prawny zwyczaj pierwszej nocy *(ius primae noctis)*. Podobnie wpływ nowoczesnych przedsiębiorców i służbodawców, jakkolwiek daleko bardziej ograniczony w porównaniu z tem co było dawniej, zawsze jeszcze jest dość silny, aby wywołać podobne nadużycia. Wogóle dziś jeszcze każdy bogacz, który skieruje zapały ku jakiejś kobiecie w duchu niewej romantycznej miłości, może kupić za pieniądze tyle rozkoszy, ile mu się żywnie podoba.

---

[1]) Porówn. np. Swetoniusza, lub Witelliusza, r. 12.

Wszystkie te fakty uchylają się z pod postrzeżeń bliższych i nie mogą być poparte danemi statystycznemi. Że jednak i dziś jeszcze bogacze i magnaci nie wyrzekli się nawiązywania na wielką skalę stosunków płciowych z kobietami z klas uboższych, zarówno przed, jak i po prawnie zawartych ślubach małżeńskich, świadczy dobitnie — jeśli kto życzy sobie dowodów — przebieg rozwojowy prawodawstwa cywilnego i karnego. Zniknęło wprawdzie w naszych czasach niewolnictwo, poddaństwo osobiste i inne tym podobne urządzenia, które naturalnie ongi wywoływać musiały masowe przejawy niemoralności płciowej; lecz za to państwo nowoczesne usuwać poczęło z czasem wszelkie zapory, jakie niegdyś tamowały rozszerzanie się tej zarazy. Nadaremnie w czasie rozpraw nad niemieckim kodeksem cywilnym podnosiłem osobiście żądanie, by choć w części przywrócono tego rodzaju szranki i dano dowód, że się ma szczerą chęć wziąć w obronę nie tylko interesy bogaczów przed możliwem naruszeniem ich ze strony ubogich, ale także interesy płciowe tych ostatnich przed napaściami ze strony pierwszych. Nie dano mi odpowiedzi na uskarżanie się to, tak samo jak nie wciągnięto do kodeksu wniosków mych, o ile te dotyczyły stosunków płciowych [1]).

Rozdział IX.

Pycha.

Układ siły i władzy, ugruntowany w społeczeństwie naszem na własności, wpływie i wykształceniu, odbija

---

[1]) Porów. Menger, *Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen*, wyd. III,-cie (1904), Nr. 17—27; Nowa nauka o państwie, wyd. II-ie, II. 14.

się w świadomości członków tego społeczeństwa znowu i wywołuje w nich poczucie własnego ich stanowiska społecznego. Świadomość tę możnaby nazwać poczuciem lub świadomością szczebla hierarchicznego. Jak jednak poczucie to wyradza się wnet w przesadę i niedorzeczność, świadczy dobitnie okoliczność, że język niemiecki na oznaczenie pychy *(Hochmut)* i pokory *(Demut)* — a więc odpowiadających mu wad — stworzył był osobne terminy.

Jeśli poczucie szczebla hierarchicznego wychodzi poza granice, zakreślone faktycznem stanowiskiem społecznem człowieka, wówczas zwiemy to powszechnie pychą *(Hochmut)*. Od pychy odróżnić tu należy oczywiście dążenia ambitne — najbardziej rozpowszechnioną dziś chorobę społeczną, objawiającą się w tem, że ludzie przy pomocy środków nierzetelnych dążą do coraz wyższych stanowisk w społecznej hierarchii. Jeśli natomiast świadomość szczebla spada poniżej poziomu danego stanowiska społecznego, w takim razie mamy do czynienia z pokorą (*Demut*). Gdy dalej człowiek pokorny dla osiągnięcia korzyści zewnętrznych, stara się o zjednanie sobie łaski osób wpływowych, to pokora jego wyradza się w serwilizm.

Najstraszliwszem zwyrodnieniem pychy jest, jak wiadomo, szał cezaryzmu, którego słynnych przykładów dostarczyła juliańsko-klaudyuszowska dynastya cesarska od Tyberyusza do Nerona. Jak poucza doświadczenie, uczucie pychy wzmaga się najbardziej u dorobkiewiczów, którzy energiczne parcie naprzód, jakie objawiają stany niższe, wiążą z samopoczuciem klas wyższych. Taką właśnie dynastyą parweniuszowską była rodzina juliańsko-klaudyuszowska, której prawomocność aż do samego

upadku była przedmiotem sporów. Przyłączała się do tego i okoliczność, że władza cesarzy rzymskich, nieograniczona na wewnątrz, nie znajdowała i na zewnątrz równoprawnych współzawodników. W despotycznych państwach nowoczesnych, jak np. Rosyi lub Turcyi, samopoczucie nie może oczywiście wybujać tak łatwo, gdyż nie brak tam nigdy na zewnątrz współzawodników, którzy rozporządzają taką samą lub nawet daleko większą siłą. Odosobnione ślady cezaryzmu, chełpliwej nieodpowiedzialności znajdziemy zresztą u większości bogaczów i magnatów.

Do takiego napięcia nie wzbija się oczywiście pycha ani wśród wyższych, ani wśród średnich warstw społecznych. Tu jednak z nazbyt wysubtelnioną świadomością szczebla hierarchicznego łączy się bardzo często skłonność do oszukiwania innych co do istotnego stanowiska, zajmowanego w układzie sił społecznych, a chęć uchodzenia w oczach wszystkich za bogatych, wpływowych i wykształconych przekracza zazwyczaj u wielu ludzi granice rzeczywistości. Wielką też część nieszczęść i ruin majątkowych, jakie się zdarzają wśród wyższych i średnich warstw społecznych, przypisywać należy właśnie temu pchaniu się na coraz wyższe stopnie układu sił.

Jeszcze zgubniejszy wpływ na najżywotniejsze interesy społeczeństwa wywierają t. zw. wyższe aspiracye. W literaturze socyalistycznej przedstawiano i piętnowano już niejednokrotnie szalone i nieprzebierające w środkach spółzawodnictwo o zdobycze ekonomiczne. Podobne jednak posuwanie i pchanie się naprzód widzimy także w pożądaniu namiętnem wszystkich innych

dóbr ponętnych, jak: dających wpływ i dochody urzędów, korzystnych związków małżeńskich, sławy i honorów. Więcej, rzec można, że nawet pokora i zaparcie się siebie polegały u świętych średniowiecznych na takich właśnie wyższych aspiracyach, ponieważ wówczas w nagrodę za pobożność niepospolitą zdobywało się wysokie znaczenie w społeczeństwie, a niejeden mąż święty w oczach ludu zaćmiewał blaskiem cnót samych nawet papieży i biskupów.

Podobnie jak bogactwo niewielu uwarunkowane jest w założeniu ubóstwem wielu, tak samo nie może istnieć wśród wyższych stanów pycha, jeśli niższe klasy ludności nie przeciwstawiają ze swej strony odpowiedniej pokory. Że jednak siła i władza mają za sobą tradycyę stuleci, a przez to samo działają na umysł i wyobraźnię szerokich rzesz ludności z potęgą i trwałością jakiegoś żywiołu przyrodzonego, przeto i rzesze te nie zawiodły nigdy stanów uprzywilejowanych co do okazywanej im pokory i uległości. Jeśli zaś obecnie uczucia te znikają coraz bardziej, to jest to dowodem pewnym, że sam układ sił społecznych zaczyna się chwiać.

Z tego, co powiedziałem, wynika, że pycha, jako objaw zbiorowy, zależy jak i wszystkie inne wady od ustosunkowania sił społecznych. Im bardziej wskutek wzrostu siły i bogactwa oddalają się od siebie najwyższe i najniższe szczeble hierarchii społecznej, im gorliwiej przestrzeń między jednymi a drugimi wypełniana jest sztucznemi przegrodami, tem bardziej wzmagać się musi pycha wraz ze wszystkiemi jej następstwami. Wśród warunków tych śmieszną byłoby rzeczą prawić kazania klasom panującym na temat skromności lub pokory, gdy wszystkie urządzenia społeczne zalecają im coś wprost przeciwnego.

Jedynie wtedy zmniejszy się pycha, jako objaw masowy, gdy duch demokratyczny przeniknie na wskroś państwo, gospodarstwo narodowe, naukę, sztukę — słowem, całe życie społeczne. Tak dziś już ona sroży się bez porównania słabiej w rzeczachpospolitych demokratycznych, aniżeli w arystokratycznych państwach militarnych.

KSIĘGA TRZECIA.

O poprawie stosunków moralnych.

Rozdział I.

Uwagi wstępne.

Skreśliłem oto niepocieszający obraz moralnego stanu ludzkości wogóle, w szczególności zaś kultury zachodniej. Widzieliśmy, jak siła i moralność — ostatnia bez względu na to, czy występuje pod postacią moralności zbiorowej, czy też moralności jednostki — stale pokrywają się wzajemnie. Co prawda, nie brak było po wsze czasy jednostek świętych i szlachetnych, które usiłowały płynąć przeciw ogólnemu prądowi sił i budować życie swe na własnych ideałach moralnych. Lecz postępowanie ludzkie, jako objaw zbiorowy — a to tylko uwzględnia etyka naukowa — zawisłe jest wszędzie od ustosunkowania sił społecznych. Jeśli tedy moralny stan ludzkości uledz ma poprawie, musimy przedewszystkiem zadać sobie pytanie: jak należy w celu zmiany obyczajów przekształcić społeczne czynniki sił.

Zanim wszakże zajmę się rozwiązaniem tego zadania, pragnę najpierw roztrząsnąć niektóre ważniejsze próby naprawy obyczajów z czasów dawniejszych. Moralność, w przeciwieństwie do prawa lub państwa, nie zna ograniczeń przestrzennych i czasowych; każda więc próba poprawy moralności ma co najmniej idealne znaczenie dla życia całego rodzaju ludzkiego. Stąd wynika,

że jednostka w ciągu swego życia znikomego nie może wytknąć sobie wyższego celu nad polepszenie stosunków moralnych. Czemże są królowie, mężowie stanu, wodzowie, słowem, wszyscy ci ludzie, którzy z wiru życia codziennego wydobywają się na wierzch — wobec stanowiska, jakie zajmują w dziejach ludzkości, mimo w gruncie rzeczy dość ograniczonego wpływu: Budda, Chrystus, Mahomet i Konfucyusz?

Dwie główne drogi prowadzą do reformy moralności: głoszenie moralności wyższej i przeobrażenie ustosunkowania sił społecznych. Jedną lub drugą każdy religijny lub filozoficzny system etyczny musi mieć z góry na oku. W związku też z pytaniem, jakie zadawaliśmy sobie, przystąpić chcę właśnie do roztrząśnienia trzech religii wszechświatowych: buddyzmu, chrześcijaństwa i islamu, które wszystkie razem obejmują przeważną część ludzkości.

Islam, najmłodsza z wszechświatowych religii, dąży do celu przeważnie przemocą. Sam Mahomet, będąc wyłącznie niemal mężem stanu i wodzem, mało korzystał z kazalnicy. Jego znów następcy — niemal zawsze w jednej ręce trzymali koran, w drugiej zaś — miecz. Wszystkie te jednak środki gwałtowne miały na celu jedynie wprowadzenie islamu na miejsce religii dotychczasowych, nie zaś poprawę stosunków moralnych wśród pokonanych ludów za pomocą przeobrażenia układu sił społecznych.

Chrystus i najbliżsi jego następcy posługiwali się przy krzewieniu nauki swej wyłącznie tylko słowem, nie zaś przemocą polityczną lub wojskową. Do czasów panowania Konstantyna I (306—337 po Chrystusie), który po raz pierwszy oddał na usługi chrześcijaństwu olbrzymią

władzę państwową cesarstwa rzymskiego, zjednano dla nowej religii nauką i przekonywaniem około dziesiątej części całej ludności. Od tego jednak czasu nawracanie gwałtowne i przymusowe stało się zasadą powszechnie panującą. W następnem stuleciu przeważną większość ludności (90%) wciągnięto do kościoła chrześcijańskiego przemocą przy użyciu wszelkich możliwych środków gwałtu, jakich dostarczało nawrócone na chrystyanizm państwo; później znów, kiedy chrześcijaństwo dotarło na północ Europy, a następnie do Ameryki, w XV i XVI stuleciu, rozszerzano wiarę chrześcijańską wyłącznie orężem i wszelkimi opartymi na państwie gwałtami. Lecz znów tak samo, jak się działo z islamem, przemoc ta nie miała celów moralnych, lecz jedynie rozszczepienie władzy kościoła oraz związanego z nim państwa.

Nakoniec buddyzm, najstarsza z religii wszechświatowych, trzymał się wiernie aż do chwili obecnej od samego początku zasady nawracania dobrowolnego. On nie mienił się w żadnym wypadku religią miłości — jak czynił to chrystyanizm, natomiast zasady religii miłości stwierdzał czynem. Ze słuszną też dumą buddyści mogą mówić o sobie, że nie prowadzili nigdy żadnych wojen i nie dopuszczali się żadnych okrucieństw, a jednak religię swą potrafili krzewić skutecznie [1]). Rzecz prosta, że buddyzm, odsuwając od siebie wszelką myśl o gwałcie, dążyć mógł do podniesienia moralności jedynie tylko nauczaniem, nie zaś drogą przeobrażania stosunku sił społecznych.

Chrystyanizm i islam dopuściły się zatem całego

---

[1]) Olcott, Katechizm buddyjski, w niem. tłum. Bischoffa, wyd. II-gie (1902), str. 84.

szeregu gwałtów w celu rozszerzania jak najdalej własnego panowania, układ sił społecznych jednak i związane z nim ściśle stosunki moralne pozostawiły nietknięte. Zatrzymały ustrój polityczny oparty na przemocy własności, różnice stanowe i wszystkie inne społeczne stosunki sił i jednocześnie dziwiły się, że następstwem tego były: kłamstwo, chciwość, pycha i rozpusta. Wprawdzie, nie zaniedbały kazać przeciw tym występkom i zalecać na ich miejsce cnoty odpowiednie, z takim samym jednak skutkiem, jak gdyby ktoś chciał namówić górę zionącą ogniem do niewyrządzania tylu szkód i nieszczęść. Motywy tej tak sprzecznej polityki moralnej postaram się uzmysłowić na kilku pouczających przykładach.

Rozdział II.

Moralność w świetle nauki chrześcijańskiej.

Stanowisko twórcy religii jest bezwarunkowo połączone zawsze z wielkiemi trudnościami i niebezpieczeństwami. Mając bowiem za zadanie położenie podwalin dla nowej religii, on musi z natury rzeczy wpaść w zatarg ze stanem kapłańskim religii dawniejszej. Równocześnie jednak dążyć musi do poprawy stosunków moralnych, albowiem reforma, ograniczająca się wyłącznie do dogmatów i form zewnętrznych kultu, zwykle nie bywa dla ludzi wystarczającą pobudką do przyjęcia nowej religii. Ponadto, jeśli zapatruje się poważnie na swe zadanie, przeprowadzić musi zmianę społecznego układu sił lub co najmniej do niej dążyć, wskutek znów czego stanie niechybnie w skrajnem przeciwieństwie

z organami państwowymi, stróżami i opiekunami danego ustosunkowania sił społecznych. Niebezpieczeństwa te są też takie wielkie i oczywiste, że założyciele religii pojawiają się stosunkowo rzadko, mimo nawet, że w razie powodzenia otwierają się przed nimi widoki czci boskiej lub co najmniej półboskiej.

W jednym i drugim kierunku miał i Chrystus do walczenia z warunkami najuciążliwszymi. Ze strony duchowieństwa wystąpił przeciw niemu fanatyczny i znakomicie zorganizowany stan kapłański, ze strony zaś świeckiej — choć może nie w pierwszej linii — Chrystus liczyć się musiał z olbrzymią potęgą państwa rzymskiego. Natomiast Budda, syn królewski, natrafił na kapłaństwo już bezsilne, rozbite na tysiączne odłamy. Mahomet wreszcie miał szczęście, że wkrótce po wystąpieniu w roli proroka, pochwycił w swe ręce władzę polityczną. Obaj ostatni zażywali też wielkiej czci i zeszli ze świata w wieku podeszłym, gdy Chrystus w młodych już latach umarł na krzyżu.

Jezus Nazareński nie zapoznawał wcale niebezpieczeństw, czyhających nań, i starał się zająć wobec nich postawę należytą. Pragnąc oto nawiązać z pobożnymi Żydami stosunki jak najlepsze, oświadczył wyraźnie, że nie przyszedł po to, by znieść zakon mojżeszowy, ale raczej, by go uzupełnić; co więcej, myśl tę skrystalizował w znanem i wygórowanem twierdzeniu, jakie odtąd powtarzało i powtarza całe chrześcijaństwo, że prędzej niebo i ziemia przeminą, aniżeli najmniejsza litera owego zakonu [1]). Dostojnicy żydowscy jednak nie łudzili się nigdy co do celów ostatecznych Chrystusa.

---

[1]) Mateusz 5, 17; Łukasz 16, 17.

Wobec istniejącego układu sił społecznych — rzecz dla nas na tem miejscu najważniejsza — Chrystus postępował też z jak największą ostrożnością i umiarkowaniem. Tak, podał był jedynie ogólnikowe przepisy o miłości bliźniego (II, 4), których od samego założenia chrześcijaństwa aż po dziś dzień nie wprowadzono w życie nigdzie z powodu wybujałej ich uczuciowości. Wyjątek pod tym względem stanowi kilku co najwyżej świętych, którzy do pewnego stopnia przestrzegali rzeczywiście owych przepisów. Natomiast nawet tyrańskie rządy mają zwyczaj lekceważyć upomnienia moralne tego rodzaju, jako niepraktyczne i nie budzące żadnych niebezpieczeństw. Z drugiej znów strony, panujące czynniki siły i władzy, a mianowicie ustrój własności, Chrystus poddał umiarkowanej tylko krytyce; jakkolwiek zapewne nie tajną dlań była rażąca sprzeczność, zachodząca między ustrojem tym, a idealną miłością bliźniego. Zupełnie już wyraźnie zatwierdził Chrystus zwierzchnictwo Rzymu nad Judeą, ten najważniejszy z politycznych stosunków siły, gdy w znanej przypowieści o groszu czynszowym wyrzekł słowa pamiętne: „oddajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, co zaś boskiego — Bogu. (Mateusz 22, 21). A przecież ucisk i grabieże, jakich się dopuszczali Rzymianie w prowincyach, stały najwidoczniej w jaskrawem przeciwieństwie do przykazania miłości bliźniego, tak, że już w następnem po śmierci Chrystusa pokoleniu wywołały jeden z najkrwawszych w dziejach świata buntów, bunt narodu żydowskiego.

Niewątpliwie przyczyny sprzeczności, jaka zachodzi w nauce Chrystusa, szukać należy przedewszystkiem w ustosunkowaniu sił społecznych owych czasów; po części jednak sprzeczność tę trzeba kłaść na karb mło-

dzieńczego wieku Chrystusa, ile że młodość daleko bardziej, aniżeli wiek dojrzały objawia skłonność do przekraczania w swych przekonaniach moralnych zwykłych granic. Chrystus istotnie, jak podaje tradycya kościoła, sprawował był swe nauczycielstwo od trzydziestego do trzydziestego trzeciego roku życia. Ponieważ jednak niektóre najstarsze wizerunki przedstawiają go jako mężczyznę bez brody, należałoby może przyjąć dlań wiek nieco młodszy. Przeciwnie, Budda zmarł w 80-tym, a Mahomet w 61-ym roku życia. Obaj przeto mogli byli przekazać ludzkości testament moralny w postaci takiej dojrzałej i ostatecznej, jaka dzięki ich przymiotom osobistym i stanowisku dziejowemu była im wogóle umożebniona.

Jak widzieliśmy dotychczas, obyczaje ludzkie znajdują się pod władzą danego ustosunkowania sił społecznych; dziwne też byłoby, jeśliby i nauka o moralności nie znajdowała się pod tym samym wpływem. W istocie też większość moralistów zdradza na sobie ten wpływ: oto bowiem ci sami, co uderzają w ton podniosły w walkach słownych rozpraw ogólnych, stają się bojaźliwi i wstrzemięźliwi w rozprawach szczegółowych, jedynie posiadających doniosłość praktyczną. Z niezliczonej liczby przykładów, jakie mam pod ręką, podniosę tu tylko kantowską naukę o moralności, ponieważ ona wywarła była w Niemczech wpływ nietylko w teoryi, ale nawet — jak wielu mniema — w praktyce.

Rozdział III.

Kantowska nauka o moralności.

Do pisarzy, u których zaznaczona przezemnie sprzeczność pomiędzy najwyższemi zasadami etyki, a ich zastosowaniem praktycznem występuje szczególnie jasno, należy właśnie Kant. Stojąc silnie na gruncie radykalnych teoryi Rousseau'a i innych poprzedników wielkiej rewolucyi francuskiej, on musiał równocześnie żyć i działać w absolutystycznych i arystokratycznych Prusach z czasów Fryderyka II i Fryderyka Wilhelma II. Sprzeczność tę starał się też rozwiązać przy pomocy wypróbowanego środka: nadając mianowicie najwyższym zasadom moralności swej piętno możliwie podniosłe i humanitarne, usiłował równocześnie przepisy szczegółowe prawa i moralności dostosować do układu sił społecznych, jaki panował w jego ojczyźnie.

Jako najwyższe zasady całej wogóle moralności, Kant stawia trzy powszechnie znane maksymy: 1^0 Postępuj zawsze tak, jakbyś pragnął, aby własna twa maksyma stała się prawem ogólnie obowiązującem; 2^0 postępuj zawsze wedle takiej tylko maksymy, co do której chciałbyś, aby ona właśnie stała się prawem ogólnie obowiązującem; 3^0 postępuj zawsze tak, iżbyś ludzkość tak w swej własnej osobie, jak i w osobie każdego innego uważał za cel — nigdy zaś za środek [1]).

Spółpożyciu ludzkiemu nie można chyba wytknąć celu wznioślejszego nad zawarty w owych trzech ma-

---

[1]) Porówn. Kant, *Metaphysische Grundlegung der Sitten* (1785), str. 20, 44, 53 — w wydaniu Kirchmann'a z r. 1870; oraz *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) § 7.

ksymach, szczególniej zaś w trzeciej z kolei. Jedynie bowiem przez anarchizm, w którym wszelkie funkcye państwowe opierają się na swobodnych umowach członków, możnaby dojść do urzeczywistnienia zasady, że żadnego człowieka nie wolno uważać za środek, wiodący do celu, wytkniętego sobie przez innych. Każde natomiast państwo oparte na przymusie, a więc w pierwszym rzędzie arystokratyczne państwo militarne, poświęcać musi interesy, a nawet istnienie mniej lub więcej szerokich kół ludności w imię wybranych przez siebie celów. Nawet skreślone przeze mnie ludowe państwo pracy, które oczywiście nie popiera żadnych interesów klasowych, będzie zmuszone używać obywateli choćby w znikomej mniejszości do robót przykrych, szkodliwych dla zdrowia, a nawet grożących utratą życia [1]).

Przypatrzmy się tylko bliżej, jak w swej Nauce o prawie z r. 1797, na którą głęboki wpływ wywarły wypadki rewolucyi francuskiej oraz wywołane przez nią prądy polityczne w Prusach, Kant przeprowadzić pragnie w swem państwie rozumu ów wzniosły ideał społeczny. Wedle zapatrywania jego „panujący posiada w państwie same tylko prawa, żadnych zaś obowiązków przymusowych“. „Lud winien znosić nadużycia władzy najwyższej, chociażby one uznane zostały za nie do zniesienia“. Co więcej, Kant chce nawet zakazać poddanemu „mędrkowania samodzielnego w sprawie pochodzenia władzy najwyższej, jako prawa wątpliwego ze względu na winne jej posłuszeństwo“ [2]).

Że takie państwo, gdzie te przypominające Kaligulę

---

[1]) Menger N o w a n a u k a o p a ń s t w i e, I, 11; II, 7.
[2]) Kant, *Rechtslehre* (1897) Porówn. także powyżej II 5.

i Nerona orzeczenia byłyby stosowane lub nawet uznawane tylko za postulaty czystego rozumu, byłoby po prostu despotyzmem oświeconym, nie zaprzeczy żaden sędzia bezstronny. W despotycznie zaś rządzonym ustroju społecznym nietylko sam władca najwyższy nadużywa poddanych dla zaspokajania kaprysów swych i chuci, ale te same prawa przywłaszczają sobie i urzędnicy jego, żołnierze oraz inne stany uprzywilejowane.

W zapale stosowania postulatów czystego rozumu do zasad rządzenia jakiegoś Fryderyka Wilhelma II. Kant zapomniał nawet zupełnie, że chce pisać metafizykę obyczajów i posługuje się argumentami, które w żaden sposób nie mogły zostać wyprowadzone *a priori*. Tak np. rzecz się ma wówczas, gdy Kant wskazuje, że przedstawiciele ludu w parlamencie więcej myślą o zachowaniu posad państwowych dla siebie i dla krewnych, aniżeli o spełnianiu obowiązku, zaciągniętego względem ludu [1]). Z pewnością tego nieprzychylnego a stronnego zapatrywania na system parlamentarny Kant nie zaczerpnął u źródła czystego rozumu, lecz raczej z zachowawczych gazet ówczesnych, które tak samo, jak dzisiejsze ich następczynie, daleko czulsze są na słabostki parlamentarne, aniżeli na nadużycia możnowładców.

Z tego, co powiedziałem, wynika, jak małą wartość przypisywać należy brzmieniu słownemu wielkich zasad moralnych. Kto innym stawia wymagania nadludzkie, tego snadnie podejrzywać można, iż sam uchylić się pragnie od wszelkich, choćby najumiarkowańszych zobowiązań. Wprawdzie nie możemy twierdzić za Arysto-

---

[1]) Kant, *Rechtslehre*, § 49.

telesem, że cnota jest czemś pośredniem między dwoma biegunowemi wykroczeniami moralnemi, natomiast jednak każdy nauczyciel moralności tak musi przedstawiać cnotę, iżby ją osiągnąć mogła wszelka jednostka, mająca przeciętną moc panowania nad sobą, i przez to też wreszcie władać będą światem nie te systemy moralne, które układane są dla bohaterów lub świętych, lecz te, które się tworzą dla ludzi przeciętnych, dla tłumu wyposażonego w zwykłe zdolności moralne.

Rozdział IV.

Zaświaty.

Zasadnicza różnica między systemami etycznymi filozofów nowoczesnych a religiami wszechświatowemi (buddyzm, chrystyanizm, islam) tkwi w poglądach na życie przyszłe. Filozofia teraźniejsza, opierająca się zawsze na doświadczeniu, nie zna właściwie świata przyszłego. Sam Kant, którego filozofia jest przeważnie religią Rozumu, poprzestaje na tem tylko, że stwierdza nieśmiertelność duszy, ale nie maluje bynajmniej stanu tej ostatniej po śmierci. Przeciwnie, religie wszechświatowe podają mniej lub więcej dokładny obraz życia na tamtym świecie, wiążąc je ściśle z całą działalnością człowieka w czasie jego pobytu ziemskiego. Religie te, w przeciwieństwie znów do religii ludowych, mają charakter refleksyjny; stworzone zostały z całą świadomością przez swych założycieli i najbliższych ich następców, a potem użyte naturalnie do krzewienia moralności.

Nadzieja życia przyszłego, gdzie za wszelkie uczynki czeka człowieka należna zapłata, była główną przyczyną, dlaczego z dawien dawna najwyżsi potentaci popierali zawsze życie religijne. I im bardziej zaostrzają się antagonizmy w ustroju społecznym, im bardziej wzrasta liczba słabych i wyzyskiwanych, tem więcej — jak się wydaje — porządek prawny i moralny wymaga dopełnienia w świecie przyszłym.

Nie mniej jednak to zapatrywanie powszechne opiera się na błędzie. Nadzieja życia po tamtej stronie grobu gubi się w dali tak nieokreślonej, że właściwie nie może wywierać żadnego wpływu na postępki ludzkie. Świadczy o tem fakt, że wszystkie trzy religie wszechświatowe obiecują dla cnotliwych coś wprost przeciwnego cnocie. Tak np. chrystyanizm i islam obiecują szczęśliwość po śmierci, bądź to jako haremowy raj Mahometa, gdzie jest podostatkiem i jadła i picia i dziewic, bądź też pod postacią monotonnego nieco nieba chrześcijańskiego. Natomiast buddyzm przyrzeka cnotliwemu pątnikowi na końcu jego pielgrzymki i po wielokrotnych odrodzeniach — nirwanę czyli wieczną nicość. Gdyby wpływ nadziei na wieczność działał na człowieka rzeczywiście tak silnie, jak tak często malują to samolubni potentaci, naówczas wszelki objaw moralności, w jednej lub drugiej grupie religijnej, musiałby w zarodku jeszcze uledz zduszeniu z powodu tych właśnie przeczących mu obietnic.

W rzeczywistości, moralność nie zależy na ogół od wyobrażeń, jakie mamy o życiu przyszłem. Postępki ludzkie bowiem, jako objaw zbiorowy, ulegają władzy danego ustosunkowania sił społecznych, do których zalicza się także działalność rozmaitych zrzeszeń religij-

nych; jedynie wśród znikomej mniejszości ludzi pobożnych i świętych rozstrzyga nadzieja zapłaty niebieskiej o postępowaniu moralnem. Myśl tę, politycznie tak ważną, można było zwalczać z pozorną słusznością przed nastaniem epoki oświecenia, a więc mniej więcej do końca XVII w., ile że podówczas wiara panowała jeszcze powszechnie. Dziś natomiast świadczy o niej fakt, że w całej Europie olbrzymia liczba ludzi wykształconych i socyalistycznie uświadomionych robotników wyrzeka się wszelkiej religii pozytywnej; a jednak pod względem postępowania moralnego nie zostaje bynajmniej w tyle za tłumami wierzących.

Żeby wskutek takiego stopniowego odrzucania wyobrażeń religijnych i nadziei na życie przyszłe cierpieć musiała koniecznie moralność, jako objaw zbiorowy, nie ma najmniejszej obawy. Zapewne, kościoły wszystkich trzech religii wszechświatowych wywierają po dziś dzień potężny wpływ na całą moralność, dla której wielką szkodą byłoby bezwarunkowe ich zniesienie; lecz, z drugiej strony, możnaby je zastąpić innymi czynnikami władzy, niezależnymi od wszelkich dogmatów. Jeśli się wreszcie uda przeobrazić istniejący stosunek sił społecznych, a zwłaszcza ustrój własności w myśl jakiejś wyższej etyki, wówczas nastaną może takie stosunki moralne, które o całe niebo przewyższą dotychczasowe wyniki doświadczeń dziejowych.

Rozdział V.

Nauka moralności Nietzschego.

Ponieważ moralność zależy od panującego układu sił, przeto uwarunkowana jest dziejowo i stąd różna zależnie od czasu i miejsca, choć nie jest znów, jak prawo,

wytworem jakiejś ściśle określonej władzy państwowej. Każdy moralista przedstawiać też będzie dlatego w pierwszym rzędzie stan moralny narodu swego i czasu. Że zaś stosunki sił społecznych, panujące w chrześcijańskich krajach europejskich i amerykańskich, cechuje wielkie podobieństwo, każdy system moralny znajdzie na ogół przyjęcie wśród wszystkich ludów kultury europejsko-amerykańskiej. Co najwyżej, wchodzić tu mogą jeszcze pod uwagę nauki moralne, głoszone przez religie refleksyjne, jak buddyzm i islam. Jeśli pragniemy pójść jeszcze dalej i za Herbertem Spencerem uwzględnić także stan moralny ludów, żyjących na łonie przyrody, otrzymamy wówczas pewnego rodzaju statystykę moralności, z której nie wynika nic mądrzejszego nad to pospolite zdanie, że prawie każdy postępek ludzki, który nas dziś przejmuje wstrętem, nie raz już i nie na jednem miejscu uchodził za czyn moralny.

Cały nasz obecny ustrój władzy ma zawsze jeszcze charakter wybitnie arystokratyczny. Nie można jednak, jak się to często zdarza, dzielić członków naszego społeczeństwa na panujących i poddanych, panów i niewolników, wszyscy członkowie jego tworzą raczej na ogół, jakby piramidę, gdzie każdy ulega temu, co się znajduje w górze, rozkazuje tym, co są na dole.

Ten arystokratyczny ustrój władzy i związana z nim ściśle moralność ulegają jednak od czasów rewolucyi francuskiej coraz większemu rozprzężeniu, a miejsce ich zajmują zwolna pierwiastki demokratyczne. Jedynie ustrój własności przetrwał do dziś dnia bez najmniejszych niemal wstrząśnień.

Kto zatem kładzie nazbyt silny nacisk na charakter arystokratyczny naszego ustroju władzy i naszej mo-

ralności, ten wpada w sprzeczność z teraźniejszością, jeszcze bardziej z przyszłością i z dążnościami rozwojowemi naszego życia społecznego i moralnego. Najbardziej zdecydowanym przedstawicielem tego kierunku arystokratycznego jest dziś Fryderyk Nietzsche.

Nietzsche — to filozof zwycięskich junkrów pruskich, którzy dzięki powodzeniom wojennym z lat 1866 i 1870 byli przez czas krótki w całym świecie bezmiernie przeceniani. Cel ostateczny jego pism etycznych tkwi bezwątpienia w tem, że słabi i wyzyskiwani mają nie tylko znosić cierpliwie swych ciemiężycieli, ale nawet czcić ich i podziwiać, jako istoty wyższe.

Nietzsche rozróżnia moralność panów i niewolników. Arystokraci i panowie w postępkach swych kierują się wyłącznie tylko instynktami i zachciankami. Natomiast ubodzy i upośledzeni stosować się mają do moralności w tradycyjnem znaczeniu tego wyrazu, moralności, według której postępki ludzkie są dobre lub złe. Jakie jednostki korzystać mogą z owego niesłychanego przywileju moralności pańskiej, brak wskazań szczegółowych; widocznie Nietzsche przypuszcza z góry, że wszyscy bogaci i potężni, bez względu na osobiste zalety lub zapatrywania, należą do tej właśnie kategoryi. Z lokajską usłużnością stawia Nietzsche panów na świeczniku, jak idealne jakie istoty; natomiast niewolnicy, do których w gruncie rzeczy sam należy, przedstawiają się oczom jego jako istoty tchórzliwe, przebiegłe i mściwe [1]).

W usłużności gorączkowej Nietzsche zapomina zupełnie o tem, że taka szczera otwartość dotyka najczulszej strony interesów jego „panów“ podobnie, jak Ma-

---

[1]) Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), I. 10.

chiawel przez niedyskrecyę swego „Księcia“ daleko bardziej zaszkodził monarchom, aniżeli jakikolwiek inny uczony. Panowie przecież żadną miarą nie są tak dalece uczciwi, ani dzielni, jak to usiłuje w nas wmówić Nietzsche. Przeciwnie, z dawien dawna umieją po mistrzowsku wprowadzać niewolników w błąd, co do zakresu i doniosłości swych własnych przywilejów. Wspomnę tu tylko, że w konstytucyi prawie wszystkich krajów możni przyrzekli niewolnikom: równość wobec prawa, dostęp do wszystkich urzędów, wolność sumienia i zniesienie przywilejów podatkowych, z tem oczywiście niemem zastrzeżeniem, że w praktyce, przy pomocy nieznacznych postanowień szczegółowych, przeprowadzi się coś zupełnie przeciwnego, aniżeli głoszą owe piękne zasady. Podobnych przykładów możnaby przytoczyć jeszcze setki, tak z dziedziny prawa, jak moralności. I tym oto ludziom, przebiegłym i chytrym, rzuca Nietzsche w oczy tak starannie przez nich ukrywaną tajemnicę, że nie uznają żadnych innych przykazań, prócz korzyści osobistej i zachcianek własnych.

Podobnie błądzi Nietzsche, kiedy w powstaniu i zwycięstwie chrześcijaństwa chce upatrywać walkę między Rzymem a Judeą, walkę między możnymi a maluczkimi, między etyką arystokratyczną a demokratyczną [1]). Kościół chrześcijański, począwszy od zwycięstwa odniesionego za Konstantyna (306—337 po Chrystusie), uprawiał raczej zawsze politykę pańską, sięgał po wszystkie dobra doczesne tego świata, a zatrzymał, tylko jako dekoracyę popularną, pierwotną naukę o pokorze, o zaparciu się siebie i pogardzie świata. Papieże i biskupi

---

[1]) Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, 16.

byli mądrzejsi od rozfilozofowanego nadczłowieka z uniwersytetu bazylejskiego, wiedzieli bowiem bardzo dobrze, że moralność pańska wyznawana głośno, nie może się długo ostać wobec naporu mas ludowych. Dziś jeszcze papież rzymski daje widomy dowód połączenia moralności pańskiej z moralnością niewolników, nosi na głowie bowiem tyarę potrójną, a równocześnie mieni się sługą sług bożych *(servus servorum Dei)*.

Moralność pańska jest więc praktykowana bardzo często, choć nigdy nie wyznawana otwarcie przez możnych, a przez to nie podnoszona do znaczenia obowiązującego składnika moralności. Najwybitniejszym może przykładem jasno ujętej moralności pańskiej jest etyka rycerska *Buschido*, dawnej kasty wojowników japońskich. Nie ma ona jednak skrajnie egoistycznego charakteru nietzscheańskiego, jest natomiast nauką o sprawiedliwości, ofiarności i współczuciu dla słabych, dzięki też czemu uznana została przez Japończyków za etykę powszechną, narodową.

Nie dziwimy się też, że nawet najbardziej zdecydowani zwolennicy moralności pańskiej wystrzegają się starannie ujawniania tej strony swej osobowości. Leży w tem jawne stwierdzenie ważnej, rozwijanej tu prawdy, że siła wywołuje występek jako objaw zbiorowy. Jeśli się więc chce zaradzić temu istotnie, należy z pod zjawisk społecznych, które etyka tradycyjna piętnuje jako wady, usunąć, o ile możności, grunt za pomocą przeobrażenia danego ustosunkowania sił. Sprawą tą zajmiemy się jeszcze w końcowych rozdziałach tej księgi.

Rozdział VI.

Poprawa stosunków moralnych w ogólności.

Z określonego wyżej stanowiska wychodząc, uważać będziemy życie moralne, o ile ono przedstawia się jako objaw zbiorowy, za kompleks związków przyczynowych, gdzie ustosunkowanie sił społecznych występuje jako przyczyna, działalność zaś ludzka — jako skutek. Na cnoty i występki człowieka patrzeć będziemy, jako na zjawiska konieczne i przyrodzone — bez zdziwienia, i bez oburzenia. Tym zaś, co w myśl moralności tradycyjnej nie szczędzą tych uczuć, wołać będziemy: Obłudnicy czy głupcy! Występujecie w obronie dzisiejszego układu siły i władzy, a potem dziwicie się, skąd bierze się kłamstwo, krzywoprzysięstwo i pycha! Bronicie obecnego ustroju własności i dochodów bez pracy, a równocześnie dziwicie się, że chciwość i rozpusta zatruwają życie społeczeństwa! Wszystko to nie powinno wprawiać was w zdumienie bardziej, aniżeli fakt, że parny upał letni rodzi zabójcze pioruny.

Wprawdzie żyje i działa po wszystkie czasy pewna znikoma garstka jednostek świętych i szlachetnych, które niejako zawodowo uprawiają moralność, bądź z pobudek religijnych, by zapewnić sobie miejsce poczesne na tamtym świecie, bądź celem własnego udoskonalenia moralnego. Ci bohaterowie moralni, podobnie jak wybitne wielkości na polu sztuki, umiejętności i życia praktycznego, przedstawiają pod niejednym względem pewne osobliwości, zwłaszcza zaś te, że więcej, aniżeli zwykli śmiertelnicy, ulegają wpływom panujących zasad moralnych. Masy natomiast idą zawsze za przyczynowo uwarunkowanem prawem, które wykazuje, że każdy dany

układ sił społecznych wywoływać musi bezwarunkowo odpowiednią ilość małżeństw i dzieci, zbrodni i postępków szlachetnych.

Mimo warunkowości tej działania ludzkiego, nie możemy bynajmniej rezygnować z naprawy moralności praktycznej drogą przeobrażania społecznego układu sił. Wytycznego kierunku dla dążeń tych dostarczy nam nasz ideał doskonałych stosunków moralnych. Tak anarchizm, głoszący wolną miłość jako ostateczną formę życia płciowego, nie dotknie z pewnością społecznych czynników siły w celu krzewienia cnoty czystości. Tembardziej, zwolennicy ściśle doświadczalnego światopoglądu, nie przedsięwezmą niczego na korzyść pobożności, mimo że ta uchodziła w wiekach średnich za cnotę najpierwszą. Cnoty tymczasem, propagowane w religijnych i filozoficznych systemach etycznych, wywołują na ogół w społeczeństwie ów wielce pożądany stan, który my popierać musimy przez stwarzanie dlań odpowiednich warunków realnych. Będziemy przy tem postępować roztropnie a wytrwale, nie idealizując ani nie potępiając, podobnie, jak, dajmy na to, przy zakładaniu wodociągów i kanałów, mamy na celu jedynie zmniejszenie śmiertelności zaludnienia.

Wobec takiej reformy moralności nie możemy stawiać z góry zbyt wybujałych celów praktycznych. Jedynie tylko anarchizm, odrzucający prawie zupełnie państwowe i prawne czynniki siły — oczywiście o ile dałby się wogóle przeprowadzić w życiu —, mógłby dla moralności swej przepisywać zadania najwyższe. Już socyalizm, zatrzymując całą maszynę państwową, własność wspólną, a nawet po części własność prywatną, z konieczności zadawalać się musi skromniejszym, bar-

dziej przeciętnym poziomem moralności. Ci wreszcie, co godzą się zasadniczo na obecny porządek społeczny, zmuszeni są rezygnować z góry z jakiejkolwiek skutecznej reformy moralnej. Każdy bowiem społeczny układ sił wywołuje, jak już widzieliśmy poprzednio, z konieczności odpowiadające mu występki.

Przeobrażenie ustosunkowania sił społecznych, które niezbędnie musi poprzedzać i warunkować wszelką rzeczywistą naprawę obyczajów, osiągnąć można w sposób dwojaki. Albo panujące czynniki społeczne siły i władzy — to źródło wszelkich usterek moralnych, częściowo osłabimy, częściowo zaś bardziej celowo, aniżeli obecnie zorganizujemy; lub też stworzymy nowe czynniki siły i władzy, które zamiast szkodzić moralności praktycznej wzniosą ją na stopień wyższy. Wnioski te, jako wnikające w szczegóły obecnego i przyszłego ustroju prawnego i państwowego, mogą tu być podane, rzecz prosta, w najogólniejszych tylko zarysach.

Rozdział VII.

Oświata ludowa.

Jednem z ważniejszych, może i najważniejszem urządzeniem policyjnem w przeważnej większości krajów europejskich jest szkoła ludowa, która, w myśl prawa, nie jest bynajmniej instytucyą naukową, ale raczej moralno-religijną; nie udziela też ona pokoleniu dorastającemu w pierwszym rzędzie prawd o rzeczach przyrodzonych i dziejowych, lecz broni nadewszystko panujących stosunków siły i władzy. Co się znów tyczy podziału władzy, to szkoła wysuwa na plan pierwszy

interes kościoła — w krajach katolickich, w krajach zaś protestanckich — interesy władzy państwa; zarówno i ustrój własności, narody uprzywilejowane, stany i stronnictwa posiadają w szkole ludowej skutecznych rzeczników. Stanowczy wpływ wywierają tam nie potrzeby uczniów, ale raczej interesy stojących z zewnątrz a u władzy kół miarodajnych.

Nie mam zamiaru nawet powierzchownie rozbierać tu olbrzymiego zagadnienia, jakiem jest szkoła ludowa. Pozwolę sobie tylko rzucić kilka uwag fragmentarnych, będących w związku bezpośrednim ze sprawami poprzednio omówionemi.

Jeśli wyobrazimy sobie, że czynniki siły i władzy, którym służenie jest dziś jednym z głównych obowiązków oświaty ludowej, zostaną przez wprowadzenie socyalistycznego ustroju społecznego (III, 9) usunięte lub przynajmniej osłabione w swej działalności, to w początkowem nauczaniu powszechnem wystąpi poważna luka. Wypełnić ją trzeba będzie przez gruntowne pouczanie o t. zw. obowiązkach względem siebie samego i względem potomstwa (III, 3): dla pierwszego odpowiednim byłby wiek dziecięcy i młodzieńczy, dla drugiego — wiek późniejszy.

Pouczanie dzieci i młodzieży o t. zw. obowiązkach względem siebie samego musiałoby obejmować przedewszystkiem naukę o celowych pokarmach, odzieży i mieszkaniu, o czystości ciała, uzasadnionej odmianie spoczynku i pracy, słowem — najważniejsze zasady hygieny. Tego rodzaju pouczania śmiało udzielać może dorastającym obywatelom państwo socyalistyczne, gdy tymczasem w naszym dzisiejszym ustroju społecznym wywoływałoby to nieziszczalne uroszczenia mas ludowych.

Ta część oświaty należałaby z pewnością do najskuteczniejszych, i dziś już bowiem niektóre dusze pobożne bardziej aniżeli samego Boga lękają się bakcylów! Jak zaś olbrzymią doniosłość miałoby gruntowne zaznajomienie mas ludowych z zasadami nauki o zdrowiu, świadczy fakt, że nawet niedoskonałe urządzenia zdrowotne naszych czasów wystarczyły zupełnie do zredukowania śmiertelności w niektórych większych miastach do połowy lub nawet jeszcze więcej w porównaniu z poprzedniemi stuleciami [1]), polepszenie stosunków społecznych, z któremi żadne świadczenia państw ani kościołów nie mogą iść w porównanie.

Co się tyczy, powtóre, pouczania o obowiązkach względem potomstwa, to z uwagi na wchodzącą tu w grę sprawę stosunków płciowych odpowiada dla niego nie tyle wiek młodzieńczy, ile raczej dojrzały; pouczanie to państwo socyalistyczne musi zorganizować tak samo, jak wychowanie młodzieży [2]). Nauczanie takie odbywać się winno w dwóch kierunkach. Najpierw należy pouczać młodzież dojrzałą obojga płci o tem, że płodzenie dzieci jest zbrodnią, jeśli rodzice znajdują się w stanie podniecenia alkoholicznego, albo są nawiedzeni kiłą czy innemi nawet chorobami przewlekłemi, które, jak wia-

---

[1]) Tak np. roczna śmiertelność Wiednia, w latach 1800—1810, wynosiła przeciętnie ni mniej ni więcej tylko 71 wypadków na tysiąc mieszkańców; w latach 1890—1900 zaledwie 22·6‰. Dobitniej jeszcze przedstawi się różnica w obniżeniu śmiertelności wtedy, gdy zestawimy ze sobą najgorszy i najlepszy pod tym względem rok z ostatniego stulecia: 1806 — 89·4‰, oraz 1902 — 19·2‰ wypadków śmierci wśród ludności cywilnej.

[2]) Menger, Nowa nauka o państwie, III. 9.

domo, przechodzą z rodziców na potomstwo. Skoro bowiem państwo socyalistyczne, za wzorem niektórych północno-amerykańskich stanów zjednoczonych, ma wogóle nie dopuszczać do związków małżeńskich osób obarczonych ciężkiemi chorobami, naówczas tego rodzaju pouczenie uprzednie jest bezwarunkowo konieczne. Dalej trzeba byłoby również pouczyć obywateli, że nawet w pełni sił i zdrowia należy ograniczać się w płodzeniu dzieci, gdyż zbyt wielka liczba potomstwa nie tylko przynosi szkodę poszczególnej rodzinie, ale także sprowadza ostatecznie uciążliwe następstwa dla dobra ogółu. Przy wielkiej równości stosunków ekonomicznych w państwie socyalistycznem pouczanie takie spotykałoby się z większą pojętnością i większy wywierałoby skutek, aniżeli w stosunkach obecnych, gdy niesłychane antagonizmy ekonomiczne wśród obywateli uniemożliwiają prawie wszelkie ogólne pouczanie w sprawach społecznych.

We wszystkich tych wypadkach chodzi nie tyle o przeobrażenie ustosunkowania sił społecznych, ile raczej o czyste pouczanie; możnaby też być stąd skłonnym do powątpiewania w skuteczność tego ostatniego. Chrześcijaństwo przecież, jak wiadomo, głosiło od tysiąca lat podniosłą miłość bliźniego i inne cnoty idealne, a nie wywarło dotąd żadnego wpływu głębiej sięgającego. Tu jednak nie chodzi wcale o moralność właściwą, o przystosowanie się do istniejącego układu sił, o działalność dla dobra innych. Przyjąć tu raczej należy pod uwagę postępki z istoty samego egoizmu wynikające, przy tem oczywiście z góry założeniu, że skutki dają się przewidzieć. Wiadomości zaś odnośne wpajać na-

leży w umysł każdej jednostki właśnie drogą wzmiankowanego wyżej pouczania.

Rozdział VIII.

Demokratyzacya politycznego ustroju siły i władzy.

Moralność zbiorowa, jak to już wyżej poznaliśmy (I. 6), na ogół stoi o wiele niżej od moralności jednostki. Od setek lat, założyciele religii, kościoły, szkoła i rodzina troszczą się tylko o moralność poszczególnych osobników, nigdy natomiast nie odważyły się zwrócić ostrza swej krytyki przeciw moralności zbiorowej. Dopiero od czasów rewolucyi francuskiej w wielu krajach kulturalnych można na ogół swobodnie rozprawiać o sprawach publicznych, co jednak znów — jak dotychczas przynajmniej — nie wywiera na politykę zbiorową żadnego wpływu poważniejszego. Niema się też czemu dziwić, że człowiek, który w sprawach powszednich nacechowany jest zazwyczaj dobrocią dość mierną, nabiera w wielkich zagadnieniach życia zbiorowego instynktów zwierzęcych.

Ideał moralności zbiorowej dałby się osiągnać jedynie tylko w wypadku, gdyby rasy, narodowości i państwa zdobyły w całym świecie zupełną równowagę, oraz gdyby państwa poszczególne, każde w swym zakresie, rozdzieliły władzę pomiędzy zrzeszenia tak celowo, iżby te nie wkraczały ani w obręb interesów innych zrzeszeń, ani w obręb interesów jednostek. Oczywiście ideał taki nie da się osiągnąć w zupełności nigdy. Z drugiej jednak strony, każde państwo może przyśpieszyć samo dla siebie

zbliżenie się do najwyższego rozwoju moralności zbiorowej. Mianowicie, jeśli władzę polityczną i ekonomiczną rozdzieli między obywateli możliwie jak najrówniej, czyli, innemi słowy, jeśli zdemokratyzuje polityczny i ekonomiczny układ sił. O demokratyzacyi życia ekonomicznego będzie mowa w następnym rozdziale (III. 9). Tu pragnę jedynie podać kilka uwag o wpływie demokratycznych form państwowych na życie moralne.

Istota demokracyi politycznej polega na tem, że każdy obywatel państwa, bez względu na wykształcenie, stanowisko i majątek, posiada, przynajmniej w ostatecznej analizie, jednakową władzę polityczną, tak że w rękach zrzeszeń jednostek nie może się nigdy nagromadzić nadto wielki lub nadto trwały wpływ. Wskutek zaś tego zrzeszenia nie mogą nadużywać swego stanowiska w układzie sił w tej mierze, jak się to dzieje pod panowaniem innych form państwowych. W rzeczy też samej, moralność zbiorowa w republikach i monarchiach demokratycznych stoi nierównie wyżej aniżeli w monarchii o zabarwieniu arystokratycznem lub w monarchii absolutnej. Wspomnę tu tylko najważniejsze dziś zagadnienie polityczne: walkę narodowościową, która w Austryi, Rosyi, Prusach, a nawet w Wielkiej Brytanii przybiera niejednokrotnie formy najdziksze, podczas gdy w Szwajcaryi i Stanach Zjednoczonych Ameryki północnej narodowości żyją spokojnie obok siebie. Tu bowiem łagodnieje i wyrównywa się stosunkowo nawet ten antagonizm stanowy, który z żywiołową niemal siłą wre w arystokratycznych monarchiach militarnych, tworząc nieraz poprostu oś całej polityki.

Nie tylko jednak na polu moralności zbiorowej, lecz i w zakresie moralności jednostki dostrzedz można zba-

wienny wpływ demokratycznych form państwowych. Kłamstwo, towarzysz nieodstępny władzy nadmiernej, odgrywa tu rolę o wiele bardziej podrzędną, dla pychy zaś demokracya stwarza bez porównania mniejsze pole aniżeli monarchia arystokratycznie zabarwiona lub absolutna z ich rozciągającym się od najwyższego do najniższego stopnia układem władzy, z ich orderami, tytułami i odznaczeniami. Oczywiście jest tu mowa tylko o trwałych formach państwowych, ileże chwilowe przewroty polityczne nie naruszają głębiej moralnego życia ludzkiego.

Umoralniającego wpływu demokracya, rzecz prosta, nie zdobędzie dotąd, póki, godząc się na obecny ustrój własności, piastować będzie w swem łonie arystokracyę posiadaczy, rozporządzającą w układzie sił władzą niezmierną. Dopiero gdy socyalizm usunie lub co najmniej złagodzi ten pierwiastek arystokratyczny, dopiero wtedy można się spodziewać — moralność przyszłości przewyższy o wiele obecny stan etyczny.

Rozdział IX.

Demokratyzacya ekonomicznego ustroju siły i władzy.

Demokratyzacya życia ekonomicznego — to socyalizm. Główną jego zasadą jest prawo do istnienia, prawo, które polega na tem, że każdy członek społeczeństwa powinien otrzymywać dla prowadzenia życia odpowiadające godności ludzkiej niezbędne środki i usługi w miarę zasobów do rozporządzenia i to wpierw, zanim zaspokojone zostaną mniej piekące potrzeby innych [1]). Socya-

---

[1]) Menger, Nowa nauka o państwie, II, 7.

lizm dąży zatem jedynie do wprowadzenia zakreślonej na szeroką skalę jednostajności ekonomicznej, nie zaś do zupełnej równości wszystkich członków. Coprawda, istnieją i takie systemy socyalistyczne, które dążą do tego ostatniego, ale jest bardzo nieprawdopodobne, by miały osiągnąć kiedyś trwały wpływ i znaczenie [1]).

Socyalizm zatem, podobnie jak demokracya polityczna, wywrzeć musi wpływ stanowczy na obowiązującą dziś moralność zbiorową. Pod panowaniem jego znikną z powierzchni świata, lub ulegną znacznemu osłabieniu dzisiejsze ideały militarne, polityczne i religijne, a miejsce ich — jako cel ostateczny, do którego należy dążyć — zajmie moralne, umysłowe i artystyczne udoskonalenie ludzkości [2]). Dziś każde zrzeszenie musi przedewszystkiem rozporządzać siłą, aby módz zabezpieczać własne interesy i przezwyciężać cudze. Jutro zadowoli się zupełnie, jeśli dla siebie i swych członków osiągnie możliwie najwyższy stopień doskonałości. Zapewne spory między poszczególnemi zrzeszeniami nawet pod panowaniem socyalizmu nie ustaną w zupełności nigdy, lecz przyjmą niewątpliwie postać mniej złowrogą i egoistyczną.

Większy jeszcze wpływ socyalizm wywrzeć musi na moralność jednostki, w przeciwieństwie bowiem do polityki towarzyszyć on będzie każdemu osobnikowi na każdym kroku w jego życiu codziennem.

Przedewszystkiem dopiero socyalizm stworzy warunki istnienia dla prawdziwej miłości bliźniego i prawdziwego braterstwa. Próżne były wysiłki chrześcijaństwa, głoszącego od dwóch tysięcy lat idealną miłość

---

[1]) Menger, pr. I, 4, 11.
[2]) Menger, pr. III. 9.

bliźniego, ponieważ ono równocześnie darzyło błogosławieństwem ustrój własności osobistej, militaryzm, absolutyzm, wszystkie słowem urządzenia, wnoszące rozbrat pomiędzy ludzi. Dopiero gdy socyalizm złagodzi lub usunie antagonizmy ekonomiczne, a przez to złamie przegrody, dzielące całe społeczeństwo na wrogie sobie klasy, gdy wszystek lud wreszcie uświadomi sobie, że stanowi jedną wielką społeczność roboczą, gdzie dorobek wspólny rozstrzyga o korzyści każdej jednostki, dopiero wówczas założone zostaną najgłówniejsze podwaliny miłości prawdziwej. Zapewne, egoizm i wówczas stanowić będzie najważniejszą sprężynę czynów ludzkich i człowiek nigdy nie będzie miłował wszystkich swych niezliczonych bliźnich, tak jak siebie samego, pomimo to jednak, pod panowaniem socyalizmu znajdzie się w sercach ludzkich dość miejsca na pomieszczenie uczuć prawdziwego braterstwa i miłości bliźniego.

Lecz i na innych polach życia moralnego socyalistyczny ustrój społeczny sprowadzi skutki doniosłe. Tak, *przedewszystkiem* wpłynie na chciwość, która wraz ze swemi szerokiemi rozgałęzieniami uważana być może za najważniejszą poniekąd sprężynę w całem dzisiejszem społeczeństwie. Przez zniesienie dochodów bez pracy socyalizm usunie warunki istnienia chciwości, szerząc wśród wszystkich klas skromną ideę przestawania na małem, co już dziś zauważyć można wśród urzędników, oficerów i innych rodzin, posiadających stale wyznaczone dochody (II. 7). Co się zaś tyczy małżeńskiego i pozamałżeńskiego życia płciowego, to zniknie przynajmniej prawie całkowicie ten najohydniejszy i najniemoralniejszy objaw, jakim jest oddawanie się za pieniądze lub ze względu na zysk (II, 8).

Stary węzeł, łączący prawo i moralność, dziś prawie zupełnie stargany, nawiązanoby ponownie w sposób ściślejszy z nastaniem socyalistycznego ustroju społecznego. Kościół średniowieczny nie znał antagonizmu między prawem a moralnością prawie zupełnie; kościelne kodeksy prawne, pochodzące z XII—XIV w., obowiązujące dziś jeszcze, mieszczą w sobie pstrą mieszaninę przepisów tak prawnych, jak i moralnych. Później prawo rozwinęło się w olbrzymi organizm, opracowany szczegółowo do najmniejszych drobnostek, gdy jednocześnie etyka spadała zwolna do rzędu mizernej, mało w życiu praktycznem przestrzeganej dyscypliny. Niema w tem zresztą nic dziwnego, ponieważ prawo i urzędowa moralność chrześcijańska obracały się w kole ustawicznych jaskrawych sprzeczności. Dopiero z nastaniem socyalistycznego ustroju społecznego, obydwie wielkie dziedziny etyki: wymuszalne prawo i niewymuszalna moralność zleją się w jedną zespoloną, pozbawioną wszelkich sprzeczności całość.

Rozdział X.

Organizacya opinii publicznej.

Już w jednym z poprzednich rozdziałów rozprawy niniejszej (I, 3) wskazałem na opinię publiczną jako na jeden z twórczych czynników siły w dziedzinie moralności. W rzeczy samej, opinia publiczna stanowi w układzie sił społecznych potęgę, która jest niemal niezależna od wiary opartej na dogmatach religijnych, a wywierającą wpływ skuteczny prawie wszędzie, nawet tam, gdzie pozostałe moralne czynniki siły, jak zwłaszcza kościół i państwo, przestają działać. Pomimo, coprawda, tego

opinia publiczna postawiła do dziś dopiero pierwsze kroki na drodze do zorganizowania się, choć gruntowne przeobrażenie w tym kierunku pozwoliłoby jej zabłysnąć odrazu — jako zupełnie nowej, o niebywałej mocy potędze w układzie sił społecznych.

Główne zarysy nowej organizacyi opinii publicznej w celach reformy moralności podałem już poprzednio w Nowej nauce o państwie [1]). Oto — jak tam zaznaczyłem — państwo socyalistyczne przy pomocy organów niezawisłych wydawać będzie pisma urzędowe o charakterze miejscowym, z których usług w razie postępków niemoralnych, godzących w dobro publiczne, korzystać ma prawo każdy obywatel państwa, o ile jest stroną poszkodowaną. Zgodnie z istotą czystej moralności następowałoby tylko obwieszczenie publiczne postępku niemoralnego bez zawieszania nad winowajcą *jakiejkolwiek innej kary. Prawodawstwo* określałoby w wypadkach poszczególnych, kiedy przed ogłoszeniem konieczny jest dowód prawdy, a kiedy po ogłoszeniu dopuszczalny jest dowód nieprawdy.

Ten sam cel dałoby się osiągnąć jeszcze i w ten sposób, że postępek niemoralny, naruszający interesy cudze, podaje się do wiadomości zebrań gminnych lub osobnych zgromadzeń, na których się go omawia. Urządzanie tego rodzaju istniało długi czas pod nazwą krytycyzmu w niektórych komunistycznych gminach Ameryki północnej.

Nie jednemu może wyda się przykre, że z nastaniem urządzeń podobnych wystawiać się będzie na widok publiczny mnogie postępki z życia osobistego, które

---

[1]) Menger, Nowa nauka o państwie, II, 1.

dotychczas pozostawały w ścisłej tajemnicy. Przyzwyczailiśmy się, że nasze prawa prywatne w dziedzinie prawnej oraz nasze życie osobiste i rodzinne w dziedzinie moralności uważamy za coś zamkniętego i niedostępnego dla obcych. Lecz podobnie jak z nastaniem socyalistycznego ustroju społecznego, wszelkie prawa prywatne zamienią się na publiczne [1]), tak samo i nasza działalność w życiu osobistem i rodzinnem stać się musi publiczną, o ile wkracza w obręb cudzych interesów i przez to samo nabiera znaczenia dla szerszych także kół ludności.

Wogóle w socyalistycznym ustroju społecznym moralność niewymuszalna stać się musi we wspólnem pożyciu ludzkiem potężniejszym znacznie czynnikiem, aniżeli zachodzi to w czasach teraźniejszych. W naszym dzisiejszym ustroju wszechświatowym czyny szerokich mas ludności są przeważnie wynikiem najbardziej piekących potrzeb materyalnych: kto nie postępuje ściśle wedle przykazań potentatów ekonomicznych, ten wie bardzo dobrze, że wpaść musi w nędzę największą. Rzeczywiście, w społeczeństwie naszem panuje prawie wyłącznie groza głodu. Przez to też stosunki społeczne między ludźmi zostają prawie wyłącznie pod surową, aż do szczegółów najdrobniejszych opracowaną władzą ustroju prawnego, obok którego głosi się przesadną, choć pozbawioną szczególnego pożytku i poszanowania moralność. Przeciwnie, w społeczeństwie socyalistycznem, gdzie wszystek lud jest równocześnie i pracodawcą i robotnikiem, musi etyka zdobyć nierównie większe znaczenie i zająć wobec porządku prawnego stanowisko rodzonej

---

[1]) Menger. Nowa nauka o państwie, II, 1.

siostrzycy. Zdałoby się, by teoretycy socyalistyczni wzięli w porę pod uwagę to wielkie przeobrażenie.

Rozdział XI.

Zakończenie.

Jak widzieliśmy, z nastaniem socyalistycznego ustroju społecznego moralność praktyczna wznieść się musi ponad poziom dotychczasowy. Mimo to, socyalistyczne dążenia dawnych i nowszych czasów spotyka zarzut, jakoby usiłowały zburzyć podwaliny państwa i społeczeństwa. Nas, którzy wiemy, iż kłamstwo jest nieodstępnym towarzyszem wszelkiej władzy, oskarżenia takie dziwić nie mogą. Wszak chrześcijaństwo, do czasu swego zwycięstwa nad pogaństwem w IV. w., mogło się nazywać poniekąd religią miłości; a jednak Rzymianie zarzucali mu nienawiść rodzaju ludzkiego [1]).

W rozwoju moralności kultury zachodniej rozróżniać można trzy okresy. Pierwszy: czasy religii ludowych u Greków, Rzymian, Germanów i Słowian. Drugi: czasy chrześcijaństwa. Trzeci: nadchodzącą epokę socyalizmu.

Religie ludowe, zapełniające dzieje starożytnych ludów zachodnich, nie były wymysłem twórców religii lub najbliższych ich towarzyszy, jak właśnie rzecz się ma z chrześcijaństwem i innemi refleksyjnemi religiami wszechświatowemi; religie ludowe powstawały bowiem zwolna z biegiem stuleci, jako wypływ wewnętrznej istoty ludu. Nie rozwinęły się nigdy w zorganizowane

---

[1]) Tacitus, *Annal.* XV, 44.

kościoły, w dzisiejszem słowa znaczeniu, i nie miały też na oku krzewienia moralności. W tym względzie chrześcijańscy Ojcowie kościoła pierwszych wieków słusznie więc podnosili zarzut co do niemoralności w grecko-rzymskiej nauce o bogach, której istotę i skutki, mówiąc nawiasem, znamy bardzo dokładnie. Moralność świata starożytnego musiała więc wypływać z innego społecznego ustosunkowania sił. Samo już niewolnictwo i złączona z niem ściśle bezwzględna władza garstki mniejszości nad przeważającą większością — uniemożliwiały poprostu istnienie jakiegokolwiek znośnego stanu moralnego. Jeśli niektóre jasne strony Greków i Rzymian, zwłaszcza polityczna miłość wolności, wywierały, począwszy od czasów Odrodzenia, doniosłe skutki w licznych ruchach ludowych, (jak np. w wielkiej rewolucyi francuskiej), to cnoty te dotyczyły zawsze pewnych tylko ścisłych kół tak ludzi jak interesów. Przypomnijmy sobie tylko, że w państwie rzymskiem przeważna większość ludności znajdowała się w stanie niewolniczym, albo że wielki bohater wolności, Brutus, oddawał się w życiu prywatnem brudnemu lichwiarstwu [1]).

Drugi stopień rozwoju moralnego wśród ludów zachodnich stanowi wprowadzenie chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo rozwinęło się wszędzie w silnie zorganizowane kościoły, które, jako ważny czynnik władzy, wywierają wpływ doniosły na życie moralne, bez względu, że naczelnicy wszystkich wyznań, od czasu zwycięstwa chrześcijaństwa po dziś dzień, uprawiali i uprawiają przeważnie politykę pańską. Natomiast nigdy kościół chrześcijański nie wziął się szczerze do przeobrażenia społe-

---

[1]) Porówn. np. *Cicero ad Att.* V, 21; VI, 1 i 2.

cznego układu sił, nawet jeśli układ ten wywierał zgubny wpływ na moralność praktyczną. Tak np. nie tknięto sprawy niewolnictwa i poddaństwa osobistego przez cały czas przemożnego wpływu kościoła. Rzecz jasna. Wszak już nowy Testament zalecał niewolnikom nie tylko cierpliwość i pokorę zewnętrzną, ale wprost niewolniczy sposób myślenia [1]). Dopiero epoka oświecenia z XVIII i XIX w. usunęła rzeczywiście oba te urządzenia, choć zastąpiła je przez równie wadliwy system pracy najemnej. Do tego dodać należy, że rozmaite kościoły chrześcijańskie, wskutek szerzącego się światopoglądu doświadczalnego, tracić poczęły swą władzę coraz bardziej i wśród szerokich kół ludności. Dziś już przewidzieć można dzień, gdy kościół chrześcijański postrada całkowicie wpływ na masy ludności; gdy olbrzymi jego organizm dla moralności praktycznej stanie się pustą, pozbawioną znaczenia skorupą.

Trzeci stopień rozwoju moralnego kultury zachodniej stanowić będzie socyalizm. Zupełnie tak, jak niegdyś chrześcijaństwo po upadku świata pogańskiego, socyalizm wskutek niepowstrzymanego rozkładu życia chrześcijańskiego stał się koniecznością dziejową. Etyka socyalistyczna zrzeka się wszelkich podstaw religijnych, wszelkich dowodzeń, jakoby przykazania moralne pochodzić miały od bóstwa, wszelkich wreszcie nadziei na życie przyszłe, gdzieby dopiero uczynki ludzkie znajdować miały sprawiedliwą nagrodę lub karę. Natomiast socyalizm dokona przeobrażenia tradycyjnego ustosunkowania sił społecznych tak, że z przeobrażenia tego samo przez

---

[1]) Porówn.: Paweł I. Kor. 7, 20—24; I. Tym. 6, 1—2; Tyt. 2, 9—10; I. Piotr 2, 18—21.

się wyniknąć musi wyższe życie moralne. Stąd też socyalizm budzić może nadzieję, że stworzy moralność zabezpieczoną przed wstecznymi zapędami religijnych mrzonek, moralność, która okaże się zdolną, by stanąć na czele pochodu nieprzerwanego ku etycznym ideałom ludzkości.

W czasach obecnych obowiązywać nas będzie etyka socyalistyczna, jako najwyższy ideał etyki ściśle ludzkiej, etyki wolnej od dogmatów religijnych. Strzeżmy się jednak, byśmy nie podzielili losu, jaki spotkał mrzonki o nieomylności kościoła chrześcijańskiego, byśmy nie ulegli zaślepieniu, twierdząc, że dzieje świata wyrzec muszą kiedyś ostatnie słowo o zagadnieniu moralności ludzkiej.

24.—
1384/2459

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP

13327/I
1