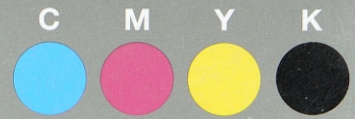
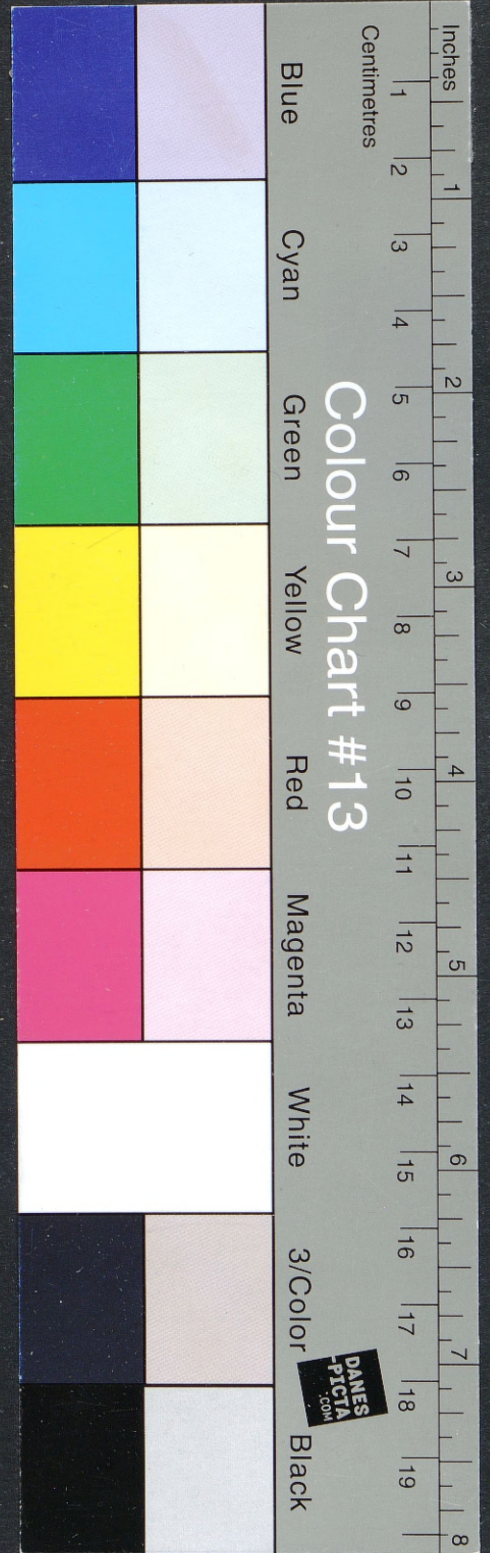
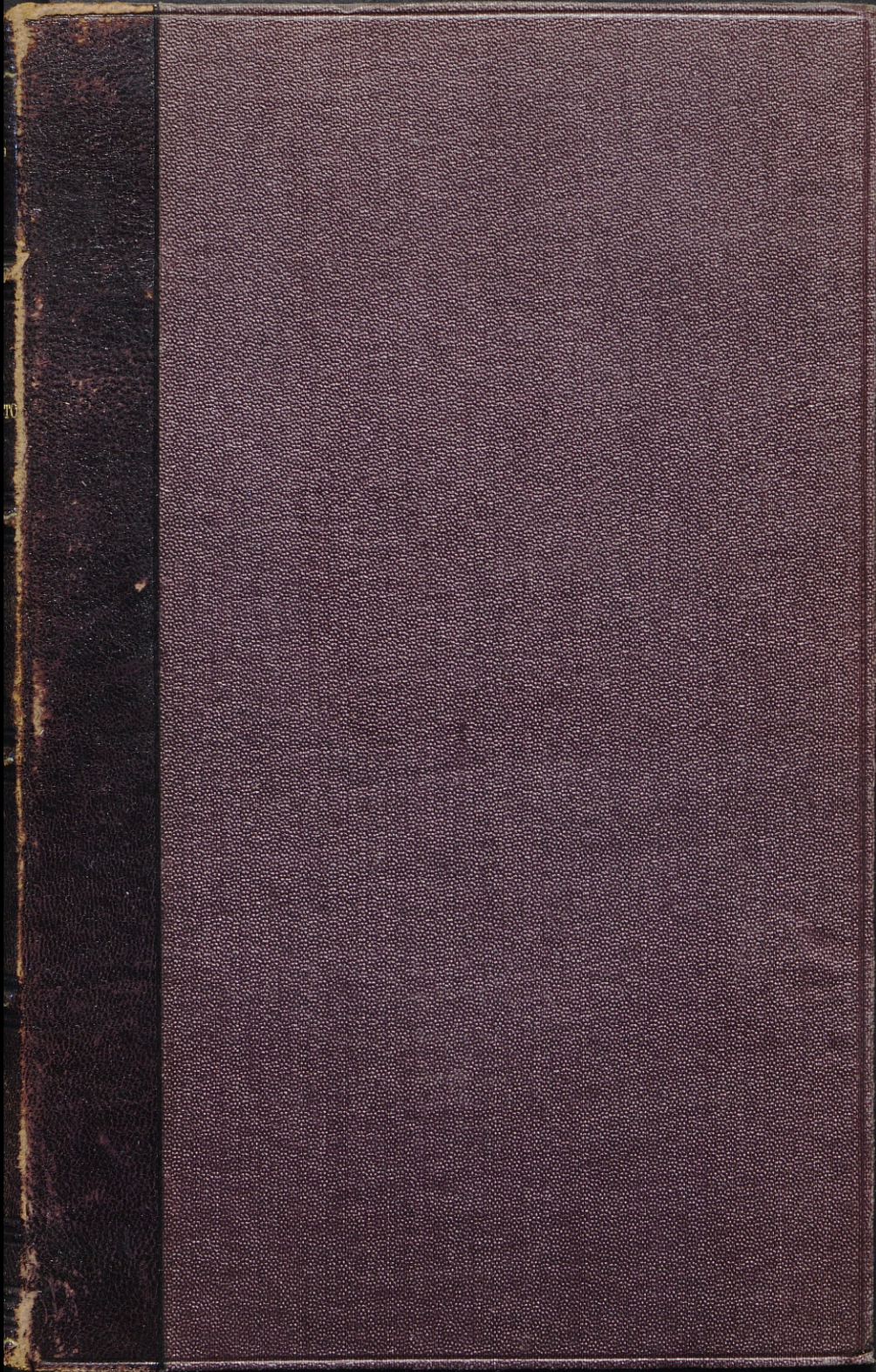


Grey Scale #13

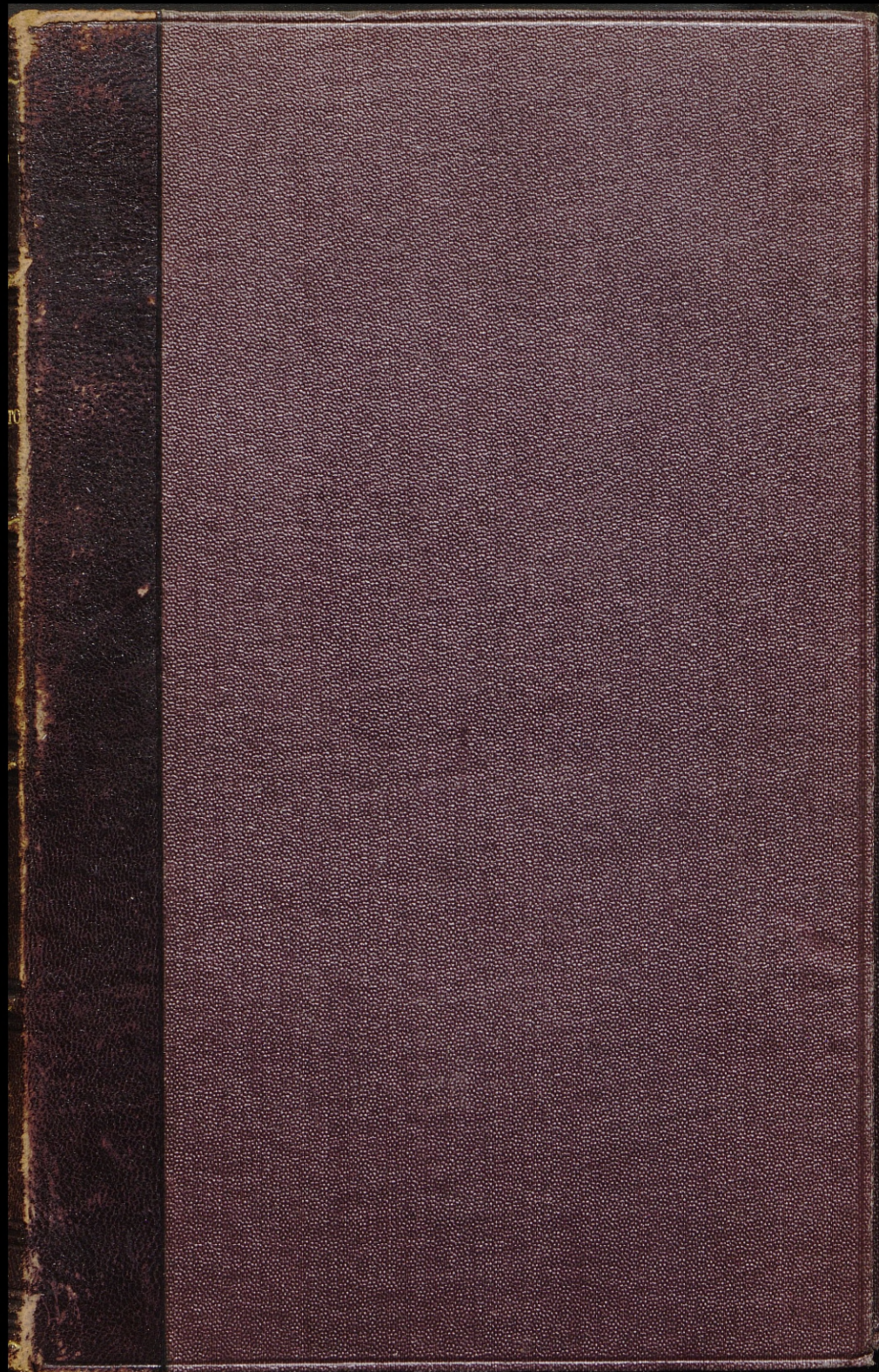


A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Colour Chart #13





NAUKA MORALNOŚCI DARWINISTOWSKIEJ.

NAUKA MORALNOŚCI DARWINISTOWSKIEJ.

KRYTYKA

ETYKI HERBERTA SPENCERA

PRZEZ

Hs. Viktora Cathreina.

Przekład z Niemieckiego.

Nakład Przeglądu Katolickiego.

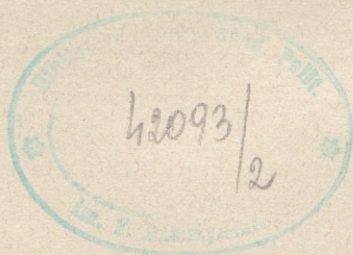
WARSZAWA.

W Drukarni Franciszka Czerwińskiego,
ulica Zielna N. 9 [17] (róg Siennej).

1886.

17

Дозволено Цензурою.
Варшава 11 Февраля 1886 года.



WSTĘP.

Całe dążenie szkoły darwinowskiej czyli mechanicznej, posiadającej dość znaczną liczbę zwolenników, jest skierowane ku postawieniu mechaniki jako jedynej wszechwładnej nauki. Ogólną, czarodziejską formułą, za pomocą której szkoła ta usiłuje wyjaśnić, bez Stwórcy i kierownika wszech rzeczy, wszystkie tajniki natury organicznej i nieorganicznej — włącznie z człowiekiem, z jego duchowem myśleniem i wolą — jest proces rozwoju oparty na mechanice atomów.

Tylko jedna sfera zdawała się jeszcze opierać mechanicznym prawom przyciągania i odpychania, sfera nauki moralności. Zdrowy rozum ludzki zdawał się protestować przeciwko doktrynie, usiłującej działaniem sił mechanicznych i kombinacyj chemicznych wyjaśniać całe moralne życie i postępowanie ludzkości od mrocznych głębin występku aż do heroizmu miłości chrześcijańskiej. Lecz i tą sferą musiała się zająć doktryna monistyczna, jeśli nie chciała stanąć w poło-

wie drogi i z góry przyznać się do bankructwa. Nauka moralności bowiem jest właśnie tem polem, na którym przedewszystkiem odbyć się musi walka między chrystjanizmem a pogaństwem, między królestwem Bożem a królestwem ciemności.

Bez moralności i prawa nie może się obejść żadna społeczność ludzka, żadne państwo. Gdy więc ze stworzenia wyrugowano Boga z jego przykazami moralnemi, okazało się niezbędnem postawienie natomiast czegoś innego, jakiejś „moralności świeckiej“, któraby dawała człowiekowi, niezależnie od Boga, pewien moralny punkt oparcia i osłaniała wspólne pożyte ludzi. Wiadomo, jakie od lat kilku czynią się we Francji próby szczepienia „moralności świeckiej“ w niewinnych sercach dziecięcych, wiadomo także, jak w innych krajach przygotowują się umysły do przyjęcia owej etyki nowożytnej. W Berlinie przed dwoma laty pisał prywatdocent *Gizycki* w rozprawie uwieńczonej przez stowarzyszenie Lessyngowskie:

„Wielu mężów szlchetnych objawia życzenie, które żywił już Fryderyk II, — aby państwo zastąpiło w szkołach publicznych nauczanie religji wykładem moralności, niezależnym od wszelkich przesłanek transcendentalnych, i aby kulturę religijną pozostawiono wyłącznie prywatnej inicjatywie rodziny — życzenie, które już urzeczywistnili nasi zachodni sąsiedzi.“ A więc

i w Niemczech wielu „mężów szlachetnych“ dąży do zaprowadzenia szkoły bezreligijnej z jej „świecką moralnością“¹⁾.

Ale duch myślący pyta się o podstawę nakładanych nań przykazań moralnych. Jego wola, miłująca swobodę, nie poddaje się obcemu jarzmu, jeśli nie skłonią jej do tego dostateczne pobudki i argumenta. Niezbędnem więc było wynaleźć dla tak zwanej „moralności świeckiej“ jakąś podstawę naukową. Zadania tego podjął się przed innymi Herbert Spencer, poczytywany za głównego przedstawiciela i niejako proroka monizmu, Spencer, którego sam Darwin uczcił mianem „wielkiego filozofa naszego“ i „mistrza“²⁾.

Głównem dziełem Spencera w zakresie nauki moralnej są: *Dane etyki*³⁾. Jaką wagę przywiązuje do tego dzieła autor i jakie daje mu pierwszeństwo przed innymi pracami swojemi, okazuje się to z własnych jego słów w przedmowie: „Zajrzawszy do prospektu dzieła mojego *System filozofii syntetycznej (System of Synthetic Philosophy)*, dostrzeże czytelnik, że rozdziały, które obecnie

1) Że taka dążność szerzy się w sferach protestanckich, o tem można nabrać przekonania, między innymi, z artykułu E. Webera „Die deutsche Schule“ w „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“; Heilbronn 1885, str. 56.

2) „O pochodzeniu człowieka“, w niemieckim przekładzie: *Abstammung des Menschen*. 1871, I, str. 87.

3) *Data of Ethics by Herbert Spencer*, 3 edit. Londyn 1881. Niemiecki przekład z drugiej edycji angielskiej sporządził Vetter w Sztutgardzie, 1879. Polskie tłumaczenie Jana Karłowicza p. t. „Zasady etyki“, wyszło 1884.

oglaszam, stanowią część pierwszą dzieła o „Zasadach moralności“, które całą serję prac moich zakończyć miało. Lecz ponieważ tomy drugi i trzeci dzieła *Zasady socjologii* (*Principles of Sociology*) nie wyszły jeszcze, przeto ukazanie się następnego dzieła wydać się może niewczesnem. Do odstąpienia od pierwotnie zamierzonego porządku skłoniła mię obawa, ażeby chęć zachowania tego porządku nie przyczyniła się do pozostawienia ostatniego w szeregu dzieła niedokonanem. Prestrogi coraz to częściej i wyraźniej udzielane mi w latach ostatnich, przekonały mię, że jeżeli nie życie, to zdrowie opuścić mię może nazawsze, zanimbym zdążył wykonać ostatnią część zadania, które sobie wyznaczyłem; a właśnie do tej ostatniej poprzednie były tylko przygotowaniem... Pozostawienie zamiaru tego niewykonanym, po wykończeniu tylu rozległych przygotowań do jego uskutecznienia, byłoby niepowodzeniem, którego prawdopodobieństwa nie chciałbym nawet przypuszczać, a któremu zapobiedz, jeśli nie w całości, to choć w części, gorącobyem pragnął; to mnie skłoniło do ogłoszenia *Étjki...* Tembardziej pragnę, nie mogąc w całości, to choć w zarysie przynajmniej, ukazać ostatnie to dzieło moje, że ustalenie zasad prawego postępowania na podstawie umiejętnej jest pilną potrzebą. Dziś, gdy nakazy moralne tracić zaczynają powagę, którą posiadały na mocy mniemanej świętości swojego pochodzenia, uczynie-

nie moralności świecką stało się niezbędnem...“

Doktryna „moralności świeckiej“, skreślona przez Spencera, na podstawie teorii rozwoju, znalazła nietylko w Anglii ale i w innych krajach radosne przyjęcie i głośny poklask. Czasopismo „Unsere Zeit“¹⁾ porównywa filozofa darwinizmu ze względu „na uniwersalność wykształcenia naukowego“ i na „zdumiewającą jego uczyność“—z Arystotelesem, i obsypuje najwyższemi pochwałami etyczne wywody filozofa angielskiego. B. Carneri propaguje w różnych pismach swoich a zwłaszcza w czasopiśmie „Kosmos“ doktrynę Spencera. Wyżej wspomniany docent uniwersytetu berlińskiego, Giżycki, stoi także na gruncie teorii rozwoju i w części opiera się na Spencerze²⁾. We Włoszech doktryna Spencera znalazła gorliwych głosicieli w Ardigo, Herznie i innych³⁾.

We Francji Alfred Fouillée jest zwolennikiem i krzewicielem nowej teorii. Przyrównywa on ją do wschodzącej gwiazdy i nie wątpi, że doktryna Spencera z każdym dniem coraz więcej stronników zyskiwać będzie. „Coraz wyraźniej się okazuje, że po za tą nauką nie masz in-

¹⁾ Rok 1882, I, str. 746.

²⁾ Giżycki, „Grundzüge der Moral“, str. 59, 61...

³⁾ „Della decadenza del pensiero italiano“, per L. Previti. Firenze, str. 77...

nego wyjaśnienia rozwoju jestestw jak tylko cud, to jest abdykacja wiedzy ¹⁾.”

Lecz co jest jeszcze bardziej znaczącem, to że były prezes ministrów i mason Juljusz Ferry publicznie w Izbach francuzkich wysławiał etykę Spencera, jako jedno z owych dzieł, które najwłaściwiej służyć mogą za podstawę do nauczania moralności świeckiej w szkołach ²⁾.

To tak gorliwe i tak upowszechniające się apostolstwo możnaby niemal przypisać jakiejś zmowie lub knowaniom potęg tajnych. Lub też czy nie należy upatrywać przyczyny szybkiego szerzenia się nowej doktryny w tej okoliczności, że odpadle od chrystjanizmu sfery chciwie chwytają wszelki system, który bez Boga i bez Chrystusa, jaki taki „moralny punkt oparcia“ podać obiecuje, i że dla tego czepiają się każdego źdźbła, które, według ich mniemania, możnaby spożytkować w tym duchu?


Bądź co bądź, nie brak racji poważnych, nakazujących dokładnie zbadać treść nowej nauki moralności, która z tak wielkimi pretensjami do ścisłości naukowej występuje i która nniema, że już może moralność chrześcijańską ze wszystkimi pozostałymi systemami etyki, jako graty zużyte

¹⁾ „Critique des systèmes de morale contemporains“. Paryż, 1883, str. 12, 13...

²⁾ „La vie vaut-elle la peine de vivre“, par W. H. Mallock, traduit par Forbes S. J.—Paryż, 1882, str. X.

w kąć odrzucić. Tem chętniej podejmujemy się tego zadania, że przekonani jesteśmy, iż krytyka etyki darwinizmu wykaże zarazem nicość większej części owych doktryn o moralności, które teraz, jak grzyby po deszczu, licznie na światło dzienne występują. *Ex uno disce omnes.*

Aby zaś czytelnikowi ułatwić zrozumienie naszych dowodzeń, podamy w pierwszej części ogólny przegląd nauki moralności Spencera; w drugiej części zbadane będą podstawy a w trzeciej—treść i konsekwencje nowożytnej „moralności świeckiej“.



CZEŚĆ PIERWSZA.

Kwintesencja nowej nauki moralności Herberta Spencera.

Nielatwe to jest zadanie, przebrnąć rozwlekle, powtarzające się i pokręcone wywody Spencera. Nie bez pewnego też wysiłku udało się nam z takowych ogólny obraz nowej nauki wyprowadzić. Obraz ten postaramy się tu przedstawić czytelnikowi treściwie, jasno i wiernie.

1. Dotąd — powiada Spencer — nie posiadała ludzkość umiejętnej nauki moralności. Wszystkie dawniejsze i teraźniejsze systemy moralne są nielogiczne, wadliwe, nacechowane sprzecznościami. Odnosi się to nie tylko do religijnych systemów moralnych, do nauki Platona i Arystotelesa i do doktryny intuicjonistów, głoszącej, że poczucie moralne jest przyrodzonym umysłowi ludzkiemu, ale i do potocznego utylitaryzmu, jakkolwiek ten okazuje się najbliższym prawdy. Szkoła utylitarystów uczy, iż trzeba najpierw indukcyjnie, drogą doświadczenia, poznać dobre i złe skutki postępów i na podstawie takich doświadczeń sformułować ogólne zasady postępowania.

nia moralnego, zgodnego z powszechną pomyślnością. Mniemanie to wszakże jest błędem.

Etyka, jeśli ma wznieść się z obecnego, „nierozwiniętego“ stanu do dostojeństwa nauki, powinna przejść także same szczeble, jakie przebyła np. astronomja. Najpierw zebrali astronomowie, za pomocą obserwacji, skarb faktów: potem wyprowadzono z owych faktów drogą indukcji—prawa ogólne. Nakoniec zjawili się Kopernik, Kepler i Newton i podnieśli przez to astronomję do stopnia nauki, że wszystkie fakta i zjawiska wyprowadzali drogą dedukcyjną z jednej, powszechnej zasady, ze stosunku ruchomych mas w przestrzeni.

Również etyka powinna swój dotychczasowy charakter empiryczny odrzucić, jeśli chce zająć równoprawne w szeregu nauk stanowisko. Należy przepisy i zjawiska życia moralnego wyprowadzić z jednej, najwyższej zasady. Lecz w jaki sposób można dojść do tego? Odpowiedź: Gdy i etykę oprzemy na procesie rozwoju, wyjaśniając owym procesem wszystkie zjawiska etyczne. Człowiek bowiem jest tak samo jak inne jestestwa produktem procesu rozwojowego i prawom tego procesu podlega. Dlatego moralne postępowanie człowieka, które należy poczytywać za najwyżej rozwinięte postępowanie, powinno być wyprowadzone z ogólnych praw procesu rozwoju. A ponieważ te prawa podstawowe znajdują swoje wy-

jaśnienie i uzasadnienie w fizyce, biologji, psychologii i socjologii, przeto „etyka może znaleźć ostateczne wyjaśnienie tylko w prawdach zasadniczych, wspólnych tym naukom“. „Jeżeli cały świat widomy powstał z rozwoju, jeżeli system słoneczny, jako całość, ziemia, jako część jego, jeżeli życie w ogóle, jakie tylko jest na ziemi, oraz życie każdej istoty; jeżeli zjawiska duchowe, dostrzegane we wszystkich jestestwach, aż do najwyższego, oraz także objawy ze skupień tych najwyższych jestestw; jeżeli jednostka i całość ulegają prawom rozwoju:—to koniecznie wynika ztąd, że i zjawiska postępowania tych jestestw najwyższych, stanowiące przedmiot etyki, muszą tym prawom ulegać ¹⁾.“

2. Już w pierwszych rozdziałach Spencer usiłuje wykazać, częścią przez indukcję, częścią przez wnioskowanie dedukcyjne z natury procesu rozwojowego, że moralnie dobrem jest takie postępowanie, które wszechstronnie pomnaża życie jednostki i jej bliźnich. Ponieważ zaś pomnażanie życia koniecznie łączy się z pomnożeniem przyjemności czyli radości, przeto wynika ztąd, że dobro w ogóle jest tem, co sprawia przyjemność ²⁾. Otóż Spencer stara się zasadę tę dokładnie wyprowadzić z procesu roz-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 57, w przekładzie J. Karłowicza.

²⁾ Tamże str. 26.

wojowego i pokazać, że teoria rozwoju zdolną jest nie tylko wyjaśnić nam wszystkie zasady postępowania moralnego ale również sprowadzić praktyczne owych zasad urzeczywistnienie, innymi słowy, że tylko z procesu rozwoju wyniknąć może moralny porządek świata. Musimy więc zwrócić się z kolei do fizyki, biologji, psychologii i socjologii, aby w naukach tych poznać ogólne prawa rozwoju i poznane w ten sposób zastosować do zjawisk życia etycznego. Winniśmy zaś, jak to się okazuje z dopiero co przytoczonych słów naszego filozofa, cztery powyższe nauki tak pojmować, jak pojmują je mistrze doktryny rozwojowej, a zwłaszcza jak je pojmuje sam Spencer, to jest, jako poddziały jednej, wielkiej, nad całym wszechświatem panującej mechaniki.

3. Czego więc uczy nas fizyka w przedmiocie rozwoju postępowania? Że kombinacja materji i ruchu, im wyżej wstępujemy po szczeblach jestestw, tem bardziej się komplikuje; dalej, że złożone ruchy, od szczebla do szczebla, nabierają coraz większej łączności, określności i różnorodności, i że ruchomą równowagę między funkcjami wewnętrznymi (życiem) a siłami zewnętrznymi, wywierającemi na tamte wpływ niszczący, — czynią coraz doskonalszą. Moralne postępowanie powinno więc posiadać wyżej wyliczone własności: łączność, określność, różnorodność i równowagę ruchomą; ztąd zaś wypływa wniosek, że ten jest

idealnie moralnym człowiekiem, którego równowaga ruchoma jest doskonałą lub najbliżej dosięga doskonałości, — co przełożone na mowę fizjologiczną, brzmi tak: „idealnie moralnym człowiekiem jest taki, u którego wszystkie funkcje działają należycie ¹⁾.“

4. Rozpatrując biologiczną stronę postępowania, dostrzegamy, że proces rozwoju życia dąży do coraz doskonalszego ustosunkowania funkcji. Sprawia on w coraz wyższej mierze, że rozmaite funkcje, co do swojego rodzaju, natężenia i kombinacji, tak bywają wykonywane, jak tego wymagają zewnętrzne warunki istnienia. „Odbywanie wszystkich funkcji jest pod pewnym względem powinnością moralną“, i ten jest ideałem moralności, w kim „funkcje wszelkiego rodzaju działają w stopniu należycie odpowiadającym warunkom istnienia“ ²⁾.

Lecz czy wszechstronne odbywanie wszystkich funkcji, według wymagań warunków istnienia, które etyka rozwojowa wkłada na nas jako powinność, nie okaże się ciężarem? Bynajmniej — odpowiada Spencer — gdyż w przebiegu procesu rozwojowego z konieczności występuje przyjemność jako zjawisko współrzędne normalnego wykonywania funkcji, podczas gdy cierpienia wszelkiego rodzaju łączą się z nadmiarem

¹⁾ Tamże str. 68.

²⁾ Tamże str. 69.

lub z niedostateczną sprawnością funkcyj. Człowiek odziedziczył po jestestwach niższego ustroju ustosunkowanie uczuć do funkcyj, łączących się z zasadniczymi potrzebami ciała. Dlatego czynności te zawsze sprawiają mu przyjemność. Jeśli zaś z niektórymi czynnościami nie zawsze łączy się uczucie wesela i przyjemności, pochodzi to tylko z wielkiej i powikłanej zmienności warunków życia człowieka. Z dalszym postępem człowiek coraz bardziej dostrajać się będzie do warunków życia, tak, że każdy dobry czyn nie tylko prowadzi będzie do szczególnej i ogólnej szczęśliwości, ale także stanie się bezpośrednio przyjemnym, podczas gdy wszelkim złym czynom towarzyszyć będzie uczucie przykrości ¹⁾.

5. Rozpatrzmy teraz postępowanie ludzkie ze stanowiska psychologicznego. Następujące dowodzenie ma nam wyjaśnić, w jaki sposób człowiek mocą procesu rozwojowego dochodzi do ogólnych zasad postępowania moralnego, do samodozoru czyli panowania nad sobą a zwłaszcza do świadomości obowiązku. W tym celu wykłada nam Spencer, jak to, według jego zasad psychologicznych, duch i wola człowieka powstały z prostych pobudzeń i poruszeń drogą składania i kombinacji. Później rozwinięte formy tego procesu (uczucia wyższe) są oczywiście bardziej skomplikowane, ogólniejsze,

¹⁾ Tamże str. 90.

i posiadają wyższą powagę jako przewodniki, od uczuć niższych i wcześniej powstałych.

Już niższe jestestwa rządzą się w ten sposób całym „splotem uczuć“, które tej są natury, „że ogólna pomyślność zależy od pewnego poddania niższych uczuć wyższym.“ Do tego zaś podporządkowywania czyli panowania nad sobą dochodzą one przez własne lub odziedziczone doświadczenie; na przykład, jeśli zwierzę drapieżne, trapiące głodem, gotowe jest rzucić się na inną istotę, lecz, na widok mocniejszego jestestwa, stając się świadomem możliwego niebezpieczeństwa, lęka się zaczepić takowe i życie swoje w ten sposób ocala ¹⁾. „Tu wprawdzie jest już poddawanie jednych uczuć drugim, lecz poddawanie to nie jest świadomem: nie ma tu samopoznania, któreby świadczyło, że jedno uczucie ustąpiło drugiemu. Tak samo dzieje się i z ludźmi małego rozwoju umysłowego. Człowiek przedspołeczny, włączający się z całą czeredą, powodujący się wrażeniami i wzruszeniami, wywołanymi przez chwilowe okoliczności, podlega wprawdzie czasami walce pobudzeń, lecz rzadko mu się zdarza tak dalece być roztropnym, aby przeniósł odległe korzyści nad doraźne, bo też nie posiada dość rozumu do roztrząsania i uogólniania nadarzających się wypadków.“

„Dopiero gdy rozwój społeczny, sprowadza-

¹⁾ Tamże str. 98.

jąc większe urozmaicenie życia, zmusi do większej i częstszej powściągliwości, człowiek przekonywa się o szkodliwości postępowania, rządzącego się tylko wrażeniami, i o korzyściach, wynikających z przewidywania jutra; wtedy dopiero tyle się może nagromadzić doświadczeń, ile potrzeba na okazanie pożytku z poddawania prostszych uczuć bardziej złożonym. Wtedy tylko też wyrabia się tyle siły umysłowej, ile potrzeba na wyprowadzenie wniosku z tych doświadczeń, a potem na skupienie wniosków jednostkowych w zasady powszechne i tradycyjne, któremi się przejmuje każde wzrastające pokolenie ¹⁾."

6. Lecz jak do sądów tych, zaczerpniętych z doświadczenia o pożyteczności poddawania jednych uczuć drugim, przyłączyła się świadomość obowiązku i przymusu, którą z sądami owemi zawsze łączymy? Przez pewien rodzaj niedokładnego kojarzenia pojęć.

W początkach bowiem spełniano pewne™ czynności lub wyrzekano się takowych z obawy gniewu dzikich współtowarzyszy, z obawy przed naczelnikiem plemienia albo też z obawy przed duchami zmarłych. Tym sposobem powstały w społeczeństwie z biegiem czasu trzy zewnętrzne hamulce czyli powściągi postępowania, obawa kar społecznych, politycznych i religijnych. Lecz już nam powiedziano, że, oprócz

¹⁾ Tamże str. 104, 105.

tych trzech zewnętrznych powściągów, utworzyły się także sądy ogólne na podstawie doświadczenia wewnętrznych, z natury wypływających, skutków postępowania. Otóż umysł rozważając skutki, jakie, zgodnie z naturą, wynikają z pewnych czynności, uprzytomniając sobie także obawę, jaka go ogarniała na myśl o zewnętrznych skutkach (karach) tychże lub innych czynności, przenosił pojęcie przymusu i wiążącą się z tem ostatniem obawę, także na sądy, które się tylko na doświadczeniu skutków wewnętrznych opierały. Duch uogólniał—oczywiście błędnie — pojęcie z zewnątrz grożącego przymusu; w ten sposób powstała świadomość obowiązku.

Rzecz to oczywista, że ta świadomość obowiązku musi coraz bardziej znikać na wyższych szczeblach rozwoju, i to nietylko o tyle, o ile opiera się ona na obawie przed czynnikami zewnętrznymi, ale i o ile świadomość ta oznacza przymus wychodzący od samej osoby działającej. „Przy zupełnym rozwoju, poczucie obowiązku, nie potrzebując ciągle czuwać w świadomości, budzić się będzie tylko w takich niezwykłych zdarzeniach, któreby zachęcały do naruszenia praw, zwykle bez przymusu szanowanych ¹⁾.”

1) Tamże str. 120.

7. Gdyby żywot człowieka ograniczał się tylko do niego samego i do jego potomstwa, to możnaby było jego postępowanie ująć w „formułę“, która wyrażałaby prawo moralne człowieka. Lecz człowiek widzi się otoczonym podobnemi mu istotami, na które względ mieć musi. Pomyślność jednostki powinna być doprowadzona do harmoniji z pomyślnością ogółu; lecz w jaki sposób spełnić się to może na podstawie procesu rozwojowego? Odpowiedź na powyższe pytanie podaje socjologja.

Przeciwieństwo między pomyślnością jednostki a pomyślnością ogółu, wymagające częstości ofiary dobra prywatnego, jest czemś przechodniem i wypływa z niedostatecznego przystosowywania się człowieka do jego otoczenia. I właśnie z powodu niedostatku w przystosowywaniu i dla łączącego się z tym niedostatkiem przeciwieństwa między pomyślnością prywatną a pomyślnością publiczną, możliwe są teraz tylko nielogiczne i chwiejne kompromisy między publicznym a prywatnym kodeksem moralnym, co się też na wszystkich terażniejszych systematach etycznych odbija.

Lecz proces przystosowywania prowadzi do stopniowego usuwania stanu wojowniczego, w jakim jeszcze teraz ludzkość się znajduje, stanu, który wymaga ofiar pomyślności prywatnej. Pod wpływem tego procesu społeczeństwo coraz bardziej rozwijać się będzie na sposób „industrial-

ny“, przemysłowy, a wszechstronna sprawiedliwość i wszechstronna dobroczynność wtedy dopiero się rozwiną, gdy „industrializm“, to jest przemysłowość, zupełnie rozpostrze się i utwierdzi w życiu społecznym.

8. Lecz w jaki sposób proces przystosowywania, ze swoją walką o byt, ma sprowadzić harmonję między pomyślnością jednostki a pomyślnością ogółu i pojednać egoizm z altruizmem? Odpowiedzi na to pytanie poświęcone są następujące wywody.

Przyjemności i przykrości nie są czemś obiektywnym, przedmiotowym, i niezmiennym; są to zjawiska względne, zmieniające się według osobistego usposobienia jednostki czującej. Ztąd wynika, że niemasz czynności, któraby w granicach, określonych prawami fizykalnymi, nie mogła stać się, przez długie a ciągłe jej spełnianie, czynnością przyjemną. Na podstawie tego prawa proces przystosowywania w końcu sprawi, że wszystkie czynności, niezbędne pod względem społecznym, staną się przyjemnymi, a przy zupełnym rozwoju, każdy, zaspakajając swoją własną, doraźną przyjemność, czynić będzie ciągle to właśnie, co jest wymaganiem dla wszechstronnego udoskonalenia żywota innych. Tym sposobem spełni się pojednanie egoizmu z altruizmem.

Spencer odrzuca zwykły utylitaryzm Ben-

thama i innych, którzy stawiają szczęście powszechne za bezpośredni cel postępowania, i ztąd zalecają wyprowadzać wnioski co do moralnego postępowania jednostek. Według Spencera, bezpośrednim celem postępowania winno być spełnianie tych powszechnych warunków, z których pomyślność ogółu wypływa, sama z siebie, jako rezultat. Warunki owe zaś nie są niczem innym jak spełnianiem ujemnej i dodatniej sprawiedliwości, która nikomu nie wyrządza szkody i każdemu oddaje, co mu się należy, — i dobroczynności czyli wzajemnego udzielania sobie pomocy bezinteresownej.

9. Lecz co ma skłaniać człowieka — gdy ten przekonał się, że obowiązek jest czczem mniemaniem, — do spełniania owych warunków? Przyjemność, rozkosz. Wynika to z zasady wyżej wymienionej, według której spełnianie wszystkich wymaganych czynności w przebiegu procesu rozwojowego sprawia, że czynności te pełnię przyjemności nam przynoszą. Już teraz w rodzinie dokonywa się pojednanie egoizmu z altruizmem, pomyślności jednostki z pomyślnością całego społeczeństwa domowego, przez to, że te same czynności, które wywołują, utrzymują i podnoszą żywot dzieci, dostarczają rodzicom bezpośredniego zadowolenia.

W społeczeństwie zaś, w obszernem znaczeniu tego wyrazu, przede wszystkim współczucie, sympatja, ma sprowadzić pojednanie

dwóch wrogich braci, egoizmu i altruizmu. Gdyż współczucie jest podstawą zarówno sprawiedliwości jak i miłosierdzia.

Dopóki społeczeństwo pozostaje rozwiniętem wadliwie i na częste wojny bywa wystawione, nie może rozwinąć się współczucie. Dopiero gdy zniknie w znacznej części niedola ludzka, gdy wszyscy będą się stosowali do wymagań społecznych, gdy upowszechnią się radości a rzadko przytrafiać się będą cierpienia — dopiero wtedy potężnie rozwinie się współczucie w postaci współradości. Przez sympatję — przyjemności jednych staną się przyjemnościami drugich. Nikt niesprawiedliwością nie będzie sprowadzał cierpienia na drugiego; owszem każdy usilnie korzystać będzie z rzadkich sposobności do wyrządzania usług innym, aby mógł w ten sposób zdobyć sobie rozkosze altruistyczne.

10. Z tego, co wyżej było powiedziane, łatwo teraz zrozumieć różnicę między etyką bezwzględną a etyką względną, różnicę, na którą Spencer mocny kładzie nacisk. Już wyżej wskazywał Spencer na astronomję. I tu znowu posługuje się porównaniem między czystą a stosowaną mechaniką, a mianowicie w odniesieniu do astronomji, aby rozumowania swoje wyjaśnić. Jeśli według praw Keplera, sposobem czysto matematycznym określać będziemy drogi ruchu ciał niebieskich, to wywody nasze będą bezwzględnie prawdziwemi; gdybyśmy zaś wnioski te prze-

nieśli bezpośrednio na faktyczne drogi planet, to wnioski nasze nie zgadzałyby się z prawdą, gdyż w rzeczywistości przy dokonywaniu ruchów zachodzą przyczyny zakłócające. Rzeczywiste drogi planet dadzą się tylko w przybliżeniu oznaczyć, gdy weźmiemy za podstawę prawa Keplera, lecz jeśli zarazem wprowadzimy w rachubę przyczyny zakłócające. Rezultaty, w ten sposób otrzymane, są w przybliżeniu czyli względnie prawdziwemi.

Podobny stosunek zachodzi także z etyką. Jeśli wyobrażać sobie będziemy ludzi w (przyszłym) stanie doskonałego przystosowania do ich otoczenia, to możemy *a priori*, na podstawie praw fizykalnych, biologicznych, psychologicznych i socjologicznych, wyprowadzić bezwzględnie prawdziwe reguły moralnego postępowania ludzi. Lecz w rzeczywistości są teraz jeszcze ludzie bardzo niedostatecznie przystosowani. Gdybyśmy więc chcieli, bez żadnych zastrzeżeń, rezultaty, otrzymane *a priori* z praw doskonałego przystosowania, przenieść na dziś żyjących ludzi, doszlibyśmy do zupełnie błędnych wniosków. Owszem, przy stosowaniu praw bezwzględnie prawdziwych, należy brać w rachubę przeszkody lub zboczenia, istniejące w rzeczywistości, aby dojść do wniosków przybliżonych do prawdy, względnie prawdziwych.

Teraz więc niema jeszcze bezwzględnie dobrych czynności; nawet najlepsze czynności są

tylko w przybliżeniu czyli względnie dobrze. Nie można też, przy obecnych warunkach, powiedzieć, że w każdym pojedynczo branym wypadku tylko jeden sposób postępowania jest słusznym lub dobrym, i że wszystkie inne sposoby postępowania, przy tychże samych okolicznościach, są złe. Owszem może być kilka sposobów postępowania, które do tego samego celu prowadzą i tąd są względnie dobre.

Bez względunie dobrą czynnością jest taka czynność, która wszechstronnie pomnaża życie i wprost neguje przykrość, to jest, nie sprawia żadnej nieprzyjemności. Gdyż przykrość jest zjawiskiem współrzędnem zła lub, co na jedno wychodzi, jest zboczeniem od doskonale przystosowanego sposobu postępowania. Bez względunie dobra czynność przynosi więc czystą radość, i dopóki jeszcze przykrości towarzyszą postępowaniu, to może być ono, co najwyżej, względnie dobrem, to jest przy istniejących okolicznościach, — bywa najmniejszym złem, gdyż najmniej sprowadza przykrości. Przekonywające przykłady prawie doskonałych czynności spotykamy w życiu rodzinnem, gdzie częstokroć ta sama czynność, która jest dobroczynną dla dzieci, przynosi rodzicom czystą przyjemność.

Spencer, ku niemałemu zadziwieniu czytelnika, oświadcza, że na wyłożonej przezeń doktrynie opierają się teorie największych filozofów, poczynając od Platona a kończąc na Kancie. Gdyż

wszyscy ci filozofowie mówią o idealnym, doskonałym człowieku. Błądzą zaś tylko w tem, że ów ideał poczytują albo za już istniejący w rzeczywistości albo za możliwy w danym momencie. Oba te przypuszczenia są fałszywe. Gdyż idealny, doskonały człowiek supponuje doskonale zastosowanie do otoczenia. Życ i działałby nie mógł bezwzględnie sprawiedliwy i współuczującać człowiek pośród społeczności ludożerców.

11. W końcu Spencer nadmienia, że, według jego zasad, etyka rozciąga się na daleko szerszą sferę od tego zakresu, jaki pospolicie dla niej wyznaczają. Oprócz bowiem postępowania, które tradycyjnie bywa pochwalane i ganione jako moralnie dobre lub złe, obejmuje etyka także to postępowanie, które wprost lub ubocznie „potęguje lub tamuje pomyślność mojego *ja* lub innych.“ Jakkolwiek nasz filozof—co łatwo zresztą sobie objaśnić—sam tego nie powiada, lecz z postawionej przezeń zasady wynika, że należy uważać za należące do etyki, to wszystko, co potęguje lub tamuje życie, zdrowie, rozmnażanie się i czem dotąd zajmowały się biologja, nauka lekarska i t. d.

Takie są główne rysy „niezależnej“ czyli „sekularyzowanej“ nauki moralności na podstawie darwinowskiej, jakie zawdzięczamy skrzętnej Anglii. Spencer zamierzył sobie do tej zasadniczej części etyki dodać jeszcze część drugą, która, postawione w tamtej zasady miała szczegółowo rozwinąć

i wszystkie z nich wnioski wyprowadzić. Dotąd wszakże na ową część drugą daremnie oczekujemy, i można przypuszczać, że filozof angielski odstąpił od powziętego zamiaru. Pojmujemy, że sam autor nie ośmiela się wyprowadzać wszystkich wniosków z zasad swoich; gdyż, w istocie, wnioski te nie zalecają jego systematu. Roztropniej więc uczyni, jeśli tę niezbyt wdzięczną robotę swoim adeptom w Niemczech i w innych krajach pozostawi.

Ponieważ zaś nasz filozof wywołuje w szranki niemal całą ludzkość i oskarża ją o najgrubsze błędy w sprawach najważniejszych, przeto i my mamy prawo poddać jego doktrynę ścisłej ocenie krytycznej.

CZEŚĆ DRUGA.

Nauka moralności Spencera w swoich podstawach.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Uzasadnienie procesu rozwojowego według
Spencera.

§ I.

Podstawa nowej nauki moralności.

Filozof darwinizmu opiera, jak to widzieliśmy, etykę swoją na teorii rozwoju w najbardziej krańcowem znaczeniu. Proces rozwojowy, obejmujący także człowieka, nietylko stanowi podstawę nowej nauki moralności, ale nawskroś ją przenika i tak się z nią spleta, że właściwie możnaby nową tę etykę nazwać doktryną rozwoju, przeniesioną na pole moralności. Ztąd moralność Spencerowska trzyma się i upada wraz z procesem rozwojowym i dlatego musimy najpierw ów mniemamy proces rozpatrzyć.

Z różnych pism Spencera a zwłaszcza z jego biologji ¹⁾, jasno się okazuje, że wszystkie

¹⁾ W przekładzie niemieckim: *Principien der Biologie*, Stuttgart. 1876, t. I, str. 363...

widzialne zjawiska poczytuje on za rezultaty wielkiego procesu rozwojowego, który operuje tylko martwemi atomami tudzież siłami chemicznymi i fizycznymi tychże atomów.

Zaiste, wiele rzeczy pięknych i wzniosłych roztacza natura przed myślącym duchem, czy to zwrócimy się ku firmamentowi, zkąd tysiące gwiazd z niezmiernych odległości ognistemi głoskami opowiadają nam chwałę Stwórcy, czy to, stanąwszy na wyżynie, obejmiemy wzrokiem góry i doliny, rzeki i jeziora, ląd i morze, lub gdy porankiem wiosennym przebiegać będziemy pola i lasy, rozkoszując się widokiem niezliczonych barw kwiecia i radosnym ptactwa śpiewem. Kogo już sam taki widok natury nie wprawia w zachwyty radosny? Wszystko to — tak nam tłumaczy Spencer — jest tylko dziełem mechanicznego, ślepo działającego procesu rozwojowego. Miljony milionów atomów, beładnie krążących, wydały — nie wiadomo w jaki sposób i dla czego — przypadkiem, wielki proces rozwojowy, którego cudowne arcydzieła mamy teraz przed sobą.

I my, ludzie, jesteśmy także tworem tego procesu mechanicznego. Gdyż wszystkie ustroje organiczne i wszystkie zjawiska życiowe nie są niczem innym jak kombinacjami atomów i wypadkowemi sił atomowych ¹⁾). Choćbyś więc

¹⁾ Spencer w swojej Biologii temi słowy określa życie: „Jestto określona kombinacja niejednorodnych, zaró-

ty, człowiecze, jak najdumniej i z pełną świadomością głowę podnosił—podług Spencera wszakże — wiedzieć powinieś, iż wyrosteś ze skórą i kośćmi z królestwa zwierzęcego, a wraz z całym swoim myśleniem i wolą, z kunsztami i naukami, z całym życiem moralnym i religijnym, jesteś tylko „zwierzęciem ssącym“, wyżej rozwiniętym i posiadającym bardziej skomplikowany organizm.

Spencer więc wraz ze szkołą swoją staje w oczywistym, wyraźnym przeciwieństwie względem wiary nie tylko wszystkich chrześcijan ale i całej ludzkości od najdawniejszych czasów, względem wiary nie tylko tłumu nieukształconego ale i najznakomitszych myślicieli — wszystkich wieków i krajów. Nawet w czasach najbardziej upadającego niewolnictwa, ludzkość nie wyzuwała się z wiary, że i najnędnniejszy niewolnik rozumem istotowo różni się od zwierzęcia.

Z tysiącletniego wszakże posiadania ludzkość nie pozwoli sobie wyrugować bez bardzo oczywistych i przekonywających dowodów. Wiemy zaś, że Spencer prawie żadnego nie przywiązuje znaczenia do jednomyślnych poglądów i przekonań ludzkości. Z wyniosłą pogardą spogląda on na przeszłość.

wno współczesnych jak i następujących po sobie zmian, w związku z zewnętrznymi współczesnościami; i skutkami.* Filozof angielski gotów byłby nawet nasz system słoneczny poczytywać za posiadający życie, gdyby to nie pozostawało w zbyt rażącej sprzeczności z mniemaniem pospolitem.

Wielokrotnie ostrzega przed pokładaniem ufności w jednomyślności dawnych czasów i nie waha się wyrzucać rodzajowi ludzkiemu najgrubszych błędów; posuwa się nawet do twierdzenia, że wszystkie dawniejsze i obecne systemy moralne—oczywiście z wyjątkiem jego własnej doktryny — pełne są sprzeczności i nielogiczne. My wszakże wolimy trzymać z Arystotelesem ¹⁾, Ciceronem ²⁾, Seneką ³⁾, którzy, zwłaszcza w kwestjach moralnych, jednozgodne przekonanie wszystkich za najgłębszy dowód poczytują. Nawet Kant, którego nikt nie może obwiniać o nadmierną cześć dla przeszłości, uważa za rzecz sprzeczną z rozumem, gdyby ktoś jaką nową zasadę wszelkiej moralności chciał wprowadzić i niejako wynalezienie takowej sobie przypisywał, jak gdyby przed nim ludzkość w tem wszystkim, co dotyczy obowiązku, była zupełnie ciemną, lub w grubym pozostawała błędzie ⁴⁾.

Słusznie więc możemy żądać od Spencera jasnych i stanowczych dowodów na głoszoną przezeń doktrynę o pochodzeniu człowieka od zwierzęcia. Przypatrzmy się na przód, jakimi argumentami filozof nasz tezę swoją popiera.

¹⁾ Eth. X. 1172 b. 36.

²⁾ L. I. Tuscul. *Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.*

³⁾ Epist. 117.

⁴⁾ „Kritik der praktischen Vernunft“; wydanie lipskie z r. 1838, str. 103.

§ 2.

Niedowiedzione i błędne premisy procesu rozwojowego.

Czynić przypuszczenia łatwiej jest niż dowodzić. Metodę tę bez skrupułu wyzyskuje Spencer. Zaraz też na początku swego dzieła stawia dwa zasadnicze przypuszczenia, nie kusząc się nawet o podanie na takowe jakiegokolwiek dowodu.

1. Filozof nasz utrzymuje, że nietylko wyższe istoty doskonalsze są od niższych, lecz że są one lepiej przystosowane, że okazują większą celowość.

Zasadnicze to twierdzenie, normujące dalsze wywody, oczywiście wtedy tylko może mieć niejakie znaczenie, gdy milcząco przypuszczamy, że zwierzęta w ogóle mają ten sam cel co człowiek. Jeśli zaś przyjmować będziemy odmienność celów, to już porównanie co do większej lub mniejszej celowości miejsca mieć nie może, gdyż niepodobna z odmiennej doskonałości (w znaczeniu bezwzględnem) wnioskować o odmiennej celowości (doskonałość w znaczeniu względnem). Nóż może być równie dobrze przystosowanym do swojego celu jak zegarek lub telegraf. Co powiedziałby czytelnik na twierdzenie, że kościół ś. Piotra jest zbudowany bardziej celowo niż Watykan, że ten ostatni lepiej jest do swego celu przystosowany, niż zwykle domy mieszkalne, baez

porównania lepiej niż, na przykład, stodoła? albo, że powóz posiada wyższą celowość od fury, służącej do przewożenia ciężarów? Każdy dostrzega niemożliwość takich porównań. Tak samo tylko wtedy można umieszczać zwierzęta i człowieka na jednej drabinie jestestw i pierwsze z drugim porównywać co do celowości, jeśli wnioskujemy na podstawie premissy, że zwierzęta i człowiek zupełnie ten sam cel mają.

W istocie też z całego dzieła Spencera przeziera milczące przypuszczenie, że wszystkie istoty dążą do utrzymania i pomnażania swego żywota, i że jak największa summa życia stanowi wspólny cel procesu rozwojowego w zakresie organizmów; z kąd wynika, że to jestestwo jest najlepiej przystosowanem, które największą summę życia wytwarza. Według tego pojmowania i człowiek nie ma żadnych innych celów nad te, jakie są właściwe, np. rybom i ptakom, a doskonałość i celowość wszystkich istot żyjących mierzy się tym celem wspólnym.

Zaiste nie godzi się spodziewać, iżbyśmy takie twierdzenia przyjąć mogli na samą powagę Spencera; nie zastąpi nam także dowodów powoływanie się na różną doskonałość organizmów.

Gdy więc ta zasadnicza premissa nie została dowiedziona, to i wyprowadzane z niej wnioski żadnej wartości naukowej mieć nie będą, i okaże się, że cała budowa spoczywa na piasku, ztąd zaś się przekonamy, że nic tu nas nie skłania do po-

rzucenia pojęć chrześcijańskich, podług których każda rzecz stworzona ma właściwą jej istotę, jak również swój cel właściwy. Każdemu jestestwu wyznaczył Stwórca w wielkiem gospodarstwie natury pewne stanowisko, do spełnienia którego każde jestestwo otrzymało urządzenia, najbardziej odpowiadające celowi. Tylko z tego stanowiska można należycie objaśnić panującą w naturze stałość, niezmiennosc życia i harmonijne współdziałanie wszech rzeczy.

2. Jeszcze większej doniosłości jest drugie domyślne przypuszczenie, które ma służyć procesowi rozwojowemu za podstawę, lecz względem tego procesu pozostaje w widocznej sprzeczności.

Proces bowiem przystosowywania musi koniecznie obejmować dwa czynniki: 1) jestestwo przystosowujące się, i 2) drugie jestestwo, do którego dokonywa się przystosowanie. Ten drugi czynnik powinien koniecznie — przynajmniej o ile przystosowywanie ma stać się doskonałym — być pojmowany jako niezmienny i stały. Czyż byłoby możliwem przystosować obuwie do kopyta, które ciągle zmieniałoby kształt swój? Lub czy udałoby się znaleźć przystosowaną oprawę do kamienia drogocennego, któryby już po upływie godziny postać swą zmienił?

Jeśli więc Spencer chce rozprawiać o wzmagającym się i coraz bardziej doskonałym przystosowywaniu w organizmach, to powinien mieć w naturze jakąś część nieru-

chomą, niezmienną, która służyłaby za podstawę dla procesu przystosowywania. Tylko pod tym warunkiem możnaby mówić np. o wzrastającym przystosowywaniu się człowieka. Daremnym zaś byłoby wszelkie dążenie do przystosowywania, gdyby otaczająca natura ciągle postać swoją zmieniała, gdyby niejako uciekała przed człowiekiem. Jak mamy więc sądzić o tej tak niezbędnej dla naszego filozofa premisie? Otóż jest ona, według własnych jego zasad, niemożliwą. Jedynem, do pewnego stopnia dającym się pojąć przypuszczeniem ze stanowiska Spencera, byłoby, że nieorganiczna natura stanowi sztywny, nieruchomy system, na którym istoty żyjące wytwarzają swoje operacje rozwojowe i ze szczybla na szczybel wznoszą się po drabinie doskonałości. Takie wszakże przypuszczenie jest nie tylko zupełnie samowolnem, ale poprostu niedopuszczalnem. Prawo rozwoju jest, podług Spencera, prawem powszechnem, które panuje nad całą naturą i działa zarówno w królestwie organicznem, jak i nieorganicznem; prawu rozwoju zawdzięcza byt swój organiczność; dopiero po nieskończonych wysileniach, po niezliczonych daremnych próbach udał się procesowi stawania się przeskok do sfery organicznej.

Na czem wszakże opiera Spencer swoje twierdzenie, że nie posiadająca życia natura wyrzekła się obecnie procesu rozwojowego, że porzuciła nadzieję wzniesienia się na wyższe stopnie doskona-

łości i że pogrążyła się na zawsze w spokojny sen zimowy, aby procesowi przystosowywania się organizmów służyć niejako za sztywne płótno, na którem proces ów swoje kunsztowne obrazy kreśli? Że takie przypuszczenie jest wprost samowolnem i niemożliwem, każdy to widzi. Przecież w procesie rozwojowym mamy do czynienia z siłami mechanicznymi, z koniecznością działającymi, a zwłaszcza z siłami, które, według zasady zachowania siły, zmniejszyć się ani zniknąć nie mogą.

Kto nam zaręczy, że po tylu a tylu tysiącoletniach, gdy organizmy, a zwłaszcza człowiek, ujrzą się blizkimi zupełnego przystosowania, że wtedy, powiadamy, natura nieorganiczna nie porzuci swego stanowiska i że robota rozwojowa na nowo się nie rozpocznie?

Lecz nie dość na tem. Filozof darwinizmu buduje swoją etykę na domyślnem przypuszczeniu, że proces rozwojowy niejako wyczerpał się w człowieku, że w człowieku dosięgnął stopnia najwyższego, po za który wznieść się już nie może; że człowiek jest zamknięciem i zarazem najwyższem arcydziełem procesu rozwojowego; że odtąd proces ów spoczywa na laurach swoich i myśli już nie o nowych kreacjach, ale o artystycznym wydoskonaleniu tego, co zostało zdziałane.

Łatwo pojmujemy, że Spencer mógł wpaść na takie przypuszczenie. Jest ono bowiem niezbędną podstawą dla jego etyki. Tylko pod wa-

runkiem, że człowiek pozostaje człowiekiem i że otaczająca go natura nie porusza się z miejsca, może Spencer kreślić przed nami obraz coraz dalej, aż do doskonałości, rozwijającego się przystosowania człowieka, które w końcu ma nam przywrócić złoty wiek Saturna. Lecz jak tylko przyjmiemy przypuszczenie, że z człowieka rozwinię się z czasem nowa wyższa istota, w taki sam sposób, w jaki, podług Spencera i Darwina, wyrobił się człowiek z pewnego gatunku małpy, — odrazu zniknie mrzonka o ciągle rosnącym procesie przystosowywania. Wtedy bowiem musiałby znowu rozpocząć się dla świeżo powstających jednostek tenże proces przystosowywania, wraz z twardą walką o byt, i człowiek miałby przed sobą nowego, nieznanego dotąd a przemożnego nieprzyjaciela, który okazałby się dla niego równie niebezpiecznym, jak teraz człowiek jest niebezpiecznym dla małpy.

Nowa etyka musi więc oprzeć się na przypuszczeniu, że proces rozwojowy znajduje swoje zamknięcie w człowieku i że odtąd przechodzi w stan spoczynku. Lecz łatwiej taką premisę postawić, niż jej dowieść. Na takie przypuszczenie Spencer nie może żadnego innego przytoczyć dowodu, jak tylko, co najwyżej, praktyczną potrzebę dla swojej etyki. Zresztą samo to przypuszczenie pozostaje w sprzeczności ze sobą. Premisę taką moglibyśmy pojąć, gdyby Spencer nam powiedział, że proces rozwojowy wyrzekł się od-

tań nazawsze życia publicznego, aby teraz żyć już z rent swoich. Lecz właśnie tego nie chce Spencer; taki wykład nie okazałby usługi jego doktrynie. Proces rozwoju ma dalej mu posługiwać, tylko nie będzie on już produkcyjnie działającym i nowe twory sposobiącym, a winien tylko kunsztowniejsz kształtować to, co już zostało wytworzone. Ma on tak samo postępować, jak postępuje stary poeta, który daleko zostawił za sobą wiosnę żywota a zachód takowego poświęca na wygładzanie i wydawanie wszystkich dzieł swoich.

Lecz kto zdoła pojąć taką zmianę usposobienia i takie nawrócenie się odwiecznego, uporzecznego, mechanicznego procesu rozwojowego? Aby zgodzić się na wywody Spencera, musielibyśmy złożyć *ofiary z rozumu* i bez wahania się w to wszystko uwierzyć, co filozof angielski objawił.

§ 3.

Rozciągnięcie procesu rozwojowego na człowieka. Stworzenie rodzajów.

Od premiss przejdźmy do dowodów, którymi Spencer usiłuje uzasadnić zwierzęce pochodzenie człowieka. Pierwszy dowód czerpie on z procesu rozwojowego w ogóle. Filozof darwinizmu po czytuje proces rozwojowy odnośnie do królestwa roślinnego i zwierzęcego za rzecz dowiedzioną; a więc — tak wnioskuje Spencer — musiał także

człowiek wyrobić się z królestwa zwierzęcego. Lecz nawet, gdybyśmy premissę tę przyjęli, wnioskowanie takie zachodziłoby za daleko. Gdyby w królestwie zwierzęcem miało miejsce rozwijanie się rodzajów wyższych z rodzajów niższych, czyżby ztąd można było cośbądź wnioskować o człowieku? Oczywiście wtedy tylko, gdybyśmy zaprzeczyli ogromnej a tak uderzającej różnicy między zwierzęciem a człowiekiem. Duchowe myślenie i wola nigdy nie dadzą się rozłożyć na ruchy atomów. Czyżby istotnie mógł być ktoś tak naiwnym, aby uwierzył, że można, przez mięszanie i grupowanie atomów w retorcje, wytworzyć lub rozwinąć myśl duchową albo akt woli? W tej postaci każdy widzi potworność wykładu materialistowskiego. A wszakże między wykładem tym a objaśnieniem Spencera nie masz żadnej istotnej różnicy. Spencer widzi w człowieku tylko atomy w ich różnych kombinacjach i ugrupowaniach. Dlaczego więc, według tego pojmowania, myślenie miałoby tak niezbędnie łączyć się z organizmem, że nie dałoby się kiedyś wytworzyć myśli w płynnym, stałym lub lotnym stanie? A jeśli tak, to dla czego by nie miały z czasem powstać fabryki myślenia, w których każdy, ubogi w myśli, mógłby nabyć potrzebnych mu zapasów? Do takich potwornych konsekwencji musi doprowadzać gruby materializm. A więc świadomość ludzka, duchowe życie i walki duchowe człowieka, jego kunszt i nauki nie są niczem

innem jak mieszaniną i kombinacją atomów! Mieszanie atomów miała odkryć prawa ciężenia, wynaleźć telegraf i utworzyć arcydzieła poezji!

Gdybyśmy więc nawet przyjęli hipotezę rozwojową, to w żaden sposób nie mielibyśmy prawa rozciągać jej na człowieka. Przepaść między człowiekiem a zwierzętami pozostałaby nieprzebytą.

Lecz na czem Spencer opiera ów wielki proces rozwoju, którym się posługuje do obalania wszystkich dotychczasowych pojęć moralnych? Oczywiście, zbyt oddalilibyśmy się od naszego zadania, gdybyśmy chcieli tu poddać szczegółowej krytyce całą hipotezę ewolucyjną ¹⁾; przedstawimy wszakże czytelnikom przynajmniej najgłośniejsze argumenta, jakimi Spencer usiłuje uzasadnić doktrynę rozwojową.

Na czele owych argumentów stoi niezłomne przekonanie Spencera, jako nie było żadnego stwarzania. Lecz dlaczego stworzenie ma być niedopuszczalnem? Słuchajmy i podziwiajmy!

Najpierw. „Nikt nigdy nie widział stwarzania rodzaju ²⁾.” Lecz czy pan Spencer lub który z jego współwyznawców widział kiedy rozwijanie się jednego rodzaju z drugiego? Czy

¹⁾ Dokładny rozbiór teorii ewolucyjnej znajdzie czytelnik w znakomitej pracy księdza F. Pesch'a S. J.: *Die grossen Welträthsel*, Freiburg u Herdera, 1884. T. II str. 110... a zwłaszcza 165...

²⁾ *Principien der Biologie*, t. I, str 366.

obserwował wytwarzanie się człowieka ze zwierzęcia? Jeśli tylko to uznawać należy, co widziało się własnymi oczyma, to dlaczego Spencer poczytuje człowieka tylko za wyżej rozwinięte zwierzę kręgowę?

Powtórę. „Nikt nie zdołał nigdy wynaleźć pośredniego dowodu, jako miało miejsce stworzenie jakiegoś rodzaju.“ „Hipoteza o stworzeniu rodzajów zupełnie jest pozbawioną dowodów.“ Wyczytawszy taki wyrok stanowczy, czytelnik ma prawo żądać, aby filozof rozwojowy unicestwił przed nim z kolei wszystkie znane dowody, przemawiające za stałością rodzajów, za niemożliwością wytwarzania zupełnie nowych organów itd., na co już wskazywał Arystoteles a co dalej rozwinęli nowożytni filozofowie i przyrodnicy, Cuvier, Agassiz i inni. Lecz czytelnik byłby w błędzie! Po nad wszystkimi owymi uczonymi zwyciężko kroczy Spencer z uczuciem milczącej pogardy i zwiastuje światu, że stworzenie rodzajów pozbawione jest wszelkich dowodów.

Potrzenie. „Hipoteza o stworzeniu rodzajów... nie da się sformułować w myśl logiczną.“ „Czy mamy przyjąć twierdzenie, że nowy organizm, jeśli jako taki został stworzonym, był stworzony z niczego? Gdyby tak się działo, to musimilibyśmy przypuszczać stwarzanie materji, lecz stworzenie materji jest czemś niemożliwym do pojęcia: wymaga ono wytworzenia stosunku myślowego między niczem a czemś, sto-

sunku niemożliwego, gdyż brakuje w nim jednego ogniwa ¹⁾.”

A więc stworzenie jakiejś rzeczy z niczego ma być niemożliwym. Dlaczego? Ponieważ jest ono „niepojętem“, t. j. według pojmowania Spencerowskiego, nie dającym się przedstawić przez wyobrażnię. Jak gdyby wszystko, czego nie możemy sobie przedstawić zmysłowo, było niepojętem! Jak więc przedstawia sobie Spencer zasadę przeciwieństwa, którą zapewne uznaje jeszcze za prawdziwą i ważną? jak przedstawia sobie cnotę, byt w ogóle?

Czy też wyraz „niepojęty“ ma tu być brany w znaczeniu — sprzeczny ze sobą, niemożliwy? Zdaje się, że tak jest, gdyż ukazywanie na niemożliwość stosunku między niczem a czemś, zdaje się takiego tłumaczenia wymagać. Lecz w takim razie Spencer wyjawia tylko swoją niepojętą płytkość. Nie zadaje on sobie nawet trudu, aby się należycie rozejrzeć w powszechnie przyjętych pojęciach, które zamierza obalić. Gdyż kto określał kiedykolwiek stworzenie jako stosunek między czemś a niczem? Takiej nedorzecznosci nie dopuścił się nigdy żaden rozsądny filozof ani teolog. W stwarzaniu chodzi o stosunek Stwórcy do stworzenia. Bóg stworzył świat — to znaczy, że Bóg swoją wszechmocą, samym aktem swej woli wywołał do bytu świat, uznany przezeń za możliwy. Bóg

¹⁾ Op. cit. str. 367.

jest tak nieskończenie doskonałym i potężnym, że do urzeczywistnienia myśli swoich nie potrzebował żadnego materiału i żadnych narzędzi; „Bóg rzekł i stało się“. Co tu jest w tem niemożliwego i niepojętego? Ponieważ poznawanie nasze związane jest z wyobraźnią i ponieważ takowe ze zjawisk podpadających pod zmysły czerpiemy, przeto nawykliśmy łączyć wyobrażenie ruchu, zmiany miejsca z każdą czynnością a nawet z czynnościami Boskimi; przy stworzeniu przedstawiamy sobie w wyobraźni *nic* jako punkt, z którego stworzenie występuje do bytu. Lecz każdy człowiek rozsądny, który nauczył się odróżniać obrazy fantazji od pojęć, wie, jak to rozumieć należy. Posłuchajmy wszakże, co dalej mówi Spencer.

„Czy mamy przypuszczać, że materia, z której składa się nowy organizm, nie została specjalnie na ten wypadek stworzoną? Gdyby tak było w istocie, to powstaje pytanie: jak dokonywa się ta jej przemiana? Czy z myrjad atomów, które skupiają się dla utworzenia nowych organizmów i które wszystkie dotąd w powietrzu i w ziemi naokół były rozproszone, każdy atom nagle został wyrwany ze swoich związków dotychczasowych i pchnięty, aby się połączył z innymi atomami, aby z nimi wszedł w odpowiednie związki chemiczne a potem skierował się na wskazane mu miejsce w agregacie powikłanych tkanek i organów? Rzeczą jest widoczną, że przypuszczenie

tylu niezliczonych impulsów nadprzyrodzonych (?)... byłyby raczej pomnożeniem tajemnic, niż rozwiązaniem jednej tajemnicy ¹⁾."

Tu przedstawia sobie Spencer proces cały jak najdziecinniej i najnaiwniej, aby następnie wyśmiać takowy i wyszydzić. Bóg nie potrzebuje „niezliczonych impulsów“; Bogu wystarczył jeden akt woli do rozwiązania istniejących formacji i do utworzenia całkiem nowego arcydzieła. Takie wdanie się Boga nie byłoby wcale nadnaturalnem; owszem byłby to czyn zgodny z naturą i z porządkiem rzeczy. Lecz Spencer ma zwyczaj nazywać nadprzyrodzonym to wszystko, co jest nadzmysłowem. Taktyką tą posługuje się on bardzo często i dość zrećnie.

Zresztą teoria stworzenia wcale nie wymaga, abyśmy wyobrażali sobie bezpośrednio stwarzanie rodzajów z niczego albo interwencję Bożą, bez współdziałania rzeczy już istniejących. Bogu podobna się wszędzie powoływać, do współdziałania jego planom przedwiecznym, rzeczy stworzone, według sił im właściwym. Stać się więc mogło, że rodzaje powstały wprawdzie nie bez bezpośredniego działania Boskiego ale przy współdziałaniu przyczyn stworzonych ²⁾.

Pomijamy „teologiczne wątpliwości“, jakimi filozof angielski wojuje przeciwko stworzeniu ro-

¹⁾ Op. cit. str. 367.

²⁾ *Pesch*, Die grossen Welträthsel, II, str. 212.

dzajów i świata w ogólności. Wątpliwości te, jeśli zostawimy na boku przeplatanie takowych faktami przyrodniczymi, nie przekraczają po za poziom zwykłych zarzutów, jakie podaje i rozwiązuje pierwszy lepszy podręcznik filozoficzny. Rzeczywiste lub wyimaginowane niedoskonałości, choroby, cierpienia wszelkiego rodzaju mają wyłączać stworzenie świata przez Boga i dowodzić, że wiara w Boga powstała między ludźmi „w perjodzie najgłębszej ciemnoty“! Czyż Spencer w rzeczy samej wierzy, że takimi argumentami, oddawna unicestwionemi, zdoła obalić przekonania, przechowujące się w ludzkości od lat czterech tysięcy? Tylko co do mniemanej bezcelowości w naturze, musimy się rozprawić z przeciwnikiem naszym.

§ 4.

Bezcelowe działanie w naturze.

Szkoła Darwina odznacza się niezrównanem mistrzostwem w kunszcie nakręcania i urabiania faktów w interesie swojej doktryny. Przytaczane więc przez nią „fakta“ należy rozpatrywać, jakoby monetę fałszowaną. Jakiej zaś pod tym względem potrzeba przezorności, świadczy przykład północno-amerykańskiej mrówki, *Rogonomyrmex barbatus*, której Darwin i inni „racjonalną“ uprawę ziemi przypisywali, aż dopiero Mc Cook badaniami swemi fałsz zdemaskował.

Otóż właśnie zaprzatające nas „fakta etyki“ wymownym i przekonującym są dowodem po-

wyższego twierdzenia. Spencer usiłuje wyjaśnić, w jaki to sposób celowe działanie rozwija się drogą przejść powolnych z działania bezcelowego. Gdzieś więc musi się odnaleźć działanie bezcelowe.

„U istot najniższych prawie wszystkie ruchy, dokonywane w pewnych przerwach czasu, tak się nam wydają pozbawionemi celu, jak miotanie się epileptyka. Wymoczek pływa sobie bezmyślnie, nie dążąc do ujęcia lub uniknienia czegokolwiek, lecz tylko, jak się zdaje, ulegając zmiennym pobudkom swojego otoczenia.“ Pozbawione będąc bardziej rozwiniętych organów czucia i ruchu, cechujących wyższe zwierzęta, dziewięćdziesiąt dziewięć na sto tych żyjątek, istniejących zwykle kilka godzin tylko, ginie przez pożarcie albo zniszczenie. „Postępowanie ich składa się z czynów tak mało zastosowanych do celów, że życie ich póty trwa tylko, póki warunki otoczenia są dla nich pomyślne.“ W wyższych zaś zwierzątkach wodnych, na przykład we wrotku, dostrzegamy, przy „doskonalszej budowie“, wyższy stopień postępowania. „Widzimy, jak obracając swemi rżęsami, pochłania wrotek drobne żyjątka, pływające około niego, jak giętkim ogonkiem czepia się pewnych przedmiotów; jak kurcząc zewnętrzne organa i ściskając ciało, ochrania się od różnych niebezpieczeństw... i zachowuje się przy życiu czas dłuższy ¹⁾.“

¹⁾ *Zasady Etyki*, str. 8, 9.

Czego więc te przykłady mają dowodzić? Czyż tego, że celowe postępowanie rozwinęło się z postępowania bezcelowego? Lecz w jaki sposób? Czy „bezelowe pływanie“ wymoczką jest w rzeczy samej bezcelowem? Gdy myśliwy, szukając zdobyczy, krąży po lesie, gdy jaskółka z szybkością strzały przelatuje powietrze we wszystkich kierunkach, aby nałowić muszek, czyż są to czynności bezcelowe?

Dlaczego więc pozornie bezcelowe pływanie wymoczków nie mogłoby mieć takiegoż samego celu? Czyż nie powiada sam Spencer, że tylko za pomocą tych ruchów stykają się one z materjami pożywnemi? Zapewne wiele wymoczków ginie dla braku pożywienia, ale bez owego krążenia wyginęłyby wszystkie. Krążące więc pływanie wymoczków bynajmniej nie jest bezcelowem.

Wymocзки nie osiągają wprawdzie tego celu tak łatwo jak wiele zwierząt wyższych, uzbrojonych w doskonalsze zdolności. Lecz czy ztąd wynika, jakoby ich sposób postępowania był bezcelowym? Czyż lawirowanie okrętu żaglowego, nie posiadającego ani pary ani śruby, jest bezcelowem, ponieważ parostatek pewniej i prościej do swojego celu zdąża? W tem właśnie okazał Stwórca wszech rzeczy mądrość swoją i pieczę nad utrzymaniem różności we wszechświecie, że różnym istotom umożliwił samozachowanie i rozmnażanie się za pomocą najróżnorodniejszych a często bardzo drobnych środków.

Że zaś wiele wymoczków wkrótce śmierć znajduje, ma to swoją rację właściwą w ekonomji natury. Zwierzęta bowiem nie są celem dla samych siebie. Niższe zwierzęta mają cel bezpośredni w wyższych, którym służą za pokarm. Im niżej zstępujemy po drabinie jestestw, tem liczniejsze muszą być indywidua albo zarodki danego rodzaju, aby istoty wyższe mogły potrzeby swego życia opędzić. „Na to, aby mięsożerne żyć mogły, trawożerne muszą umierać; ażeby potomstwo ich mogło się wyhodować, potomstwo słabszych musi zostać osieroconem. Utrzymanie się przy życiu jastrzębia i jego piskląt wymaga śmierci wielu drobnych ptasząt, a na to, żeby te ostatnie mogły się rozmnażać, dzieciom ich musi być przyniesione w ofierze mnóstwo robaczków i gąsienic ¹⁾.“ „Wiadomo, powiada jeden ze stronników darwinizmu, że przypadkowe przyczyny śmiertelności (epidemje, głód itd.) tylko pozornie a w każdym razie tylko odnośnie do jednostek są przypadkowemi lecz, że w rzeczy samej, z jak największą regularnością, daleko większą niż śmierć naturalna, niszczą one znaczną liczbę jednostek. Tysiące gatunków istnieć mogą tylko przez niszczenie innych gatunków; myrjady, na przykład, drobnych żyjątek, zaludniających jeziora nasze, można poprostu za pokarm dla ryb

¹⁾ *Zasady Etyki*, str. 14.

uważać ¹⁾." A wszakże zatrata tylu jednostek ma być bezcelową? Na dowód bezcelowości w niższych zwierzętach, Spencer przytacza pewien gatunek sztokfiszów, których żywot trwa bardzo krótko. „Tak mała ich liczba dochodzi do dojrzałości, że dla wynagrodzenia straty niewyklutego oraz drobnego lub niedorosłego potomstwa, sztokfisz musi złożyć dwa miliony jajeczek, z których tylko dwie istoty dożyją dojrzałości“ ²⁾.

Otóż przypuśćmy, że mądrość pana Spencera uporządkowała wszechświat i taki w nim ustrój zaprowadziła, że całe potomstwo sztokfiszów dochodzi do wieku dojrzałości płciowej i do rozplodnienia się, Cóżby w takim razie się działo? Prosty rachunek przekona filozofa angielskiego, że po kilku pokoleniach morze wylałoby się jako potop na całą ziemię i że jego samego pogrzebałoby pod górą sztokfiszów. Zatrata potomstwa musi więc mieć cel pewien, a jaki jestto cel, wyżej powiedziano.

Może odpowie nam Spencer, że sztokfisz do piero przez przystosowywanie, w twardej walce o byt, wpadły na „myśl“ składania tylu jajek, że dopiero po niezliczonych wysileniach, cudownie przebywszy niebezpieczny, nader długi perjod przejściowy, doszły do możności wydawania tak liczego potomstwa, iż ich gatunek zdołał się utrzymać wobec wszystkich przeciwników. Lecz w ta-

¹⁾ *Ueber die Dauer des Lebens* („O długości życia“), przez A. Weismanna, Jena, 1882, str. 10.

²⁾ *Zasady etyki*, str. 10.

kim razie należałoby nie poniżać tych biednych zwierzątek a przyznać, że są one mądrzejsze od najwyższych zwierząt ssących. Wiele z najszlachetniejszych gatunków zwierząt wymiera albo zawdzięcza swoje zachowanie sztucznej opiece człowieka. W przystosowywaniu więc nie posunęły się one tak daleko jak głupowate sztokfiszce.

§ 5.

Stopniowanie doskonałości w naturze.

Filozof angielski wskazuje na stopniowe wzmaganie się doskonałości, jakie w naturze dostrzegamy. Z niepozornych początków wznosi się natura powolnymi przejściami aż do istot najdoskonalszych. W skali tej człowiek stoi na szczyblu najwyższym; jest on arcydziełem natury.

Pominąwszy podrzędne dodatki, można dowodzenie Spencera streścić w następującej formule: Wyższe istoty okazują większą doskonałość i celowość niż niższe; wyższe więc rozwinęły się z niższych a przytem, oczywiście, bez udziału jakiegobądź zewnętrznego działacza, samodzielnym rozwojem, z siebie samych, drogą mechanicznego przystosowywania.

Taki jest główny dowód filozofa angielskiego; jestto, że się tak wyrazimy, Achilles jego sił bojowych, który ma wszystkich jego przeciwników śmiercią powalić i powlec za wozem zwycięzcy. Lecz niechaj pan Spencer pozwoli zadać sobie

pytanie: Odkąd dozwolone jest takie wnioskowanie: \mathcal{A} stoi wyżej czyli jest doskonalsze od \mathcal{B} , a więc \mathcal{A} rozwinęło się z \mathcal{B} ? Użyjmy porównania: Widzieliśmy pewnego razu w muzeum Kensingtonskim w Londynie rozmaite, od czasu Watta wynalezione, maszyny parowe. Późniejsze, rzecz prosta, były doskonalsze i bardziej celowo urządzone niż wcześniejsze. Czyż możnaby ztąd, na przykład, taki wniosek wyprowadzić: „Późniejsze maszyny są doskonalsze od wcześniejszych, a więc późniejsze rozwinęły się — bez uczestnictwa mechanika — z wcześniejszych? Że wniosek taki byłby nieudolnym fałszem, każdy to widzi. Otóż zupełnie taką samą wartość ma argument naszego przeciwnika, argument, z którym ciągle występuje on w najprzeróżniejszych kombinacjach, aby doktrynie rozwojowej drogę utorować.

Że istnieje pewne stopniowanie w doskonałości rzeczy stworzonych czyli pewien rodzaj skali w królestwie natury, fakt to oddawna znany. Już Arystoteles wielokrotnie na fakt ów zwraca uwagę. „Natura“, powiada on, „dokonywa tak wolno przejścia od tego, co nie posiada życia, do jestestw żyjących, że dla ciągłości owego przejścia, granica między dwoma temi działaniami przyrody i stanowisko ogniw pośrednich staje się niepewnem. Po królestwie martwym idzie najpierw królestwo roślin, a w tych ostatnich nietylko w jednostkach dają się dostrzegać różnice większego lub mniejszego stopnia życia, ale i cały gatunek wydaje

się żyjącym w porównaniu z rzeczami nieorganicznymi, martwym zaś w porównaniu ze zwierzętami. Ciągłem jest także przejście od roślin do zwierząt.“ I co do ustroju ciała, sposobu życia, rozmnażania się itd., zachodzi ciągły postęp od istot niższych do wyższych ¹⁾. Ztąd właśnie, że Arystoteles przyznawał stopniowe przechodzenie od rzeczy niedoskonalszych do doskonalszych, niektórzy wnoszą, jakoby Stagiryta był zwolennikiem teorii rozwojowej. Lecz mniemanie takie jest błędne. Gdyż, jak Zeller ²⁾ słusznie twierdzi, filozof grecki nie wyobraża sobie, jakoby jedno idealne, organiczne indywiduum rozwijało się lub odtwarzało w rozmaitych formach; „nie same formy organiczne przechodzą w siebie wzajem ale natura dokonywa przejścia od mniej doskonałego do doskonalszego objawiania swojej potęgi kształtującej.“

Filozofja chrześcijańska dawnych wieków przyśwoiła sobie ową głęboką ideę Arystotelesa i dalej ją rozwinęła. Aksjوماتem jej było: „*Natura non facit saltus*“ — *Natura nie robi skoków*. Przyczynę tego stopniowania widziano przedewszystkiem w stanowisku, jakie Bóg wyznaczył człowiekowi we wszechświecie. Człowiek jest nie tylko koroną stworzenia, jest nie tylko jego celem, ale jest niejako krótką treścią całego widzialnego

¹⁾ *Hist. nat.* VIII. 1. 588 b 4; part. an. IV, 5. 681 a 12. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*; cz. II, dz. 2, str. 503 i 505.

²⁾ *Philos. der Griechen*, str. 506.

świata. Już filozofja grecka nazywała człowieka *mikrokosmos*, światem w drobnych rozmiarach. W nim widzimy w harmonijnem współdziałaniu zjednoczone wszystkie doskonałości, wszystkie siły, jakie w naturze (*makrokosmos*) się spotykają. Człowiek, tak samo jak rzeczy nieorganiczne, podlega działaniu sił fizycznych i chemicznych, podlega, podobnie jak każdy kryształ, wpływowi ciężenia, gorąca i zimna; z roślinami dzieli życie wegetacyjne: odżywianie się, wzrastanie i rozmnażanie, ze zwierzętami — poznawanie zmysłowe i pożądanie. Lecz po nad to wszystko wznosi człowieka jego duch nieśmiertelny, którego poznawanie i wola nie zamyka się w granicach zjawisk zmysłowo-dostrzegalnych, a, sięgając po za takowe, obejmuje całe stworzenie, duchowość i materjalność, rzeczy widzialne i niewidzialne, przeszłość, terażniejszość i przyszłość, i życiem swoim wytwarza świat zupełnie nowy, z jego sztukami i naukami, poezją i literaturą, z jego prawem i moralnością, cnotami i występkami.

Niejako więc na granicy dwóch światów stoi człowiek. W nim poślubiły się duch i materja i zadzierzgnęły węzeł między ziemią a niebem, między czasem a wiecznością. Kto na to stanowisko wnieść się nie potrafi, dla tego człowiek z jego dziwną mieszaniną wielkości i nizkości, najszlachetniejszej wielkoduszności i ciasnego egoizmu a zwłaszcza z jego dążeniem do szczęścia i nieśmiertelności, z jego niezaspokojoną tęsknotą do

czegoś wyższego i lepszego, — wiecznie pozostanie nierozwiązaną zagadką.

Jeżeli zaś tego stanowiska, które prawdziwie uszlachetnia człowieka, trzymać się będziemy, to dziwić się przestaniemy powolnemu stopniowaniu w naturze, kończącemu się na człowieku; owszem naprzód wiedzieć będziemy, że wszędzie w naturze napotkamy analogje, niejako odbłask człowieka. Gdyż jak całe stworzenie jest przyćmionym obrazem doskonałości Boskich, tak podobnie natura widzialna jest także odbiciem doskonałości jej widzialnego króla i pana, któremu ma służyć za siedzibę a zarazem za podnózek do wzniesienia się ku Bogu.

Ztąd najwięksi myśliciele, od najdawniejszych czasów, wskazywali na istniejące w naturze całej a zwłaszcza w królestwie zwierzęcem analogje do człowieka. Arystoteles mówi nawet o ogólnem prawie analogji, według którego wszystkie jestestwa organiczne przedstawiają wyraźną analogję bytu i postępowania ludzkiego ¹⁾. Ale są to tylko analogje, a więc takie zgodności, które, jak sam Arystoteles powiada, istotową odmienność zawierają. Choćby więc odnaleziono w całej naturze jak najdalej sięgające analogje, my nic przeciwko temu nie będziemy mieli; tylko niech nikt sobie nie wyobraża, że takim powoływaniem

¹⁾ *Jürgen Bona Meier*, *Aristoteles' Thierkunde*, str. 335; *Zeller*, *Philosophie der Griechen*, str. 501.

się na analogie dałaby się usunąć istotowa, niewzruszona odmienność, zachodząca między zwierzęciem a człowiekiem.

Lecz właśnie przeważnie nadużywaniem analogji Spencer i Darwin rzucają czytelnikom swoim piasek w oczy. Widzimy w królestwie zwierzęcem analogje życia ludzkiego nawet cnót i występków człowieka; wystarcza to owym filozofom do postawienia takiego wniosku: a więc człowiek jest tylko wyżej rozwiniętem zwierzęciem. Lecz wniosek taki jest grubym błędem wobec reguł logiki.

§ 6.

Przerwy w stopniowaniu doskonałości w naturze.

Powolne stopniowanie, jakie istnieje w naturze, nawet gdyby było doskonałem i nieprzerwanem, nie przemawiałoby, jak to widzieliśmy, za doktryną rozwojową, gdyż może ono bardzo dobrze i bez takowej być wyjaśnionem. Ale stopniowanie to jest wielce dalekiem od doskonałości. Owszem, okazują się w niem liczne luki, które hipotezę o stopniowem rozwijaniu się wyższych istot z niższych czynią niemożliwą. Zwłaszcza niezgłębiona przepaść oddziela człowieka od najwyższej stojących zwierząt.

Gdyby człowiek rozwinął się drogą przejść powolnych i stopniowych ze zwierzęcia (naprzykład z jakiego gatunku małp), to musiałyby się gdzieś odnaleźć ogniwa pośrednie, po któ-

rych zwolna wznosił się on w górę. Niepodobna, abyśmy nie odkryli dotąd nietylko odosobnionych indywiduów, ale i całych plemion na stopniach pośrednich między ludźmi a małpami.

Otóż nigdzie nie odkryto śladów takich form pośrednich. Poszukiwano ich z gorączkową skrzętnością na ziemi i pod ziemią, a jeśli gdzieś choćby tylko cień nadziei się ukazał, darwiniści wybuchali głośną radością.

Przedewszystkiem miała paleontologia złożyć świadectwo na korzyść Darwina. W pierwszym upojeniu, w każdej nieco osobliwszej chwili upatrywano okaz zaginionych form pośrednich. Lecz przedwczesną była radość; wkrótce następowało rozczarowanie. Paleontologia miała przemawiać za nową doktryną; ale przytrafiło się jej to samo, co spotkało Balaama: przekleństwo zamieniło się w błogosławieństwo. Posłuchajmy kompetentnego świadka. „Jeszcze przed dziesięciu laty,“ powiada Virchow, „gdy znaleziono jaką czaszkę w torfie, w budowlach nawodnych albo w starodawnych pieczarach, usiłowano dopatrzeć w niej oznak dzikiego, całkiem jeszcze nierozwiniętego stanu. Wietrzono atmosferę małpią. Lecz wkrótce przekonano się, że przypuszczenia te nie mają gruntu pod sobą. Starodawni troglodyci, mieszkańcy nawodni i ludzie torfowi okazują się bardzo szanowną społecznością. Mają oni głowy takiej wielkości, że niejednen z obecnie żyjących poczytywałby siebie za szczę-

śliwego, gdyby podobną głowę posiadał... Słowem, wyznać musimy, że nie posiadamy ani jednego kopalnego typu, świadczącego o niższym rozwoju ludzkim. A nawet gdy zsumujemy poznanych dotąd ludzi kopalnych i zestawimy ich z dobą obecną, to możemy stanowczo twierdzić, że pośród żyjących teraz ludzi znajduje się daleko większa liczba niżej stosunkowo stojących jednostek, niż pośród poznanych dotąd ludzi kopalnych...; dodać muszę: że nigdy jeszcze nie znaleziono jakiegokolwiek kopalnej czaszki małpiej albo małpioludzkiej, która rzeczywiście mogłaby należeć do posiadacza ludzkiego. Wszelki przyrost, jaki pozyskaliśmy w rzeczowym składzie obiektów dyskutowanych, oddalał nas coraz bardziej od postawionego zagadnienia“¹⁾.

A więc z paleontologii nie można było nic wydobyć i porzucono takową. Zastukano do historii. Przetrząsnięto najstarożytniejsze pomniki historyczne, aby wpaść na ślad zaginionych ogniw pośrednich. Lecz z historii jeszcze mniej dało się wyciągnąć dla doktryny rozwojowej. Starodawne pomniki Egiptu, Babilonu, Assyrii i Indji świadczą o zamarłej od wieków kulturze wysokiej, a to ich świadectwo wcale nie harmonizuje z przypuszczeniem o ówczesnym napół-zwierzęcym stanie

¹⁾ *Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat* („Swoboda nauki w państwie nowożytnem;“ mowa miana na monachijskim zjeździe badaczy natury.) Berlin, 1877, str. 30.

człowieka. Nadto, cofając się do jak najodleglejszych dziejów, spotykamy ludzi w posiadaniu religji. „Religja, powiada Max Müller, jeśli nie jest tak starą jak świat, to przynajmniej jest tak starą jak znana nam ludzkość“ ¹⁾. Odprawiono więc i historję.

Następnie zwrócono się do etnografji, aby z niej dowiedzieć się czegoś o upragnionych stopniach pośrednich. Puszczano się na wędrowki do dziewiczych lasów Ameryki północnej i południowej, przedsiębrano podróże do najdalszej północy i do krańców południa, nawiedzano murzynów, buszmanów i hotentotów w głębi nieznanego kontynentu; nie zapomniano o wyspach morza Południowego, o Australji i Nowej Kaledonji, — obieżono ziemię całą, aby odkryć ślady zwierzęcości u najniżej stojących ras ludzkich. Z początku, w chwilach pierwszego zapału, dochodziły już nawet pomysłne wieści. Pewien profesor z Bonn głosił, że znaleziono ludzi podobnych do małp, ludzi, którzy pną się po drzewach, nie znają ognia a za broń tylko kamieni i pałek używają ²⁾. Lecz radość krótko trwała. Wobec wiarogodniejszych opowiadań rozpierzchny się piękne marzenia, któremi spodziewano się wypełnić przepaść między człowiekiem a zwierzęciem.

¹⁾ *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion* („Odczyty o początku i rozwoju religji“). Strassburg, 1881, str. 4.

²⁾ *O. Peschel, Völkerkunde*, Lipsk. 1875, str. 139

Według O. Peschela, który w kwestji tej na większą zasługuje wiarę, ze wszystkich dawniejszych relacji to tylko się okazuje, że gdzieś tam, według opowiadania jakiegoś plantatora bengalskiego i jakiegoś wędrowca, poszukującego przygód myśliwskich, spotkano raz matkę i córkę a potem męża i żonę w stanie napół zwierzęcym. „Żaden zaś wiarogodny podróżnik nowoczesny nigdzie nie spotkał ludów lub tylko hord w stanie podobnym do małp. Owszem po dokładniejszym zbadaniu okazało się, że nawet te plemiona ludzkie, które, na podstawie pierwszych powierzchownych relacji, stawiano bardzo nisko— stoją znacznie bliżej ludów cywilizowanych. Nie odkryto dotąd ani jednej odrośli rodzaju ludzkiego, któraby nie posiadała mniej lub więcej bogatego skarbu praw językowych, nie spotkano ani jednego plemienia, któremoby było obcem używanie ognia jak również sztucznie zaostrzonej broni i rozmaitych sprzętów.“ „Na pytanie, czy znaleziono gdzieś na ziemi lud jakiś bez uczuć i wyobrażeń religijnych, można tylko odpowiedzieć kategorycznym przeczeniem ¹⁾.“

Pomysłowy John Lubbock odmawia wprawdzie niektórym ludom znajomości ognia, ale jego twierdzenie, jak Peschel powiada, opiera się na grubej nieznamości przedmiotu. I tak, na

¹⁾ *Völkerkunde*. str. 273.

przykład, mieszkańcy ziemi Van-Diemen jakoby nie mają znać pożytku ognia, gdy już „pierwszy odkrywca widział słupy dymu wznoszące się z pośrodku tej wyspy“ ¹⁾).

I z etnografji, pomimo Lubbocka i Darwina, nie dało się nic wyciągnąć. Nieprzebytą więc pozostaje przepaść między bezrozumnym zwierzęciem a człowiekiem z jego mową, z jego bronią sztuczną, z jego przyrządzaniem ognia, z jego życiem moralnem i religijnem.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Proces rozwojowy w świetle faktów.

Dowody, jakimi Spencer wojuje przeciwko wierze wszystkich ludów w istotową różnicę między zwierzętami a człowiekiem, świadczą o nadmiernej jego skromności. Zdaje nam się, że już w tej kwestji dostatecznie przekonaliśmy czytelnika. Lecz mamy prawo nie ograniczyć się na uzyskanych rezultatach. Przejdziemy więc od obrony do kroków zaczepnych i postaramy się zbadać w świetle faktów mniemane rozwinięcie się człowieka ze zwierzęcia.

Gdyby ów mniemany rozwój zgadzał się z prawdą, to człowiek powinienby być najdoskonalszą istotą w całej przyrodzie i okazywać naj-

¹⁾ *Völkerkunde*, str. 140.

doskonalsze przystosowanie do utrzymania życia, powinienby, zarówno pod względem samozachowania jak i rozmnażania się, od urodzenia lepiej być zaopatrzonym w odziedziczone przymioty w walce o byt, lepiej przystosowanym do warunków życia niż inne istoty żyjące. Toć przecież sam Spencer dowodzi, że wielki proces przystosowywania dosięgnął swego zenitu w człowieku. Ciągłe spotykamy się u niego z takimi wyrażeniami, że człowiek jest tą istotą, która jest „najwyżej rozwiniętą” i która objawia liczniejsze i lepsze „przystosowania do celu” itd.

Co wszakże na to wszystko powiadają fakta? Czy człowiek rzeczywiście sam z siebie i mocą odziedziczonych, wrodzonych przymiotów lepiej od zwierząt zaopatrzony jest w to wszystko, czego mu do walki o byt potrzeba? Rzecz ma się wręcz przeciwnie.

§ I.

Przystosowanie człowieka pod względem odzieży, samozachowania i wyżywienia.

1. Wszystkie zwierzęta—że użyjemy tu Spencerowskiego sposobu mówienia — do tego doszły w procesie rozwojowym, że od urodzenia opatrzone są odzieżą właściwą, odpowiednią celowi, zmieniającą się podług warunków miejsca i pór roku. Nawet biedny wróbel ma pokrycie, od-

powiednio przykrojone, które wszystkim jego potrzebom odpowiada, pokrycie, które każdej jesieni i wiosny zmienia się w porze właściwej. A jaką celowością, jaką estetyką wykończoną odznaczają się te szaty naturalne wielu zwierząt! Dość tu wskazać na pióra wielu ptaków, na skrzydełka owadów i motylów, na delikatne futro gronostajowe itd.

Tylko o człowieku powiedziano: *Nudus egressus sum de utero matris meae, et nudus revertar illuc.* Tylko człowiek musi zabierać innym ich skórę i ich wełnę, żeby takowemi nagość swoją okryć. Obejść się zaś nie może bez odzieży z dwóch względów. Potrzebuje jej nietylko, jak zwierzęta, dla osłaniania się od nieprzyjaznych wpływów klimatycznych, ale również dla obrony przeciwko własnym skłonnościom przewrotnym. Gdyż uczuciu wstydlivosti, które się wszędzie u wszystkich ludów objawia i wyłącznym jest przywilejem człowieka, w znacznej części zawdzięcza odzież swój początek. „Działa tu nietylko próżność, usiłująca w późniejszym wieku ukryć utratę wdzięków młodości, ale jeszcze daleko wcześniej budzi się pragnienie rzucenia zasłony na wszystkie niejako niezasłużone poniżenia, jakie wkłada na nas ekonomja naszego życia zwierzęcego ¹⁾.“ Gdyby nie istniał w człowieku pierwiastek wyższy, duchowy, który wynosi nas do dostojeństwa nie-

¹⁾ *Peschel, Völkerkunde, str. 181.*

skończenie przewyższającego wszelką zwierzęcość, wstydlivość byłaby zjawiskiem niedającym się wyjaśnić.

2. „Walka o byt“ czyli „utrzymanie się przy życiu istot najbardziej przystosowanych“ jest ową różdżką czarodziejską, którą Spencer i Darwin wywołują do bytu najwspanialsze zjawiska w królestwie roślinnem i zwierzęcem. Najwyżej rozwinięte istoty, a przedewszystkiem ludzie, oczywiście zwycięzko wyszedłszy z walk wszelkich, powiniby, tem samem, najlepszą posiadać broń odporną. Jak wszakże odpowiadają na to fakta? Wszystkim zwierzętom, nawet najmizerniejszym, troskliwa natura, włożyła — że się tak wyrazimy — broń odporną do kolebki ¹⁾. Jednym dała rogi i szpony, innym zęby lub kły, innym zaś żądło lub trąbę, łuskę czyli pancerz; niektóre zwierzęta osłania wstrętnym ich pomiotem albo ich ogromem. A gdzie brak broni odpornej, tam w macierzyńskiej troskliwości natura postarała się o pewną kompensatę, dając możność wychowania swoim unikania niebezpieczeństw przez szybką ucieczkę lub przez ukrywanie się. Przytem już Arystoteles zaobserwował prawo, tak niezbędne dla utrzymania ogółu, że żadne zwierzę nie posiada dwóch różnych broni zaczepnych lub odpornych, z których każda, sama z siebie, byłaby wystarczającą. Wszędzie objawia się wyraźnie

¹⁾ *Aristoteles*, Part. anim. III, 2.

piecza, aby drzewa do niebios nie wyrosły; i tu więc także stwierdza się inne, już przez Arystotelesa sformułowane prawo, że natura, pozornie, zwyczajem zamożnych panów w mnogiej obfitości bogactwo swoje roztaczając, w rzeczywistości wszakże nic nadmiernego nie tworzy a wszystko po gospodarsku i odpowiednio do celu spożytkowywa ¹⁾).

Jak więc rzeczy się mają z uzbrojeniem człowieka? „Najwyżej rozwinięta“ istota jest jedyną istotą, która całkiem bezbronne występować musi na pole walki; człowiekowi tylko macocha natura odmówiła dziedzicznej, przyrodzonej broni ochronnej; on jeden widzi się zmuszonym do mozolnego zdobywania i wynajdywania niezbędnej osłony.

3. Wszystkie zwierzęta znajdują potrzebne dla siebie i przydatne pożywienie — już przygotowane na łonie natury. Umiały one, jak powiadają darwińści, tak się przystosować do warunków otoczenia, że znajdowane pożywienie, bez sztucznego przyrządzania, smakuje im i na pożytek się obraca. Znajdują więc stół już nakryty. Darwinowi i Spencerowi zdaje się wprawdzie, że odkryli niejedną taką właściwość w zwierzętach, która uszła uwagi innych badaczy; nie znaleźli oni wszakże — czego dowodzi ich milczenie — ani jednego takiego zwierzęcia, któreby sporzą-

¹⁾ Part. anim. IV, 6.

dzało sobie kunsztownie jadło, np. za pomocą ognia. Podobnie jak nie używają zwierzęta broni sztucznej, tak też nigdy same nie używają przyrządzanych sztucznie pokarmów.

Świadoma bowiem, wynalazcza działalność należy do sfery, która dla zwierząt pozostanie na zawsze *terra incognita*. Wymaga ona znajomości celów, wyboru i obliczenia najstosowniejszych środków. Co zaś widzimy w człowieku? On tylko stanowi wyjątek od powyżej wymienionego prawa żywienia się. Tylko drobną częśćkę pożywienia podaje mu natura gotową. Pracowitą zabiegliwością, w pocie czoła musi człowiek chleb sobie zdobywać. Najdawniejszymi i najnieodrodniejszymi warsztatami człowieka są kuchnia i piekarnia.

I, rzecz szczególna, im bardziej człowiek się „rozwija“, im wyżej wstępuje po drabinie „przystosowywania“, tem mniej zdolną jest zaspokoić go natura swemi płodami gotowemi.

Odnosnie więc do człowieka proces rozwojowy zamienia się na wsteczny proces nieprzystosowywania.

§ 2.

Wrodzone zdolności w zwierzętach i w człowieku.

Od urodzenia zwierzęta posiadają wszystkie do samozachowania i rozmnażania się potrzebne wiadomości i zdolności czyli usposobienia instyn-

ktowe. Zaledwie podrosłszy, są już młode zwierzęta równie roztropne i we wszystkich funkcjach równie biegłe jak i stare. Młody ptak buduje sobie gniazdo z takim samym mistrzostwem jak jego rodzice, a pierwsze jest równie doskonałe jak ostatnie. Zwierzęta więc rodzą się artystami; nie siadają nigdy na ławie szkolnej a wybornie wszakże wiedzą, czego im do utrzymania potrzeba. I jaki zmysł artystyczny okazują! Proszę przypatrzeć się, jak delikatnie i odpowiednio do celu pająk przędzie i rozpościera sieć swoją, z jaką chytrą z ukrytego kącika podpatruje ową chwilę, gdy nieprzezorna mucha uwikła się w jego przędę, jak rzuca się następnie na nieszczęśliwą ofiarę. Proszę rzucić okiem na kunsztowne urządzenie ula, na labiryntowo powikłane dróżny mrowiska, na artystycznie wykonaną budowlę bobra. Z jaką biegłością skowronek, wzbijając się ku obłokom, wyśpiewuje pieśń swoją, jakim artyzmem muzycznym odznacza się słowik! A wszystko to umieją owe zwierzątka, zarówno duże jak małe, zarówno młode jak stare, nie ucząc się tego. Ktoś inny, mędrzy, myślał o nich i dał każdemu z nich na drogę życia odpowiedni instynkt i uzdolnienie artystyczne.

Tylko człowiek, i pod tym względem, przychodzi na świat, według doktryny rozwojowej, jako istny niedołęga lub idjota, pomimo wielkiego mózgu, jaki w czaszce swojej nosi. Nietylko musi on przebywać daleko dłuższą i nieporadniej-

szą młodość niż zwierzęta, ale nawet, podrośszy i posiadając „najwyżej rozwiniętą“ organizację, prawie nic nie umie i nie zna czynności niezbędnych do samozachowania, jeśli przez długie lata rodzice nie stali przy nim z różgą i nie rozwijali energicznie jego pilności. Gdyż człowiek — i to znowu okazuje jego „przystosowanie“ w wątpliwym świetle — przynosi ze sobą na świat wielką skłonność do lenistwa, gdy zaś pszczoły i mrówki najskrzętniejszą pilność umieją od młodości zaszcześcić w potomstwie swoim. Przytem dostrzegamy godne uwagi zjawisko, że bardzo często dzieci, pomimo wielkiego, pod względem organizacji, podobieństwa do rodziców, nie mogą objąć duchowego dziedzictwa tych ostatnich i ich zajęć kontynuować. Nic podobnego zaś nie spotyka się w królestwie zwierzęcem. Jak często się zdarza, że wielki artysta, mąż stanu lub uczony ma dzieci, które, pomimo wszelkich wysiłków wychowawczych, nie są w stanie oddać się zajęciom ojcowskim!

Człowiek więc, o ile rozpatrujemy jego dziedziczne własności, okazuje daleko wadliwsze uzbrojenie do walki życia niż zwierzęta. Te otrzymują dziedzictwem wszystko, czego im potrzeba; za to odmówiła im natura — zdolności i pragnienia uczenia się. Człowiek zaś występuje na świat niegotowym, pod względem fizycznym, ale pojawiające się z tej strony braki sowiec wynagradza mu rozum, który, jako daleki odbłysek

mądrości przedwiecznej, promienieje z jego oka. Ten mianowicie dar niebios zapewnia mu panowanie nad światem. Bez rozumu i bez woli człowiek byłby istotą nieudolną, słabą, byłby igraszką wszystkich żywiołów wrogich; na tych zaś siłach cudownych, niebiańskich wsparty, łatwo wynosi się na pana świata, poddaje sobie najpotężniejsze siły natury, czyni nieszkodliwymi pioruny, poskramia ogień, buduje drogi po nad wodami, w ciemnym łonie ziemi i w najdalszych przestworzach niebios podpatruje tajemnice przyrody.

Z tego punktu widzenia niedostatki człowieka, o których dopiero co mówiliśmy, okazują się teleologicznie usprawiedliwionymi a nawet koniecznymi. Bez tych niedostatków brakowałoby człowiekowi zbawiennej a ciągłej podniety do rozwijania udzielonych mu talentów i do zdobywania ciągłą pracą należnego stanowiska we wszechświecie. I rzeczywiście, co stałoby się z postępem, gdyby człowiek już w kolebce znajdował to wszystko, czego mu potrzeba? Stałoby się z rodzajem ludzkim mniej więcej to samo, co dzieje się dość często z dziećmi bogatych rodziców, które fortuna tłustem dziedzictwem obdarzyła. Nie bez racji nazwano głód ważną sprężyną kultury.

Podług Spencera i Darwina sam proces rozwojowy opatrzył człowieka rozumem jako kompensatą za brakujące człowieko-

wi instynkta. Nie trzeba bowiem nigdy zapominać, że proces rozwoju, według doktryny jego wyznalców, do wszystkiego jest zdolny.

Lecz obaj ci badacze stawiają się tu w położeniu bez wyjścia. Podług nich bowiem mamy do czynienia i w człowieku z takim samym mechanicznym procesem, jaki funkcjonuje już na najniższych szczeblach życia. Jakim więc sposobem ów proces mechaniczny doszedł do tego, że, rozwijając się aż do najwyżej stojących zwierząt, w tym samym kierunku, nagle wobec człowieka porzuca ów kierunek i rozwija się w kierunku, zupełnie obcym królestwu zwierzęcemu? Tak samo możnaby powiedzieć o kuli armatniej, że najpierw poruszała się w linii prostej lecz że, przed osiągnięciem celu, pod kątem prostym zoczyła.

A jak mamy sądzić o potwornem twierdzeniu, jakoby całe duchowe życie człowieka dało się wyjaśnić kombinacją sił atomowych, wydzielinami mózgowymi itd.? Warto nad tem na chwilę się zastanowić. Atom, podług teorii samego Spencera, nie posiada życia. Weźmy więc dwa, trzy, tysiąc, milion atomów, mieszajmy je, kombinujmy, jak się podoba; — czyż z takiej mieszaniny mogą powstać rzeczy tak nieskończenie odmienne od beżyciowych atomów jak głęboko wewnętrzne, nieodłączne od podmiotu akty życiowe doznawania wrażeń, uczucia, dostrzegania? O ile zaś jeszcze potworniejszym jest za-

ped wyjaśniania całej duchowej sfery myślenia i woli przez grupowanie atomów! Czy mogłaby taka mieszanina i kombinacja atomów, choćby najkunsztowniejsza, dostrzegać rzeczy całkiem nadzmysłowe, jak na przykład, możliwość, konieczność, stosunek, niezłożoność, wieczność, obowiązek itd.? Czy mogłaby rozwiązać teoreme Pytagoresa, sformułować Keplerowskie drogi planet, naprzód obliczyć przyszłe stanowiska gwiazd i rozmyślać nad skutkami teraźniejszego systemu politycznego i ekonomicznego w interesie pokoleń przyszłych? Czy mógłby jakiśbądź aglomerat atomów sam wobec siebie stać się podmiotem w taki sposób, że całość byłaby zarazem czemś poznającym i poznawanem, że byłaby zdolną pojmować siebie samą jako jedność i rzec do siebie: Jestem? Słusznie powiedział Kant, że zsiądzie z konia, jak tylko ten wymówi wyraz „Jestem“. A co mamy powiedzieć o doktrynie rozwojowej, gdy ta całą wolę człowieka, jego miłość prawdy, cnoty, porządku, piękna usiłuje wyjaśnić kombinacją atomów? gdy wyjaśnianie takie przenosi na wszystkie duchowe czyny człowieka, mocą których jest on panem postępowania swego i za które ponosi odpowiedzialność?

Lecz nie traćmy już czasu na tego rodzaju pytania. Kto takie rozważania od siebie odpycha, ten jest nieuleczalnie oślepionym albo nie chce widzieć prawdy, aby się tem wygodniej na nizinach żywota mógł urządzić. Bezwiednie sami

materjaliści nowoczesni prawdy tej składają świadectwo. Nawet; taki Häckel, któremu zapewne nikt nie zarzuciłby trwożliwej oględności w wygłaszaniu materjalistowskich mniemań, nawet Häckel, powiadamy, nie ośmiela się wypowiedzieć aksjomatu materjalistowskiego w całej jego nagości i płytkości i usiłuje takowy zamaskować w oczach prostaczków i tłumów niedouczonej niby przyzwoiciej brzmiącymi frazesami jak np. „duże atomowe i plastidulowe“.

§ 3.

Walka o byt u zwierząt i u ludzi.

Podług Spencera jestto powszechnem prawem rozwoju, że postępowanie tem więcej zbliża się do doskonałości, im mniej za sobą szkody pociąga dla innych istot. Przy niedoskonałym rozwoju wspólne pożycie wymaga walki o byt zarówno między jednostkami tego samego gatunku jak i między różnymi gatunkami. Utrzymanie jastrzębia przy życiu wymaga śmierci wielu ptaków; życie tych ostatnich wymaga zagłady wielu robaków i gąsienic. Najwyższą więc formą postępowania będzie takie postępowanie, przy którym przystosowywanie do celów, praktykowane przez jedne istoty, nie przeszkadza takimże przystosowywaniom innych istot; czyli, co na jedno wychodzi, gdy postępowanie jednych

istot nie będzie już żadnej wyrządzało szkody innym istotom ¹⁾.”

O ile wszakże stwierdza się powyższe prawo odnośnie do człowieka? Jedno tu zaraz uderza, a mianowicie, że Spencer, przy rozwijaniu tego prawa w ogóle, mówi głównie o walce o byt między indywiduami różnych gatunków, tu zaś, przy odnoszeniu tego samego prawa do człowieka, mówi wyłącznie o skutkach postępowania dla jednostek tegoż samego gatunku. Rozpatruje on postępowanie ludzi między sobą i wypowiada nadzieję, że wspólne pożycie społeczne coraz bardziej pokojowo i industrialnie czyli przemysłowo urabiać się będzie ²⁾.

Lecz dlaczego Spencer pomija milczeniem skutki postępowania ludzkiego odnośnie do jednostek innych gatunków? Oczywiście dlatego tylko, że ztąd dla prawa o wzmagającej się nieszkodliwości postępowania nic nie daje się wyciągnąć. Żadne zwierzę drapieżne nie pochłania tyle hektomb roślinnych i zwierzęcych co człowiek. Przytem, gdy zwierzęta, po większej części, mają dość szczypty zakres łowów swoich, wszystkie one muszą oddawać człowiekowi swoje mięso i krew na pożywienie, albo przynajmniej swoje futra i swoją wełnę na odzież i na ozdobę. A ta dążność człowieka do poddania całej natury wła-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 14...

²⁾ Tamże str. 20.

snemu interesowi, wzrasta z postępem cywilizacji. Dziki człowiek ogranicza się na chwytaniu i zabijaniu tych zwierząt, które bez trudu dostarczają mu obfitego i esencjonalnego pożywienia. Ucywilizowany Europejczyk zaś okazuje się daleko wyrafinowaną zabójcą, gdyż jest w stanie tysiącom słowików wyrwać języczki, ażeby swemu podniebieniu zepsutemu dostarczyć przy uczcie przyjemnego podrażnienia. Szczyci się on tem nawet, zamiast doznawać wyrzutów sumienia z powodu „wadliwie przystosowanego“ postępowania swego. A niemasz nadziei, aby się kiedyśbądź w przyszłości pod tym względem poprawił, chyba że rodzaj ludzki, z miłości do procesu rozwojowego, nawróci się na wegetarianizm. Nadto, co mamy powiedzieć o uprawnionych i nieuprawnionych wiwisekcjach, o krwawych walkach kogucich i byczych, w przypatrywaniu się którym wielu okrutną rozkosz znajduje?

Lecz może postępowanie ludzkie przynajmniej w stosunku do bliźnich okazuje pewien przyrost nieszkodliwego, pokojowego charakteru? Nawet i tej pociechy pozbawiony jest mistrz doktryny rozwojowej. Fakta dowodzą, że w świecie zwierzęcym jednostki tego samego gatunku przecięciowo mniej wrogo względem siebie występują niż w rodzaju człowieczym; przynajmniej jest wiele gatunków zwierząt, których osobniki daleko spokojniej ze sobą żyją niż ludzie. „Pośród zwierząt rzadko się zdarza, aby własny gatunek pożerały,

pośród ludzi zaś napotykaemy ludożerstwo we wszystkich częściach świata ¹⁾.“ Dalej, czego dowodzą krwawe wojny wyćpienia, jakie prowadziły i dotąd prowadzą między sobą nie tylko dzikie plemiona ale i narody ucywilizowane? Gdzie jest tu postęp w porównaniu ze światem zwierzęcym?

Nadmienić przytem trzeba, że w rodzaju ludzkim jednostki tegoż samego plemienia, teje samej gromady a nawet teje rodziny częstokroć mordują się skrytobójczo. Nawet hyeny i tygrysy mniej wyćpiają się między sobą niż ludzie. Takie zjawiska jak anarchiści burzyciele nowoczesni, przemysłiwający nad gromadnem ępieniem bliźnich, aby „idei“ swojej zapewnić zwycięstwo, stanowią wyłączny przywilej „wysoko rozwiniętego“ człowieka. A takich i tym podobnych zjawisk nie brak w naszej epoce.

§ 4.

Postęp rodzaju ludzkiego.

„Gdy z pospolitemi czynnościami dzikiego człowieka — powiada Spencer — porównamy działalność człowieka ucywilizowanego, jak np. zajęcie się handlem, złożone z wielu różnorodnych czynności, trwających długie okresy czasu, albo zawody fachowe, do których przygotowywać się

¹⁾ O. Peschel, Völkerkunde, str. 165.

trzeba długą nauką, praktykowane codziennie w najrozmaitszych postaciach, a także rozprawy i agitacje polityczne, odbywające się jużto dla podtrzymania jakiegoś prawa, jużto dla jego obalenia, — ujrzymy w tem wszystkim mnóstwo skierowanych ku celom czynów, niezmiernie przewyższających działalność niższych ras ludzkich różnistością swoją i powikłaniem, a nawet zgoła (?) tym plemionom nieznanym ¹⁾.”

Mamy więc w łonie rodzaju ludzkiego niezaprzeczalny, wspaniały postęp. Czego zatem w powyższym opisie chce Spencer dowieść? czy, że postępowanie ludzkie rozwinęło się z postępowania zwierzęcego? Zaiste, ma to on na myśli, lecz tu dobył oręża obosiecznego. Najpierw bowiem wykazuje, że wyższe gatunki zwierząt rozwijają wyższy rodzaj działalności, ażeby ztąd — wiemy już czy słusznie i logicznie — wywnioskować, że wyższe czynności z niższych się rozwinęły. Potem zaś przechodzi do człowieka, jak gdyby człowiek był przyrodzoną kontynuacją owego ku górze coraz bardziej doskonalącego się stopniowania. Lecz właśnie postęp w zakresie rodzaju ludzkiego dowodzi, że logika Herberta Spencera na błędne weszła ścieżki.

Żaden człowiek rozsądny nie wątpi już dziś o tem, że wszyscy ludzie, pomimo różnic rasowych, należą do tegoż samego gatun-

¹⁾ *Zasady Etyki*, str. 11.

ku, w pospolitem znaczeniu tego wyrazu. Dzicy ludzie z nad brzegów Orinoko lub Amazonki tak samo należą do „species“ —człowiek—, równie jak Spencer i Darwin.

Otóż prosilibyśmy filozofa angielskiego, aby i w królestwie zwierzęcem wskazał nam jednostki tego samego gatunku, pośród których natykałby się postęp, podobny do postępu ludzkiego. Niechaj nam pokaże, czy pośród małp, słoni, lwów tego samego gatunku, a więc pośród indywidualów, które pod względem fizycznym nie więcej się między sobą różnią, jak ludzie w swoim zakresie, jedne osobniki równie wysoko stoją po nad innymi, jak ludzie ucywilizowani stoją nad dzikimi. Niech nam pokaże, że dzisiejsze ptaki, konie i psy tak przewyższają przodków swoich, jak terazniejsi europejczycy przewyższają ludy celtyckie i romańskie z przed dwóch tysięcy lat.

Daremnie szukać on będzie analogji pod tym względem. W królestwie zwierzęcem wszystko zostało ujęte w niezmiennie wymiary; jego prawem jest wieczna jednostajność. Czego dowiadujemy się z najdawniejszych źródeł historycznych i pomników Egiptu, Babilonu, Chanaanu o życiu i sposobie postępowania ptaków, zwierząt domowych, lwów i słoniów, zgadza się to wszystko doskonale z naszymi obserwacjami terazniejszymi. Jak trafne są jeszcze dziś porównania, które Prorocy czerpią z królestwa zwierzęcego, np. z ży-

cia wróbli, synogarlic, baranków itd.! Opowiadanie księgi Rodzaju o tem, jak w najdawniejszych czasach pasano stada owiec, jak je wypędzano na paszę i utrzymywano w karności, pokazują, że cztery tysiące lat, które odtąd upłynęły, żadnej nie sprowadziły zmiany w umysłowym poziomie „głupich“ owiec. Specjaliści nowocześni, jak np. Cuvier, poczytują przyrodnicze opisy zwierząt, podane przez Arystotelesa, za najzupełniej trafne. Nigdzie nie ma tu śladów postępu. A wszakże jak potężnie rozwinęło się odtąd duchowe życie ludów!

Wzmiankowany postęp rodzaju ludzkiego ogranicza się wszakże do duchowego życia w sztukach i naukach; pod względem fizycznym i człowiek pozostał zupełnie niezmiennym. Już wyżej dowiedzieliśmy się od Virchowa, że, według kopalnych zabytków, najdawniejsi ludzie, o jakich posiadamy wiadomość, stanowili bardzo szanowną społeczność, która, pod względem fizycznym najdoskonalej wytrzymuje porównanie ze społeczeństwem dzisiejszem.

A więc i pod względem fizycznym ludzie są wszędzie i po wszystkie czasy istotowo ciż sami; rozdzielają ich zaś tylko podrzędne i przypadkowe różnice. A wszakże, co za olbrzymia różnica w życiu duchowym! Dość postawić kanaka lub mieszkańca Ziemi Ogniowej obok wykształconego męża stanu europejskiego lub obok Szekspira i Newtona, Mozarta i Michała-Anioła,

Burkego i O'Connela. Lecz po co szukać daleko przykładów, gdy mamy takowe pod ręką? dość porównać któregokolwiek z rozpasanych czerwonoskórych i buszmanów miast naszych wielkich z jakimś z żyjących teraz ludzi genialnych: gdzie tu są różnice fizyczne? Waga i „wydzieliny“ mózgu są też same, a nawet może po stronie genjuszów wykazują — minus. Gdyż częstokroć spotykają się „mroczone“ istoty ludzkie, z których, przy odmiennych warunkach, mogłyby się wytworzyć znakomite osobistości.

Jeżeli więc człowiek nie jest niczem innym jak summą nerwów, mięśni i substancji mózgowej, kto nam wtedy wyjaśni ogromną różnicę pod względem ukształcenia i kultury? Jakim sposobem się dzieje, że tylko między ludźmi, przy jednakowym ich ustroju fizycznym, taka objawia się różnica? Spencer prawie z zapalem wychwala wysokie rozwinięcie i subtelne przystosowanie słonia. Niechaj więc nam pokaże w słoniach różnicę podobną do tej różnicy, jaką dostrzegamy w ludziach. Nie żądamy odeń, według własnych jego zasad, rzeczy niemożliwej, gdyż dla niego człowiek jest tylko najwyższem zwierzęciem ssącym. Sposób życia zwierząt tego samego gatunku jest zawsze ten sam, z człowiekiem zaś dzieje się zupełnie inaczej. „Gdyby ktoś i 30,000 lisów zgromadził, powiada pewien stary poeta, dostrzeże we wszystkich tę samą naturę i ten sam spo-

sób życia; pośród zaś nas, ludzi, tyle jest sposobów życia, ile jednostek ¹⁾.”

Jak niedorzecznem jest wyjaśnianie ogromnych różnic duchowych pośród rodzaju ludzkiego—organizacją i ustrojem fizycznym, okazuje się to najlepiej, gdy rozważamy życie moralne. Już Platon zwraca na to uwagę, że często synowie pod względem cnoty bywają niepodobni do ojców ²⁾. O dziedziczności nie ma tu mowy. Co za olbrzymia przepaść między jakimś świętym chrześcijańskim a upadłym moralnie człowiekiem i zbrodniarzem, między wspaniałymi postaciami ś. Pawła, Franciszka z Assyżu, ś. Alojzego, ś. Teresy a mieszkańcami kryjówek występnych w naszych Sodomach i Gomorach! A wszakże owe kontrasty światła i ciemności wyrastają dość często na tym samym gruncie, w tej samej ojczyźnie, w tej samej rodzinie. Jak często się zdarza, że w uczciwych rodzinach katolickich jedno z dzieci zostawszy księdzem, zakonnikiem lub siostrą miłosierdzia, prowadzi bohaterskie życie ofiary i zaparcia się, gdy inne, wszedłszy na szeroką drogę występku, nurzają się w najbrudniejszych chuciach. Czy Spencer zdoła nam wytłumaczyć owe kontrasty swoim odziedziczonem przystosowaniem, odmiennością budowy fizycznej i materji mózgowej? Każdy człowiek rozsądny widzi niedorze-

¹⁾ Philemon u *Stobaesa*, Sermo 2.

²⁾ *Protagoras*, c. 14, 16.

czność takiego wyjaśnienia, tembardziej, że często się zdarza, iż tenże sam człowiek przez dość długi czas prowadził życie występne a potem wszedł na drogę cnoty lub naodwrot.

Lecz zaiste — i w tem tkwi tajemnica postępów materjalizmu, — aby nie uznać wolnej, nieśmiertelnej duszy, iskry bożej w piersi człowieka, potrzeba koniecznie, bądź co bądź, takich chwycić się wyjaśnień.

Nakoniec ukazujemy na dwa zjawiska, które poniżają wprawdzie człowieka, ale zarazem dają poznać jego wielkość i jego szlachetność. Mamy tu przedewszystkiem na myśli wielkie zboczenia umysłowe jak obłąd, szaleństwo, nieodstępne przywidzenia, niedołęztwo umysłowe, które tylko człowieka nawiedzają. Gdyby w człowieku też same siły działały, co w słońiu, małpie i psie, czyż nie powinnyby i pośród nich objawiać się szaleństwo, niedołęztwo umysłowe itd.? Lub czy może królestwo zwierzęce wolne jest od zakłóceń mózgowych? Lecz w takim razie człowiek i pod tym względem pozostawałby w tyle po za swymi „braćmi“.

Lecz jeszcze bardziej uderzają moralne zboczenia w człowieku. Człowiek pełen jest przewrotnych skłonności i namiętności. Smutnym to jest jego przywilejem, że, jeśli chce, może być bardziej zwierzęcym niż zwierzę. Słusznie powiedziano, iż najstraszliwszym ze wszystkich istot jest człowiek, opanowany obłądem py-

chy i przywidzeń swoich. Zwierzęta, posłuszne naturze, zachowują miarę. Instynkt wskazuje im, co dla nich jest przydatne, pożyteczne lub szkodliwe. Dlatego w królestwie zwierzęcem albo wcale się nie spotykają albo spotykają się w daleko mniejszym stopniu niż pośród ludzi takie zjawiska, jak wyuzdane niepomiarkowanie w jedzeniu i picciu, przeciwna naturze chuć płciowa, mściwość, bezgraniczne okrucieństwo względem istot tego samego gatunku, chciwość. Człowiek nie został uzbrojony w takie uporządkowane instynkta; pod względem swoich skłonności zmysłowych jest on istotą niesforną i niekarną. Za to dane mu zostały rozum i wolna wola. Dwoma temi siłami ma on samodzielnie i swobodnie pielęgnować w sobie porządek, panujący w świecie zwierzęcym pod działaniem ślepych instynktów, i w ten sposób wznieść się do godności istoty moralnej. Jeśli tego nie czyni, upada ze swojej wysokości i godności niżej zwierzęcia. Jestto fakt tak oczywisty, że sam z siebie nastęcza się każdemu obserwatorowi. Już Arystoteles zwraca na to uwagę. „Jak, z jednej strony w doskonałości swojej człowiek jest najszlachetniejszym ze wszystkich stworzeń, tak, z drugiej strony, oderwany od praw i sprawiedliwości, jest najgorszem. Najstraszliwszą jest niesprawiedliwość, gdy oręż posiada; gdyż człowieka przyrodzonym orężem są jego roztropność i cnota, które do przeciwnych sobie celów (dobrych i złych) używane być mogą. Dlatego

bez cnoty człowiek jest najprzewrotniejszym stworzeniem a pod względem chuci płciowych i schlebiana podniebieniu najgorszym ze wszystkich ¹⁾.”

ROZDZIAŁ TRZECI.

Proces rozwoju i śmierć.

Mniemane, według doktryny Spencera, rozwinięcie się człowieka ze zwierzęcia pozostaje w sprzeczności z najoczywistszymi faktami. Ten, dotychczasowemi wyjaśnieniami naszymi stwierdzony rezultat, jeszcze dobitniej się potwierdzi, jeżeli proces zastosowania oświecimy jeszcze pochodnią śmierci. Nieubłagana śmierć bowiem także powstrzymuje tryumfalny pochód Spencerskiego procesu rozwojowego.

§ I.

D ł u g o ś ć ż y c i a.

Pomnożenie życia jest celem Spencerowskiego procesu rozwojowego. Im wyżej więc wstępujemy po drabinie jestestw organicznych, tem więcej życia powinniśmy napotykać, wprawdzie nie życia wyższego rodzaju, ale tego samego ży-

¹⁾ *Polit.* I, 2. 1253 a 32. Tę samą myśl wypowiada Plinusz w swojej historii naturalnej (I. 7).

cia w większej pełni. „Jednocześnie z większą pełnią życia, pochodzącą z dążenia ku liczniejszym celom, rozwija się także większa długowieczność, stanowiąca cel najwyższy ¹⁾.“

Czy zgadza się powyższe prawo z faktami? Gdyby tak było w istocie, to, zdaje się, powinnyby życie stawać się tem dłuższem, im wyżej się wznosimy po drabinie jestestw. Życie ludzkie więc powinnyby być nie tylko dłuższem od życia zwierząt ale także powinno być daleko dłuższem pośród teraźniejszych europejczyków niż pośród dawniejszych ludzi, o jakich z historii wiemy. Życie Matuzalowe powinnyby być teraz codziennem zjawiskiem.

Lecz dość rzucić okiem na przyrodę, aby się przekonać, że trwałość doskonalszych jestestw w ogóle jest mniejszą niż jestestw niższych. Skaliste ściany Alp i Pirenejów opierają się zwyczajko tysiącoleciom. Rośliny, jak np. adansonje na wyspach Zielonego Przylądka i cedry na Libanie, liczą wiek swój na tysiące lat. W królestwie zwierzęcem spotykamy wiek 200 lat i wyżej. np. u wielorybów, słoniów, szczupaków, karpia itd. ²⁾. O człowieku zaś powiedziano: „Lata nasze jako pajęczyna, będą poczytane dni żywota naszego w nich siedmdziesiąt lat. A jeżeli w możliwościach

¹⁾ *Zasady Etyki*, str. 11.

²⁾ Cf. Ueber die Dauer des Lebens („O długości życia“) A. *Weismanna*, str. 3.

ośmdziesiąt lat, a nad to, co więcej, praca i boleść ¹⁾.”

A więc co do długości życia człowiek wcale nie stoi u szczytu procesu rozwojowego i nie kroczy na czele takowego. Lecz porzućmy porównanie ze zwierzętami a porównywajmy ludzi między sobą. Co widzimy? O ile na podstawie wiadomości historycznych możemy sąd sobie wytworzyć w powyższej materji, to zdaje się, że u najdawniejszych ludów długowieczność daleko częstszem bywała zjawiskiem niż w czasach obecnych.

Wiemy wprawdzie, że nierozstrzygniętem jest dotąd pytanie, czy średnia długość życia ogółu urodzonych od kilku stuleci wzmożła się czy też nie. Lecz nawet gdyby kwestję tę rozstrzygnięto twierdząco, to i na tem doktryna rozwojowa nicby nie zyskała; gdyż o ile wzrost taki nastąpił, jest on głównie rezultatem liczniejszych środków ostrożności, lepszego pielęgnowania dzieci i chorych a nie wynikiem odziedziczonego przystosowania lub lepszego ustroju ciała i większej wewnętrznej siły życiowej, jak tego właśnie wymagałaby teoria Spencerowska.

Zresztą dowiedziono, że wzrost średniego wieku wszystkich urodzonych, o jakim niektórzy mówią, nie napotyka się w niektórych krajach. Roscher powiada, że w państwie Pru-

¹⁾ Psalm 89, 10.

skiem stosunkowo śmiertelność od r. 1748 pozostała niezmienną, że przecięciowy wiek zmarłych od r. 1820 do 1860 nawet się zmniejszył; statystyka narodzin i śmierci w Berlinie od r. 1760 nie wskazuje żadnego polepszenia. Gdzie dostrzeżga się pozorny przyrost długości życia, jak np. w mieście Genewie, tam takowy, według Roschera, przypisać należy napływowi dorosłej ludności z innych okolic. Przytem wiadomo, że w Genewie długowieczność od r. 1549 coraz stawała się rzadszą. Wiek przecięciowy parów angielskich stale się zmniejsza od r. 1500 ¹⁾.

Lecz jakbądź rzeczy się mają odnośnie do ludzkości w ogóle, faktem jest, że w tak zwanych upadających ludach razem z moralnością zmniejsza się ogólna summa życia, gdyż zmniejsza się liczba urodzeń a zwiększa się śmiertelność. Posłuchajmy kompetentnego w tych rzeczach badacza. „Pośród ludów, powiada Roscher, znajdujących się w upadku religijnym i politycznym, jednocześnie dokonywa się zwykle rozkład podstaw moralnych. Tu też dlatego pojawiają się zarówno represyjne (prawie zawsze niemoralne) dążności przeciwko przeludnieniu, jak i zwłaszcza występne dążności przewencyjne. Najdokładniej możemy to zasmucające widowisko rozpatrywać pośród ludów pogańskich późniejszej starożytności;

¹⁾ Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie („Podstawy ekonomji politycznej“), wyd. 13-te, str. 583...

jakkolwiek, niestety, postrzegamy już i w życiu ludów nowożytnych pewne analogje, na które baczną należy zwracać uwagę. Plutarch utyskuje, że cała Hellada zaledwie mogła za jego czasów wystawić 3,000 hoplitów, gdy za czasów Temistoklesa sama Megaryda tyluż zbrojnych mężów w pole wyprowadzała. Tacyt toż samo mówi o Rzymie i Tarencie ¹⁾).

Jak objaśni nam Spencer fakta owe ze stanowiska mechanicznego, ciągle postępującego procesu przystosowania? Czy takie zjawiska byłyby możliwemi, gdyby zawsze jednostki najbardziej przystosowane utrzymywały się przy polu walki i gdyby ciągle dokonywało się stopniowe przechodzenie od gorszego do lepszego? Toć żyjący przekazują zawsze, podług teorii rozwojowej, swoje właściwości potomkom, a z tych ostatnich tylko osobniki, najkorzystniej uposażone, dochodzą do rozplodnienia, tak samo, jak to ma się dokonywać w królestwie zwierzęcem. Dlaczego więc wytwarza się owo cofanie? Zkąd pochodzi, że rodzaj ludzki tak często z wyżyn kultury wpada w barbarzyństwo, aby potem znowu wznosić się ku kulturze, a przecież fakt ten nawet Spencer wyraźnie w swojej Socjologii uznaje? Niechaj nam pokażą podobne wznoszenie się i zstępowanie w królestwie roślinnem i zwierzęcem. Jeśli zaś

³⁾ *Roscher*. w dziele cyt. str. 610, uw. 5.

ruchy takie dokonywają się tylko pośród rodzaju ludzkiego, to mamy prawo wnosić, że wypływają one z przyczyn, które są wyłącznym przywilejem człowieka.

Ażeby ominąć wspomnianą wyżej trudność, odpowiada Spencer, iż nie należy samej tylko długości życia brać w rachubę ale trzeba mieć na myśli całą jego treść, którą stanowi mnożenie długości życia przez jego szerokość ¹⁾. Czego nie dostaje człowiekowi pod względem długości życia, to wynagradza mu intensywność takowego.

Lecz wszystko to nie rozwiązuje trudności. Czyż nie jestto bowiem lichą dla człowieka pociechą, gdy mu się powiada: życie twoje nie staje się wprawdzie dłuższem ale staje się treściwszem od życia zwierząt? Człowiekowi przedewszystkiem o to chodzi, aby mógł życie swoje choćby na piędź przedłużyć. Popęd samozachowawczy jest tak we wszystkich silny, że nawet najuboższy i najniezwyklejszy człowiek nie szczędzi żadnych ofiar, jeśli tylko choćby o kilka momentów nędzny swój żywot dłużej zachować może. Jeśli ma wybierać między pełniejszą treścią a większą długością życia, wybiera pospolicie tę ostatnią alternatywę. Czem się więc dzieje, że pomimo tego we wszystkich tak potężnego popędu samozachowawczego, pomimo wytrwałości, z jaką każdy całym swym jestestwem garnie się do życia, czem się

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 12.

dzieje, pytamy, iż proces rozwoju tak rychło stanął u słupów Herkulesa, gdzie powiedziano: do-tąd a nie dalej? Prosimy Spencera, aby nam wy-łożył przyczynę, dla czego proces rozwoju, który w innych kierunkach dokonywa, pod piórem filo-zofa angielskiego, dzieł największych, tu tak ry-chło się wyczerpuje? Tem słuszniej zaś z powyż-szem pytaniem wystąpić możemy, skoro ten sam proces przystosowania doprowadził wieloryby do wieku kilku setek lat. Jeśli więc ów proces mógł dobrać się do człowieka, dlaczego musi tu się zatrzymywać i dlaczego nie jest w stanie przy-najmniej przedłużyć życia ludzkiego?

Lecz filozof angielski nie może się w tej kwestji powoływać na intensywność życia. Mógł-by to uczynić ale tylko pod warunkiem, że w pro-cesie rozwojowym większa pełnia życia warunkuje krótsze jego trwanie. Przypu-szczenie takie wszakże pozostawałoby w sprze-czności z faktami. Ptaki szybko żyjące, o gorą-cej krwi, dochodzą przecięciowo do bardzo późnego wieku a pod tym względem stoją daleko wyżej zarówno od zwierząt ssących, jak i od ocię-żałych amfibji tejże wielkości ciała. Wyżej wspo-mniany Weismann, którego powaga nie jest za-pewne podejrzaną w oczach darwinistów, pisze: „Długość życia warunkuje się nietylko wielkością zwierzęcia, komplikacją jego ustroju i szybko-ścią przemiany materji w takowem. Takie-mu pojmowaniu opierają się fakta stanowczo i wy-

rażnie. Jak objaśnić np. z owego stanowiska fakt, że pośród mrówek samiczki i robotnice żyją po kilka lat, podczas gdy samce zaledwie parę tygodni pozostają przy życiu? Obie płcie nie odróżniają się wyraziście ani wielkością ciała, ani komplikacją ustroju, ani szybkością przemiany materji; owszem pod wszystkimi temi względami w jednakowych znajdują się warunkach, a wszakże taka zachodzi różnica co do normalnej długości życia! ¹⁾“

§ 2.

Konieczność teleologicznego wyjaśnienia śmierci.

Niedostateczność procesu przystosowywania a potrzeba przyjęcia prawdziwej celowości w naturze nigdzie nie objawia się wyraźniej jak w zajmującym nas obecnie pytaniu o długości życia. Podług teorii wyboru, jednostki najzdatniejsze, t. j. przecięciowo najlepiej uorganizowane i najlepiej do walki o byt uzbrojone, powinnyby żyć dłużej od wszystkich pozostałych osobników tego samego gatunku. Lecz w rzeczywistości wcale się tak nie dzieje. Łatwo bowiem wykazać, że w niezliczonych wypadkach dążenie jednostek skierowane jest nie ku utrzymaniu i pomnożeniu własnego życia, co dźaćby się powinno według teorii przystosowania, ale ku utrzymaniu gatunku. Powszechnie bowiem daje się dostrzegać pra-

¹⁾ *Weismann*, Ueber die Dauer des Lebens, str. 7.

wo, że przy regulowaniu długości życia przeważa wyłącznie interes gatunku a nie interes jednostki. Ztąd wypływa to uderzające zjawisko, że we wszystkich gatunkach zwierząt życie jednostek przecięciowo trwa tyle czasu, ile go potrzeba do rozmnożenia się i do dalszego istnienia gatunku. Jednostka, przyłożywszy się, wydaniem potomstwa, do utrzymania gatunku, staje się niepotrzebną, spełniła swoją powinność i może ustąpić z widowni życia. Jednostki tylko wtedy żyją dłużej, jeżeli dłuższe trwanie życia jest niezbędnem do utrzymania gatunku, do wyhodowania potomstwa itd. Ztąd w ogóle można sformułować następujące prawo: życie tylko wtedy przekracza po za moment rozplądania się, jeżeli wymaga tego wyhodowanie potomstwa, z czego wynika dalsza konsekwencja, że natura dąży nie do zapewnienia możliwie najdłuższego życia jednostkom, znajdującym się w stanie dojrzałości, co dźiaćby się powinno podług hipotezy wyboru naturalnego, — lecz owszem nakreśla możliwie najkrótszy czas rozmnażania się a więc i żywota ¹⁾).

O tem, że jednostka żelazną koniecznością związana jest ze słuzeniem gatunkowi swemu, świadczą wymownie np. pszczoły, osy, mrówki i termity; życie samiczek jest tu długie, życie

¹⁾ Weismann, w dziele cyt. str. 10 i 11.

zaś samców krótkie. O mrówkach mówiliśmy wyżej. Właśnie ich przykład wskazuje, że walka o byt nie reguluje długości życia. Jak inaczej objaśnić to zjawisko, że samiczki, jakkolwiek muszą znosić jajka i całą odbywać robotę a więc większe pokonywać trudności w walce o byt, żyją sześć do siedmiu lat, podczas gdy samce nigdy nie przeciągają swego istnienia po za sześć lub siedm tygodni? Królowa pszczół, sama jedna składająca jajka w ulu, żyje dwa lub trzy lata a dość często dochodzi do czterech lub pięciu lat wieku, trutnie zaś żyją najwyżej cztery miesiące. Te ostatnie pospolicie kończą śmiercią gwałtowną, gdyż robocze pszczoły albo je zabijają albo nie dopuszczają do pożywienia i w ten sposób o śmierć głodową pripraviają ¹⁾.

Również pośród os (*Polistes gallica* i *vespa*) samiczki dochodzą do daleko późniejszego wieku niż samce, jakkolwiek tamte nie tylko muszą znosić jajka ale także, w pewnej mierze, uczestniczą w budowaniu komórek i w znoszeniu pożywienia, a więc wystawione są na znacznie większe zużycie ciała, szczególnie skrzydełek, i na większe niebezpieczeństwa ze strony nieprzyjaciół ²⁾. Samiczki, zapłodnione w lecie, poszukują sobie, za nadejściem przymrozków nocnych, schronienia na zimę; nie czynią zaś tego samce; te nigdy nie zi-

1) *Berlepsch*, Die Bienen und ihre Zucht, 1872.

2) *Weismann*, w dziele cyt. str. 76.

mują a giną w październiku. Zimujące samice zakładają na wiosnę siedzibę nową; założywszy zaś takową, wymierają; po za lato życie ich się nie przeciąga.

Mechaniczny proces przystosowania nietylko więc nie jest w stanie wyjaśnić różnych stosunków długości życia ale wobec niego pozostaje całkiem nierozwiązaną zagadką nieubłagane, nad wszelkiem życiem panujące prawo śmierci. Dlaczego wszelka istota żyjąca umierać musi? Zkąd pochodzi w królestwie organicznem owo wieczne powstawanie i znikanie? Dlaczego istnieje prawo, któremu podlegają wszystkie stopnie jestestw żyjących, prawo, mocą którego jednostki, zabezpieczony interes gatunku, wtrącane są w ogólne krążenie życia? Jeżeli więc mamy do czynienia tylko z czysto fizjologicznymi procesami i przystosowaniami, dlaczego organizm żyjący, pomijając już wszelkie gwałtowne wpływy zewnętrzne, nawet przy możliwie najpomyślniejszych okolicznościach nie może uniknąć prawa śmierci? Lub innymi słowy: dlaczego wcześniej lub później, ale niezawodnie, śmierć nastąpić musi?

Odpowiadają nam: ponieważ organa się zużywają, albo ponieważ w tkankach dokonywają się pewne odmiany, które, nadwężając ich funkcje, coraz bardziej się wzmagają i w końcu śmierć sprowadzają. Ale czem się dzieje, że organizm do pewnego czasu, przeciętnie jednakowego w tym

samym gatunku, może wyrównywać i naprawiać zużycie i zmiany wszelkie, lecz że następnie, mocą niezmiennego prawa, we wszystkich bezwyjątkowo indywiduach siła życia zmniejsza się a w końcu wygasa? Wprawdzie zużywa się także maszyna, ale ta sama siebie naprawić nie jest zdolną. Żyjący zaś organizm nie jest bynajmniej taką maszyną, gdyż buduje siebie z wewnątrz, sam siebie utrzymuje i naprawia. Dlaczego więc z miliardów organizmów, normalnie i udatnie rozwiniętych, ani jeden nie zdołał zabezpieczyć i utrzymać raz zdobytego życia przeciwko wszystkim wewnętrznym i zewnętrznym wpływom nieprzyjaznym? Ze stanowiska przystosowania mechanicznego zjawisko to nie da się wyjaśnić. Oczywiście mamy tu do czynienia z prawem, pochodzącem od wyższej potęgi. Zarówno o człowieku jak i o wszystkich istotach powiedziano: *Statutum est semel mori*. Prawa tego wymownem potwierdzeniem jest godne uwagi zjawisko — że w wielu jestestwach żyjących śmierci nie poprzedza perjod starości. Muszki jednodniowe, wiele motyli i inne owady umierają zaraz po złożeniu jajek. Fakta te nadwątlają przypuszczenie, jakoby stopniowe zużywanie ogólnie śmierć sprowadzało.

Lecz nie rozwiązuje także trudności przypuszczenie, iż przyczyna śmierci tkwi w ograniczonej zdolności pomnażania się komórek. Dlaczego nie może się dłużej jeszcze po-

mnażać komórka, gdy już sto, tysiąc razy i więcej pomnożyła się w tym samym organizmie? Wobec „pozostawiania przy życiu najdzielniejszych i najzdatniejszych osobników“, nastęrczają się tu niezliczone pytania, nie dające się rozwiązać. Kilkakrotnie wspomniany już przez nas Weismann, jakkolwiek zwolennik hipotezy o wyborze naturalnym, przyznaje, że „tylko ze stanowiska użyteczności możemy zrozumieć konieczność śmierci“. „Przypuśćmy—powiada tenże badacz—że którykolwiek z wyższych gatunków zwierząt zdolnym byłby żyć wiecznie, to nie wyniknąłby ztąd żaden pożytek dla gatunku. Gdyż jeśli przypuścimy—co zresztą jest niemożliwym—że takie nieśmiertelne indywiduum zdołałoby, na czas nieograniczony, uniknąć wszystkich przypadków i wydarzeń, zdolnych zniweczyć jego życie: to poniosłoby ono wszakże niezawodnie dziś w tej, za dziesięć lat w innej części ciała jakieś drobne uszkodzenie, co do którego niemożliwą byłaby *restitutio in integrum*; im dłużej więc żyłby taki osobnik, tem byłby niedoskonalszym, ułomniejszym, i tem mniej mógłby spełniać cele gatunku. Jednostki zużywają się zewnętrznie przez stykanie się ze światem zewnętrznym, i już dla tego samego jest koniecznem, aby ciągle nowemi, doskonałemi indywiduami były zastępowane, choćby same w sobie, wewnętrznie, posiadały zdolność życia wiecznie. Wynika ztąd z jednej stro-

ny konieczność wydawania potomstwa, z drugiej — celowość śmierci ¹⁾.”

Pomimo tego tenże uczony usiłuje teorią wyboru naturalnego objaśnić wszystkie wyżej wskazane zjawiska. Ale logiki takiej pojąć niepodobna. Hipoteza wyboru twierdzi wprawdzie, że w walce o byt jednostki, w sobie najlepiej uzbrojone, żyją dłużej niż wszystkie inne, ale nie powiada, że te jednostki, które są najpożyteczniejsze dla gatunku, dostępują palmy zwycięskiej. Całkowite podporządkowanie jednostek pod pożytek i potrzeby gatunku można wyjaśnić tylko teleologicznie, to jest ze stanowiska celowości. Na tem też stanowisku jest koniecznem ograniczenie płodności i długości życia, gdyż tym tylko sposobem można utrwalić możliwie wielkie, jednoczesne istnienie zdolnych do życia jednostek.

Gdyby np. nie miała granic płodność, wtedy mocniejsze gatunki zwierząt wkrótce wyrugowałyby z powierzchni ziemi gatunki słabsze, a nawet dla tamtych, po jakimś przeciągu czasu, zabrakłoby przestrzeni i pożywienia, skutkiem czego musiałyby one pożerać się wzajemnie. Przy ograniczeniu zaś zdolności rozmnażania się, niezbędnem jest ograniczenie długości życia, Gdyby bowiem płodność była ograniczoną a długość życia — nieograniczoną, to ziemia, z biegiem cza-

¹⁾ *Weismann*, w dziele cyt. str. 30.


su, napelniłaby się niezliczoną mnogością beużytecznych i niedołącznych darmozjadów.

Jak ważną, jak konieczną ze stanowiska celowości jest śmierć, okaże się to jeszcze dobitniej, jeśli zadamy sobie pytanie, co by się stało, gdyby żyjące istoty były nieśmiertelnymi. Wtedy oczywiście, musiałyby zniknąć w przyrodzie wszelka zmiana, wszelka różnorodność, wszelki ruch i życie świeże. Otaczający nas świat roślinny i zwierzęcy nużyłby nas swoją wieczną jednostajnością, podobnie jak nuży długa podróż po smutnym stepie, gdzie oko ciągle tenże sam widok napotyka. Co za wspaniały zaś i cudny obraz przedstawia nam ruchliwe, pełne zmian życie, ciągłym wzrastaniem i zamieraniem uwarunkowane! Jakie to żwawe, wesołe panuje tworzenie w naturze, kiedy ziemia budzi się ze swego snu zimowego i zdobi się, jakby na uroczystość jakąś, w swoje najpiękniejsze klejnoty, kiedy młode życie w niezliczonych formach, wytryskuje na polach i w lasach z pozornej martwoty śmierci! I podobnie, jak wiosna, ulegają prawu powstawania i zamierania pozostałe pory roku z ich nowymi obrazami, z ich radościami i życiem nowym.

Nawet wytwórcza praca człowieka na tym gruncie się opiera. Jak w całej naturze wszelkie działanie skierowane jest ku zastępowaniu tego, co więdnie i zamiera, tak również praca ludzka ma głównie na celu, przynajmniej w rolnictwie i hodowli bydła, kierowanie siłami natury, wspo-

maganie tych sił i uzupełnianie. Zwłaszcza zaś życie rodzinne polega na prawie śmierci. Czem byłaby ludzkość bez rodziny? bez tkliwych węzłów, jakimi rodzina serca wiąże? bez radosnych i smutnych kolei losu, jakie śmiertelnikowi przynosi? bez tworów organicznych, jakie z niej powstają? Rodzina wszakże uwarunkowana jest prawem śmierci. Bez śmierci, w krótkim stosunkowo czasie, ziemia takby się zaludniła, że dalsze rozmnażanie się ludzi byłoby tylko szkodliwem. Z ustaniem zaś rozpladania się i wychowywania dzieci, straciłaby rodzina podstawę swoją. Zaprawdę, trumna warunkuje kolebkę i ze śmierci, że się tak wyrazimy, wytryskuje młodociane, jędrne życie, jakie bezustannie w żyłach ludzkości pulsuje.

Z cudowną więc celowością wszystko się wiąże w naturze, wzajemnie sobie pomagając, wspierając siebie, uzupełniając i doskonaląc w jedną wielką, harmonijną całość, której celem jest, aby człowiek, w tę ziemską zmienność postawiony i z takową związany swoją stroną cielesną, wzniósł się ku Temu, który jest odwiecznie niezmiennym, i poznawał i miłował Tego, który jest źródłem i celem ostatecznym wszelkiego dobra, prawdy i piękna.



CZEŚĆ TRZECIA.

Nauka moralności Spencera w jej treści i w jej skutkach.

Niebotyczny posąg, widziany we śnie przez Nabuchodonozora, stał na nogach glinianych. Wierny to jest obraz etycznej budowli, jaką filozof darwinizmu przed oczyma naszymi napiętrzyć usiłuje. Budowanie to bowiem spoczywa na wątłym, kruchym gruncie mniemanego procesu przystosowania, który istnieje tylko w wyobraźni nauczycieli teorii rozwojowej. Moglibyśmy więc już tu poczytywać zadanie nasze za rozwiązane. Niechaj Spencer tyle ze swojego procesu przystosowania wyprowadza wniosków dla nauki moralności, ile mu się podoba; wnioski te mieć będą tylko wartość mniej lub więcej udatnych wytworów imaginacji. Z fałszywej przesłanki tylko błędne wnioski wyprowadzać można.

Wejdziemy wszakże teraz do wnętrza pysznej budowli i rozpatrzymy w szczegółach dzieło mistrza angielskiego. Z tego badania podwójna korzyść wyniknie. Nietylko bowiem uwydatni się całkowita bezpodstawność i niedorzeczność nowe-

go systemu, ale nadto będziemy mogli wytworzyć sobie sąd o doktrynie rozwojowej w ogóle. Nauka moralności bowiem, jak już wyżej powiedziano, jest takim kamieniem probierczym wszelkiej teorii filozoficznej, że nie wytrzymuje krytyki żaden system, który nie może służyć za podstawę porządku moralnego. Jeśli więc zdołamy dowieść, że przy spencerowsko-darwinowskiej hipotezie rozwojowej nie da się urzeczywistnić żadna nauka moralności, godna istoty ludzkiej, to ztąd wypłynie niezbędny i niewzruszony wniosek, iż hipoteza owa w samej sobie — przynajmniej w odniesieniu do człowieka — pozostaje w sprzeczności z prawdą.



ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Przedmiot nauki moralności.

§ I.

Pojęcie postępowania ludzkiego.

Według powszechnego przekonania etyka zajmuje się częścią postępowania ludzkiego a mianowicie postępowaniem moralnem. Najpierw więc nasuwa się pytanie: co mamy rozumieć pod postępowaniem?

Czytelnik z niemałym zdumieniem przekona się, jak lekko traktuje filozof angielski uzurpowaną przez siebie rolę Kopernika w etyce. Pod

postępowaniem, powiada Spencer, rozumieć należy „takie połączenia czynności organów czucia i ruchu, które się objawiają zewnętrznie“¹⁾. „Przedmiotem naszym więc będzie tu, z pominięciem wszelkich łącznych czynności wewnętrznych (internal co-ordinations) — cały ogół łącznych czynności zewnętrznych (external co-ordinations)“²⁾. Wszystko więc, co dokonywa się we wnętrzu człowieka, jest tylko funkcją mózgu, płuc, mięśni itd.; wszystko to więc należy nie do sfery etyki lecz do fizjologii³⁾.

Wsparłszy się na tak potwornem, samowolnem twierdzeniu, Spencer nie potrzebuje, w swoich „Faktach etyki“, zajmować się wewnętrznymi, duchowymi procesami a zwłaszcza objawami woli, które stanowią właściwy rdzeń etyki. O tych procesach wewnętrznych filozof angielski albo nic nie mówi albo tylko mimochodem wspomina, a mianowicie o ile ich potrzebuje do wyjaśnienia „łącznych czynności zewnętrznych“.

Dotąd powszechnie mniemano, że nauka moralności czerpie swoje główne zagadnienia z wnętrza człowieka, że przy moralnej ocenie chodzi przedewszystkiem o wolę człowieka, o dzielność

1) *Zasady etyki*, str. 7.

2) Tamże str. 8.

3) Tamże str. 7.

wewnętrzna, o usposobienie cnotliwe; że serce jest właściwą widownią, na której toczą się walki między dobrem a złem, rozstrzygające o prawdziwej wartości i moralnej godności człowieka. Dotąd panowało przekonanie, że nawet człowiek najuboższy i najbardziej wydziedziczony od losu może, pomimo wadliwych „łącznych czynności zewnętrznych“, osiągnąć wysokiego stopnia doskonałości moralnej, jeśli tylko prawą mieć będzie wolę i serce na właściwym miejscu; że pod niezdarłą i lichą obłoczą może się ukrywać wysoka szlachetność moralna. Z drugiej strony niemniej powszechne panowało przekonanie, że przy jak najlepszym postępowaniu zewnętrznym, przy jak najpomysłniejszych kombinacjach organów czucia i ruchu, może być człowiek grobem pobielanym, pełnym zgnilizny wewnętrznej, jak tego dowodzi przykład faryzeuszów i wszystkich ich następców w kunszcie obłudy.

Lecz, według filozofa angielskiego, przekonania takie były błędne; ludzkość, w zakresie zasadniczych i podstawowych pojęć moralnych, kroczyła w ciemnościach, dopóki nie wzeszło słońce Spencerowskie i nie rzuciło słodkich i ożywczych promieni na mroczne ścieżki wędrowców ziemskich. Spencer nie przytacza wprawdzie żadnych dowodów. Lecz zaiste byłoby wielkiem zuchwalstwem żądać dowodów od męża, który, uzbroiwszy się w całą wiedzę darwinowską, występuje w szranki naszego stulecia.

Wyругowanie wszakże wszelkich czynności duchowych z zakresu nauki moralności, pociąga za sobą konsekwencję, którą zapewne sam Spencer — tak mniemamy w interesie jego czci i godności człowieczej — stanowczo odepchnąłby od siebie, lecz która z ścisłością logiczną wypływa z jego poglądu. Jeżeli bowiem wewnętrzne czynności duszy: myśli, zamiary, życzenia i żądze, jako „funkcje“, nie stanowią przedmiotu etyki ale należą do fizjologii, to wynika ztąd, że nie podchodzą one pod kategorię moralnego zła lub dobra, że więc spełnione w sercu cudzołóstwo, żądza ukradzenia, sąd i wyrok występny, byle nieujawniony mową itd., nie są faktami moralnie niegodziwymi. Oczywiście, przy takim pojmowaniu moralności, musiałyby upaść wszelkie więzy i zapory, powściągające myśl naszą i żądze. Słowa Jezusa Chrystusa, że nie to, co do ust wchodzi, ale to, co z serca i z ust wychodzi, płami człowieka, gdyż z serca pochodzą złe myśli, mężobójstwa i cudzołóstwa — należałoby sprostować według najnowszej etyki. „Non concupisces“, „nie będziesz pożądał“, dziewiątego i dziesiątego przykazania szczęśliwie zostałyby usunięte i nasza biedna natura mogłaby odzyskać swobodniej się rozwijać niż w starym zakonie.

Lecz usunięcie wszelkich czynności duchowych z zakresu etyki jest czemś tak trudnem do uwierzenia, iż pomimowoli następuje pytanie: jak mógł dojść Spencer do takiego przypuszcze-

nia? Czy nie jestto jakieś przypadkowe obłąkanie się filozofa angielskiego? Bynajmniej. Usunięcie wszelkich czynności duchowych z etyki wiąże się najściślej z systemem Spencera. Wynika to nietylko z jego materializmu, który zna tylko grupowania i ruchy atomów, ale wypływa z koniecznością logiczną z jego definicji dobra i zła. Co mogą znaczyć wewnętrzne, w duszy ukryte myśli, zamiary i życzenia, jeśli moralny charakter czynności zależy od jej wpływu na pomnożenie życia czyli od jej przystosowania do warunków społecznych?

Pytamy się każdego czytelnika nieuprzedzonego, czy tego rodzaju nauka moralności, która, że się tak wyrazimy, już na progu takie owoce nam podaje, może rościć prawo do uznania za prawdziwą?

§ 2.

W o l n o ś ć p o s t ę p o w a n i a .

Nie wszelkie postępowanie ludzkie jest przedmiotem nauki moralności ale tylko wolne, rozmyślne postępowanie. Za postępki, pozbawione wolności i nierozmyślne człowiek nie może odpowiadać. Jak więc Spencer, przy postawionych przez siebie zasadach, zdoła wyjaśnić wolność i odpowiedzialność postępowania ludzkiego? Przecież proces rozwojowy działa według praw mechanicznych, niezmiennych. „Jako summa rodziców i mamki, miejsca i czasu, powietrza i po-

gody, dźwięku i światła, pożywienia i odzieży“, człowiek podlega tym samym prawom co zwierzę, i ktoby znał dokładnie człowieka i jego warunki życiowe, mógłby ująć w formułę matematyczną całe jego postępowanie.

Należałoby więc oczekiwać od Spencera wyjaśnienia ścisłego i gruntownego wolności woli i poczucia bez wolności. Lecz i tu znowu nas zawodzi filozof angielski. Nawet półśłówkiem nie potrąca o tę kwestję zasadniczą w swoich „*Faktach (zasadach) etyki*“.

Zmuszeni więc jesteśmy rozpatrzyć się w jego *Psychologii*, w której usiłuje on wytłumaczyć „powstanie“ rozumu i woli ¹⁾. Tu poświęca wprawdzie trzy całe stronnice dociekaniom nad wolnością woli, ale rzecz tę zaczyna od następującej uwagi: „Byłoby zarówno zbyt czerwonem jak i nie na miejscu szeroko tu rozwodzić się nad tą oddawna rozbieganą kwestją w przedmiocie woli.“

Zarówno byłoby zbyt czerwonem jak i nie na miejscu! Zaiste, gdyby nam obiecano podać w etyce dokładny rozbiór tego pytania, moglibyśmy jeszcze przyjąć takie usprawiedliwienie. Ale co ono ma znaczyć, jeżeli cała kwestja w etyce jest pyszałkowato ignorowaną a z psychologii usuniętą jako „zbyteczna“?

¹⁾ *Principles of Psychology*, w niemieckim przekładzie *Vetter'a: Principien der Psychologie*, Stuttgart, 1882. t I, str. 523.

Po tym, tak mizernym, wstępie, autor podaje rozumowania, najzupełniej godne wstępu, a streszczające się w następujących wyrazach: „pospolite mniemanie o wolności woli polega na podmiotowym i przedmiotowym złudzeniu“.

Złudzenie podmiotowe ma wypływać z błędnego przypuszczenia, jakoby ja, obecne w świadomości, było czemś więcej niż agregatem czyli zbiorem uczuć i myśli, istniejących w danym momencie. Lecz na jakiej podstawie Spencer nazywa owo najzupełniej słuszne przypuszczenie — błędnem? Odpowiedź: ponieważ substrat należący do ja ale nieznany, nigdy obecnym być nie może. Za pozwoleniem. Substrat ten jest bardzo dobrze nam znanym i obecnym. Właśnie powszechna świadomość przekonywa nas, że pod owem ja pojmujemy nie przelotne zjawiska ale trwającą ich podstawę i przyczynę. Bardzo wyraźną mam świadomość, że nie jakieś nieznanne x jest substratem tych zjawisk, ale że jestem nim ja sam z duszą i ciałem, ja, który tym samym pozostaję, choćby zmieniały się zjawiska, ja, który wiele tych zjawisk dowolnie sprowadzam i takowe rozproszyc i usunąć mogę. Myśląc i pisząc w chwili obecnej, mam jasną świadomość, że nie jestem identycznym z myśleniem i pisaniem, lecz że są to czynności, które według upodobania dalej prowadzić lub przerwać mogę i za które, dla tego, zupełną ponoszę odpowiedzialność. Właśnie ta jasna, niedwuznaczna, w każdej piersi ludzkiej

przechowująca się świadomość, której stłumić nie zdoła żadna teoria, powinna być wskazana Spencerowi na błędność jego mniemań. Człowiek jest wolnym, choćby się w kajdanach urodził, ale z punktu widzenia spencerowskiego, potrzeba, za jakąkolwiek cenę, pozbyć się wolności. Wypadkowe siły atomowych słuchają tylko praw mechanicznych, nie mają więc nic wspólnego z wolnością.

Taką jest ta „nowoczesna“ filozofja; powołuje się na „fakta“, pisze książki o „faktach etyki“ a na samym wstępie zaprzecza najniewątpliwszemu, najoczywistszemu i najpowszechniejszemu faktowi świadomości!

Aby jeszcze gruntowniej przekonać czytelnika o „złudzeniu podmiotowym“, dowodzi dalej Spencer, że ja mogłoby być obecnem w świadomości tylko pod warunkiem utożsamienia się z chwilowymi stanami świadomości. Jeśli ja „jest obecnem w świadomości, to, jako ciągle istniejące, nie może być ono niczem innym jak całą, prostą lub złożoną, świadomością, która w danym momencie przemija“. Zapewne, gdybyśmy postrzegali tylko abstrakcyjne zjawiska i stany, twierdzenie takie jakiś sens miećby mogło; ale rzecz się ma zupełnie inaczej; postrzegamy bowiem istniejące w nas stany jako konkretnie w nas obecne, jako nasze stany, a zarazem z temi stanami postrzegamy nas samych jako podmiot i przyczynę zmieniających się stanów. Gdyby mniemanie Spencera zgadzało się z prawdą, to musiałby on,

przynajmniej każdego poranka z innem ja w świadomości budzić się ze snu i nie miałby wcale prawa poczytywać sobie za tegoż samego z owym Spencere, który w r. 1842 wydaniem rozprawy: „O prawdziwym zakresie działania rządu“, postawił pierwsze kroki w świecie literackim.

Owo złudzenie podmiotowe miało następnie umocnić się jeszcze złudzeniem przedmiotowym. Czynom innych indywiduali brak jest tej jednostajności, z jaką działa np. machina, podlegająca prawom mechanicznym. Dlatego „pospolicie się wydaje, jakoby czynami ludzi kierowało owo niezależne coś, które bywa nazywane wolą“¹⁾. „Złudzenie“ to zaś jakoby ztąd pochodzi, że kombinacja przyczyn działających w sposób konieczny, jest zawikłaną w człowieku, że zmienia się co chwila i że dla tego człowiek zdaje się być wolnym.

Zaiste pokrzywdziłby Spencera, ktoby mu zaprzeczył odwagi w rezonowaniu. Szkoda tylko, że ten rodzaj odwagi w walkach duchowych nie pomaga do zwycięstwa, najmniej zaś dokazać jest w stanie przeciwko najpowszechniejszym i najmniej wątpliwym faktom świadomości, tej świadomości, której nikt pozbyć się nie może.

Jeżeli człowiek z taką samą koniecznością działa, z jaką funkcjonuje lokomotywa, albo, że użyjemy porównania jednego z uczniów filozofa

¹⁾ *Principien der Psychologie*, str. 524.

angielskiego, jeżeli nie jest wolniejszym od rzeki, która bez przeszkody toczy wody swoje ku morzu, czem się dzieje, że i lokomotywy, gdy zmiążdży człowieka, nie skazujemy na śmierć, i że, za przykładem Kserksesa, nie chłostamy wezbranej rzeki, gdy ta do naszych miast i ogrodów się wdiera i ludzi o śmierć przyprawia? Dlaczego sędziowie zawsze tak dokładnie badają, czy ktoś świadomie i dobrowolnie popełnił czyn zbrodniczy czy nieświadomie? Dlaczego uwzględniają okoliczności uniewinniające lub łagodzące, jeżeli wszyscy ludzie z taką samą koniecznością działają? Według najnowszej nauki moralności należałoby zbrodniarzy nie karać jako winnych lecz jako chorych umysłowo pomieszczać w domu obłąkanych lub w szpitalu. Słusznie powiedział już Platon: „Nikt nie powstaje przeciwko innym za takie błędy, które, według jego mniemania, pochodzą z samej natury lub z przypadku. Nikt nie będzie ganił innych za takie niedostatki.. Współczujemy raczej z losem takich ludzi. Kto byłby tak nierozumnym, aby ludzi ułomnych, karłowatych lub chorowitych chciał karać lub oświecać z powodu wad owych? Gdyż wszystkim dobrze wiadomo, że takie niedostatki i przeciwne im dobra są dziełem natury lub przypadku. Lecz jeżeli zbywa komuś na takich dobrach, które od własnego usiłowania, od ćwiczenia się i nauczania zależą, wówczas wszyscy na to bywają oburzeni i starają się taki niedostatek usunąć karami

i upomnieniami. Tego rodzaju błędami są niesprawiedliwość, bezbożność i wogóle wszystko, co sprzeciwia się cnocie dobrego obywatela ¹⁾.”

Wiadomo, że obecnie szerokie sfery, zwane ukształconemi, usiłują pozbyć się pojęcia wolności. Łatwo to zrozumieć. Uczucie winy jest upokarzającym dla pychy człowieka; w ślad za winą kroczą wyrzuty sumienia, które niejedną kroplę piołunową wsączają do radosnego kielicha rozkoszy ziemskich. A przytem jeszcze uczucie odpowiedzialności na tamtym świecie przy przebudzeniu się z radosnych szarów życia doczesnego! Zaprawdę, epikurejczykowi poszukującemu swojego nieba na ziemi, wiele zależy na tem, aby, o ile można, pozbył się uczucia wolności. Już ś. Augustyn wyznaje, że, pośród swoich zbroczeń, aby się uwolnić od upokarzającej świadomości winy własnej, usiłował wmówić w siebie, iż nie on sam ale coś innego, nieznanego, dopuszcza się w nim grzechu ²⁾. Jeśli nie ma wolności, to nie potrzeba już usprawiedliwienia; niszczący topór przyłożony został do korzenia winy i odpowiedzialności. Gdzie nie ma winy, tam nie może być także kary a gdzie nie ma wolności, tam również nie ma piekła. Wolność jest punktem wyjścia dla całego pojmowania świata i życia; łatwo

¹⁾ *Protagor.* c. 18.

²⁾ *Confess.* 1. 5, c. 10.

też zrozumieć, dlaczego wszystkie pociski napastnicze przeciwko tej warowni bywają wymierzane. Lecz przeciwko zdrowemu rozumowi ludzkiemu i przeciwko prawdzie daremnie walczy tak zwana wiedza nowoczesna. Taka bowiem wiedza, która z faktami wolności nie inaczej rozprawić się umie jak prostą negacją, z góry sama na siebie wydaje wyrok w oczach wszystkich ludzi nieuprzedzonych; może ona w dziełach pseudouczonych i w audytorjach akademickich mdły pędzić żywot, lecz dla życia praktycznego jest całkiem nieprzydatną.

§ 3.

Rozwinięcie się postępowania moralnego z postępowania nie mającego związku z moralnością.

Teorja rozwojowa ciągnie się, jakoby nie czerwona, przez zaprzatającą nas etykę. Nie należy się więc dziwić, iż Spencer, zaraz na początku, usiłuje przekonać czytelnika, że postępowanie moralne rozwinęło się stopniowo, małymi przejściami, z postępowania obojętnego pod względem etycznym, czyli że postępowanie moralne jest „wynikiem“ owego postępowania, „które doprowadziło życie do terażniejszej jego wysokości“.

Znaczna część postępowania codziennego jest moralnie obojętną. „Czy mam pójść do wodospadu? czy też przechadzać się nad brzegiem morza? W obu razach cel pod względem etycznym jest obojętny. Jeżeli pójde ku wodospadowi, to

rzy mam iść doliną, czy lasem? I tu oba sposoby są etycznie obojętne... Jasną jest również rzeczą, że przejście od takich postępów obojętnych do postępów, które są dobre lub złe, jest stopniowem. Jeżeli mój przyjaciel, znajdujący się ze mną, oglądał już wybrzeże ale nie widział jeszcze wodospadu, to wybór tego lub innego celu przestaje być moralnie obojętnym. Jeżeli zaś obraliśmy wodospad za cel naszej przechadzki, i jeżeli droga przez błoto jest za daleką na jego siły a przez las jest bliżej, to i tu wybór sposobu przestaje być moralnie obojętnym... Przykłady te dostatecznie przekonują, że postępowanie, nie mające związku z moralnością, nabiera charakteru moralnego lub niemoralnego stopniowo i w nader rozmaity sposób¹⁾.

Wskazane tu przejście od postępów, nie mających charakteru moralnego, do postępów etycznych, oczywiście nie w tem znaczeniu jest pojmowane, jakoby tenże sam postępek przez przeistaczanie się fizyczne stopniowo zmieniał swój charakter etyczny, podobnie jak np. poczwarka zamienia się zwolna na motyla, takie bowiem przypuszczenie byłoby już zbyt niedorzeczne. W szeregu postępów nie dostrzegamy nic trwałego fizycznie: jeśli bowiem skutecznia się drugi postępek, to pierwszy już minął. Ta-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 3, 4

kiej też przemiany nie mają na myśli przykłady Spencerskie.

Stopniowe przechodzenie ma tu raczej to znaczenie, że granica między postępkami, obojętnymi pod względem moralnym, a dobrymi postępkami tak jest bliską, iż trudno albo wcale odkryć jej nie można; podobnie jak mówimy: kolory tęczy stopniowo zlewają się ze sobą.

Lecz i w tem znaczeniu, ściśle biorąc, nie może być mowy o stopniowem przeistaczaniu się postępowania etycznie obojętnego w postępowanie dobre w znaczeniu moralnem; bądź co bądź i tu nic nie zyskuje teoria Spencera. Okaże się to, jeżeli oddzielimy od siebie pojęcia, które Spencer łączy ze sobą.

W każdym postępku odróżniać należy trzy pierwiastki: 1. postępek sam w sobie czyli co do swego przedmiotu; 2. jego cel; 3. różne okoliczności przypadkowe, jakie mu towarzyszą. Jeśli np. udaje się ktoś na wybrzeże morskie na przechadzkę, aby się orzeźwić i wytchnąć, to taka przechadzka jest postępkim, orzeźwienie się i wytchnienie jest celem, odbycie zaś spaceru na wybrzeżu morskiem jest okolicznością postępku.

Aby zaś postępek był moralnie dobrym, to jest aby odpowiadał naturze człowieka jako istoty rozumnej, do tego potrzebne są dwa warunki: 1. postępek nie powinien być złym, czyli przeciwnym rozumnej naturze człowieka, a ni pod względem swego celu, ani ze strony towarzyszą-

cych mu okoliczności; 2. postępek powinien, przynajmniej z jednej z dwóch owych stron, a zwłaszcza zawsze pod względem celu, być dobrym moralnie, czyli odpowiadającym rozumnej naturze człowieka. Ztąd wynika, że nigdy i nigdzie postępek zły sam w sobie lub w swoim przedmiocie, jak np. krzywoprzysięstwo, morderstwo, bluźnierstwo, nie może stać się dobrym etycznie przez cel swój lub mocą okoliczności. W tem znaczeniu maksyma, kłamliwie jezuitom przypisywana: „Cel uświęca środki“, jest w najwyższym stopniu godną potępienia ¹⁾. Lecz może i powinno postępowanie w sobie samem obojętne, jak np. przechadzanie się, jedzenie, spanie, według upomnienia Apostoła, uświęcać się dobrym celem swoim.

Przedmiotowo rozważany, jest każdy postępek pod względem swojej natury i swoich okoliczności albo dobrym albo złym lub obojętnym a pod względem celu jest moralnie dobrym lub złym, gdyż każdego postępku dobrego cel winien być dobrym. Wprawdzie, skut-

¹⁾ Jeśli ktoś chciałby poznać pisarza, który z pewnem ograniczeniem broni tej maksymy, ten niech czyta nie dzieła jezuitów ale pisma *Ed. Hartmanna*, modnego obecnie filozofa w stolicy cesarstwa niemieckiego. Hartmann (*Phänomenologie des sittl. Bewusstseins*, str. 565) najpierw znowu wyprowadza na stół przed swoich czytelników dawne oszczerstwo przeciwko jezuitom, aby potem tąż samą maksymą: „Cel uświęca środki“ wojować w interesie własnej doktryny, w interesie „cywilizacyjnego postępu ludzkości“. Według Hartmanna bowiem wszystko, co służy postępowi kultury, jest „uświęcone“!

kiem niedoskonałości naszego poznawania, niekiedy trudno nam dokładnie w każdym wypadku oznaczyć granicę tego, co jest etycznie dozwolonem. Lecz nie jestto wcale rzecz niezbędna. Aby jakiś postępek był podmiotowo dobrym moralnie, dość jest, gdy według rozumnego ocenienia za dobry go poczytujemy. Za to tylko jesteśmy odpowiedzialni, co świadomie i z wolną wolą czynimy.

Gdy Spencer zdaje się zaprzeczać przedmiotowo istniejącej, wyraźnej granicy między postępkami dobrymi, obojętnymi i złymi, pochodzi to ztąd tylko, że mieża on naturę czyli przedmiot postępowania z celem tegoż. Powiada np.: „Czy mam dziś pójść do wodospadu? czy też przechadzać się nad brzegiem morza? W obu razach cel pod względem etycznym jest obojętnym“. Bynajmniej. Chodzi tu nie o cele ale o postępek rozważany w sobie z dwiema różnemi, towarzyszącemi mu, okolicznościami. Przechadzka przecież nie jest celem w sobie. Lub może Herbert Spencer wychodzi na przechadzkę dla tego tylko, aby się przechadzać? Zwyczajni potomkowie Adama wychodzą na przechadzkę, aby użyć odpowiedniego wytchnienia; taki zaś cel jest moralnie dobrym. Postępek zaś jest moralnie obojętnym, jak również obojętnymi są towarzyszące mu okoliczności. A ponieważ w drugim przypadku, przytoczonym wyżej przez Spencera, w skutek towarzyszenia przyjaciela zupełnie nowa przyłącza się okoliczność,

która czyni niemożliwym wybór drogi bez zaniechania usługi przyjacielskiej, ztąd więc postępek, o którym jest mowa, nabiera, pod względem moralnym, zupełnie odmiennego charakteru.

Czysto fizycznie rozważana, taka okoliczność nowa mało wpływa albo wcale nie wpływa na postępek, lecz pod względem moralnym może dość często zupełnie inny nadać mu charakter. Drobna, na pozór, okoliczność może mieć bardzo wielką doniosłość przy rozumnem ocenianiu człowieka. Lekkomysłne zabicie zwierzęcia, zamordowanie bliźniego i ojcobójstwo fizycznie bardzo mało albo wcale się nie różnią, a wszakże jaki zachodzi odstęp między temi czynami pod względem moralnym! Właśnie tu okazuje się wyraziście olbrzymia różnica między czynnościami zwierząt a postępowaniem człowieka. Czy człowieka rozszarpie tygrys czy konia, wcale to nie zmienia charakteru jego postępowania; ze strony tygrysa czynność w obu wypadkach jest absolutnie taką samą; szuka on tylko zaspokojenia swoich popędów zmysłowych; o bezprawiu, krzywdzie, niemoralności nie ma pojęcia. Zupełnie inaczej rzecz się ma z człowiekiem, który rozumem poznaje najdrobniejsze i najniepozorniejsze okoliczności a także stosunki i skutki własnego postępowania a wolnym wyborem dobro lub zło własnością swą czyni. Lecz, zapewne, kto w człowieku widzi tylko „najwyżej rozwinięte zwierzę ssące“, kto za przedmiot etyki poczytuje tylko „zewnątrzne czynności łą-

czne“, kto utrzymuje, że postęпки ludzkie nie są wolniejsze od ruchów maszyny parowej: dla tego takie rozważania nie mają żadnej wartości.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Pojęcie dobra i zła pod względem moralnym.

§ 1.

Co nazywa Spencer dobrem i złem pod względem moralnym?

Jądrem i punktem zasadniczym nauki moralności jest pojęcie dobra i zła w znaczeniu moralnym. Co więc rozumieć mamy, podług Spencera, dobrem lub złem pod względem etycznym? Filozof angielski odpowiada: „Dobrem zowie się w ogóle to, co należy jest do celu przystosowane.“ Aby nas przekonać o słuszności tego twierdzenia, Spencer przedsięwzięje dowodzenie indukcyjne lecz, rzecz naturalna, przytacza tylko takie przykłady, które do jego doktryny przystają. I tak np. nóż, strzelbę, dom, psa gończego, nazywamy dobrami, o ile odpowiadają pewnemu ich przeznaczeniu; w przeciwnym razie nazywamy je złemi.

Lecz myśliciel angielski nie dostrzega, że tu wyraz dobry używa się w znaczeniu doskonały (*perfectum*). Rzecz, absolutnie w samej sobie rozważana, bywa nazywana dobrą albo właściwiej doskonałą, jeśli posiada

wszystkie należne jej przymioty. Ta doskonałość może być albo całkowitą, albo tylko częściową. Nóż więc lub pies gończy, jeśli posiada wszystkie, odpowiednie do jego celów, przymioty, jest w sobie samym dobrym czyli doskonałym. Ztąd wszakże jeszcze nie wynika, aby był względnie, to jest odnośnie do jakiejś pożądanącej istoty — dobrem (*bonum*). Dobrem w tem znaczeniu względnem jest to, co dla innego jest właściwem, przydatnem, lub jego zdolnościom odpowiada ¹⁾. Dobroć, w tem względnem i właściwem znaczeniu, supponuje doskonałość danej rzeczy (dobroć w znaczeniu absolutnem) i dodaje jeszcze do takowej względ odpowiedniości dla jakiejś istoty pożądanącej. Nóż np. może być najdoskonalszym ale ztąd wcale nie wynika, aby był dobrym dla każdego człowieka. Nie jest on dobrem prawdziwym dla dziecka lub dla szaleńca, gdyż ci mogliby nim sobie szkodę wyrządzić.

Otóż o dobru w tem względnem i właściwem znaczeniu zupełnie milczy Spencer. Wszelkie podręczniki filozoficzne obszernie to wykładają, że dobrem, w znaczeniu właściwem, jest to, co, pod jakim bądź względem, odpowiada naturze człowieka, i że dobro to daje się podzielić na dobro użyteczne, sprawiające przyje-

¹⁾ Suarez, Disp. Metaph. X. s. 1. *De Actib. hum.* disp. 2. s. 2. n. 10.

mność i samo w sobie odpowiednie (*bonum utile, delectabile, honestum*), według tego, czy rzecz jakaś sama z siebie odpowiednią jest dla człowieka, czy też z powodu połączonej z nią przyjemności lub ze względu na swoją przydatność do osiągnięcia jakiegoś dobra, które samo z siebie odpowiada naturze człowieka. I tak np. nóż nie sam przez się jest dobrym dla człowieka w znaczeniu względnym, czyli pożądanym, ale tylko dla swego pożytku, jestto więc dobro użyteczne (*bonum utile*); przysłuchiwanie się dobrej muzyce, gra, wypoczynek są dobre dla człowieka, gdyż rozweselają go i sprawiają mu przyjemność (*bonum delectabile*); zdrowie zaś, życie, cnota są same przez się, bez względu na pożytek i przyjemność, odpowiednie dla człowieka i pożądane (*bonum honestum*). O wszystkich tych odróżnianiach absolutnie nic się nie dowie czytelnik „Zasad etyki“. Zupelnem milczeniem pominięte tu zostało dobro moralne, które od dni Platona i Arystotelesa poczytywane jest za właściwy przedmiot i niejako ognisko badań etycznych. Może autor miał, że milczenie jest jakoby złoto? Czy też uważał owe „perypatetyczno-scholastyczne“ pojęcia za niezasługujące na wspomnienie? A może nie miał o nich wyobrażenia? Jakąkolwiek przyjmniemy alternatywę, żadna z nich nie przynosi zaszczytu mężowi, który wyznaczył sobie w etyce rolę Kopernika.

Lecz wróćmy do definicji, sformułowanej przez

filozofa angielskiego. Dobrem w ogólności ma być to, co jest do celu przystosowane. Cóż więc będzie moralnie dobrem? Do jakiego celu ma być postępek przystosowywanym, aby się stał moralnie dobrym? Odpowiedź: powinien być przystosowanym do utrzymania i wzrostu życia ludzkiego. Moralnie dobrym jest więc wszelki postępek, który trafnie jest przystosowany do utrzymania i pomnażania własnego i innych życia, a doskonałym pod względem etycznym będzie każdy taki postępek, który „jednocześnie sprowadza największą pełnię życia dla jednostki, dla jej potomstwa i dla bliźnich ¹⁾. Jeżeli brakuje takiego przystosowania do wzrostu życia, postępek jest całkowicie lub w części złym i godnym potępienia.

Dalej określa Spencer pojęcie rzeczy moralnie dobrych w ten sposób, że dobro ma być równoznaczne z przyjemnością. Wszystko, co sprzyja wzrostowi życia, musi zarazem pomnażać wesele życia, gdyż życie tylko ze względu na przyjemność, na używanie, okazuje się pożądanem. Ztąd zaś wynika wniosek, „że dobro, w ogólności, jest tem, co sprawia przyjemność“ ²⁾. Wszelki zaś postępek, nie sprowadzający przewyżki rozkoszy i przyjemności nad przykrością i cierpieniem, jest moralnie złym.

Znowu więc, jak czytelnik widzi, szczęśliwie

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 22.

²⁾ *Tamże* str. 26.

dotarliśmy do starożytnego Epikura, którego, jak wiadomo, na 2000 lat pozostawiliśmy za sobą. Gdyż wyłożona w „Zasadach etyki“ definicja dobra została wzięta z filozofa attyckiego, dla którego już celem najwyższym i najwyższą normą moralności była możliwie największa rozkosz życia.

Warto zwrócić uwagę, w jaki to sposób, że się tak wyrazimy, defraudancki, Spencer podaje życie za najwyższą normę wszelkiej moralności, jako etyczne *summum bonum*. Wyłożywszy, że dobro znaczy też samo co należyte przystosowanie do celu, autor „Zasad etyki“ występuje nagle, w dość ukryty sposób, z twierdzeniem, że życie jest celem, do którego porządek moralny powinien się zastosować, i twierdzenie to poczytuje za oczywiście zgodne z prawdą. Być może, iż jest ono widocznem dla mistrza teorii rozwojowej ze stanowiska procesu przystosowania. Dla nas wszakże i dla naszych czytelników nie jest twierdzenie takie wcale oczywistem.

Lecz „obserwacja“ jakoby stwierdza wyłożoną tu doktrynę. Posłuchajmy tylko. „Pomijając chwalebność lub naganność dalszych celów, o człowieku walczącym mówimy, że się dobrze broni, jeżeli obroną uskutecznia samozachowanie; przeciwnie zaś, przy tych samych warunkach, ściągają on na siebie wyrok nieprzychylny, jeżeli będziemy rozpatrywali inne jego postęпки, a te się okażą nedorzecznemi. Dobroć przypisywana kupcowi,

jako takiemu, mierzy się pracowitością i zręcznością, z jakimi korzystnie kupuje tenże i sprzedaje; lecz może ona istnieć jednocześnie z przykrem obchodzeniem się z podwładnymi, które ganimy.“

Znowu mamy przed sobą grube pomieszanie pojęć! Zapewne wszelki postępek jest w sobie, rozważany absolutnie i fizycznie, dobrym czyli raczej doskonałym, dla tego samego, że jest czemś istniejącem, a owa doskonałość staje się tem większą, im lepiej jest do swego celu przystosowaną. Ale czyż ztąd wynika, że dany postępek jest dla samej jednostki działającej odpowiednim i właściwym, słowem, że jest moralnie dobrym? Bynajmniej. Zaiste wszelki postępek może być odpowiednim dla człowieka pod jakimś podrzędnym względem. Jeśli np. ktoś pije nadmiernie, to może takie postępowanie być odpowiednim i dobrem dla jego podniebienia, ale ztąd nie wypływa, jakoby tego rodzaju postępowanie odpowiadało człowiekowi jako istocie rozumnej czyli aby było absolutnie dobrem.

Pod względem moralnym postępek tylko wtedy może być dobrym, jeżeli jest odpowiednim i właściwym rozumnej naturze człowieka jako takiej, we wszystkich jej stosunkach do siebie samej i do innych istot. Może być ktoś znakomitym artystą, doskonałym poetą a przytem złym człowiekiem. Zręczni przemysłowcy, biegli rzemieślnicy, waleczni rębacze mogą być niegodziwymi

ludźmi. A może uzdolnienie artystyczne, biegłość przemysłowa i kupiecka rozstrzygają o moralnej wartości człowieka? W takim razie spekulanci żydowscy, bankierzy itd. byłiby, po większej części, ideałami moralnymi a szczeni aferzyści nowoczesni i szalbierze na wielką skalę, zaliczaliby się chyba do świętych. Słusznie powiada ś. Tomasz z Akwinu, że najgorszy człowiek może być dobrym a nawet doskonałym łupieżcą ¹⁾.

Rzeczywiście dziwić się trzeba zuchwałstwu, z jakim Spencer przemilcza o tych wszystkich zasadniczych, oddawna roztrząsanych pojęciach moralnych!

§ 2.

Prawdziwe pojęcie o tem, co jest moralnie dobrem i złem.

Spencer, gdyby zajrzał do dawniejszych filozofów, przekonałby się, że wszystkie pojęcia moralne, o których wyżej mówiliśmy, już oddawna zostały wszechstronnie rozwinięte i wyjaśnione. Zwłaszcza dowiedziałby się, że *bonum honestum, morale*, dobro moralne, jest tem, co udoskonala człowieka, o ile tenże jest istotą rozumną, i że moralnie dobrymi są tylko postęпки, odpowiadające temu porządkowi, jaki wynika ze stosunków ludzi rozumnych do siebie samych i do innych istot. Porządek ów i odpowiednie mu po-

¹⁾ *Summa th.* 1. 2. q. 92. a. 1 et q. 55. a. 3 ad 1.

stępki w ich całości, włącznie z Bogiem, jako ich celem ostatecznym i punktem środkowym—zowią się moralnym porządkiem wszechświata. Postępki, które zgadzają się z tym porządkiem albo takowemu się sprzeciwiają, są moralnie dobrymi lub złymi, niezależnie od ich skutków.

Często wprowadzie, aby postępek odpowiadał wskazanemu wyżej porządkowi i był właściwym dla człowieka rozumnego, presupponuje się jako konieczny warunek użyteczność bądźto dla samej jednostki działającej, bądźto dla innych; gdyż wszelka czynność, która ma być dobrą dla człowieka, powinna koniecznie być sama w sobie (absolutnie lub fizycznie) dobrą czyli doskonałą a ta fizyczna doskonałość postępuku polega często na jego pożyteczności. Jednakże postępek nie z powodu swej użyteczności staje się moralnie dobrym ale przez to, że odpowiada człowiekowi jako istocie rozumnej i że udziela mu doskonałości, specyficznie właściwej jego naturze.

I tak np. nieumiarkowanie bywa pospolicie szkodliwym człowiekowi, umiarkowanie zaś jest pożytecznym; umiarkowanie wszakże nie przez samą swoją użyteczność staje się moralnie dobrem ale przez to, że postępowanie takie jest właściwym dla rozumnej natury człowieka. Jako istota rozumowo-zmysłowa powinien człowiek zawsze kierować się rozumem, rozum powinien w nim panować, strona zmysłowa powinna słu-

chać rozumu i posługiwać mu do spełniania jego funkcji. Jeżeli się dzieje przeciwnie, jeżeli człowiek tak oddaje się zmysłowości, iż ta przeszkadza panowaniu rozumu, wówczas prawy porządek w człowieku doznaje zakłócenia, a postępek, który takie zakłócenia wywołuje, jest niemoralnym. Choćby więc wyrafinowanemu światowcowi udało się upijać bez szkody dla zdrowia i życia, postępowanie jego, pomimo to, byłoby niemoralnem.

Zupełnie tak samo rzecz się ma ze stosunkami człowieka jako rozumnej istoty społecznej do innych stworzeń, jak również ze stosunkiem człowieka do Boga, jego stwórcy, jego pana i jego celu ostatecznego. Niezależnie od wszelkiej użyteczności, odpowiada to prawemu porządkowi i naturze człowieka, aby tenże miłował nadewszystko i czcił Boga, jako Stwórcę swego i swoje dobro najwyższe.

Nadmienić wszakże trzeba, iż wskazany wyżej zasadniczy porządek, opierający się na istocie Boga, jako na swojej podstawie i na swoim pierwotnym wzorze i z takowego ostatecznie swoją niezmiennością czerpiący, wskazuje tylko treść dobra moralnego i naodwrot—zła moralnego. Konieczność zaś poddawania się temu porządkowi moralnemu i wartość albo zasługa postępków moralnych ma przyczynę swoją w woli Boga, przedwiecznego prawodawcy, a polega na ścisłym związku życia moralnego z naj-

wyższemi i wiecznemi dobrami człowieka, jak to później postaramy się wykazać.

Z wskazanego wyżej odróżniania między treścią a koniecznością wymagań moralnych, czytelnik łatwo wywnioskuje, jak sądzić należy o twierdzeniu filozofa angielskiego, że wszystkie „zdogmatyzowane religje, zarówno religje właściwych Kościołów jak i sekt“ wierzyły, „że dobro i zło są dobrem i złem jedynie na mocy nakazu Bożego“. Zasada ta, powiada dalej Spencer, przeszła z systemów teologicznych do moralnych a dzielają takową i ci wszyscy, którzy utrzymują, że bez wiary w Bóstwo nie byłoby żadnego przewodnictwa moralnego ¹⁾.

Nie wiemy, ile przetrząsnął Spencer systemów teologicznych i etycznych, aby taki ogólny wydać wyrok, lecz już samo to powyższe jego twierdzenie świadczy, że katolickie systemy, teologiczne i etyczne, są mu całkiem obce. Już bowiem ś. Tomasz wykazał, z całą ścisłością filozoficzną, że niezależnie i przed wszelkim aktem woli Bożej, jest wiele takich postępków, które są dobre lub złe ²⁾, i odtąd katolicycy teologowie i moralisci powszechnie przyjmowali stałą zasadę, że pewne postęпки nie dlatego są złe, że są zakazane, ale dlatego są zakazane, że są złe (*non mala quia prohibita, sed prohibita, quia mala*) ³⁾.

¹⁾ *Zasady Etyki*, str. §45.

²⁾ *Summa cont. Gent.* III. c. 129.

³⁾ Cf. *Suarez*, *De Legibus*, l. II, c. 6, n. 11 sqq.

Lecz filozof darwinistowski rości sobie prawo do ignorowania wszystkich takich rzeczy, aby wszelkie „zdogmatyzowane religje“ za jednym zamachem znieść z oblicza ziemi ¹⁾.

§ 3.

Rozciągłość dobra i zła moralnego podług Spencera.

Lecz, sposobem próby, przyjmijmy idee Spencera. Przypuśćmy, że dobrem jest to wszystko, co pomnaża życie ziemskie i wesele tegoż życia. Co ztąd wynika? Przedewszystkiem, że samo życie, będące najwyższem szczęściem i najwyższą radością, nie jest wcale dobrem. Gdyż, według Spencera, niemasz wyższego celu, do którego mogłoby być ono przystosowane. Życie jest celem najwyższym, pod który wszystko winno się podporządkowywać; nie jest więc, podług danej definicji, żadnem dobrem. Najwyższe dobro ziemskie nie jest wcale dobrem! Podług Spencera błędem jest to wszystko, cokolwiek dotąd pisano i myślano o etycznym dobru najwyższym. Jeśli dotąd nazywano śmierć—największem z nieszczęść

¹⁾ I według *Edwarda von Hartmanna* „zabójczy dla ducha ultramontanizm“ uznaje wolę Boga, respective wolę powagi kościelnej, za ostatnią i jedyną podstawę, dla czego ten lub ów postępek jest moralnie dobrym lub złym (*Phänomenologie des sittl. Bewusstseins*, str. 87, 88). Podobnie wyraża się *Giżycki* (*Grundzüge der Moral*, str. 2...). Obaj luminarze berlińscy nie wahają się publicznie popisywać ze swem nieuctwem w rzeczach katolickich.

a życie szczęśliwe — dobrem najwyższem, było błąd i skutek „wadliwego rozwoju“!

Lecz niedość tego. Jak zdoła Spencer, przy swojej definicji, wyjaśnić ten fakt, że moralność i występki jest wyłącznym przywilejem człowieka? Wiemy wprawdzie, że cała szkoła darwinistowska wraz z mistrzami swymi gorączkowo poszukuje cnót zwierzęcych, dotąd tak niesprawiedliwie zapoznawanych. Sam Darwin odnalazł już prawie wszystkie cnoty w małpach, psach i słońiach, a zdaje mu się, że odkrył już w nich pewne usposobienie religijne, gdyż pies wznosi oczy ku panu swojemu, jakoby ku Bogu ¹⁾. Lecz pomimo owych odkryć mniemanych, dotąd każdy człowiek rozsądny trzyma się, w życiu praktycznym, przekonania, które już przed blisko trzema tysiącami lat wypowiedział Hezjod temi słowy: „Tylko człowiekowi nadał Saturn ustawy, gdyż ryby, dziłkie zwierzęta w lesie i ptaki w powietrzu stają się wzajem dla siebie łupem, jako prawa pozbawione; lecz człowiekowi udzielił on prawa, daru najwspanialszego“ ²⁾.

Co opiewał poeta starożytny, to potwierdza jeden z najbystrzejszych myślicieli, jacy kiedykolwiek żyli. „To mianowicie“, powiada Arystoteles, „właściwem jest człowiekowi w przeciwieństwie

¹⁾ Pomysł ten rozwinął dalej *E. v. Hartmann* i niby głębokimi uwagami opatrzył w dziele: *Das religiöse Bewusstsein*, Berlin, 1882.

²⁾ *Opera et dies*. Editio Didot, col. 36.

do zwierząt, że on jeden poznaje dobro i zło, prawo i niesprawiedliwość, i wszystko co do tych rzeczy się odnosi“¹⁾. Podług Plutarcha rządzą się prawem i ustawami tylko względem ludzi²⁾. Jak rzymianie pod tym względem myśleli, okazuje się to ze słów Cyncerona, który powiada, że o sprawiedliwości koni i lwów mówić nie możemy³⁾.

Zresztą i sam Spencer przyznaje, że etyka zajmuje się tą formą postępowania, jaką postępowanie w ogóle przybiera na najwyższym stopniu swego rozwoju. Wprawdzie nie poczytuje on postępowania tego za specyficznie odmienne od postępowania zwierząt, ale przez to uznaje przynajmniej ów fakt, że etyka dotąd zajmowała się tylko o postępowaniem ludzkim. że więc w ogóle tylko to ostatnie uważane było za moralne. W istocie nikomu dotąd nie przychodziło do głowy urządzać sądy lub zakłady karne i poprawcze dla psów i koni. Nie wiemy także, iżby Spencer kiedykolwiek wnosił w tym duchu propozycję do parlamentu angielskiego. Wnosimy ztąd, że filozofowi angielskiemu albo wcale nie leżą na sercu

¹⁾ *Polit.* I. 1.

²⁾ *Vita Caton. maj.*

³⁾ *De offic.* l. I. c. 16: Neque ulla re (quam ratione et oratione) longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, ut in equis, in leonibus; justitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus. Sunt enim rationis et orationis expertes.

obowiązki i prawa „pokrewnych nam istot“ i „braci“, albo że on sam w takowe nie wierzy.

Czem się więc dzieje, że wszyscy ludzie, przynajmniej w życiu praktycznym, poczytują moralność za wyłączny przywilej rodzaju ludzkiego? Według doktryny darwinistowskiej postępowanie ludzi i zwierząt różni się tylko pod względem stopnia i skomplikowania; między postępowaniem ludzi i zwierząt zachodzi więc różnica nie co do istoty ale tylko co do stopnia. Różnica, zachodząca między ludźmi dzikimi a cywilizowanymi, nie przeszkadza nam przyznawać moralności dzikim i chwalić ich postępowanie sprawiedliwe i szlachetne a ganić — mściwe, występne, niesprawiedliwe postęпки. Jeżeli zaś, podług własnych Darwina i Spencera wyznań, różnica między człowiekiem dzikim, stojącym na najniższym stopniu, a na przykład Newtonem nie mniejszą jest od różnicy między tym ostatnim a najwyższym gatunkiem małp, to mamy prawo zapytać, dla czego powszechnie tylko człowiekowi moralność bywa przypisywaną? Pytanie takie zaś tem słuszniej postawić możemy, ponieważ i pod innym względem różnica między ludźmi a zwierzętami nie przeszkadza nam własności, jakie posiadają ludzie, przypisywać zwierzętom. I zwierzę żyje, czuje, widzi, słyszy itd.; zwierzę obawia się, raduje się, gniewa się itd. Dlaczego więc nie chwalimy go lub nie ganimy dla jego cnót i występków?

Czyż zwierzęta nie posiadają życia, tak sa

mo jak człowiek,—życia, które, według mniemania filozofa angielskiego, co do swej istoty, taką samą ma wartość jak życie ludzkie? Czyż postępkę zwierząt nie są także przystosowane do „zachowania i pomnożenia życia własnego i życia innych istot“? Czego więc brak postępowaniu małp i psów i wszystkich tych „młodszych braci“ naszych do cnoty i do występku? Dlaczego prawnodawcy dotąd wcale nie uwzględniają psów?

Przedewszystkiem — a to właśnie powinienby Spencer pilnie rozważyć — dlaczego państwo pozwala tak bezlitośnie mordować zwierzęta? dlaczego nie osłania ich życia niewinnego, żadną zbrodnią nie splamionego? Dlaczego Darwin, Spencer i wszyscy ich zwolennicy nie wahają się zabijać lub zezwalają na zabijanie „krewnych“ swoich i „braci“, aby się żywić ich ciałem i krwią? Dlaczego oddają się do obecnej chwili takiemu kannibalizmowi?

Nad tem powinnyby nieco zastanowić się darwiniści. Żaden człowiek rozsądny nie doznaje ztąd wyrzutów sumienia, że setki zwierząt pozbawia życia, aby własne i innych potrzeby zaspokoić. Spencer zapewne widział olbrzymie okręty i pociągi na kolejach żelaznych, dostarczające codziennie do czteromiljonowego miasta nad Tamizą — niezliczonej mocy bydła, na rzeź przeznaczonego. Gotowi bylibyśmy pójść o zakład, że przy tem filozof angielski wcale nie doznawał uczucia zgrozy z powodu gromadnego morderstwa, popełnianego

na „braciach“ naszych, lecz że owszem, jako prawdziwy John Bull, z zadowoleniem myślał o milionach bifszyków i o wypływających ztąd „fachach“ nowego życia.

Jak zupełnie odmienne uczucia budzą się w nas na widok gwałtem zadanej śmierci człowiekowi! Nawet sprawiedliwe zgładzenie zbrodnia-
rza usposabia do smutku i powagi a jaki wstręt ogarnia duszę naszą, jeśli ktoś odważył się zbro-
czyć rękę zbrodniczą we krwi niewinnego bliźniego, jakie przekleństwo wiąże się z nazwą mordercy! Czyż nie dowodzi to oczywiście, że życie ludzkie jest, w przekonaniu wszystkich, czemś świętem, wzniosłem, nietykalnem, że posiada wartość nie-
skończenie wyższą od życia zwierząt?

Właśnie śmierć objawia nam niezmierną przepaść, dzielącą ludzi od zwierząt. Dlaczego nawet najzacieklejszemu darwinistcie nie przyjdzie nigdy na myśl — o ile jest przy zdrowych zmysłach — oddać „ostatnie posługi“ jakiemu ze zdechłych zwierząt domowych lub towarzyszyć mu do miejsca ostatniego spoczynku?

Jak odmiennych zaś uczuć doznajemy, stojąc przy śmiertelnem łożu lub nad grobem człowieka? już samo ostatnie pożegnanie umierającego, łza, spływająca z gasnących oczu, już to jedno świadczyłoby, że niezmierna przepaść oddziela człowieka od zwierzęcia i że w człowieku nie wszystko w proch się rozpada. Dlatego w radosnej ufności stawiamy znak nadziei na grobie a pamięć

zmarłych w czci przechowujemy. Czyż moglibyśmy mówić *de mortuis nihil nisi bene*, gdyby wiatr i zgnilizna niszczyły ostatnie ślady zmarłego? Prosilibyśmy pana Spencera, aby zechciał kiedyś „oczernić“ swoje psy zdechłe lub konie. Wtedy zobaczylibyśmy, czyby jego uczniowie zechcieli ująć się z oburzeniem za „nieskazitelną“ tych stworzeń „pamięcią“.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Wartość i cel życia.

§ I.

Konieczność wyższego celu życia dla człowieka.

W ostatnich czasach często, zwłaszcza przez myślicieli angielskich stawiane bywa pytanie, *czu warto jest żyć?* Na pierwszy rzut oka jestto pytanie niedorzeczne, nawet wstrętne. A wszakże ma ono bardzo głębokie znaczenie. Z godnością człowieczeństwa trzyma się także lub pada wartość i namaszczenie życia ludzkiego. Gdyby człowiek był tylko wyżej rozwiniętem zwierzęciem, życie jego nie miałoby wartości. Co zależy na życiu wróbla lub robaka, zmiążdżonego stopą przechodnia? Nie więcej ono waży od fali rzecznej, która się podnosi, aby tejże chwili znowu zniknąć. Lecz słusznie wzdryga się serce człowieka na takie pojmowanie życia ludzkiego. Z nieprzezwyc-

ciężoną mocą powiada nam głos wewnętrzny, że życie ludzkie posiada wysoką wartość, nieskończenie przewyższającą wszystkie dobra doczesne — z wyjątkiem tylko cnoty.

Lecz jak sobie wyjaśnić tę wartość życia? Każdy z nas widzi, że wartość życia najściślej wiąże się z celem życia. Życie, nie mające celu, nie ma także wartości; uprzykrzywszy sobie życie, człowiek odrzuca je jak znoszoną odzież. Po co w ogóle żyć, po co panować nad sobą i siebie pokonywać, po co przestrzegać uczciwości, jeżeli życie nie ma żadnego celu!

Ile jest w tem prawdy, doświadczył tego na samym sobie pokrewny duchem Spencerowi, *John Stuart Mill*. W swojej „Autobiografji“ opowiada Mill, jako od zimy roku 1821, po przeczytaniu Benthama, wytworzył sobie cel życia; celem tym było — zreformowanie świata. „Pewnego dnia — tak pisze dalej Mill — zdawało mi się, jak gdybym ze snu się obudził. Wyobraź sobie, mówiłem do siebie, że wszystkie twoje pragnienia ziściły się na ziemi, wyobraź sobie, że możesz w jednej chwili do skutku doprowadzić wszystkie te reformy w urządzeniach publicznych i poglądach, jakie były celem twojej ambicji; czy zdołałoby to zaspokoić cię i uczynić szczęśliwym? I głos mojej świadomości, którego zagłuszyć nie mogłem, odpowiedział mi: nie. Na to słowo opuściła mię odwaga i zdawało mi się, że chwije się podemną podstawa

życia mojego. Cel, do którego dążyłem, utracił potęgę swoją w oczach moich. Jaki jeszcze interes mogło mieć dla mnie życie, które było tylko środkiem? Zaprawdę, życie już nie miało dla mnie żadnego celu.“ Mill chce powiedzieć, że życie, nie mając żadnego celu godnego siebie, straciło dla niego wszelką wartość.

Jeśli więc życie ma posiadać wartość wysoką, niezależną od wszelkich kapryśków chwilowych, to musi mieć ono cel wysoki, przedmiotowo w wszystkim wskazany.

Czy zdołalibyśmy wnieść porządek w życie nasze, gdyby życie nie miało żadnego celu? Tysiąc dróg otwiera się przedemną. Dokąd mam się zwrócić? Czy nie masz żadnego kompasu dla mojej wędrówki przez życie? Czyżby tylko przypadek lub samowola miały panować nad dobą żywota, jaka dostała mi się tu na ziemi w udziale? Gdyby życie nie miało żadnego celu, to na wszystkie owe pytania nie byłoby odpowiedzi. Co najwięcej, moglibyśmy taką dać radę pytającemu: rzuć się w potok życia, płyn, dokąd zechcesz i o ile będziesz chciał; jeśli się zaś już nasycisz życiem, pograź się w głębinę i zniknij, gdyż twój pobyt ziemski jest czczy i bezpodstawny.

Lecz jeśli jaka doktryna to ta właśnie pozostaje w sprzeczności ze świadomością całego rodzaju ludzkiego. Kto nie znajduje we wnętrzu swojej istoty niewzruszonego przekonania, że życie

ludzkie ma wysokie, wielkie przeznaczenie, które je nieskończenie wynosi po nad życie zwierząt?

Jaką postawę przybiera Spencer względem tej prawdy niewątpliwiej? Filozof angielski, gdyby chciał być konsekwentnym i zasadom swoim pozostać wiernym, powinienby powiedzieć, że życie nie ma żadnego celu, że człowiek żyje, nie wiadomo dla czego. Według ducha bowiem doktryny rozwojowej, niemasz ani celu żadnego ani celowości. Mówi wprawdzie Spencer o celu i zamiarze, gdyż chętnie posługuje się zwykłymi wyrażeniami, ale celowi zupełnie odmienne znaczenie nadaje. Celowością nazywa się w jego języku filozoficznym tylko przystosowanie, spowodowane przez ślepy, mechaniczny rozwój, przystosowanie, które samo z siebie się dokonywa. Życie więc ludzkie nie ma właściwie celu. Ślepy proces rozwojowy bezwiednie osadził nas na ziemi, nie mając żadnych zamiarów co do bytu naszego; podług tej doktryny byłoby niedorzecznością zadawać sobie pytanie: po co istnieję na ziemi? co ma być celem czynów moich?

Czy można rozpaczliwiej pojmować życie ludzkie? Co wtedy pozostałoby jeszcze z wartości życia? Czyż takie pojmowanie życia nie tłumi w samym zarodzie wszelkich idealnych poglądów ducha, wszelkiego szlachetniejszego polotu serca, podobnie jak lodowate tchnienie wiatru północnego niszczy rozkwit wiosenny?

Na szczęście doktryna ta jest błędną. Fakt

świadomości, że celom dajemy kierować sobą, że zakładamy sobie cele i do nich dążymy—jest tak oczywistym, iż żadna sofistyka nie zdoła go obalić i że sam Spencer nie waha się popełnić grubej niekonsekwencji, aby prawdzie tej złożyć świadectwo. Przecież sam powiada, że od r. 1842 „ostatecznym celem“ jego, stanowiącym tło wszystkich dążeń podrzędniejszych, było wykrycie umiejętnej podstawy zasad dobra i zła w postępowaniu; poczem dodaje: „Pozostawienie celu tego niewykonanym, po wykończeniu tylu rozległych przygotowań do jego osiągnięcia, byłoby niepowodzeniem, którego prawdopodobieństwa nie chciałbym nawet przypuszczać“ ¹⁾. Czy to więc nie było działaniem skierowanym ku pewnemu celowi, celowością? W innem zaś miejscu twierdzi, że „żadna szkoła nie może uniknąć uważania za ostateczny cel moralny — pożądanego stanu uczuć, jakkolwiek stan ten nazwiemy: zadowoleniem, radością czy szczęściem“ ²⁾.

To zaś przyznanie i zastrzeżenie rozbija cały mechaniczny monizm i wikła go w sprzeczności, nie dające się rozwiązać. Jeśli w całej naturze niemasz celowości, jeśli w człowieku działają tylko powszechne siły natury, czem się dzieje, że człowiek stawia sobie cele i dąży do takowych? Czyż wtedy możnaby było mówić o ostatecznym celu życia?

¹⁾ *Zasady etyki*, w Przedmowie.

²⁾ Tamże, str. 41.

Zresztą ta sprzeczność Spencera ze samym sobą łatwo się objaśnia, tkwi ona w samym systemie. Rozwój ma sprowadzać na całej linii zachowanie i pomnażanie życia. Dlaczego? Oczywiście tylko dlatego, że w każdym jestestwie oddzielnem istnieje dążenie do zachowania i pomnożenia życia. Dążenie to zaś presupponuje istnienie celu. Walka o byt ztąd się właśnie wywiązuje, że wszystkie jestestwa starają się zachować życie swoje, lecz, że przytem jedna istota żyjąca zawadza drugiej istocie na drodze do osiągnięcia celu tego. Dlatego powstaje u drzwi ścisk i walka, że wielu chce wejść jednocześnie i że wzajemnie przeszkadzają sobie w osiągnięciu wspólnego celu.

§ 2.

Przeznaczenie człowieka na ziemi.

Ziemskie życie człowieka musi mieć wysokie, wielkiej doniosłości przeznaczenie. Nawet Spencer, wpadając w sprzeczność z własnym systemem, prawdę tę uznaje. Teraz stawiamy mu dalsze pytanie: na czym polega owo przeznaczenie? Filozof angielski odpowiada: „ostatecznym celem moralnym“ jest pożądaný stan uczuć, jakkolwiek stan ten nazwiemy: zadowoleniem, radością czy szczęściem“ ¹⁾. Oczywiście mówi się tu tylko o szczęściu na tej ziemi, kończącym się ze śmiercią.

¹⁾ *Zasady Etyki*, str. 41

Proces przystosowania ma nas ostatecznie — jakkolwiek cel ten w dalekiej jeszcze kryje się przyszłości — doprowadzić do stanu czystej, niezamąconej rozkoszy.

Jeśli tłumaczyć będziemy Spencerowskie pojęcie zadowolenia w znaczeniu całkowitego, wszechstronnego szczęścia, w znaczeniu zupełnego zaspokojenia wszystkich rozumnych pragnień człowieka, to możemy zgodzić się z nim przynajmniej o tyle, że i my poczytujemy za ostateczny cel człowieka osiągnięcie szczęścia doskonałego. Lecz czy na tem zyskują cośbądź jego poglądy? Bynajmniej; owszem twierdzimy, że dlatego właśnie system Spencera nie może być prawdziwym, ponieważ człowiek przeznaczony jest do szczęścia doskonałego.

Zaiste, gdzieś i kiedyś człowiek musi stać się szczęśliwym. Pod tym względem ma rację Spencer. O tem przeznaczeniu człowieka świadczy niezmiernie, nie dające się zaspokoić pragnienie serca ludzkiego. To, czego człowiek ciągle chce, do czego ciągle dąży, skierowane jest, jak już uczy Augustyn ś., ku osiągnięciu doskonałej szczęśliwości ¹⁾. Przekonywa nas o tem codzienne, własne i innych doświadczenie. Cóż bowiem ma na celu bezustanne ubieganie się, dniem i nocą, za dobrami ziemskimi i pomyślnością doczesną?

¹⁾ *Confess.* 10, c. 20. *De Trinitate*, 11, c. 6.

Z niepokonalną siłą kieruje człowiekiem pragnienie zupełnego zaspokojenia własnego serca.

S. Augustyn opowiada, że pewnego razu jakiś aktor oznajmił w amfiteatrze, że gotów jest podczas następnego widowiska wyjawić widzom wszystkim, czego ich serce pragnie. Gdy dnia oznaczonego zebrał się ogromny tłum ciekawych, aktor ów wystąpił przed nich i rzekł: „Tanio kupować a drogo sprzedawać, oto jest to, czego wszyscy pragniecie“. Wyrzeczenie to gani święty nauczyciel Kościoła i dodaje: Aktor, gdyby powiedział: wszyscy chcecie stać się szczęśliwymi, wyrzekłby prawdę, o której każdy mógłby się przekonać, zajrzawszy w głąb swej istoty.

Nie można więc powątpiewać o istnieniu owej nie dającej się zaspokoić dążności do szczęścia doskonałego. Ztąd zaś wypływa taki oczywisty wniosek: wszelka teoria etyczna, która człowieka, żyjącego zgodnie z jego naturą rozumną, nie prowadzi do zupełnej szczęśliwości, jest błędną, fałszywą, nie wytrzymującą krytyki. Rzecz to niemożliwa, aby prawdziwą była teoria, która nie zaspakaja dążności człowieka najgłębszej, niepokonalnej, z której wszystkie jego zabiegi i pragnienia wynikają, — teoria, która ciąglą sprzeczność w żywot najdoskonalszej istoty na ziemi wniesć usiłuje. I jeżeli kto, to Spencer przeciwko powyższemu twierdzeniu żadnego zarzutu podnieść nie może. Człowiek, gdyby nie mógł stać się szczęśliwym, byłby istotą

nędzniejszą od zwierzęcia i godniejszą pożałowania, i zamiast postępu w „przystosowaniu“, mielibyśmy tu znowu wielki krok wstecz do zanotowania. Zwierzę pragnie tylko rzeczy konkretnych, dostępnych dla jego zmysłów, pragnie tylko rzeczy, które są w stanie zaspokoić jego chwilowe popędy. Nie mając rozumu, nie ma pojęcia o szczęściu. Zupełnie inaczej zaś dzieje się z człowiekiem, istotą obdarzoną rozumem. Poznaje on nietylko roztoczone przed nim dobra umysłowe, nietylko to lub owo dobro konkretne, obecne lub przysze, zmysłowe lub nadzmysłowe, — ale i dobro w sobie, dobro bezwzględne; niemasz więc żadnego dobra, którego człowiek nie mógłby poznać i pożądać. Dlatego zdolnym on jest wytworzyć sobie pojęcie całkowitego szczęścia, jako stanu, który posiadanie wszelkiego dobra w sobie zamyka. Otóż do tego stanu dąży wola człowieka całą potęgą swoją. Gdyby stan ten nie dał się osiągnąć, gdyby dążenie to było czczem i bezskutecznem, wówczas człowiek, przez to właśnie, co stanowi najszlachetniejszy jego przywilej, byłby istotą nieskończenie nędzniejszą od bezrozumnego zwierzęcia.

Cóż więc ztąd wynika dla etyki filozofa angielskiego? Oto, że jest niemożliwością, aby etyka Spencerowska mieściła w sobie prawdę, gdyż jest niemożliwem, aby człowiek w krótkim przeciągu czasu, jaki dostał mu się w udziale na ziemi, osiągnął swoje szczęście doskonałe.

Lub czy może od początku dziejów ktoś stał się doskonale szczęśliwym? Solon powiedział, że nikt przed śmiercią nie może poczytywać się za szczęśliwego. Czyż teraz inaczej się dzieje pod tym względem? I choćby ktoś nagromadził jak najwięcej dóbr doczesnych, to czyż śmierć nieubłagana nie kładzie wkrótce końca wszelkiemu blaskowi ziemskiemu, czyż nie zamienia purpury na całun grobowy? A cóż dopiero powiedzieć o niezliczonych tłumach „czwartego i piątego stanu“, których nędza, jakoby cień wstrętny, otacza świetność niezliczonych wybrańców losu? W samej ojczyźnie Spencera około miliona ludzi pędzi nędzny żywot w publicznych domach ubóstwa, a w Londynie, stolicy świata, dokąd napływają wszelkie bogactwa ziemskie, co rok przecięciowo po kilkuset ludzi umiera z głodu. Czy Spencer zdoła biedaków tych przekonać, że człowiek może osiągnąć na ziemi całkowite swoje szczęście?

Filozof angielski pociesza nas wprawdzie przyszłością i ukazuje nam jasne niebo doskonałego przystosowania i wszechstronnego używania, do którego dojdą kiedyś, po niezliczonych pokoleniach, potomkowie nasi. Lecz gdyby nawet ów proces przystosowania był tak prawdziwym jak jest błędnym i bezpodstawnym, to jaka ztąd wyniknęłaby korzyść dla nas, ludzi obecnie żyjących, i dla następnych generacji? Czem mają pocieszać się żyjący dziś nędzarze, ludzie nieszczęśliwi, osieroceni, uciśnieni, czem mają łyzy

swoje osuszać i głód zaspakajać? Czyż oni wszyscy, aż do ostatniego i najuboższego z ludzi, nie czują w sobie tego potężnego popędu do szczęścia, który z nieprzepartą siłą żąda całkowitego zaspokojenia dla każdej jednostki? Słusznie też powiada Wilhelm Humboldt: „Gdybyśmy nie przychodzili na świat niejako opatrzeni pewnością bytu nieśmiertelnego, byłibyśmy wtrąceni w nędzę bez granic“¹⁾.

Wobec rozpaczliwej doktryny filozofa angielskiego, jak wzniosłem i pociechy pełnem okazuje się chrześcijańskie pojmowanie życia i świata, jak zaspakaja ono najgłębsze pragnienia serca ludzkiego! Krótkiem zaprawdę jest życie ziemskie, szybko przemija ono jak cień zwoźniczy; nawet najszcześniejszych ludzi nie oszczędzają zmienne koleje losu; ale uczciwie dążącego życie to prowadzi do wiecznie trwałego szczęścia w wieczności. W ciemną noc żywota ziemskiego zstępuje z nieba słaby odblask słońca przedwiecznego, które jasnością swoją miasto Boże napęlnia. Tam u góry jest prawdziwa ojczyzna wędrowca ziemskiego. A stosuje się to nie tylko do możnych i wybrańców ziemi, których ścieżki żywota usłane są różami, lecz do wszystkich ludzi bez wyjątku, do ubogich i cierpiących, do opuszczonych i prześladowanych. Balsamem gojącym jest chrześcijańska nadzieja dla serca, ugo-

¹⁾ *Briefe an eine Freundin*, Lipsk, 1848, t. II, str. 270.

dzzonego srogiem cierpieniem; jestto jakby jasny, ożywczy promień, który przez więzy śmiertelnego ciała przenika do duszy, niejako w mrocznym więzieniu cierpiącej.

Chociażby ciężkie troski zakolały do biednego serca, chociażby wstrząsnęły niem burze i cierpienia, jeżeli tylko z wiarą szczerą wzniesie nieszczęśliwy i opuszczony ku niebu zroszone łzami oczy, a zaraz pokój i poddanie się, odwaga i moc wracają do jego duszy; i gdy zewnątrz wichry i zawierucha uderzają w mury więzienia, zamknięta w niem dusza może używać niewypowiedziane słodkiego pokoju niebieskiego, który jest przedsmakiem radości wiecznych. Od dni ś. Pawła, którego serce, pośród wszystkich smutków, przepełnione było weselem, żywoty świętych niezliczonymi przykładami prawdę tę potwierdzają.

Jak rolnik, pomny na wesołe żniwo, podczas słaty i przy ożywionym blasku słonecznym, podczas wichrów i niepogody, podczas upału i chłodu, wytrwale pracom swoim się oddaje, tak podobnie chrześcijanin, pośród wszystkich burz tego życia, pamięta, że chwila obecna jest czasem mozolnej siewby, lecz że w dobie żniwa, we właściwej ojczyźnie, pełne zbierać będzie kłosy. I jeżeli nadzieja ta przyświecała całemu jego życiu, to przedziwnem zajaśnieje światłem w ostatniej, stanowczej godzinie, gdy krótki sen życia ziemskiego zbliży się do swego kresu ostatniego i gdy śmierć nieubłagana rozerwie wszystkie węzły, łączące człowieka

z doczesnością. A odnosi się to nietylko do umierającego ale i do drogich osób, jakie ten pozostawia na ziemi. Przy łożu śmiertelnem prawdziwego chrześcijanina niemasz skarg rozpaczliwych i rąk załamywania; gorzką boleść rozstania łagodzi i osładza pełna pociechy nadzieja rychłego i radosnego ujrzenia umiłowanych istot w drugim, lepszym świecie.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Obowiązek i sumienie.

§ I.

Bezwzględność wymagań moralnych.

Ziemskie życie człowieka ma tylko wtedy prawdziwą, wyższą wartość, jeżeli jest pojmowane jako moment przejścia do wiecznych, świetlanych sfer żywota przyszłego. Gdyby grób mieścił w sobie ostatnie resztki człowieka, gdyby przez mrok grobowy nie prowadziła droga do lepszej ojczyzny, to żadnej wartości nie miałoby życie ludzkie, a w każdym razie nie miałoby ono większej wartości od życia zwierzęcia najnędniejszego, które na pastwisku niebo swoje znajduje.

Z wartością zaś życia upada także wysoka, wszystko przewyższająca wartość moralności. Cnota ma niezrównanie wyższą wartość niż wszystkie dobra ziemskie, nie wyłączając życia ludzkiego. Dlatego trzeba być gotowym raczej oddać do-

statki swoje i majątek a nawet krew własną, niż przenieść się cnoty. Lepszą jest chwały pełna śmierć w służeniu obowiązkowi, niż splamione winą życie. Takie od czasów najdawniejszych było i jest przekonanie najlepszych i najszlachetniejszych ludzi narodów wszystkich.

Malo mori quam foedari! „wolę umrzeć niż splamić się!“ — takie było hasło męczenników chrześcijańskich, które nawet wątłe dzieci i dziewice i słabych starców niezłomnym bohaterstwem napępiało. Hasło to nauczyło ich gardzić stosami gorejącymi, rozpalonem żelazem, torturami, paszczą tygrysów i lwów; potęgą tego hasła z purpury krwi męczeńskiej wyrastała palma błogosławionych.

Lecz duchem tym ożywieni byli nie tylko męczennicy chrześcijańscy, którzy, jakoby powój wzbijając się ku niebu na wizerunku Ukrzyżowanego, mocą Krzyża słabość swoją ludzką krzepili; tego samego ducha widzimy w świętych mężach Starożytności. Czysta Zuzanna gotowa jest raczej oddać dostojność i życie niż splamić czystość swoją. Ze łzami prosiła czcigodnego starca kapłana Eleazara, aby oszczędził siwej głowy swojej, i przynajmniej pozornie poddał się nieprawemu rozkazowi Antyocha. Lecz świątobliwy starzec wolał wydać drżące swe członki na katusze, niż splamić starość swoją przekroczeniem prawa.

A jak wzniosłym jest przykład Machabeuszów, którzy przelożyli śmierć najsroższą nad sprze-

niewierzenie się prawu Bożemu. Jakie widoki świetne dla życia ziemskiego otwierały się przed nimi, gdyby poddali się przemocy! Najmłodszemu z nich, na którego obliczu jaśniała jeszcze niewinność dziecięca, Antyoch obiecuje życie i wolność, bogactwa i zaszczyty, jakich mógłby zapragnąć. Ale myśl o Stwórcy nieba i ziemi pokonywa trwogę męczarni i śmierci. Z radością składa on w ofierze wiosnę swojego życia i przyłącza się do uwiecznionych chwałą braci swoich.

Lecz czy może tylko w chrześcijaństwie i w ludzie wybranym spotykamy owo przekonanie o wyższej nad wszystko wartości dóbr moralnych? Bynajmniej; przekonanie takie było dziedzictwem wszystkich ludów. Antyгона Sofoklesa, gardząc rozkazem ludzi, spełnia swą powinność względem zmarłych, a Kreonowi śmiało odpowiada, że żadna ustawa ludzka nie powinna powstrzymywać nas od spełniania praw wiecznych (w. 446...). Neoptolem w Filoktecie poczytuje za rzecz niemożliwą, aby człowiek, dla korzyści ziemskich, postępował wbrew obowiązkowi prawdomówności. Sokrates oznajmia ateńczykom w swojej Apologii ¹⁾, że tak samo nie godzi mu się przeniewierzyć otrzymanemu z niebios posłannictwu, jak nie godzi się żołnierzowi ustępować z posterunku; że wolałby wyrzec się wolności a nawet życia niż zdradzić powinność swoją; i twierdzi, że maż sprawiedliwy

¹⁾ *Apolog.* Soc. 16, 17.

ogląda się nie na pożytek ale na prawo i bardziej lęka się niesprawiedliwości niż śmierci. Według Platona należy raczej cierpieć dla sprawiedliwości niż dopuścić się bezprawia; cnota ma w jego oczach tak wielką wartość, że w porównaniu z nią wszystkie rzeczy ziemskie lekceważyć należy ¹⁾.

Światowładny Rzym także samo miał przekonanie. Spotykamy je, na przykład, w opowiadaniu o Regulusie, który, aby spełnić obowiązek, postanowił dobrowolnie wrócić do niewoli i na śmierć niechybną się narazić. Według Cycerona, Bóg zapisał w sercu wszystkich ludzi prawo dobra i zła, i nikt, ani senat ani lud, nie może nas od tego prawa uwolnić lub czegoś bądź, sprzecznego z tem prawem, od nas żądać ²⁾. Znane są piękne wiersze (*Satir. VIII*) satyryka Juwenala, w których poetycznie opisuje on maksymę: *Potius mori quam foedari*:

„...Ambiguae si quando citabere testis
 Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
 Falsus et admoto jubeat perjuriam tauro;
 Summum credenefas animam praeferre pudori
 Et propter vitam vivendi perdere causam.“

Teraz zwróćmy się znowu do Spencera z pytaniem: Jak zechce on, ze swego stanowiska, wytłumaczyć to powszechne przekonanie, które najpotężniejszym się okazuje w najlepszych ludziach? Co mamy myśleć o tych wszystkich bohaterach, którzy woleli śmierć ponieść niż źle czynić?

¹⁾ *Gorg.* c. 35.

²⁾ *De republ.* 3., apud *Lactant.* Inst VI. 8.

Filozof angielski, jeśli chce być szczerym, wyznać musi, że według jego doktryny, wierność dla swoich przekonań, okazywana przez męczenników, była istnem szaleństwem, była zdradą względem własnego życia; Spencer powinienby nawet nazwać postępowanie męczenników niemoralnem w najwyższym stopniu. Lub też może, podług Spencera, nie tylko to jest moralnem, co służy do pomnożenia życia szczęśliwego na ziemi i ziemskich rozkoszy? Czyż z doktryny jego nie wynika, że wszystko, cokolwiek utrzymuje i pomnaża życie ziemskie, jest moralnie dobrem, i że wszystko, cokolwiek przeszkadza utrzymaniu i pomnażaniu życia ziemskiego, jest moralnie złem? Zdradzenie obowiązku, jeżeli przykłada się do zachowania i pomnożenia życia, jest w systemie Spencera nakazem moralności. Cnota, ilekroć przeszkadza rozwojowi życia, jest tu występkiem. Są to nieuniknione konsekwencje przesłanek Spencera. Czy podobna już bardziej wywracać do góry nogami pojęcie o cnocie i występku?

Nowa szkoła, aby życiu i moralności zachować ich wysoką wartość, powołuje się na dobra kultury, postępu, humanitarności. Lecz czy dobra owe mogą nadać moralności znamię bezwzględne, jakiego same nie posiadają? Niektóre z nich zajmują wprawdzie wyższy stopień niż inne, lecz nic to nie zmienia absolutnej powagi nakazów moralnych. Żołędzie mogą być lepszem pożywieniem od błota, w którym szczur się tarza;

zwierzę, dostające się na łup lwu, wyżej stoi od robaków i ziarenek nasienia, które naszym ziębom i wróblom służą za pożywienie. Ale czy to wszystko wpływa na wartość postępowania zwierząt?

Podobnież niektóre z dóbr ziemskich mogą do wyższej wartości rościć prawo. Ale czyż to wpływa w czemśbądź na postulaty moralności? Choćbyśmy dobra owe najwyżej wysławiali i wynosili, nigdy nie zdołają one postępowaniu naszemu nadać charakteru absolutnego, niezależnego od woli ludzkiej. A nawet można posiadać owych dóbr obfitość i stać bardzo nisko pod względem moralnym, i naodwrot, niskiej kulturze towarzyszyć może najwyższa doskonałość moralna. Czyż u ludów upadającej starożytności nie łączył się wysoki stopień kultury z głęboką zgnilizną moralną? Pomimo sztuk pięknych i nauk, pomimo całego postępu wysoko rozwiniętej kultury, czyż niektóre z naszych miast wielkich nie przypominają czasów Sodomy i Gomory? W jaki przytem sposób moralność mogłaby wywodzić wartość swoją z dóbr, które, ze swej natury, mogą być udziałem tylko drobnej części ludzkości? Czyż moralność nie jest dobrem wspólnem wszystkich ludzi bez wyjątku?

§ 2.

Prawdziwe znaczenie obowiązku i sumienia.

Chcąc poznać wyjątkową i ostateczną podstawę bezwarunkowej mocy wymagań moralnych,

musimy zastanowić się nad pojęciem obowiązku i sumienia.

Tylko do człowieka mówimy: powinieneś, jestto obowiązkiem twoim. Na konia zaś wołamy: musisz; na konia możemy użyć bata i zmusić go do pełnienia woli naszej. Nie może być mowy o moralnych obowiązkach zwierzęcia, gdyż nie posiada ono rozumu i swobodnego rozporządzania samem sobą.

Lecz czym jest owo tajemnicze powinieneś, które się w każdej piersi ludzkiej objawia, ów, na pierwszy rzut oka, niewyjaśniony przymus, towarzyszący nam wszędzie i zawsze, przymus, któremu czuje się poddanym zarówno człowiek występny na swoich manowcach jak i cnotliwy na drodze dobra? Nie jestto przymus fizyczny, któryby zniewalał nas do pewnych czynów. Możemy bowiem powstać przeciwko obowiązkowi, przekroczyć takowy i przez to obciążyć siebie winą. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Widzę rzeczy lepsze i pochwalam takowe, ale idę za gorszemi popędami. Na czym więc polega obowiązek?

Aby lepiej zrozumieć odpowiedź na powyższe pytanie, powinniśmy sobie przypomnieć, co wyżej było powiedziane o przeznaczeniu i wartości życia ludzkiego. Przeznaczeniem człowieka jest wieczność. Na to mu są dane krótkie dni żywota ziemskiego, aby wypracował sobie swoje zbawienie wieczne. Przez ów związek z wieczno-

ścią otrzymuje życie ludzkie swoją wartość wysoką.

Lecz—i to jest odwrotna strona życia ludzkiego — warunkiem osiągnięcia szczęśliwości wiecznej jest życie cnotliwe na ziemi. „Jeżeli chcesz wniknąć do żywota, chowaj przykazania“, mówi przedwieczna mądrość. Niebo nie dostaje się człowiekowi bez trudu; jest ono nagrodą walki, którą tylko zwycięzca zdobywa. Rozważmy dokładniej tę myśl płodną.

Porządek jest wielkiem prawem świata; prawo to objawia się wszędzie, w rzeczach największych i najmniejszych. Wdzięczni jesteśmy nowoczesnemu przyrodoznawstwu, że badaniami ścisłymi wykazało tę prawidłowość w naturze, sięgającą do najdrobniejszych zjawisk. Porządek jest wielką, wszystko obejmującą spójnią, która nieskończoną różnorodność stworzeń skupia w jedność i tysiącostrunową arfę wszechświata do precudnej harmonji nastraja.

Na najniższym szczeblu stworzenia stoi natura nieorganiczna. Wyżej wznosi się królestwo roślinne. Tu spotykamy doskonalszy rodzaj działalności, w której już sama roślina pewien bierze udział. Roślina rozwija się z wewnątrz samodzielnym, jakkolwiek działanie to związane jest jeszcze z daną miejscowością i zależne od praw fizycznych i chemicznych. Wysoko po nad rośliną stoi zwierzę. W królestwie zwierzęcym wszystko mądrym prawom podlega. Zwierzę daleko

większy bierze udział niż roślina w przepisany mu porządku. Obdarzone jest zmysłowem poznaniem i pożądaniami a przez to uzdolnione do poszukiwania rzeczy dlań pożytecznych i do unikania szkodliwych. Nieświadomy siebie instynkt prowadzi zwierzę do współdziałania w urzeczywistnieniu wielkiego planu wszechświata.

Niejako środkowym punktem i koroną widzialnego stworzenia jest człowiek ze swoją duszą nieśmiertelną, ze swoim duchowem myśleniem i wolą. Jemu dana została ziemia jako ogród, który ma on uprawiać i w którym ma wysławiać swego Stwórcę poznawaniem i miłowaniem. Czyżby więc, pośród porządku, panującego nad wszystkim i wszystko obejmującego, sam tylko człowiek stanowił wyjątek, czyżby tylko on jeden zakłócał harmonję wszechświata?

Bynajmniej; i człowiek związany jest z pewnym porządkiem. Winien on przynależnie mu, odpowiednio do jego natury rozumnej, we wszechświecie stanowisko zajmując, takowe wolną, świadomą siebie działalnością wypełnić, czynami ziścić. Takim jest prawo zapisane przez Stwórcę w sercu człowieka, prawo natury czyli przyrodzone prawo moralne, którego spełnianiem, jak to z niezrównaną głębokością wykazują ś. Augustyn ¹⁾ i ś. Tomasz z Akwinu ²⁾, człowiek, na

¹⁾ *De lib. arbitr.* I. c. 6.

²⁾ *Summa th.* I. 2. q. 93.

swój sposób, uczestniczy w przedwiecznym prawie Bożem ¹⁾. Prawo to, odnośnie do człowieka, polega nie na mechanicznie działających siłach lub na ślepych instynktach ale na powszechnych sądach, dotyczących postępowania człowieka, których spełniania Bóg żąda od niego. Człowiek poznaje, że wolą jest przedwiecznego Prawodawcy, aby przeznaczony dla niego a rozumem poznany porządek zachowywał i jako harmonijny członek w bycie ogółu świata uczestniczył a przez to swego Stwórcę i Pana wysławiał. A przytem poznaje człowiek owo żądanie, jako tak absolutne, że Bóg tylko pod warunkiem zachowania tego porządku życie wieczne udzielić mu chce i może. Jeśli chcesz wniknąć do żywota, chowaj przykazania. Człowiek, jeśli umiera jako rokoszanin przeciwko porządkowi, od Boga ustanowionemu, podlega karze nieskończenie świętego i sprawiedliwego Sędziego ²⁾.

¹⁾ Już Cycero pięknie określił prawo natury temi słowami (*Philip. XI. c. 12. § 28*): „Est enim lex (naturaliter sancita) nihil aliud nisi recta et a numine Deorum tractata ratio, imperans honesta, prohibens contraria.“ Dokładny rozbiór prawa natury znaleźć można, między innymi, w dziełach *Th. Meyera, S. J. Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, Freib. 1868* i *J. Costa-Rossetti, S. J. Philosophia moralis, Oeniponte, 1883*.

²⁾ „Aza nie wiecie, powiada Apostoł Paweł (I Kor. 6, 9), iż niesprawiedliwi nie osiągną królestwa Bożego? Nie mylcie się! ani porubnicy, ani bałwanom służący, ani cudzołożnicy, ani psotliwi, ani sodomczycy, ani złodzieje, ani łaskomi, ani pijanice, ani złorzeczący, ani drapieżce nie posiadają królestwa Bożego.“

Bóg ustanowił człowieka królem tego świata, u nóg jego położył całe stworzenie, uwieńczył go chwałą i dostojenstwem. Czyż więc pragnie on czegoś niesłusznego, gdy żąda, jako warunku koniecznego do osiągnięcia szczęśliwości wiecznej, aby człowiek strzegł wskazanego mu porządku i zasłużył sobie niebo jako nagrodę walki? Czyż człowiek, niweczający pełne miłości zamiary Stwórcy i jego przykazaniem gardzący, nie dopuszcza się najcięższej winy i nie ściąga na siebie największej kary?

Człowiek ma więc przed sobą albo wieczną szczęśliwość — albo, jeśli nie spełni niezbędnego takowej warunku, karę wieczną. Tego strasznego albo wyminąć nie jest w stanie. Każdy człowiek, który na ten świat przychodzi, musi zadanie to rozwiązać, a rozwiązanie to wymaga walki, ciągłej walki przeciwko wrogim potęgom. Bojowaniem jest żywot człowieka na ziemi, i słusznie powiedzieć można: *„Być człowiekiem jestto być bojownikiem“*.

To zadanie nieuniknione, które każdy człowiek rozwiązać musi, nadaje życiu ludzkiemu jego groźną powagę. *„Powaga życia“* ma głębokie znaczenie i nie pozwala człowiekowi, jako istocie rozumnej, lekko traktować swego życia. Poniekąd do każdego człowieka przemawia Bóg, jak niegdyś przemawiał Mojżesz do ludu wybranego: *„Wzywam świadków dziś, niebo i ziemię, żem położył przed was żywot i śmierć, blo-*

gosławieństwo i przekleństwo. Obierajże tedy żywot.“ Wybieraj, gdyż jesteś wolnym; pójść możesz stromą ścieżką cnoty lub szeroką drogą występku. Ale nie zapominaj, że w pierwszym razie czeka cię żywot wieczny, w drugim śmierć wieczna. Wybieraj więc trafnie, chwila, dana do wyboru, szybko przemija a rezultat jej będzie wiecznym.

Powtarzamy: zadanie to każdy śmiertelnik rozwiązać musi. Choćby ktoś stał u szczytu potęgi ludzkiej, piastując koronę i berło, choćby blaskiem czynów swoich lub swej wiedzy jaśniał pośród ludzkości: najważniejszym i nieuniknionem dla niego zadaniem jest praktyczna odpowiedź na wyżej wskazany dylemat. A pod względem tego głównego zadania życia jest mu zupełnie równym ostatni wyrobnik i najędźniejszy żebrak. Zadanie to obejmuje wszystkie pokolenia wszystkich czasów i sfer ziemi, i życiu nawet ostatniego z ludzi nadaje powagę i uświęcenie.

Gdyż nikt nie zdoła się wyzuć z popędu do szczęścia doskonałego. Człowiek, poznając, że tylko w Bogu całkowite szczęście swoje osiągnąć może i że wola Boża żąda odeń pod tym względem jako pierwszego warunku — służenia Bogu, czuje się zmuszonym, wprowadzie nie fizycznie ale moralnie, do kroczenia drogą przykazań boskich. Tu tkwi podstawa absolutnego, bezwarunkowego charakteru wymagań moralnych. Wszystkich dóbr ziemskich, nawet najwyższych, może się wyrzec

człowiek, gdyż do jego szczęśliwości nie są one bezwarunkowo konieczne. Tylko pragnienia szczęścia doskonałego i posiadania dobra najwyższego, które samo jedno owego szczęścia jest źródłem, człowiek nigdy zupełnie wyrzec się nie może. I tak więc pragnienie szczęśliwości jest wielkiem prawem ciężenia serc ludzkich, jest prawem, mocą którego nie przestaną one zwracać się zawsze ku źródłu i ognisku wszelkiego bytu i wszelkiego dobra. „Stworzyłeś nas dla ciebie, Panie,—wołał św. Augustyn—i niespokojnem jest serce nasze, dopóki nie spocznie w tobie“¹⁾).

Z obowiązkiem pozostaje w najściślejszym związku sumienie, które jest, że się tak wyrazimy, heroldem, głosicielem obowiązku. Doszedłszy do zupełnego używania rozumu, każdy człowiek poznaje porządek, odpowiadający jego naturze rozumnej, poznaje, że obowiązkiem jego jest czynić dobro, odpowiadające owemu porządkowi, a sprzecznego z takowem zła unikać. Takie jest najwyższe prawo natury, z którego człowiek własnym myśleniem, w świetle doświadczenia i nau czania, pozostałe prawa moralne w czysto naturalnym porządku wyprowadzać może.

Rozum więc, o ile owe ogólne praktyczne sądy stosuje do pojedynczych czynów człowieka, nazywa się sumieniem. Sumienie zatem nie jest ani jakimś ślepym popędem natury lub ja-

¹⁾ Lib. I. Confess. c. 1.

kiemś zagadkowym uczuciem ani niepojętym „imperatywem kategorycznym“, który, jak twierdził Kant, nie da się bliżej wyjaśnić. Sumienie jest właściwie funkcją, wyrazem naszego rozumu. Kto przeciwko swojemu sumieniu postępuje, ten gardzi wyrzeczeniem własnego rozumu, który stawia przed nim jego powinność; słowem, postępując wbrew sumieniu, człowiek postępuje nierozumnie, i dlatego, zaiste słusznie, Pismo ś. nazywa grzesznika — głupcem.

Sumienie jest jakby pochodnią, przyświecającą człowiekowi w mrocznych manowcach żywota ziemskiego i wskazującą mu, dokąd ma kierować kroki, aby u swego celu ostatecznego stanął. Po spełnionym zaś czynie sumienie jest surowym, bezstronnym sędzią. Jeśli jego głosu posłuchaliśmy, świadomość spełnionego obowiązku i wynikające ztąd wewnętrzne zadowolenie serca jest naszą słodką nagrodą; ilekroć zaś wzgardziliśmy nim, karzą nas wyrzuty sumienia i przypominają nam, że zawiniliśmy wobec Sędziego przedwiecznego, zuchwale przekraczając jego przykazy. Ten głos sumienia nawet wtedy daje się słyszeć, gdy żadne oko śmiertelne nie było świadkiem postępowania naszego; w szale odurzających rozrywek i biesiad daje się wprawdzie zagłuszyć sumienie, ale nigdy nie zdołamy go do zupełnego sprowadzić milczenia. Już Arystoteles w jednych przedstawia wyrażeniach, jakto człowiek, gnębiony wyrzutami sumienia, unika samotności, która

dreńczące myśli w nim budzi. Nigdy wszakże nie zdola on całkowicie wymknąć się przed głosem sumienia, gdyż jak Eschyles powiada (Agamemn. 179), nawet we śnie trwoga duszy uderza w świadome winy swojej serce.

§ 3.

Obowiązek i sumienie w doktrynie Spencera.

Co więc z obowiązku, którego istotę wyłożyliśmy wyżej, pozostaje w nauce Spencera? Nic zgola. Już z ogólnych zasad filozofa angielskiego wnosić mamy prawo, że w jego systemie pojęcie obowiązku nie znajduje dla siebie miejsca. Według jego doktryny bowiem niemasz życia nieśmiertelnego a więc nie może być i odplaty na tamtym świecie. Niezbędna podstawa obowiązku została odrzucona i zanegowana. Można wprawdzie przynęcać jeszcze ludzi obietnicami a groźbami odstraszać ale o obowiązku sumienia nie może już być mowy.

Zresztą sam Spencer potwierdza to *a priori* wywnioskowane twierdzenie. Że sumienie upomina nas, zobowiązuje i karci, jestto fakt tak oczywisty, iż autor „Zasad etyki“ nie ośmiela się go zaprzeczać. Owszem sam zadaje sobie pytanie, z kąd pochodzi uczucie „powagi nakazującej“, „pierwiastek przymusu“, który zawiera się w naszych wyobrażeniach moralnych a który „uczuciem obowiązku moralnego“ nazywamy. Lecz jaką odpowiedź daje na to pytanie?

Odpowiedź slyszeliśmy już wyżej ¹⁾. Filozof angielski rozwiązuje daną kwestję podobnie jak Aleksander rozwiązał węzeł gordyjski. Mianowicie odróżnia dwojakie powściągi czyli hamulce postępowania ludzkiego: wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne powściągi są to zebrane własnem doświadczeniem praktyczne reguły postępowania. Gdyż przekonano się z doświadczenia, że w kollizji licznych uczuć zwykle lepiej jest iść za uczuciami później powstałemi i wyżej rozwiniętymi niż za niższemi i wcześniej powstałemi. W ten sposób człowiek doszedł do niejakiego panowania nad sobą, nauczył się poddawać jedne popędy drugim. Oczywiście Spencer upatruje już w zwierzętach nieświadomy samodozór, jak na przykład, gdy „pies przestaje kopać jamę, żeby nie porzucić pana, który dalej idzie“ ²⁾.

Podobne do tego zwierzęcego, panowanie nad sobą ma istnieć także „w ludziach przedspołecznych, włóczących się całemi czeredami“. Dopiero stopniowo, przy dalszem rozwijaniu się sił rozumu, z licznych doświadczeń wytworzono indukcję, która się w końcu w publiczną, tradycyjną indukcję rozszerzyła.

Ale przedewszystkiem pytamy się, gdzie Spencer lub ktoś z jego zwolenników widział kiedykolwiek owych „ludzi przedspołecznych, włóczą-

1) Ob. wyżej str. 14, 15.

2) *Zasady etyki*, str. 104.

cych się całemi czeredami“? Szczerość mowy jest tu konieczną. Jeżeli zaś filozof angielski nigdy jeszcze nie widział nic podobnego, to jakim prawem podaje takie apriorystyczne mamidła swoje za „fakta etyki“?

Rzecz o mniemanem rozwinięciu się człowieka ze stanu zwierzęcego, już wyżej dostatecznie wyjaśniliśmy. Zresztą właśnie choćby przykład psów, na który powołuje się Spencer, świadczy o niedorzeczności doktryny rozwojowej. Opowiadanie Pisma ś. o psie Tobjasza, który wybiegł na spotkanie wracającego pana i machaniem ogona objawiał radość swą, żywo przypomina psy terazniejsze; jeżeli w księdze Sędziów nazwa psa użyta jest w znaczeniu hańbiącym, jeżeli Homer mówi o wyrzucaniu zwłok ludzkich na pożarcie psom, o wylizywaniu przez nie krwi z ziemi, to wszystko to teraz także można o psach powiedzieć. Długie obcowanie z człowiekiem nie posunęło psów ani o włos naprzód w cywilizacji. Jeszcze nigdy nie słyszano żadnego wyrazu, wymówionego przez psa, jakkolwiek niektóre psy pozostają na bardzo poufalej stopie ze swymi panami i paniami i tak tkliwych pieścizot doznają, jakie pospolicie tylko istotom ludzkim bywają okazywane. Co się zaś tyczy mniemanego samodozoru psów, to cała tajemnica takowego na tem polega, że silniejsze, w danej chwili, skłonności i popędy zawsze w nich biorą górę. Taki „samodozór“ istnieje w psach od młodości i przed

6,000 laty tak samo był rozwinięty jak obecnie. Pies nie potrzebuje doświadczenia do odróżniania rzeczy mu pożytecznych w naturze od szkodliwych. Pod tym względem psy tak samo postępują jak i inne zwierzęta. Giną wszystkie owce, które chcą własnem doświadczeniem przekonać się o szkodliwości wilka, a wszakże każdej owcy, za nadejściem niebezpieczeństwa, wiadomo, że wilk jest jej wrogiem śmiertelnym.

Całkiem inaczej rzecz się ma z człowiekiem. Król stworzenia prawie nic ze sobą na świat nie przynosi oprócz prawie nieograniczonej zdolności do wszystkiego. Jego duch jest przy jego narodzeniu *tabula rasa*, lecz może on i powinien nauczyć się wszystkiego. A przez swoją wolną • wolę może i powinien człowiek panować nad sobą i skłonności zmysłowe poddać rozumowi. Do tego są mu potrzebne: doświadczenie, nauka i praktyka. Tu tkwi przyczyna, dlaczego rodzaj ludzki, pomimo całej równości w przymiotach najistotniejszych, okazuje, w rzeczach mniej ważnych, według odmienności czasów i miejsca, taką odmienność obyczajów, podczas gdy w królestwie zwierzęcem wszystko ujęte jest w formy niezmienne.

Niedorzecznem jest także przypuszczenie, jakoby ludzie pozostawali niegdyś w takim stanie, w którym nie posiadali żadnych zgoła pojęć moralnych, i że dla zdobycia sobie takowych potrzebowali długiego doświadczenia. Czyż kiedyśbądź potrzeba było doświadczenia, aby poznać niemo-

ralność morderstwa? Zaiste w takim razie Kain nie odpowiadałby za bratobójstwo. Najcięższe grzechy przeciwko naturze, największe zbrodnie byłyby po większej części postępkami bezwinnymi. Gdyż godzi się spodziewać, że jest jeszcze bardzo wielu ludzi, którzy hańbę takich grzechów rozpoznają, nie doświadczywszy ich skutków szkodliwych ani na sobie ani na swych przodkach, ani też nie zasięgając u innych nauki w tym przedmiocie.

Lecz uwagę tę zrobiliśmy mimochodem, aby we właściwem świetle postawić „samodozór“ zwierząt. Teraz zaś wracamy do zaprzątającego nas pytania o powstaniu świadomości obowiązku.

Sumienie powiada nam nietylko: jest rzeczą dobrą lub pożyteczną, abys to czynił a owo zaniechał, owszem mówi ono do nas bezwarunkowo: czy chcesz lub nie chcesz, powinieneś tak a nie inaczej postępować. Jeżeli nie słuchamy głosu sumienia, wtedy karze nas jego wyrok potępiający i pozbawia pokoju duszę naszą. Otóż jak powstaje ten przymus wewnętrzny?

Pierwotną przyczyną takowego jest, podług Spencera, obawa kar czyli zewnętrznych (to jest nie z samych czynności zgodnie z naturą rzeczy wynikających) skutków pewnych postępów, obawa kar społecznej, politycznej i religijnej natury. Posłuchajmy samego Spencera: „U plemion najdzikszych, nie znających praw ani politycznych ani religijnych, głównym hamulcem, po-

wstrzymującym od natychmiastowego zaspakajania każdej zachcianki, jest świadomość złych następstw, wynikających z gniewu innych dzikich... Lecz gdy w plemienu owym jeden się odznaczy szczególną siłą, zręcznością lub męstwem i stanie się przywódcą na wojnie, to taki oczywiście większy strach od innych obudza.“ Tym sposobem „dozór polityczny zaczyna się wyróżniać od mniej wyraźnego dozoru wzajemnej obawy.“ „Tymczasem zaś rozwinęła się i teoria duchów. U wszystkich niezupełnie dzikich plemion widmo zmarłego człowieka, czczone przy śmierci i później, uważanem jest za mogące szkodzić żyjącym. Ztąd rozwinął się nowy hamulec..., oparty na przewidywaniu klęsk, zagrażających ze strony rozgniewanych duchów“ ¹⁾).

Z rozwojem społeczeństwa, rozwijają się także, podług Spencera, te trzy hamulce zewnętrzne. Do nich przyłącza się jako czwarty czynnik—wewnętrzny samodozór, oparty na praktycznem doświadczeniu naturalnych skutków postępowania. W końcu duch przenosi, przez pewien rodzaj kojarzenia pojęć, pojęcie obawy na ten wewnętrzny czyli moralny samodozór. „Myśl o zewnętrznych skutkach czynu zakazanego (to jest o karach społecznych, politycznych i religijnych) budzi obawę, która nie ustaje, gdy się myśli i o wewnętrznych naturalnych jego skut-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 105—106.

kach, a łącząc oba te względy, naprowadza na niewyraźne poczucie przymusu moralnego“ ¹⁾).

Cały sens tych długich wywodów daje się streścić w następujących wyrazach: pojęcie o obowiązku sumienia powstało w skutek arcynaiwnego złudzenia, przez podwójne a grube *qui pro quo*, jakie tylko u dzieci spotkać można. Pomięszano bowiem zakazane postęпки z niezakazanymi i przeniesiono na te ostatnie to, co tylko do pierwszych może się odnosić. Lecz jakie dowody stawia Spencer na potworne twierdzenie swoje, w którym zarzuca on całemu rodzajowi ludzkiemu nieudolne złudzenie w najważniejszej kwestji życia? Dowodów żadnych autor „Zasad etyki“ nie podaje. Tak wyrzekł i koniec. To ma się nazywać ścisłym, umiejętnym badaniem nowoczesnego Arystotelesa! *A priori* wytworzono teorię, przystosowaną do doktryny ewolucyjnej, i gotowe już są „Zasady etyki“. Wszystkie wyrzuty sumienia, jakich rodzaj ludzki doświadczał od tylu tysięcy lat, jak również radośna, uszczęśliwiająca świadomość spełnionego obowiązku, powstały z niepojętego zaślepienia! Jeżeli Eschines w jednej z mów swoich powiada, że wielu, skutkiem niesprawiedliwie wydanych wyroków, srodze było trapiionych wyrzutami sumienia i że niektórzy z nich, w końcu, życie sobie odebrali; jeżeli aż do dni naszych złoczyńcy sami oddają się w rę-

¹⁾ *Zasady etyki*, 117.

ce sprawiedliwości, aby pozbyć się wyrzutów sumienia, zatruwających im życie—wszystko to było i jest tylko urojeniem dziecinnym. Lecz błąd, jak wiadomo, rozmaite przybiera kształty, zmienia się odpowiednio do miejsca i czasu. W wypadku zaś, o którym jest mowa, rzeczy mają się wręcz przeciwnie. U wszystkich ludów, po wszystkie czasy i we wszystkich krajach, spotykamy to głupowate mieszanie jednych pojęć z drugimi, to dziecinne *qui pro quo*; wszędzie i ciągle duch ludzki obierał ten błędny kierunek i wytrwał w nim przez wszystkie tysiącolecia aż do dnia dzisiejszego, w którym wielki nasz sternik, Spencer, zrewidował kompas i odkrył przed zdumioną ludzkością jej błędne drogi dotychczasowe. Nie podziwiamy wszakże śmiałości Spencera. Mąż, który Platonowi i Arystotelesowi, i w ogóle wszystkim „myślicielom greckim“ zarzuca, że dopuszczali się błędu, właściwego „dzikim“ „w myśleniu pierwotnem“, biorąc nazwiska rzeczy za same rzeczy—może i do jeszcze śmielszych wyskoków czuć się powołanym.

Oczywiście, poczucie obowiązku, uznane teraz za błędne, musi stopniowo zamierać. „Ponieważ pobudka moralna powoli się wynurza z pośród pobudek politycznych, religijnych i społecznych, długo więc dzieli z niemi świadomość ulegania jakiemuś czynnikowi zewnętrznemu; a dopiero stając się wyraźną i przeważną, traci tę świadomość łączności i wtedy dopiero uczucie zobowią-

zania niknie“. Uwaga ta zawiera domyślny wniosek, który niejednego przejmie zdumieniem, a mianowicie, że poczucie obowiązku czyli powinności moralnej jest przechodniem i zmniejsza się w stosunku do umoralnienia“ ¹⁾).

Spencer przyszedł, rzekł — i obowiązek zniknął. W grubym jest błędzie, ktokolwiek jeszcze teraz, po objawieniu przyniesionem przez Spencera, postępuje z poczucia powinności, z przekonania, że sumienie zobowiązuje go do praktykowania uczciwości i dobra. Lecz pomimo rozwlekłych rezonowań Spencera pozostaje dla nas niewyjaśnionem, dlaczego, jakkolwiek jak najradykałniejsze poglądy szerzą się od dawnych czasów w pewnych sferach, dlaczego, powiadamy, nikt nie jest w stanie wyzuć się z poczucia obowiązku i przymusu moralnego?

Uderza także myślącego czytelnika „Zasad etyki“ wikłanie obowiązku ze świadomością czyli poczuciem obowiązku. Gdyż świadomość obowiązku jest czemś subiektywnem, podmiotowem, i w różnych jednostkach rozmaicie się objawia, zmniejsza się lub zwiększa. Rzecz to zupełnie jasna po tem, co powiedzieliśmy wyżej o stosunku sumienia do obowiązku. Jak sumienie tak i poczucie obowiązku w ogóle wzmaga się w człowieku cnotliwym, słabnie w występny.

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 117.

Ztąd nazywamy pierwszego sumiennym, drugiego bezsumiennym. Co do cnotliwego wszakże musimy nadmienić, że niekoniecznie potrzebuje nim kierować aktualnie pojęcie obowiązku; cnotliwy może postępować z wyższych, doskonalszych pobudek, np. z miłości do Boga i do cnoty; może się więc wydarzyć, że nawet w doskonałym człowieku poczucie obowiązku mniej aktualnie się objawia niż w początkującym na drodze cnoty.

Lecz od tego podmiotowego poczucia obowiązku zupełnie jest niezależna obiektywna, przedmiotowa trwałość obowiązku. Obowiązek jest czemś przedmiotowo danem, co uznawać winniśmy i spełniać. Poczucie obowiązku może się zwiększać i zmniejszać, obowiązek zaś pozostaje ciągle jednakim; jest on niezmiennym we wszystkich czasach i miejscach, istniejącym jako prawo i reguła zarówno dla cnotliwych jak i dla występnych. Lub czy może mniema Spencer, że obowiązek słabnie w człowieku występny, gdyż temu udaje się przygłuszyć sumienie i uspić poczucie obowiązku? Albo też może autor „Zasad etyki“ sądzi, że człowiek prawy dlatego mniej jest obowiązany do uczciwego postępowania, że spełnianie obowiązku jest dla niego lżejszem i przyjemniejszym i że częściej o takowem myśli? Czy, przy takich samych okolicznościach, morderstwo, rozpatrywane przedmiotowo, jest większą zbrodnią, jeżeli się go dopuścił człowiek sumienny niż gdyby jego sprawcą był

człowiek bezsumienny? Gdyby więc pewni ludzie chcieli w siebie wmówić, że przytępiając w sobie poczucie obowiązku, zdołają usunąć sam obowiązek, — ludzie ci oddawaliby się grubemu złudzeniu. Prawo, zapisane przez Boga w rozumie naszym, obowiązuje, jak to już największy mówca i filozof rzymski wypowiedział, wszystkich ludzi, jest niezmiennem i wiecznem i istnieć nie przestaje, choćby człowiek gardził jego przykazaniami ¹⁾.

§ 4.

Nie obowiązek ale przyjemność i rozkosz.

Żyjemy w czasach surogatów, to jest środków zastępczych. Na wszystko, nawet na przedmioty najniezbędniejsze do życia, wynaleziono takie surogaty. Jestto jeden ze znaków czasu. Nie o treść chodzi ale o zachowanie pozoru. Praktyczny filozof angielski pojmuje ducha epoki i nie chce zostać w tyle za ogólnym postępem. Znosi więc obowiązek a natomiast podaje jako jego surogat — przyjemność, rozkosz. Przyjemność ma zasiąść na tronie, na którym dotąd obowiązek piastował berło. Wytrwale spełnianie obowiązku ma nam — według Spencera — zamienić

¹⁾ Lib. III. de Repub. apud Lactant. Instit. VI. 8. Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet.

obowiązek w rozkosz tak dalece, że w końcu wszyscy ludzie, gdy proces przystosowania dostatecznie się rozwinie, w ogóle z przyjemności to czynić będą, co teraz czynią z obowiązku. Już dziś nawet — powiada tenże filozof — „wobec niektórych obowiązków altruistycznych, poczucie powinności cofnęło się gdzieś w głąb umysłu“ ¹⁾. „Sprzeczność pomiędzy młodzianem, któremu pilność wmawiać potrzeba, a obywatelem, tak pochłoniętym sprawami, że go do wytchnienia skłonić niepodobna, okazuje, iż praca, spełniana początkowo ze świadomością, że powinna być spełnianą, z czasem może się obejść bez tej świadomości.“ Mąż utrzymuje żonę i opiekuje się nią, bez żadnej myśli o przymusie. „U wielu ludzi sumiennosc przerosła ten szczebel, na którym poczucie przymusu łączy się z zacnością uczynku. Człowiek prawdziwie uczciwy, jakich od czasu do czasu spotkać można (!), spełniając to, czego słusznie odeń wymagamy, nietylko nie czuje w sobie przynaglenia prawnego, religijnego lub społecznego, lecz żadnemu zgoła wewnętrznemu przymusowi nie ulega. Spełnia czyn uczciwy poprostu tylko z uczuciem zadowolenia, że go spełnia, i nawet bywa nierad, gdy mu coś przeszkadza mieć to zadowolenie.“

Tu wszakże zaraz następuje pytanie: czy każdy czyn, który spełniamy z czystej

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 117.

przyjemności, jest czynem moralnym? Czy wystarczy zaspokojenie głodu, sprawiające przyjemność, do nadania jedzeniu — charakteru czynności moralnej? Jedzenie samo w sobie jest, pod względem moralnym, czynnością obojętną, która dopiero przez to staje się moralnie dobrą, gdy ją spełniamy we właściwym zamiarze i we właściwy sposób, jak to istotie rozumnej przystoi. Kto zaś jada z czystej rozkoszy, ten postępuje nie jak rozumny człowiek ale jak zwierzę i zawsze też w sposobie jedzenia ów charakter zwierzęcy przejawiać będzie. Toż samo stosuje się także do „obywatela, pochłoniętego sprawami“. Jeżeli tylko z przyjemności oddaje się on sprawom swoim, — przypuściwszy, że można sobie wyobrazić takiego człowieka, — to może postępować legalnie lub pod względem materialnym i zewnętrznie czynić to, czego wymaga odeń porządek moralny; lecz moralnem nie jest takie postępowanie, gdyż do prawdziwie moralnego postępowania należy wewnętrzne usposobienie moralne. Tak sama czynność zewnętrzna, np. udzielenie jałmużny, może być dobrym i złym postępkim, według wewnętrznego usposobienia lub zamiaru osoby działającej. Kto daje jałmużnę, aby zadowolnić własną próżność, ten pod względem moralnym źle postępuje; kto zaś udziela jałmużnę, aby bliźniemu w jego niedostatku dopomódz, ten postępuje dobrze pod względem moralnym. Lecz wszelkie tego rodzaju odróżniania nie-

przydatne są dla takiej etyki, która i zwierzęciu usiłuje nadać prawo obywatelstwa w sferze moralnej i która nazywa dobrem „w ogóle“ to, co sprawia przyjemność.

Lecz porzućmy tę stronę nieprzyjemną i raczej napawajmy się pięknym obrazem, jaki roztacza przed nami Spencerr. Zaiste, widok to pelen pociechy! W końcu wszyscy ludzie tak doskonale przystosują się do swego otoczenia, że poczucie obowiązku zostanie wyrugowane przez przyjemność. Cnota stanie się dla nas rozkoszą, występki—obrzydzeniem! „Czyny wznioślejsze, potrzebne do harmonijnego rozwoju życia, staną się (w stadium doskonałego przystosowania) tak naturalnymi jak i te bardziej poziome, do których nas pobudzają najprostsze popędy. Uczucia moralne, w odpowiednim im czasie, miejscu i mierze, kierować będą ludźmi zupełnie tak bezpośrednio i stosownie, jak dziś kierują nami wrażenia (zmysłowe) ¹⁾.“ W owym więc szczęśliwym stanie będziemy potrzebowali tylko powierzyć się bezpośrednim, chwilowym skłonnościom i popędom a zdołamy urzeczywistnić moralny porządek świata. Czegóżby mogło jeszcze wtedy brakować do przywrócenia wieku złotego? Tam na owych wiecznie zielonych wzgórzach, w wiecznym świetle słonecznym, rozbrzmiewać będą słodkie harmonje! Tam wy-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 118.

schną lzy wszystkie a my wszyscy staniemy się jakoby bogami. *Eritis sicut dii.*

Lecz, niestety, zamknięty jest przed nami dostęp do owego raj. Nie dopuszcza nas do niego groźna, burzliwa rzeka. Proces rozwojowy zaś, jak już przekonaliśmy się o tem, jest przewoźnikiem, budzącym bardzo mało ufności. Spencer nie przestaje wprawdzie powtarzać, że ciągle spełnianie uczyni nam w końcu wykonywanie wszelkiego obowiązku — przyjemnością i rozkoszą. Ale w tem twierdzeniu prąda z fałszem jest pomieszana.

Nie można temu zaprzeczyć, że spełnianie może ułatwić działalność i uczynić ją do pewnego stopnia przyjemną. *Consuetudo est altera natura*, powiada przysłowie. Ztąd właśnie oddawna filozofowie i teologowie, za przykładem wielkiego myśliciela ze Stagiry, wyprowadzali konieczność cnoty. Dopóki niemasz biegłości w dobrem, dopóty spełnianie takowego bywa mozolnem i uciążliwym, podobnie jak trudną jest gra na fortepianie dla poczynającego uczyć się muzyki. Dla tego zaś, który przez pełnienie dobra wielkiej w niem biegłości nabierze, dobro staje się w pewnych granicach łatwem i przyjemnem.

Powiedzieliśmy: w pewnych granicach. Gdyż o powstawaniu całkiem nowych zdolności i organów przez przystosowywanie nie może być zgola mowy. Zdolności bowiem i organa dopiero wtedy mogą rościć prawo do praktycznego zna-

czenia w walce o byt, jeżeli są zdolne do funkcjonowania i swemu posiadaczowi służą za środek do walki. Jakim sposobem mogłyby się wytwarzać zaczątki zdolności i stopniowo dalej rozwijać podczas niezmiernie długich perjodów, gdy nie są one jeszcze wcale zdolne do działania, to jest gdy w walce o byt są one bezużyteczne a nawet szkodliwe? I czem ma się dokonać pierwsze spełnienie, które jakoby nową rodzi zdolność¹⁾?

Nadto powiedzieliśmy: do pewnego stopnia. Gdyż niedorzecznem byłoby przypuszczenie, że zdolność rozwijania się istniejących już sił nie ma granicy. Doświadczenie dostatecznie nas przekonywa, że siły nasze, z organami związane, nie dają się kształcić i rozwijać do nieskończoności. Choćby się ktoś jak najdłużej ćwiczył w chodzeniu i bieganiu, nigdy nie zdoła po za pewną granicę przekroczyć. Toż samo odnosi się do pracy. Nie brak rodzin włościańskich, w których od wieków, od pokolenia do pokolenia, praktykuje się uciążliwa robota polna. Czyż im w skutek tego ciężka robota, od rana do wieczora, stała się rozkoszą sama przez się i bez względu na utrzymanie życia? Gdyby Spencerowski proces przystosowywania zgadzał się z prawdą, to musieliby chłopci każdego poranku radować się, że godzina rozkoszy i zadowolenia nadeszła, Rzemieśl-

¹⁾ Cf. *T. Pesch*, *Die grossen Welträthsel*.

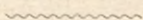
nicy powinni by przystępować do swoich zajęć z takim zadowoleniem, z jakim przystępują do jadła. W skutek praktyki w jedzeniu i picu, tyle już tysięcy lat trwającej, powinny by nasza zdolność żołądkowa i połączona z takową przyjemność, olbrzymie zrobić postępy; a wszakże nie wahamy się twierdzić, że przyjemność, z jaką Eżaw spożył swoją misę soczewicy, ani na włos nie była mniejsza od zadowolenia, jakiego doznają nasi dzisiejsi sybaryci przy wytwornie zastawionych stołach. Całkiem więc jest niedorzeczną rzeczą wyprowadzać z tej ograniczonej zdolności rozwijania się — tak daleko sięgające wnioski, jak to czyni Spencer.

Lecz nawet gdybyśmy przypuścili, że zdolność rozwijania się sił naszych nie ma granic, to cóżby na tem zyskała moralna doskonałość człowieka? Zupełnie nic. Gdyż im bardziej wydoskonaloną jest jakaś zdolność, tem więcej dąży ona do swego przedmiotu, bo w takowym swoje zaspokojenie znajduje. Ponieważ zaś człowiek posiada wielce różnorodne zdolności, przeto ztąd wynika, że im bardziej oddzielne zdolności dążą do swego zaspokojenia, to jest im bardziej są odśrodkopędne, tem mocniejszą musi być także siła dośrodkowa — wola, która trzyma je na wodzy i jakoby dzikie rumaki do harmonijnego współdziałania zmusza. Z rozwijaniem się więc zdolności musi także wzrastać konieczność i trudność panowania nad sobą.

Zaiste, gdyby niższe nasze popędy zechciały same przez się nabrać rozumu i łaskawie uwzględnić wyższe skłonności człowieka, wówczas możeby i zdołał, sam z siebie, powstać porządek w człowieku. Ale niższe popędy są ślepe, nie widzą one i nie słuchają niczego innego jak tylko rozkoszy zmysłowej — *cibum et venerem*. W tem tylko widzą swoje niebo. Spencer może długo jeszcze czekać, aż żołądek jego znajdować będzie radość w cnotcie i porządku. Człowiek będzie zawsze przemocą zmuszał niższe popędy do ulegania wyższym, zawsze będzie musiał panowaniem nad sobą, mocą wolnej woli, podtrzymywać w sobie porządek moralny. A pracy tej musi każdy z nas samodzielnie na sobie dokonywać. Moralność jest najosobistszą sprawą serca ludzkiego, której nikt za niego wykonać nie może. W tem znaczeniu — ale tylko w tem znaczeniu — zgadzamy się na słowa E. Hartmanna, że tak samo nie można cudzą moralnością stać się moralnie dobrym, jak nie można utyć w skutek tego, że inni obficie się odżywiają.

Dlatego też porządek moralny i harmonja w człowieku nie jest takim czynnikiem, któryby mógł przechodzić dziedzictwem na potomków; walką musi je każdy człowiek zdobywać i utrzymywać. Doświadczenie nas uczy, że człowiek nie przynosi ze sobą cnoty na świat. Wprawdzie może ktoś posiadać od urodzenia korzystniejszy temperament niż inni i lepsze usposobie-

nie; ale jestto tylko korzystny warunek wstępny, który bynajmniej nie wystarcza do zaprowadzenia porządku i harmonji w zdolnościach człowieka. Dlatego każdy człowiek musi być wychowywanym do cnoty, gdyż w każdym, niezależnie od odziedziczonych zdolności, ukrywa się materiał zarówno na świętego jak i na złoczyńcę. Od wczesnej młodości człowiek powinien wdrażać się do panowania nad sobą i do poddawania niższych popędów zmysłowych duchowi. Na tem właściwie polega wychowanie moralne. Kształcenie to, w młodości rozpoczęte, musi człowiek przez całe życie na sobie samym dalej prowadzić. Jeśli tego zaniedbuje, zdobycze wychowania marnieją a znowu nabierają przewagi przewrotne skłonności. Tym sposobem jeden z Apostołów Jezusa Chrystusa stał się Judaszem a najmądrzejszy z królów stał się rozpustnym Salomonem.



ROZDZIAŁ PIĄTY.

Pogodzenie egoizmu z altruizmem.

Możnaby sobie wyobrazić, że egoizm czyli przyjemność może mieć dość siły, aby skłonić człowieka do przestrzegania pewnego epikurejskiego porządku życia, któryby najlepiej zaspakajał jego ziemską, osobistą pomyślność. Lecz taki porządek nie wystarczałby — nawet pod względem czysto ziemskim — dla społeczeństwa. Czło-

wiek nie sam żyje na ziemi a widzi się otoczonym bliźnimi, którzy także żyć chcą i być w pomyślności. Otóż jakim sposobem zdołałby tu egoizm skojarzyć w jedną harmonijną całość tysiączne odśrodkowe, ze sobą sprzeczne dążności? Mistrze doktryny ewolucyjnej podają na to takie czardziejskie formuły jak „walka o byt“, i „utrzymanie się najbardziej przystosowanych osobników przy życiu“. Ten tylko pozostaje panem pobojowiska, kto najlepiej jest do owej walki uzbrojony, kto ma broń najlepszą i pięść najmocniejszą, wreszcie ten, kto najlepiej umie zużytkować swoją przewagę („dzielne trawienie i zimne serce“). Główną sprężyną tej powszechnej walki jest bezwątpienia zimny, odpychający, pozbawiony serca egoizm, który gotów jest choćby krwią bratnią własny żywot tuczyć.

Jak może więc z owej dzikiej, powszechnej walki wyrość szczęście powszechne? Jak może proces rozwojowy w końcu zaprzecić się swego charakteru pierwotnego a nawet przeciwstawić się w zupełny kontrast z samym sobą, i chaotyczną gmatwaninę rażących sprzeczności zaczarować w czystą harmonję? Oto jest zadanie, które Spencer zamierzył rozwiązać a które my teraz postaramy się bliżej rozpatrzyć.

§ I.

Egoizm i altruizm w rodzinie.

Najpierw prowadzi nas filozof angielski na łono rodziny, aby tu przed naszymi oczyma z twardej opoki egoizmu wydobyć obfite źródło ogólnego szczęścia rodzinnego. Jego myśl zasadniczą, jakkolwiek ciemno i pod zasłonami wypowiedzianą, myśl, której prawie doszukiwać się trzeba w napiętrzonych, często powtarzających się wywodach, można w krótkości temi słowy wyrazić.

Pierworodnym jest mądry, wyrachowany egoizm, który z początku postępuje z urodzonym później altruizmem jak z brudasem i niewolnikiem a nawet bez ceremonji kopie go nogami. Lecz im bardziej w lata zachodzi egoizm, tem mocniej przekonywa się, że nie da sobie rady bez altruizmu, gdyż ten jest mu niezbędnym do całkowitego używania radości. Dlatego zaczyna się zbliżać do altruizmu, posyła go na naukę, każe go kształcić; z biegiem czasu altruizm staje się zasługującym na zaufanie kamerdynerem, zręcznym masztalerzem, wysmienitym kucharzem a w końcu prawie na „ty“ z panem swoim rozmawia i pomaga mu do doskonałego urządzenia żywota.

Tak wygląda krótka historia tajemniczego pojednania egoizmu z altruizmem. Mamy tu przed sobą jądro, że się tak wyrazimy, ognisko doktryny Spencera w tem zwłaszcza, co stanowi jego właściwość wobec innych filozofów. W gruncie

rzeczy Spencer nie jest niczem innym jak mieszaniną Benthama z Epikurem. Jego nauka moralności podobna jest do głowy Janusa o dwóch obliczach. Spencer staje niejako pośrodku między dwoma owymi filozofami i powiada: Benthamie, masz słuszość, gdy żądasz powszechnego szczęścia jako rezultatu życia moralnego; ale pragniesz, aby obrano to szczęście powszechne za bezpośredni cel postępowania, i w tem błędzisz. Ty zaś, Epikurze, masz rację, żądając dla każdej jednostki zupełnego zaspokojenia przyjemności; ale nie masz słuszości, gdy chcesz, aby już dziś przy wadliwym jeszcze rozwoju ludzkości, każdy osiągał najwyższą rozkosz bez przymieszki przykrości. Lecz bądźcie obaj cierpliwi. Położcie ufność w moim procesie przystosowywania. Jak tylko proces rozwojowy dostatecznie się posunie naprzód, to już przez to samo, iż każdy, zgodnie z teorią Epikura, dążyć będzie do zupełnego zaspokojenia swojej przyjemności, wytworzy się szczęście powszechne, jak tego żąda Bentham, samo przez się jako rezultat.

Na jakich wszakże podstawach opiera Spencer owo wielkie pogodzenie Benthama z Epikurem, altruizmu z egoizmem? Za podstawę wnioskowań służy filozofowi angielskiemu twierdzenie, już przezeń rozwinięte w trzeciej części jego „Zasad socjologii“, które tu powtarza on kilkakrotnie i uzasadnić usiłuje. Owo twierdzenie głosi, że „w przebiegu rozwoju dokonywa się ciągle go-

dzenie interesów gatunku, interesów rodziców i interesów potomstwa“¹⁾. „Postępując od najniższych do najwyższych form życia, dostrzegamy, iż zachowanie gatunku osiąga się coraz to mniejszą ofiarą tak nowonarodzonych jak i dojrzałych istot, a także coraz to mniejszem poświęceniem żywota rodziców na rzecz żywota dzieci.“

Pod ofiarą bowiem pojmuje Spencer nawet nieświadome, automatyczne oddawanie własnego życia na cudzą korzyść. Oczywiście ztąd wynika, że wszelkie płodzenie jest czynem ofiary i że na najniższych szczeblach panuje największa ofiarność a niemal możnaby powiedzieć — duch ofiary. Gdyż na najniższych szczeblach życia rozmnażanie dokonywa się niekiedy przez samorodczé (spontaniczne) rozszczepianie się czyli dzielenie²⁾. W miarę posuwania się w górę po drabinie jestestw, poświęcanie życia przy płodzeniu coraz bardziej się zmniejsza i już prawie wcale nie towarzyszy takowemu świadomości ofiary.

Na tych wyższych szczeblach „trudy altruistyczne dla dobra potomstwa ponoszą się dla zaspokojenia instynktów rodzicielskich. Gdy stosunki te weźmiemy pod rozwagę na różnych szczeblach ludzkości i przypatrzymy się, ile więcej miłość niż obowiązek pobudza do troskliwości o dzieci, to ujrzymy (!), iż pogodzenie inte-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 224.

²⁾ Tamże, str. 184.

resów już taką przybrało formę, że osiągnięcie szczęścia rodzicielskiego zespala się z zapewnieniem szczęścia potomstwa; pragnienie posiadania dzieci u bezdzietnych oraz częste przybieranie cudzych za swoje dowodzi, jak dalece niezbędnymi do osiągnięcia pewnych przyjemności egoistycznych są te czynności altruistyczne. Przyszła zaś doba rozwoju, przynosząc wraz z wyższym ustrojem ludzkim zmniejszenie płodności, a skutkiem tego ulgę ciężarów rodzicielskich, sprowadzi prawdopodobnie taki stan rzeczy, że w daleko większym stopniu niż dzisiaj, przyjemności wieku dojrzałego zasadać się będą na doskonałym wychowywaniu potomstwa i zapewnieniu mu zarazem używania bezpośredniej szczęśliwości“ ¹⁾.

Zmniejszenie płodności na wyższych szczeblach życia! Zaiste, pojmujemy to, że Spencer potrzebuje takiego zmniejszania, aby nam pokazać, jak to „ciężary“ rodzicielskie coraz bardziej się zmniejszają. Tylko wtedy sam egoizm rodzicielski wystarczać będzie do wytwarzania szczęścia rodzinnego. Ale jak przystaje takie przypuszczenie do jego zasad? Toć przecież proces rozwoju ma na wszystkich szczeblach dążyć do pomnażania życia? Czyż mogłaby więc na wyższych szczeblach zmniejszyć się płodność, czyli, co na jedno wychodzi, czy mogłoby po-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 225.

mnażanie życia zatrzymać się niejako w jądrze swoim? Lub też czy może proces rozwojowy tylko przez uległość dla filozofa angielskiego na wyższych szczeblach wyrzeka się swego zadania głównego i już tylko bzdurstwami się zaprzęta? Już wyżej wykazaliśmy niedorzeczność takiego przypuszczenia.

Przypatrzmy się teraz altruizmowi, który jakoby wytryskuje z twardej opoki egoizmu. Jest on ze wszech miar godzien owych wyżej wspomnianych „ofiar“. Pod altruizmem bowiem pojmuje autor „Zasad etyki“ wszelką czynność, która w normalnym biegu rzeczy przynosi korzyść innym, zamiast osobie działającej“ ¹⁾. Ztąd spotyka on objawy altruizmu już „w pierwszym świtaniu życia“. Najniższe zwierzątko, które, idąc za swemi popędami ślepemi, płodzi potomstwo, postępuje prawdziwie „altruistycznie“ i dobroczynnie. Są to pierwsze promieniowania dobroczynności. Naturalnie subiektywnym popędem do działania jest zaspokojenie egoizmu, rozkosz, przyjemność; ale zaspokojenie to przynosi pożytek innym, jest więc prawdziwie „altruistycznym“. Rzeczywiście, byłoby niesłusznem żądać jakiegoś wyższego altruizmu od etyki, która sama się do tego przyznaje, że swoje prawdy zasadnicze czerpie z fizyki i biologji.

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 184.

Teraz zobaczmy, jak wygląda owo idylliczne pogodzenie egoizmu z altruizmem! Zapewne, na papierze pogodzenie takie jako tako wygląda. Lecz spojrzmy tylko na surowe, rzeczywiste życie! Pojednanie wszystkich wrogich interesów— zdaniem Spencera—wielce już wzrosło i umocniło się w rodzinie. Lecz kiedy życie rodzinne było tak rozprężnięte, tak luźne jak właśnie teraz? Potrzebaby cofnąć się do czasów upadającego państwa Rzymskiego, aby znaleźć stosunki rodzinne, podobne do stosunków terażniejszych. Czyż Spencer nigdy nie słyszał o olbrzymiej liczbie rozwodów w nowoczesnych społecznościach cywilizowanych? We Francji krzyczące nadużycia spowodowały wydanie nowego prawa o rozwodach, które „słabościom“ wysoko rozwiniętego człowieka największą pobłażliwość okazuje. A czego dowodzą owe rozwody? Czy może świadczą o tem, że rodzina stała się istnym rajem, w którym czysta przyjemność, zaspokojenie popędów egoistycznych, prowadzi do szczęśliwości ogólnej?

Pomyślmy tylko o „ciążarach“ życia małżeńskiego, o których sam Spencer wspomina. Cierpień fizycznych nikt nie zdoła uniknąć. A jak krótkim jest szal, jak żal bywa długim! I dalej ciężkie troski o przyszłość rodziny, o duchowe i fizyczne wychowanie dzieci! Zaprawdę, tylko na podstawie rzeczywistej cnoty i bojaźni bożej może się istotnie szczęśliwe życie rodzinne rozwinąć!

W zwierzęciu, rzeczywiście, dążenie do zaspokojenia żądz egoistycznych czyli przymus instynktowny jest jedyną sprężyną działania. Lecz inaczej, dzięki Bogu, dzieje się z człowiekiem. Nie idzie za tem, aby z życiem rodzinnem, nie łączyły się żadne przyjemności naturalne. Takie przypuszczenie byłoby oskarżeniem mądrości Boga. Gdyby bowiem z życiem małżeńskim łączyły się same tylko mozoły i ofiary, kto zechciałby wtedy zakładać rodzinę? Według takiego przypuszczenia Bóg niedostatecznie pomyślałby o utrzymaniu pierwszej i najkonieczniejszej społeczności, która jest podstawą wszystkich innych. Aby pobudzić człowieka do samozachowania i do zachowania gatunku, Bóg połączył z pożyciem domowem w małżeństwie pewne zadowolenia naturalne. Ale zadowolenia te nie wystarczają jeszcze do porządnego życia rodzinnego, odpowiadającego godności istot rozumnych, które, tu na ziemi, wspólnie żywot przebywają, aby dążyć do swego przeznaczenia wiecznego. Pozostaje tu jeszcze dosyć miejsca dla swobodnego, moralnego panowania nad sobą, dla miłości, wierności i poświęcenia w najszlachetniejszym znaczeniu tego wyrazu. Dalekiem niech od nas będzie upatrywanie ideału moralnego życia rodzinnego w takim stanie, gdzie rodzice ciąglem zaspakajaniem swoich samolubnych popędów, ciąglem upędzaniem się za przyjemnościami i rozkoszą, szczęśliwość rodzinną wytworzyć usiłują!

§ 2.

Egoizm i altruizm w społeczeństwie.

Jeżeli już odnośnie do rodziny niedorzecznem jest mniemanie, jakoby można było samem dążeniem egoistycznym do rozkoszy wytworzyć pozycie godne człowieka i moralne, to stokroć większa nastęcza się trudność, gdy chodzi o stosunki szersze, społeczne. Spencer wszakże, zaufany w procesie rozwojowym, nie cofa się przed krokiem tak ryzykownym. Przypatrzmy się więc sztukom czarodziejskim, za pomocą których filozof angielski usiłuje rzecz niemożliwą uczynić możliwą.

Nie waha się on wprawdzie przyznać, że dopóki społeczeństwo pozostawać będzie tak mało jeszcze rozwiniętem, jakim jest do dnia dzisiejszego, egoizm i altruizm stać będą wrogo naprzeciw siebie, od stóp do głów uzbrojone. Tylko pod naciskiem żelaznej konieczności będą tu zawierane rozejmy i kompromisy, gdy jednostki, w celach samozachowawczych, zgodzą się na podporządkowanie części interesów własnych dobru ogólnemu. Oczywiście za pomocą takich kompromisów nie da się urzeczywistnić ani absolutnie dobra etyka ani bezwzględnie moralne postępowanie. Choćbyśmy więc dziś wszystko czynili, co tylko w naszej jest mocy, nikt z nas nie zdoła ziścić absolutnej moralności, ponieważ rodzaj ludzki dotąd jeszcze

tak mało jest przystosowany, czyli, innemi słowy, ponieważ pomyślność ogólna dziś jeszcze nie może być osiągnięta bez całkowitego lub częściowego poświęcenia życia indywidualnego i radości osobistych.

Lecz takie kompromisy, wraz z nieodłącznemi od nich ofiarami, są czemś przemijającym. Zależą one od istnienia społeczeństw, wzajem siebie zwalczających. Jak tylko zaś, przy dalszym rozwoju, ustaną napaści i wojny wewnętrzne i zewnętrzne, wówczas industrializm przyzwyczai wszystkich do należytego uwzględniania praw innych jednostek. Nikt już wtedy nie będzie krzywdził innych, każdy otrzymywać będzie wszystko, co mu się należy, i ściśle spełniać zawarte umowy. Do powszechnej sprawiedliwości przyłączy się powszechna dobroczynność, skutkiem czego ludzie, bez umowy uprzedniej, okazywać sobie będą wzajemnie usługi bezinteresowne ¹⁾.

Wygląda to bardzo pięknie. Zapewne, jeżeli kiedyś ustaną wojny, jeżeli kiedyś ogólna walka o byt zamieni się w harmonję powszechną: wtedy — wiele rzeczy stać się może. Lecz o to właśnie chodzi, w jaki sposób zdołamy usunąć owo fatalne — jeżeli. Niechby Spencer uchylił przed nami zasłonę, ukrywającą owo tajemnicze przestoczenie!

Odpowiedź, jaką daje nam filozof angielski, streszcza się w wyrazach: „Współczucie jest

¹⁾ *Zasady etyki*. str. 121..

źródłem i sprawiedliwości i dobroczynności“¹⁾; współczucie więc uczyni dla nas obie te cnoty rozkoszą. Ale najpierw odpowiedź tę podaje Spencer mimochodem, skutkiem czego pozostaje ona niedostrzeżoną. Zdawać się nawet może, jakoby autor „Zasad etyki“ obawiał się jawnie, zaraz na początku, wypowiedzieć tego twierdzenia w całej jego doniosłości, nie chcąc trwożyć czytelnika. Dlatego, posługując się mnóstwem ciemnych zwrotów mowy, prowadzi nas po dalekich, krętych drogach do miejsca, z którego widzieć możemy, jak to z współczucia wytwarza się sprawiedliwość i miłość.

Sympatja ma być źródłem sprawiedliwości? Wszystko jest możliwem dla doktryny rozwojowej! Ktoby pomyślał, że, na przykład, sędziowie przez sympatję skazują zbrodniarza na karę śmierci, że kat z sympatji odrąbuje głowę swoim klientom? Jeżeli płacimy długi swoje i podatki, i to dzieje się z sympatji! Łatwo też się objaśnia, dlaczego Spencer tak daleko sięga, aby wytłómaczyć taką potworną nedorzeczność.

Szczęśliwość powszechna jest wprawdzie, jak już widzieliśmy wyżej, ostatecznym wynikiem procesu rozwojowego, ale nie powinna ona, jak tego chciał Bentham, być bezpośrednim celem dążenia. Najbliższym celem—według Spencera — powinno być spełnianie tych warunków,

¹⁾ Tamże, str. 136.

od których w każdym społeczeństwie zależy pomyślność ogólna i z których pomyślność ta wynika jako rezultat ostateczny. Warunki te zaś nie są niczem innym jak przestrzeganiem biernej i czynnej sprawiedliwości i dobroczynności.

Lecz co ma nas pobudzać do spełniania tych warunków? Rozkosz, przyjemność. Spencer powtarza tu toż samo, co już był naprzód powiedział. Proces rozwojowy ma posiadać tę cudowną właściwość, że ostatecznie jednoczy odpowiednią przyjemność z każdym trybem działalności, wymaganym przez warunki społeczne; kroczenie więc drogą Epikura ma nas doprowadzić do szczęśliwości Benthamowej. W duchu bowiem doktryny rozwojowej nie powinniśmy wyobrażać sobie przyjemności i przykrości jako coś przedmiotowego i niezmiennego; przyjemność bowiem i przykreść całkiem się zmienia według budowy i podmiotowego stanu jednostki wrażeń ulegającej ¹⁾. Co dla jednego jest przyjemnem, to może być przykrem dla drugiego, i naodwrot. A odnosi się to nie tylko do niższych przyjemności uczucia, smaku itd., ale i do wyższych, wzruszeniowych radości. Zwierzę, prowadzące żywot odosobniony, którego organizacja przystosowała się do tego stanu, nie okazuje potrzeby obecności istot sobie podobnych; przeciwnie zaś zwierzę towarzyskie obja-

¹⁾ Tamże, str. 165.

wia niezadowolenie, ilekroć bywa oddzielone od stada. „W pierwszym razie niema żadnej budowy nerwowej, któraby znajdowała pole do działania w stanie towarzyskim, a w drugim taka budowa się znajduje“¹⁾).

Podług Spencera, toż samo prawo panuje nad rasami ludzkimi. „Chociaż plemiona ludzkie daleko mniej się różnią od siebie, niż gromady i gatunki zwierząt między sobą, jednakże widoczne różnice idą u nich w parze z niewidzialnymi, a towarzyszą im upodobania do różnych sposobów życia. Mantrowie, na przykład, tak nie lubią krępować się w działaniu i tak lekceważą towarzystwo, że, pokłóciwszy się, oddzielają się i żyją w rozproszeniu, inni zaś, jak damarowie, niechętnie opór stawiają, owszem, podziwiają tego, kto władzę nad nimi zagarnie“. Odmienne bywają ideały szczęścia u ludów wojowniczych i koczujących, odpowiednio do odmienności budowy nerwowej. Fakta te dowodzą, „że przyjemność tych lub owych czynności nie spoczywa w naturze tych czynności, lecz w istnieniu uzdolnień, które się w nich uwydatniają“²⁾).

Potem następuje dosadne upomnienie, abyśmy już nakoniec porzucili dotychczasowe mniemania, które głoszą, „iż natura każdego jestestwa umyślnie dla niego stworzoną była, że i natura

1) Tamże, str. 166.

2) Tamże, str. 167.

ludzka, również umyślnie stworzona, tak samo jak tamte, jest niezmienną¹⁾. Powinniśmy zaś nabrać „wiary“ w oczekiwane jeszcze w przyszłości rezultaty procesu przystosowania²⁾.

Lecz pomimo wszystkich zapewnień Spencera „wiara“ owa stoi u nas na znaku zera. Tę mniemaną nieograniczoną zdolność przystosowywania się człowieka sprowadziliśmy już wyżej do prawdziwych jej rozmiarów. Od wielu tysięcy lat ludzkość ćwiczy się w niezbędnych obowiązkach a wszakże do dnia dzisiejszego obowiązki te nie stały się dla niej rozkoszą. Nie zmniejszyły się choroby i cierpienia wszelkiego rodzaju, a łzy nie mniej obficie płyną. I jeżeli w zwierzęciu wszystkie skłonności i czynności odnosić należy do jego organizacji i jego niepokonalnych instynktów, to czy ztąd można cośbądź wnioskować o człowieku z jego rozumem i z jego wolną wolą?

Wskazaliśmy wyżej na historję. Lecz właśnie dowodami z tej sfery wziętemi usiłuje posługiwać się filozof angielski na poparcie swoich poglądów. Odmienności charakteru między ludźmi dzikimi a ucywilizowanymi mają być takie, jakich oczekiwać należy od procesu przystosowania. „Życie człowieka pierwotnego upływa głównie na gonieniu za zwierzętami, ptakami i ryba-

¹⁾ Tamże, str. 168.

²⁾ Tamże, str. 170.

mi, które mu dostarcza przyjemnych wzruszeń, a chociaż i ucywilizowanemu człowiekowi polowanie sprawia przyjemność, lecz ta nie bywa ani tak stałą ani tak ogólną... I przeciwnie, skłonność do pracy nieustannej, która jest bardzo małą w człowieku pierwotnym, u nas staje się niepospolitą... Zmiany w naturze ludzkiej jeszcze wydatniej przed oczami naszymi wystąpią, gdy porównamy ludzi nierozwiniętych z rozwiniętymi pod względem postępowania, natchnionego uczuciem ku bliźnim. Okrucieństwo raczej niż łagodność znamionuje dzikiego i w wielu razach stanowi dlań źródło niepospolitej przyjemności. Ale, chociaż pomiędzy ludźmi ucywilizowanymi są i tacy, w których rys ten pierwotny się przechowuje, jednakże upodobanie w zadawaniu bóleści nie jest powszechnem, a oprócz wielu, przejętych życzliwością dla ludzkości, są i tacy, co poświęcają cały czas swój i nie mało pieniędzy na cele filantropijne, bez myśli o nagrodzie tu lub gdzieindziej¹⁾.

Lecz, jak wyżej wykazaliśmy, dowodzenie to nie przynosi żadnego poparcia doktrynie rozwojowej. Ztąd właśnie, że w człowieku dostrzegamy postęp, a nie dostrzegamy takiego w zwierzęciu, musimy wnioskować, że w obu działają siły istotowo różne. Dalej, wzmiankowany postęp w zakresie rodzaju ludzkiego jest takim, że niepodobna go wyjaśnić

¹⁾ Tamże, str. 169, 170.

mechanicznym przystosowaniem i dziedziczeniem. Sam Spencer przyznaje, że różne rasy ludzkie bardzo mało różnią się od siebie. Ucieka się wprawdzie autor do różnic niewidzialnych. Ale jakim prawem Spencer, „ściśły badacz“, mówi o rzeczach, których nie widział, gdyż są niewidzialne? Nie istnieją też wcale owe różnice fizyczne. Co do tego nie potrzebujemy powoływać się na badania anatomiczne. Nam wystarczy fakt, że można w krótkim czasie podnieść do wysokiego stopnia uobyczajenia i cywilizacji nie tylko pojedynczych dzikich, ale całe plemiona. Jezuitom, misjonarzom w Ameryce północnej i południowej a zwłaszcza w Paragwaju, udało się koczujące po lasach plemiona zgromadzić w redukcjach i w krótkim czasie tak je wdroyć do dobrych obyczajów, do pracowitości i cnoty, że życie nowonawróconych w niczem nie ustępowało chrześcijańskiemu, cnotliwemu życiu najbardziej religijnych społeczności europejskich. Czy może daje się to wyjaśnić zmianą „nerwowej budowy“, „nerwowo-muskularnego ustroju?“ W jaki sposób procesem postępu zdołamy wytłómaczyć fakt ów, że wiele plemion dzikich odznacza się nieszkodliwością i łagodnością, podczas gdy okrucieństwo pośród ucywilizowanych (dość tu wspomnieć liczne a krwawe prześladowania chrześcijan) dosięgło tak wysokiego stopnia?

Pomimo to wszystko filozof angielski obstaje za swoim dowodem historycznym, jakoby potwier-

działającym postępowe przystosowanie. Pogląd na dzieje ludzkości ucywilizowanej ma wskazywać ciągle wzrost przystosowania. Nie godzi się też pominąć wyśmienitej w tym przedmiocie argumentacji, gdyż pokazuje ona, do jakich niewiarogodnych wniosków dochodzi autor „Zasad etyki“ i jak dalece jego nauka moralności przykrojona jest według miary liberalizmu.

Kompromis między egoizmem i altruizmem ma się wytwarzać „powoli, sam przez się“. „Rozwój społeczny doprowadził nas powoli do takiego stanu, że w nim prawa jednostki do owoców własnej działalności i do wynikających ztąd przyjemności z coraz to większą siłą są wygłaszane; a jednocześnie wzrosło domaganie się zabezpieczenia praw cudzych i zwyczajowe ich poszanowanie. U plemion najdzikszych interes osobisty bardzo się niewyraźnie odróżnia od interesu innych. Na pierwotnych szczeblach cywilizacji ustosunkowanie korzyści do pracy niezmiernie jest niedoskonałem; niewolnicy i poddani za pracę swą dostają z łaski pewną ilość pokarmu i pomieszczenie; ponieważ wymiana jest rzadką, więc pojęcie zrównań wartości mało się rozwija. Lecz z postępowaniem cywilizacji stosunki przybierają charakter układu; robią się codziennie doświadczenia względem stosunku wyłożonej pracy i pobranych korzyści; system przemysłowy utrzymuje należyte ich ustosunkowanie drogą podaży i popytu. Temu wzrostowi dobrowolnego współdziałania, tej

wymianie usług na zasadzie umowy, z konieczności towarzyszy zmniejszanie się napaści wzajemnych i wzrost współczucia, co prowadzi do wymiany usług po nad umowę. Czyli, innymi słowy, bardziej stanowcze sformułowanie praw jednostkowych i ściślejsze ustosunkowanie przyjemności osobistych do wyłożonej pracy szło ręką w rękę ze wzrostem tego altruizmu biernego, który się okazuje w sprawiedliwym postępowaniu, i tego altruizmu czynnego, który się okazuje w pomocy bezinteresownej“.

„Za naszych czasów uwydatnił się wyższy jeszcze stopień dwojakiej tej zmiany. Z jednej strony, w walkach o wolność polityczną, w zatargach pracy z kapitałem, w ułatwianiu zabezpieczenia mocy praw przez reformy sądowe, spotrzegamy ciąglą dążność ku zupełnemu przywłaszczeniu przez każdego wszelkich należnych mu korzyści, wraz z wynikającym ztąd wyłączeniem bliźnich od tych korzyści. Z drugiej znowu strony, gdy się zastanowimy, jaką doniosłość ma przejście władzy w ręce mass, zniesienie przywilejów stanowych, starania o rozszerzenie światła i wstrzeźliwości, mnożenie się stowarzyszeń filantropijnych, to ujrzymy jeszcze, że troskliwość o pomyślność innych wraza *pari passu* z przedsięwzięciem środków ku zabezpieczeniu pomyślności osobistej ¹⁾.

¹⁾ Tamże, str. 220, 221.

Takie samo pojednanie egoizmu i altruizmu Spencer dostrzega już w stosunkach międzynarodowych. „Wprawdzie dużo tu jeszcze jest do zrobienia... i tak mało widać postępu w tym duchu, iż twierdzićby można, że hasło pierwotne: „życie za życie“ przekształciło się u nas na prawidło: „życie wielu za jednego,“... ale obok tego widzimy ten fakt pocieszający, że nie torturujemy i nie okaleczamy jeńców“. Dalej powinniśmy zwrócić uwagę na najnowsze międzynarodowe sądy polubowne i pamiętać o tem, że istnieją „towarzystwa do niesienia pomocy krajowcom“, że w niektórych kolonjach zaprowadzeni zostali komisarze do obrony interesów ludności krajowej itd. Wszystko to ma świadczyć, według Spencera, że już postawiono „pierwsze kroki“ w pojednaniu obu wrogich braci, egoizmu i altruizmu, w stosunkach międzynarodowych.

Czytując takie rapsodje, na serjo zapytać się można, czy istotnie Spencer mieszka na naszej planecie? Czy książka jego nie spadła jako meteor z jakiejś szczęśliwszej gwiazdy na naszą biedną ziemię? Historia więc ma nas uczyć, że rodzaj ludzki ciągle w cnoty się wzbogacał, że ciągle wzrastała sprawiedliwość i miłość! Dziś zaś owo wspaniałe drzewo cnoty jakoby już wzniosło swą koronę potężną niemal ku obłokom i rozpostarło błogosławione konary nad wielką ludów rodziną!

Lecz czyż nie jestto faktem oczywistym, po-

wszechnie znanym, że wraz z kulturą bardzo często cofała się i upadała moralność i religijność? Nawet *A. Schäffle*, hołdujący doktrynie rozwojowej, wyraźnie powiada: „Doświadczenie pokazuje, że rozwój kultury pojedynczych ludów nie odbywa się w ciągłym postępie. Zdarzają się perjody zastoju, a nawet cofania się, jak, na przykład, u Rzymian, Greków, Egipcjan, u ludów zamieszkałych nad Eufratem itd.“¹⁾ Sam Spencer przyznaje w Socjologii, że prawdopodobnie upadek równie często się przytrafiał jak postęp. *Max Müller* powiada, że Indusi stali niegdyś, pod względem religijnym, na niesłychanej wysokości filozoficznej, teraz wszakże zeszedli do poniżającego kultu krów i małp²⁾. Za upadkiem religijności zaś idzie upadek moralności.

I czyż nie uczy nas doświadczenie, że dziś w wielu miejscach zmniejszyła się moralność? „Niestety“, pisze Roscher „w bardzo wielu państwach teraźniejszych ciągle wzrasta stosunkowa liczba nieprawych narodzin“³⁾. A co znaczą rozlegające się codziennie skargi na wzmagającą się niesumienność, na zdziczenie moralne, objawiające się, na przykład, w licznych morderstwach, na upowszechniające się

¹⁾ *Bau und Leben des socialen Körpers* („Budowa i życie ciała społecznego“); Tybinga 1878; t. II, str. 447.

²⁾ *Ursprung und Entwicklung der Religion* („Początek i rozwój religji“) str. 74.

³⁾ *Grundlagen der Nationalökonomie*. I, str. 597.

zbrodnie, na przepelnienie się więzień naszych, na zamachy anarchistów i nihilistów, na potworną liczbę samobójstw, za pomocą których ludzie usiłują wymknąć się z raju Spencerowskiego? ¹⁾).

„System industrialny“ ze swoją podażą i popytem ma coraz bardziej zapewniać każdemu prawa jego, powszechna konkurencja ma rozwijać poczucie sprawiedliwości! Czyż Spencer nigdy nie słyszał o dopominającym się pomsty Nieba wyzyskiwaniu robotników, jakie, na przykład, praktykuje się w jego własnej ojczyźnie, a które ujawnione zostało wielokrotnie śledztwami parlamentarnymi? Czyż filozof angielski nic nie wie o przedsiębiorstwach opartych na oszustwie, o rozpanoszeniu się lichwiarstwa, o zbrodniczych szachrajstwach giełdowych, o rozmyślnych, niegodziwych bankructwach i tym podobnych owocach industrializmu? A co mamy powiedzieć o walce pracy z kapitałem? Czyż nie poruszają się wszędzie massy

¹⁾ Według obliczeń urzędowych liczba samobójstw wzrasta prawie wszędzie. Cf. *Germania*, 1885, n. 33. W Bawarii, na przykład, przeciętna liczba samobójstw wynosiła w latach 1868—70 447, w latach zaś 1876—80 656. W pierwszym perjodzie więc wypadło na milion mieszkańców — 80 samobójstw, w drugim 127. W tychże perjodach przeciętna liczba samobójstw w stosunku do miliona ludności wzrosła w Saksonji z 246 do 384, we Francji z 139 do 169 w Austrii z 71 do 169. W Saksonji w roku 1883 spełniono samobójstw 1205, to jest, 391 na milion mieszkańców. Saksonja jest bardzo „przemysłową“, rozwija się więc całkiem w duchu autora „Zasad etyki“. I bardzo „industrialna“. Szwajcarja liczyła w roku 1883 nie mniej niż 682 samobójców.

„wydziedziczone“, aby krwawą pięścią sprawiedliwość sobie wymierzyć? I pośród tego zamętu i walki głuchej rapsod angielski wyśpiewuje hymny o harmonji interesów industrjalizmu!

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

W s p ó ł c z u c i e.

Przedstawione w artykule poprzednim wywody filozofa angielskiego dążyły tylko do wytworzenia gruntu, na którym teraz zjawia się współczucie czyli sympatja, jakby jakiś Deus ex machina, aby przed naszymi oczyma skojarzyć egoizm i altruizm, to jest Epikura i Benthama, innemi słowy, aby nam pokazać, jakto zaspokojenie egoizmu ostatecznie prowadzi do szczęśliwości powszechnej. Kunszytek ten wszakże dużo mozołu kosztuje, czytelnik więc musi się zgodzić na uciążliwe wędrowanie po długich i smętnych stepach rozumowań Spencerowskich.

§ I.

Młodość i wędrowki współczucia.

Autor „Zasad Etyki“ poczytuje za niezbitą prawdę, „iż zdolności, które w danych warunkach dostarczają w części przyjemności, a w części przykrości, nie mogą się rozwijać po za granicę, na której przynoszą przewyżkę przyjemności: jeżeli po za tą

granicą używanie tych zdolności przynosi więcej przykrości niż rozkoszy, to wzrost ich musi ustać.“ Gdyż, według filozofa angielskiego, przyjemność, rozkosz jest jedyną podniecią do działania, przykrość zaś zawsze odstręcza od działania. Skoro więc funkcjonowanie jakiejś zdolności sprawia więcej przykrości niż rozkoszy, wtedy przemaga czynnik odstręczający i powstrzymuje się rozwój zdolności ¹⁾).

Otóż w imię owego „pewnika“ Spencer rozpoczyna hodowanie współczucia i pokazuje nam *a priori*, jakich warunków wymaga wzrost takowego.

1. Przedewszystkiem potrzeba usunąć przeszkody, które tamują rozwój pełnego nadziei chłopięcia. Współzucie bowiem, mając za przedmiot zarówno cierpienia jak i przyjemności innych, objawia się jako „współradość“ lub „współcierpienie“, stosownie do tego czy jesteśmy świadkami obcych rozkoszy lub cierpień. Z wyżej wszakże wzmiankowanej zasady Spencer wnioskuje, iż współzucie może rozwijać się tylko w formie współradości, i że wtedy tylko zdoła się znacznie wykształcić, kiedy otaczające nas istoty popolicie okazywać będą radość a rzadko cierpienie.

„Dopóki więc trwa stan wojowniczości, przy odpowiednim mu charakterze ustroju społecznego, współzucie nie może się rozwinąć do zna-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 226.

cznej wysokości. Niszczące czynności, dokonywane względem nieprzyjaciół zewnętrznych, wyniszczają także współzucie; stan uczuć panujących usposabia do częstych wybuchów gwałtu i napaści w obrębie samegoż społeczeństwa; a wreszcie, współdziałanie przymusowe, znamionujące system wojowniczości, przytłumia z konieczności współzucie, bo przecie warunkiem trwania jego jest niewspółuczuciowe obchodzenie się jednych z drugimi¹⁾. Dla tego Spencer uważał za niezbędne wykazać nam w paragrafie poprzednim, jako i bez udziału współzucia wytworzy się do pewnego stopnia harmonja społeczna.

„Lecz — powiada dalej Spencer — gdyby nawet stan wojowniczy odrazu mógł ustać, to i tak przeszkody do rozwoju współzucia nie przestałyby być wielkimi. Jakkolwiek ustanie wojen pociągnęłoby za sobą zwiększenie przystosowania się człowieka do życia społecznego i zmniejszenie wielu złych rzeczy, pozostałoby jednak dużo nieprzystosowania i wiele wynikających ztąd nieszczęść. Więc naprzód, ta strona charakteru, która przyczyniała i dziś jeszcze przyczynia wojny, chociaż skutkiem tego przybrałaby wyższą postać, jednaknie mogłaby odrazu takiej osiągnąć wysokości, iżby ustały wszystkie wyrządzone przez nią niesprawiedliwości i cierpienia. Długo jeszcze bowiem po ustaniu czynności rozbójniczych trwa-

1) Tamże str. 227.

łyby przywary natury rozbójniczej, wraz z powolnie zmniejszającymi się jej złemi skutkami“. Powtóre, „długo też trwać musi złe przystosowanie natury ludzkiej do zabiegów żywota przemysłowego“, a „wymagane przez stan przemysłowy sposoby działalności licznym pokoleniom do pewnego stopnia niemiłymi będą“. Nakoniec i wtedy „brak czujności nad samym sobą“ oraz „liczne inne niedostatki postępowania, które wynikają z nienależytego przewidywania skutków, długo nie przestaną zapewne, choć w mniejszym niż dotąd stopniu, sprowadzać cierpienia“.

Ale nawet „zupełne zniknięcie dopiero co wymienionego nieprzystosowania“, nie zdołałoby usunąć „wszystkich źródeł nędzy“, „dopóki liczba urodzeń stale przewyższać będzie ogół śmiertelności, ciążąc przez to na środkach utrzymania“. Płodność wszakże, jak już o tem wyżej słyszeliśmy, zmniejsza się ciągle, przez co zmniejsza się także praca niezbędna dla utrzymania jednostki i rodziny. Stopniowo więc, w miarę „przekształcania się człowieka i społeczeństwa ku wzajemnej odpowiedzialności“, współzucie zyska dla siebie grunt wielce korzystny i odtąd podawać będzie ludziom najwspanialsze owoce do pożywania.

2. Spencerowi nie wystarcza usunięcie przeszkód, tamujących rozwój współzucia; wskazuje on nadto, za pomocą jakich środków w pozytywnych współzucie może czynić szybkie postępy w cnocie i wiedzy. Według niego dwóch potrzeba do

tego czynników: pierwszym jest czynnik subiektywny, podmiotowy, to jest „przyrodzona mowa uczuć w istocie obudzającej współczucie“, drugim — czynnik obiektywny, przedmiotowy, to jest „władza tłumaczenia tej mowy, w istocie współczuwającej“. Oba owe czynniki posługują, na rozkaz Spencera, współczuciu.

a. Czynnik podmiotowy. Dziś — powiada nam filozof darwinizmu — różne nasze uczucia częstokroć pozostają w sprzeczności z wymaganiami społecznymi. W skutek tego musimy uczucia owe tłumić w sobie i ukrywać. „To ukrywanie się jest tak koniecznym przy naszych dzisiejszych charakterach i warunkach, iż się stało powoli częścią obowiązku moralnego i wystawiane nieraz bywa jako warunek dobrego wychowania... Lecz w miarę upodwładniania uczuć egoistycznych pod panowanie altruistycznych, w miarę znikania i słabnięcia takich popędów, któreby należało poskramiać, potrzeba czuwania nad wyrazem twarzy i ruchami ciała będzie się zmniejszała i te coraz to wyraźniej będą ujawniały widzom stan nasz duchowy“. Nie dość na tem, „gdyż skoro tylko wzruszenia zaczną być takimi, że będą mogły szczerzej się ujawniać, to, wraz z nałogiem okazywania ich, przybędzie rozwój środków do ujawniania, tak iż nie tylko silniejsze wzruszenia, ale i delikatniejsze ich odcienie i drobniejsze stopnie wzruszeń zaczną widocznie występować, a przytem mowa

wzruszeń stanie się obfitszą, rozmaitszą i wyraźniejszą“. „Oczywiście i współzucie przez to się ułatwi w sposób odpowiedni“¹⁾.

Nadto i „wyraz głosowy stanów uczucia będzie się dalej samorzutnie rozwijał“. Głośność, wysokość, jakość, zmiany tonów — są to cechy uczuć i rozmaicie się łączą dla wyrażenia takowych. „Jak to gdzieindziej wykazaliśmy — głosi filozof angielski — m o d u l a c j e są komentarzami wzruszeń do poglądów umysłu“²⁾. „Wraz z rozwojem przystosowywania się moralnego i ze zmniejszaniem się potrzeby ukrywania uczuć, wyraz ich głosowy daleko wyżej się rozwinie“. Autor „Zasad etyki“ żywi przekonanie, „że mowa wzruszeniowa przyszłości o tyle wzniesie się ponad mowę dzisiejszą, o ile język nasz myślowy przewyższa już takież język plemion najniższych.“

b. Czynniki przedmiotowy. „Trzeba nie zapominać o możliwości jednoczesnego wzrostu zdolności tłumaczenia sobie tak widomych jak i słuchowych objawów uczuć. Wśród otoczenia naszego dostrzegamy rozmaite stopnie zdolności tak pojmowania tych objawów, jak i rozumienia połączonych z nimi stanów umysłu, oraz ich

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 223.

²⁾ Spencer powołuje się tu na rozprawę, przez siebie napisaną *O pochodzeniu i sposobie działania muzyki*. Rozprawa ta nie wpadła nam w ręce, nie mogliśmy więc skontatować, czy zawiera ona więcej jeszcze podobnych kwiatów myśli i stylu.

przyczyn. Jeden jest tak nierozgarnięty, że nie chwyta delikatnych zmian wyrazu twarzy lub głosu, lub przynajmniej niezdolny jest do zrozumienia, co się przy nich czuje; inny znowu odznacza się tak bystrem dostrzeganiem i taką przenikliwością, że w każdej chwili pojmuje stany cudzego umysłu i ich przyczyny. Przypuszczając wyższy rozwój obu tych zdolności — delikatniejsze pojmowanie znaków oraz spotęgowaną wyobraźnię odtwórczą, — zyskamy pojęcie o głębszem i szerszem współczuwaniu, które z czasem się wytworzy. Żywsze wyobrażanie sobie uczuć bliźnich, wiążące się z idealną pobudzalnością uczuć, zbliżającą się do rzeczywistej, musi warunkować większe podobieństwo między uczuciami współczuwającego a tego, któremu on współczuje, podobieństwo bardzo blizkie tożsamości¹⁾.

Zaiste, jestto tak uroczy obraz idylliczny, że najlepszy niderlandzki malarz rodzajowy mógłby go pozazdrościć Spencerowi! Przypatrzmy się wszakże nieco uważniej oddzielnym jego częściom. Jądrem powyższego wnioskovania jest mniemanie, że zdolności mogą się rozwijać o tyle, o ile ich funkcjonowanie przynosi przewyżkę przyjemności nad przykrością. Wraz z tym „pewnikiem“ trzymają się i padają wszystkie zamki powietrzne, jakie Spencer na nim zbud-

¹⁾ Tamże, str. 230.

wał. „Pewnik“ ów wszakże nietylko nie został dowiedzionym, ale jest niewątpliwie błędnym.

Wyżej wskazaliśmy, że można mówić tylko o rozwoju nieistotowym zdolności i tylko co do stopnia, a i taki rozwój jest możliwym tylko w pewnych granicach. O ile zaś ma miejsce rozwój, o tyle może wzmacniać się zdolność, której funkcjonowanie, zgodnie z jej naturą, może być nieprzyjemnem dla człowieka. Czyż bowiem nie może wzrastać trwoga, wstręt, litość? Spencer nie widzi dwóch rzeczy. Przedewszystkiem, że działanie naszych niższych zdolności w części nie zależy od woli naszej, ale od otoczenia, w którym się znajdujemy.

Może się zdarzyć, na przykład, że w skutek ciągle zagrażających niebezpieczeństw lub częstych przeciwności itd. pewne uczucia nieprzyjemne często bywają pobudzane i dlatego stają się mocniejszymi. Dalej funkcjonowanie naszych zdolności zmysłowych, nawet gdy bywa ono nieprzyjemnem, zależy od naszej wolnej woli. Rzecz dobra bowiem nie zawsze bywa rozweselającą lub przyjemną człowiekowi. Niejedno bywa prawdziwie dobrem dla człowieka, co wcale nie jest dla niego rozkosznem. W takich wypadkach wola może zmusić siły zmysłowe do czynienia lub znoszenia rzeczy nieprzyjemnych. W skutek tego mogą zdolności owe wzmódz się i rozwinać, jakkolwiek ich działanie wcale nie przy-

nosi przewyżki przyjemności nad cierpieniem. Przy-
puszczenie Spencera, jakoby wszelkie pomnożenie
energji życia było równoznacznem z pomnożeniem
rozkoszy czyli radości, jest stanowczo błędnem.
Przykreść, cierpienie jest także życiem. Wzrastać
może zdolność do znoszenia cierpień, cierpliwość
w przeciwnościach i prześladowaniu, jakkolwiek
działanie tej zdolności nieprzyjemnem jest dla czło-
wieka. Właśnie w największych cierpieniach oka-
zuje się heroizm cierpliwości a chrześcijańskie za-
parcie się siebie jaśnieje najwyższym blaskiem.

Wraz z owym mniemanym „pewnikiem“ upa-
dają wszystkie wnioski, jakie z niego Spencer
wyprowadza, aby wzrost współczucia przyspieszyć.
Lecz może ktoś z zadziwieniem zapytać, dlaczego
filozof angielski głosi, iż współczucie dopiero wte-
dy rozwinie się w wysokim stopniu, kiedy
otoczenie zwykle objawiać będzie radość a rzadko
przykreść. W istocie, owe wyrazy „w wysokim
stopniu“ zasługują na uwagę, gdyż pokazują, że
cały system Spencera opiera się na opty-
mizmie jako na domysłnej premissie. We-
dług niego wzrost życia jest wzrostem przyjemności
czyli rozkoszy, a zdolności mogą się rozwijać
tylko pod warunkiem przewyżki przyjemności
nad cierpieniem. Ponieważ zaś utrzymuje on,
że życie ciągle rozwijało się od początku, powi-
nien więc także twierdzić, że już od pierwszych
początków procesu rozwojowego osiągnana
bywała przewyżka przyjemności nad przy-

krością. Temu właśnie zaprzeczają pesymiści, i godziłoby się przypuszczać, że Spencer rozprawi się tu z nimi, i że postara się dowieść prawdziwości swojej premissy, na której cały jego system się opiera. Milczy wszakże autor „Zasad etyki“. Łatwiej bowiem jest przypuszczać niż dowodzić.

Z premissy Spencera, że już od początku osiąganą była przewyżka przyjemności, wypływa także, iż współczucie już od początku mogło się rozwijać. Jeżeli zaś tak działo się w istocie, to z kąd to pochodzi, że do dnia dzisiejszego współczucie tak jest nierozwiniętem? Spencer odpowiada: ponieważ dotąd, pomimo przewyżki radości, wiele jeszcze istniało cierpień i przykrości. Lecz ten właśnie fakt pozostaje całkowicie niewyjaśnionym podług zasad Spencerowskich. Już na najniższym stopniu rozwoju życia powinna istnieć przewyżka przyjemności. Ta przewyżka wraz z życiem ciągle wzrastała. Przyjmując więc owe premissy, czyż nie należałoby mniemać, że teraz, gdy już upłynęły tak niezmiernie długie perjody rozwoju, nadmiar rozkoszy będzie niezmiernym? Czyż już dziś nie powinny być ziemia istnym rajem i ogrodem rozkoszy, w którym rodzaj ludzki mógłby się napawać niewinnością i szczęściem? Jak nam więc zdoła wyjaśnić Spencer, za pomocą swego optymizmu, że pomimo całego rozwoju, dotąd istnieją zdolności, których działanie bywa nieprzyjemnem dla człowie-

ka? Nadto w jaki sposób, według jego poglądów, należałoby tłumaczyć istnienie takich zdolności?

Nowa nauka moralności głosi wszakże przewagę przyjemności i rozkoszy nad przykrościami i cierpieniem nie tylko odnośnie do rodzaju ludzkiego w całości swej rozpatrywanego. Gdyż pod tym względem mógłby jeszcze mieć optymizm za sobą jakieś prawdopodobieństwo, jakkolwiek nie jest on w stanie wylegitymować się z ścisłością naukową. Według Spencera zaś w każdym człowieku jednostkowo brynym, powinna przeważać przyjemność, w każdym żywocie ludzkim rozkosz powinna być tonem zasadniczym. Gdyż dla autora „Zasad etyki“ przykreść jest uszczupleniem żywota i wyobraża niejako suchoty w jego systemie. W istocie w każdym człowieku musiałyby się wzmaczać fala żywota, przynajmniej aż do chwili, gdy przekazuje on życie swoje potomstwu. Czyż bowiem mogłoby się wzmaczać życie w ogóle społecznym, gdyby nie wzrastało w jednostkach? Niemasz przecież abstrakcyjnego żywota ogółowego. Żywot ogółu składa się z żywotów jednostkowych. Wzrastać też powinnyby życie w każdej jednostce, pod względem fizycznym — do dojrzałości wieku, pod względem zaś duchowym niemal przez całe życie.

Otóż czy ta tak niezbędna dla nowej nauki moralności premissa optymizmu może

się stosować do każdego człowieka jednostkowego? Zdaje nam się, iż jestto w wysokim stopniu nie-
p r a w d o p o d o b n e m, jeśli rozpatrujemy żywot
ziemski — z pominięciem wieczności. Zdarzają się
wprawdzie śmiertelnicy, którym życie, już uśmie-
chające się od kolebki, zefirkowato, bez troski
upływa. Zdarzają się tacy ludzie — lecz musimy
nadmienić, że są to *rari nantes in gurgite vasto*.
Ale również jest rzeczą pewną, a nawet daleko
pewniejszą, iż tu na ziemi niejednego się spotyka
„wędrowca mrocznego na mrocznych ścieżkach“,
niejednego, którego kolebka stała gdzieś na roz-
drożu, który spędził błędny swój żywot pod go-
łem niebem, w walce z przeciwnościami, z gło-
dem, nędzą i pokusami zbrodniczymi, wędrowca,
który, na rusztowaniu, w ciemnym więzieniu lub
pod płotem ulicznym w mroźną noc zimową, ze
łzami w oczach, z przekleństwem na ustach, z nie-
nawiścią i rozpaczą w sercu, bolesny, nędzny ży-
wot zakończył. Kto temu zaprzeczy? Takie smu-
tne egzystencje bywają daleko liczniejsze od owych,
wyżej wspomnianych dzieci szczęścia, a stanowią one
ironiczną ilustrację do optymistycznej idylli an-
gielskiego pseudofilozofa. Ale jeżeli zajrzy się za
kulisy, to jak smutnym częstokroć okaże się na-
wet żywot tych, których obsypała fortuna dobra-
mi ziemskimi! Do wszystkich potomków Adama
odnoszą się słowa, przed kilku tysiącami lat wy-
rzeczone: „Człowiek urodzony z niewiasty, żyjąc
przez krótki czas, napelniony bywa wielą nędzą“.

Za powłoką zlocistą nader często ukrywa się smutek i troska, nienawiść i cierpienie, nie poznana lub zdradzona miłość i rozpacz. Jak inaczej objaśnić tyle rozwodów i samobójstw w wyższych, ukształconych klassach społeczeństwa, przesyta życia, hołdowanie pesymizmowi à la Hartmann?

§ 2.

Publiczna działalność współczucia. Jego uwolnienie od służby.

W poprzednim rozdziale widzieliśmy, jak współczucie wyrastało na dorodnego młodzieńca i na męża dzielnego. Otóż teraz ów świeżo promowany *doctor utriusque juris*, którego wykształcenie tyle atramentu kosztowało Spencera, ma wystąpić na widownię publiczną w roli ministra stanu i wartość swą okazać. Ufny w nadzwyczajne uzdolnienie swojego klienta, filozof angielski powierzył mu odrazu dwa portfele a mianowicie sprawiedliwości i dobroczynności publicznej. Czytelnik niechaj sobie przypomni też filozofa angielskiego: „Współczucie jest źródłem i sprawiedliwości i dobroczynności“ ¹⁾. Młody mąż stanu ma więc dowieść, iż wyznaczone mu zadanie spełnić potrafi.

Niestety i tu autor „Zasad etyki“ odsyła nas *ad Calendas graecas*. Między innymi sam stawia sobie pytanie: „Jak wyglądać będzie społeczeń-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 135.

stwo, złożone z ludzi tak usposobionych (to jest posiadających wysoko rozwinięte współczucie)?“¹⁾ Słyszeliśmy zaś, że dopiero po ustaniu wojen, zwolna, stopniowo, pod łagodnym działaniem słońca industrializmu, wątłe współczucie, niby pierwiosnek po stopnieniu śniegów, rozwine się kwieciami rozkosznym. Wierni zwyczajowi naszemu, zapuścimy myśl, w ślad za naszym przewodnikiem, w najdalszą przyszłość, aby podnieść serce obrazem współczującej ludzkości i w taki przynajmniej sposób doznać przedsmaku — przyszłego raju ziemskiego, którego wszakże sami, niestety, oglądać nie mamy.

Pierwszem zjawiskiem, jakie napotyka nasz przewodnik w przyszłej społeczności ludzi z doskonale rozwiniętym współczuciem, jest, „że sposobność zaparcia się siebie na rzecz innych, na czem w pospolitem pojmowaniu polega altruizm, musi się coraz bardziej ograniczać“. Gdyż już wyżej powiedziano, iż rozwój uczuć altruistycznych, to jest rozwój współczucia, dokonywać się może tylko w miarę zmniejszania się niedoli. Nadto „w miarę postępu przystosowywania się, wszyscy muszą nabierać takiego usposobienia, że nie będą mogli otrzymywać jakiegokolwiek pomocy bez jakiegokolwiek naruszenia działalności dostarczającej im przyjemności“²⁾.

1) Tamże, str. 232.

2) Tamże, str. 233.

A do tego toż samo współczucie, które pobudza do starań o dobro innych, „cierpieć musi na widok przykrości, zadawanych sobie przez bliźnich, więc musi sprawić wstręt do przyjmowania dobrodziejstw, pochodzących z cudzej przykrości“. Cóż ztąd wynika? Oto „podczas gdy jedni, przy nadarzonej sposobności, gotowi są a nawet radzi zrzekać się przyjemności egoistycznych, inni, tak samo usposobieni, nie mogą się nie opierać temu zrzeczeniu“. „Gdy ktoś, postanowiwszy być względem siebie surowszym, niżby to widz bezstronny nakazywał, wzbrania się przywłaszczyć sobie to, co mu się należy, to inni, starając się za niego, gdy nie chce on sam o sobie się starać, koniecznie muszą nastawać, aby sobie to przywłaszczył“. Powszechny altruizm „tamować więc będzie nadmiar altruizmu w jednostkach“.

Lecz nie dość tego. Gdyż w owych czasach doskonałego przystosowania, w sprawie współczucia odwróci się stosunek, do którego dziś nawykliśmy. „Zamiast tego, że każdy dziś broni praw swoich, inni (wówczas) będą za niego praw jego bronili, wprawdzie nie wdaniem się czynnem, które się stanie niepotrzebnem, ale biernie, przeszkadzając niewłaściwemu zrzekaniu się praw własnych“.

Otóż tak piękne wydaje owoce zgoda braci! Spencer wszakże, dopiero co powiedziałwszy, iż z w y k l e dzieje się naodwrot, zapomina zaraz o tem a zachwycony pięknym obrazem, powiada, że

„niema zresztą nic takiego w owym porządku rzeczy, czegobyśmy już początków nie dostrzegali w codziennem doświadczeniu naszym. W stosunkach interesowych pomiędzy ludźmi uczciwymi widzimy zwykle z obu stron pragnienie, aby druga strona siebie nie krzywdziła“. W stosunkach społecznych również często zachodzą zdarzenia, że jedni chcą się wyrzec swojej części przyjemności, ale inni na to się nie zgadzają. Dalszy rozwój współczucia musi ten rodzaj postępowania uczynić coraz powszechniejszym i szczerzym“.

Dwa inne jeszcze hamulce powściągać będą jednostkę od „nadmiernego altruizmu“ (t. j. poświęcania siebie). „Naprzód często powtarzające się zapomnianie o sobie przypuszcza w jednostce działającej milczące przypisywanie względnego samolubstwa tym, którzy korzystają z ofiary. Nawet w takim stanie ludzkości jak dzisiejszy, nieraz się zdarza, że osoby, dla których często ofiary się czynią, uczuwają się obrażonemi przypuszczeniem, iż gotowe są przyjmować te ofiary; a także w umyśle czyniącego ofiarę, skutkiem wykrywania takiego uczucia w tych osobach, rodzi się nieraz niechęć do zbyt wielkiego lub zbyt częstego wyrzekania się przyjemności“ ¹⁾.

Powtóre, gdy według uczynionego przypu-

¹⁾ Tamże, str. 234.

szczenia, przyjemności altruistyczne osiągną wyższego niż dziś natężenia, to każdy unikać zacznie niewłaściwego ich poszukiwania, nabywszy przekonania, „iż inni także ich poszukują, że więc i dla nich trzeba zostawić wolne pole do ich używania“.

Opanuje więc wszystkich taka subtelna wrażliwość i delikatność i narzuci jedwabne więzy na egoizm nadmierny! I znowu dzać się będą rzeczy osobliwe! Idąc za wywodami Spencera, zbyt niekorzystnie sądziliśmy wyżej o naszych czasach dzisiejszych. Gdyż tu oznajmia nam tenże filozof, że dziś już nawet „w gronie przyjaciół, w razach, gdy zachodzi pewne wyprzedzanie się w uprzejmości, można widzieć przykłady zrzekania się sposobności do ofiary dla tego, aby inni z niej skorzystać mogli“. „Najwyżej zaś rozwinięte współczucie starać się będzie o przyjemności współuczuciowe innych tyle, ile o ich przyjemności egoistyczne. To, co nazwaćby można poczuciem wyższej słuszności, powstrzymać będzie od wkraczania w granice działalności altruistycznej innych, podobnie jak niższe poczucie słuszności powstrzymuje od wkraczania w granice cudzych czynności egoistycznych. Takie zaś tamowanie, że go tak nazwiemy, altruizmu egoistycznego, musi zapobiegać niewłaściwym ze strony każdego ofiarom“.

W taki zatem sposób spełnił Spencer pier-

wszą część swojej obietnicy, pokazując nam, jak to sympatja staje się źródłem niższej i wyższej sprawiedliwości. Współczucie (sympatja) pragnie swego zaspokojenia. Lecz najlepsze przysmaki dostaną mu się w udziale, gdy inni pozostawać będą w najradośniejszem usposobieniu, a więc kiedy nie będą wystawieni niesłusznie ani na szkody osobiste ani na zbyteńskie poświęcanie siebie.

Lecz w jaki sposób ma wypłynąć z współczucia dobroczynność? Z tego, co było dotąd powiedziane, możnaby wnosić, że dobroczynność już nie ma nic do roboty, że w braku zajęcia powinnyby przejść w stan powolnego zamierania!

Bynajmniej — odpowiada autor „Zasad etyki“. Nawet w perjodzie wyższej i niższej sprawiedliwości pozostaną dla altruizmu, w pospolitem jego rozumieniu, to jest dla dobroczynności, trzy sfery wolne. 1. Pierwszą sferę stanowi życie rodzinne. „W sprawie wychowywania dzieci musi pozostać nazawsze potrzeba upodwładniania uczuć samolubnych pod altruistyczne“. Lecz już dziś dokonywa się częściowe pogodzenie przez to, iż „egoistyczne przyjemności rodzicielstwa osiągają się czynnościami altruistycznymi; pogodzenie to dąży ciągle do zupełności“¹⁾.

¹⁾ Tamże, str. 235.

2. „Dążenie ku dobru społecznemu w ogóle powinno, i w przyszłości, być polem do poświęcania widoków własnych na rzecz altruistycznych, lecz w coraz to mniejszym zakresie, ponieważ w miarę postępu przystosowywania się do stanu społecznego, mniejszą się staje potrzeba tych czynności regulujących, które się przyczyniają do zgodności w życiu społecznem“. Kilkakrotnie Spencer nadmienia, że działalność władzy państwowej coraz bardziej zmniejszać się będzie, i że w końcu ograniczy się na minimum. Niestety zapomniał nam powiedzieć, jak się to zgadza z wzrastającą obecnie coraz bardziej centralizacją.

3. „W stosunkach prywatnych, sposobności do pobudzanych współczuciem ofiar nastęrczać się będą musiały zawsze w pewnym, z czasem, dość małym stopniu, w razach przypadków, chorób i nieszczęść w ogóle; albowiem, jakkolwiek blizkiem doskonałości stać się może przystosowanie natury ludzkiej do warunków istnienia w ogóle, tak fizycznych jak społecznych, nigdy jednak nie stanie się zupełnem. Powodzie, pożary, rozbicia okrętów nigdy nie przestaną od czasu do czasu nastęrczać sposobności do czynów bohaterskich; ale w pobudkach do tych czynów troskliwość o innych mniej w sobie będzie miała domieszki chęci popisywania się niż dzisiaj“.

Wielkoduszne bohaterstwo poślubi więc wte-

dy wieczną miłością — najgłębszą, ukrycia szukającą pokorę i ze związku tego wynikną czyny najwspanialsze, najwyższą abnegacją nacechowane. Niemal igrając, proces przystosowania wydawać będzie mężów świętych, pełnych pokory, którzy ubiegać się będą o palmę zwycięstwa z bohaterami doskonałości chrześcijańskiej a nawet prześcigną tych ostatnich zaparciem się siebie!

Jakkolwiek, w biegu życia powszedniego, rzadko nastęrczać się będą powody do niezwykłych poświęceń na rzecz innych, to wszakże stosunki codzienne nie przestaną nastęrczać mnóstwa drobnych sposobności do okazywania współczucia. „Każdy będzie mógł i nadal przyczynić się do dobra ogółu, zabezpieczając bliźnich od nieszczęść, których oni nie mogą przewidzieć, i dopomagając ich działalności sposobami im nieznanemi; albo też, odwrotnie rzecz biorąc, każdy będzie mógł liczyć na pomocnicze, że tak powiemy, oko i ucho u bliźnich, które dostrzegą za niego to, czego sam on nie dostrzeże, przez co życie jego doskonalić się będzie w wielu drobnych szczegółach, uzupełniając przystosowywanie się żywota do czynności otaczających ¹⁾).

Zniknie więc niemal zupełnie altruizm w swojej obecnej postaci, połączonej z ofiarami. W swojej zaś postaci najwyższej żyć będzie wiecznie.

¹⁾ Tamże, str. 235.

A czem będzie altruizm w tej postaci najwyższej? „W ostatniej swej postaci“, powiada Spencer, „altruizm będzie osiągnięciem rozkoszy przez współuczucie tych przyjemności bliźnich, które wynikają głównie z ich przeróżnych a pomyślnie dokonywanych czynności, — rozkoszy współczuciowej, która doświadczającego jej nie kosztuje a jest bezpłatnym dodatkiem do jego przyjemności egoistycznych. Ta zdolność myślowego przejmowania się stanem umysłowym innych, która w ciągu procesu przystosowywania odgrywała rolę łagodzenia cierpień, stać się musi wówczas, gdy cierpienia zmniejszą się do minimum, prawie wyłącznie tylko funkcją do wzajemnego potęgowania radości, dając każdemu władzę żywego odczuwania przyjemności bliźniego. Dopóki przeważają cierpienia, dopóty nie jest rzeczą pożądaną, aby każdy człowiek brał gorący udział w świadomości innych, lecz ze wzrostem przewagi przyjemności, uczestniczenie w świadomości bliźnich stanie się zyskiem rozkoszy dla wszystkich“.

„Tak przeto zniknie owa wieczyście wydająca się sprzeczność pomiędzy egoizmem i altruizmem“. Z punktu podmiotowego pogodzenie na tem będzie polegało, „że jednostka nie będzie musiała się chwilać między popędami egoistycznymi a altruistycznymi,

lecz przeciwnie, przyjemności z popędów altruistycznych a łączące się z ofiarami, stając się rzadkimi i wysoce cenionymi, tak dałoby i bez wszelkiego wahania nad inne przenoszonymi będą, że współzawodnictwo z nimi popędów egoistycznych zaledwie uczuwanem będzie... Owo pogodzenie zaś będzie tę jeszcze miało stronę, że chociaż się będzie szukało przyjemności altruistycznych, ale pobudką ku temu nie będzie świadome ich szukanie, lecz tylko myśl zapewnienia przyjemności innym". W kierunku przedmiotowym pogodzenie stanie się zupełnem, gdyż „jakkolwiek każdy, nie potrzebując już bronić swych roszczeń egoistycznych, skłonniejszym będzie raczej do zrzekania się ich przy każdej sposobności, ale inni tak samo usposobieni, nie będą mu pozwalali tak postępować w bardzo wielu razach; a tym sposobem spełnienie osobistych życzeń jego, niezbędne do pełni żywota, będzie dlań zapewnionem; tak więc zaspokojonemi będą wszystkie wymagania słusznego egoizmu" ¹⁾.

Lecz nie jest to jeszcze wszystko, gdyż „dążenia altruistyczne dojdą do takiego pogodzenia, że każdy starać się będzie, aby wszyscy mieli zapewniony udział w przyjemnościach altruizmu: najwyższy bowiem altruizm na tem się zasadza, że dopomaga nietylko

¹⁾ Tamże, str. 237.

egoistycznym przyjemnościom bliźnich, ale i altruistycznym“.

Napomknąwszy, że stan taki wprawdzie do bardzo dalekiej odnosi się przyszłości, ale że już teraz dają się dostrzegać „przygodne i słabe ślady“ tego stanu u „ludzi wyższą naturą obdarzonych“, Spencer zamyka swoje uwagi nad „pogodzeniem egoizmu z altruizmem“, gorzkim, pełnym jadu nienawistnego urąganiem się nad „pojęciami i uczuciami pospolitemi“, i miota obelgi na chrześcijan, u których, jak się wyraża, jego „wnioski nie znajdują uznania“. Pociesza go wszakże myśl, iż „g ar s t k a“ w y b r a n y c h „uwierzy, że etyczne zasady“ etyki darwinistowskiej „staną się kiedyś podstawą czynów ludzkich“.

„Prawdziwem miastem Bożem“, powiedział profesor angielski *Clifford*, żarliwy zwolennik Spencerowskich poglądów moralnych, „byłoby miasto, w którym wszystkie zdolności moralne każdego obywatela byłyby o tyle rozwinięte, aby mogły powściągać wszelką żądzę, przeciwną dobru ludzkości“.

Takie właśnie miasto Boże z jego murami potężnymi i z blankami połączanemi wznosił Spencer przed oczyma naszymi. Nie przez miłosierdzie Boże, nie przez łaskę, nie przez Odkupienie — lecz własną mocą i siłą ma tu rodzaj ludzki swoje popędy i dążenia moralnie oczyszczać i uszlachetniać, aby w końcu wnieść się na najwyższe szczyty szczęścia ziemskiego. W tym „raju mo-

ralności“ nie będzie już cierpienia. Proces rozwojowy otrze łzy z oczu śmiertelnych; nie będzie tam ani ofiary ani zaparcia się siebie; skargi przestaną rozlegać się w Izraelu. Najczystsza sympatja uczyni rozkosze jednostek wspólną własnością wszystkich. Rodzaj ludzki, upojony potokiem „przyjemności altruistycznych“, mówić będzie z dumą do Boga chrześcijańskiego: „Nie potrzebuję bogów twoich“.

Zaiste dokonano tu wszystkiego, czego wyrazy dokonać są w stanie. Wyuzdanej fantazji i pysze pozostawiono bieg najswobodniejszy. Lecz cóż się okazało w końcu? Czarujące postaci, korony złote nie są niczem innym jak mgławkami zasłonami i sennymi widzeniami z „Tysiąca i jednej nocy“. Gdyby to wyobraźnia posiadała moc przyoblekania swoich tworów powietrznych w ciało i kości! Ale jaki ztąd dla nas wyniknie pożytek, że pseudofilozof angielski spisał swoje powiastki w książce, i że sprzedaje nam tę książkę pod pompatycznym tytułem „Faktów (zasad) etyki“?

Lecz rozpatrzmy się z pochodnią w rękę w mieście owem? Na wszystkich murach spotykamy tu wprawdzie wypisane godła o czystym altruizmie, o wolnej od egoizmu dobroczynności, o współbieganiu się w okazywaniu usług, o najtkliwszej sympatji,—lecz w rzeczywistości nie znajdujemy nic innego jak najwyrafinowany egoizm i powszechne uganianie się za rozkoszami altruistycznymi. Każdy

usiłuje sprawić przyjemność innym, aby sam przez sympatję, mógł współużywać przyjemności, a z tej rozkoszy powstaje znowu „współrozkosz“ dla innych. Rozkosz rodzi się z rozkoszy, aby nową wytworzyć rozkosz. Tym sposobem powstanie, według Spencera, powszechne zażywanie rozkoszy i przyjemności pod płaszczykiem altruizmu. Takim jest ów wymarzony raj Spencerowski. Bynajmniej nie przesadzamy. Kto należycie zastanowił się nad naszym wykładem poprzednim, przyzna nam słusność. Istotnie, czyż mogłoby „najwyżej rozwinięte zwierzę ssące“ pragnąć czegoś innego prócz używania i zaspakajania swoich popędów zmysłowych?

Lecz najsmutniejszą jest rzeczą w tej nowej świątyni Graalowej ¹⁾ szczęścia ziemskiego, że ukazuje się ona dopiero „w dalekiej przyszłości“, i że droga do tego przybytku rozkoszy wszelkich prowadzi przez „niezliczone pokolenia“. Zwłaszcza baśniopisarze potrzebują zamierzchłej przyszłości. Lecz co za korzyść przyniesie nam raj ów, którego ani my oglądać nie będziemy, ani niezliczone po nas generacje? My wszyscy, co teraz żyjemy, oddawna już spoczywać będziemy w łonie ziemi, już niezliczone razy wiatr jesienny ogołoci drzewa z liści nad grobem

¹⁾ Legendę średniowieczną o Graalu ob. w *Encykl. kościelnej*, t. VI, str. 340.

naszym i pieśń żalną o znikomości wszystkich rzeczy ludzkich wygłosi: a ciągle, ciągle jeszcze ludzkość odbywać będzie długą, mozolną wędrówkę do obiecanej ziemi Spencerowskiej. Co nam z owego rajy, którego nigdy nie będziemy oglądali? Czyż do szczęścia nie mamy takiego samego prawa jak nasi potomkowie?

Spencer ciągle nas odsyła do dalekiej przyszłości z jej doskonałym przystosowaniem. Obiecuje nam, że wtedy interes jednostek pojedna się z interesem ogółu, i że porządek moralny sam z siebie się wytworzy. Ale my co z tego wszystkiego mamy? My chcemy wiedzieć, w jaki sposób dziś, pośród teraz żyjących ludzi, wytworzy się porządek moralny w rodzinie i w społeczeństwie. Na co przydałby się nam lekarz, któryby nam szczegółowo wyłożył, jak to, po upływie wielu setek lat, za pomocą środków, które zostaną wynalezione, można będzie leczyć choroby, teraz nas trapiące? Otóż takim lekarzem jest angielski prorok darwinizmu. Szeroko rozprawia on o tem, w jaki sposób urzeczywistni się porządek moralny po zejściu do grobu niezliczonych generacji. Ale jaka ztąd pociecha dla ludzkości obecnie żyjącej? Jaką ma dla niej wartość doktryna moralna, która sama przyznaje, że przydatną będzie dopiero po upływie wielu setek a nawet tysięcy lat? Lub czy Spencer istotnie jest tak naiwnym, aby wie-

rzył, że ktoś choćby palcem poruszy ze względu na jego raj przyszłości?

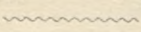
Co więc nas, d z i ś z y j ą c y c h, ma czynić zdolnymi do ofiar i walk, których wymaga cnotliwe życie i wierne, aż do śmierci, spełnianie obowiązku? Czy może s y m p a t j a? W istocie Spencer odsyła nas, jakkolwiek nieco lękliwie, do „pierwszych zaczątków“ cudotwórczego działania sympatji w czasach obecnych, do „pewnego wyprzedzania się w uprzejmości w gronie przyjaciół“. Ale nie tylko sam przyznaje, że współczucie dotąd jeszcze jest bardzo mało rozwinięte, lecz nam oznajmia, iż dziś chrześcijanie, a zwłaszcza „biskupi i księża, mając miłość na ustach, postępują według zasady: „Bij, abyś nie był bity“ ¹⁾. Co więc może zdziałać sympatja w społeczeństwie, w którym tak smutnie się dzieje nawet z „biskupami i księżmi“?

Wiadomo, że dziś wielu oczekuje cudownych rzeczy od w s p ó ł c z u c i a — dla moralnego życia ludów. Lecz czcze to jest ludzenie siebie samych. Dalecy jesteśmy od odmawiania sympatji wszelkiego znaczenia w życiu towarzyskiem. Sympatja jest piękną stroną serca ludzkiego i bardzo ważną w stosunkach społecznych. Ona to p o m a g a delikatną ręką do z a w i ą z y w a n i a i u m a c n i a n i a węzłów miłości. Gdyby Stwórca nie zaszczerpił współczucia w sercu naszym,

¹⁾ Tamże, str. 238.

twarde sprzeczności ścierałyby się ze sobą w sposób daleko przykrzejszy i gwałtowniejszy. Skłonności antysocjalne wzięłyby górę i rozprzęgłyby społeczeństwo. Sympatja spaja serca, i właściwie kierowana, wspomaga poświęcającą się miłość.

Lecz sympatja jest c h w i e j n e m, k a p r y ś n e m u c z u c i e m, które potrzebuje kierownictwa rozumu, a nadto jest uczuciem, które nietylko u różnych osób bywa różnem, ale nawet w tej samej osobie zwraca się to w jedną to w drugą stronę, jak chorągiewka na dachu. Jak często zdarza się widzieć młodych małżonków pełnych sympatji, gdy niezadługo sympatja ich zamienia się we wstręt i nienawiść, aby już nigdy się więcej nie ukazać. Tak samo rzecz się ma z sympatją w szerszych stosunkach społecznych. Jakim sposobem trwałe, niezmienny porządek moralny mógłby się rozwinąć na tak zmiennem uczuciu, które częstokroć bezwiednie powstaje w nas i znika? Zapewne, sympatja pobudza niekiedy lub pomaga do pięknych czynów, ale czy przykładom takim nie możnaby przeciwstawić przykładów największej srogości, zwierzęcego brutalstwa, prawdziwie szatańskiej mściwości i okrucieństwa? W jaki sposób więc wątła trzcina współczucia zdołałaby wytrwale opierać się potężnym falom namiętności, rozkiełznanych w piersi człowieczej?



ROZDZIAŁ SIÓDMY.

Spencerowska nauka moralności w swoich następstwach.

„Po owocach ich poznacie je“. Słowa te stosują się nie tylko do człowieka i jego życia, ale również, i może w wyższym jeszcze stopniu, odnieść je można do teorii filozoficznych. Nauka moralności, która prowadzi do wniosków logicznie niemożliwych, przeciwnych zdrowemu rozumowi, jest już tem samem osądzoną. Prawda przecież jest jedna. Prawdy praktyczne spoczywają na prawdach teoretycznych, jako na swej podstawie; te ostatnie są źródłem, z którego tamte jako następstwa wypływają. Gdy więc nie wytrzymują krytyki moralne konsekwencje jakiegoś systemu, to i cały system okaże się fałszywym.

W świetle tego pewnika niezawodnego postaramy się jeszcze raz rozpatrzyć „Zasady (fakta) etyki“. Wskazaliśmy już wprawdzie na niektóre konsekwencje doktryny Spencerowskiej, rozbierając główne jej części. Pomimo tego jeszcze raz roztrząśniemy naukę moralności filozofa darwinizmu, nie tylko dla tego, że pragniemy podać niektóre uzupełnienia wielkiej doniosłości praktycznej, ale i z tego powodu, iż myśli, poprzednio przez nas rozwinięte, ukażą się teraz w nowem świetle.

§ I.

Obowiązki względem Boga.

We wszelkiej nauce moralności na czele nauki o obowiązkach powinny stać obowiązki względem Boga. Czyż rozum nie powiada każdemu człowiekowi, że powinien miłować i czcic swego Stwórcę i zachowawcę, swego pana nieograniczonego, swoje dobro najwyższe i cel ostateczny? Gdzie jest lud, pośród którego nie istniałaby cześć Boga w jakiejbądź, choćby skażonej, formie? Znanne jest wyrzeczenie Plutarcha, że może dałyby się odszukać miasta bez murów, bez nauk, bez praw, bez monety i tym podobnych rzeczy, ale że nikt jeszcze nie spotkał miasta bez świątyń i modłów, bez przysięgi i wyroczni. Najnowsze badania na polu historycznym i etnograficznym w zupełności potwierdzają wyżej przytoczone zdanie Plutarcha. Religję więc we właściwym znaczeniu nazwać można wspólnem dobrem całej ludzkości.

Jak zaś wyglądają owe obowiązki religijne w etyce filozofa angielskiego? Za moralnie dobre poczytuje on to, co wszechstronnie pomnaża życie ziemskie wraz z jego przyjemnościami, albo co przynajmniej sprowadza przewyżkę rozkoszy i życia. Wszystko więc, co człowiek wierzy, iż uczynić może względem Boga wiarą, nadzieją i miłością, modlitwą i ufnością, — wszystko to jest

moralnie obojętnem i nie ma nic wspólnego z moralnością samą w sobie. Oczywiście i o obowiązku pod tym względem nie może być mowy. Można być moralnie doskonałym a nawet ideałem moralności, nie troszcząc się w życiu praktycznym bynajmniej o Boga!

Spencer wszakże nie zaprzecza wyraźnie obowiązków względem Boga, lecz tylko pomija je milczeniem; ani półsłówka przedmiotowi temu nie poświęca. Jest to najnowsza metoda przechodzenia mimo Boga. Według agnostycyzmu, którego przedstawicielem jest autor „Zasad etyki“, istnieje po za światem zmysłowym tylko nieznanne i niedające się poznać X . Jeżeli ktoś chce się napawać wiarą w tę nieznaną wielkość, Spencer, przez współczucie, nie myśli mu zakłócać zadowolenia. Sam zaś, w poczuciu własnej godności, nakrywa się płaszczem sceptycyzmu filozoficznego ¹⁾. „Nie powiadamy“, pisze Carneri, jeden z najwięcej obiecujących uczniów Spencera, „iż nie może być Boga. Nie pozwala na to poznanie ograniczonej wiedzy naszej, i taki wyraz sprawia zawsze na nas wrażenie nieokrzestania“ ²⁾. Jaka wyniosłość! A przytem jaka skromność, gdy chodzi o poznanie Boga! Lecz obok tego ani Spencer ani Carneri nie wahają

¹⁾ Cf. o Spencera nauce religii w czasopiśmie *Stimmen aus Maria-Laach*, z roku 1884 (t. 27, str. 40... 160... 376... 463): *Die Religion des Agnosticismus*.

²⁾ *Czasopismo Kosmos*, 1884, I str. 405.

się miotać brutalnych bluźnierstw przeciwko Bogu chrześcijańskiemu.

Dalej, czem się staje przysięga w doktrynie filozofa darwinizmu? Przysięga może tu uchodzić tylko za czczą lub za śmieszoną ceremonję. Tylko wtedy bowiem ma znaczenie przysięga, jeżeli opiera się na niezłomnem przekonaniu, że Bóg nagradza dobre a karze złe postęпки, że przykazaniem swem zobowiązał nas do pełnienia cnoty i do unikania zła. Oczywiście wszystko to jest usunięte z nowej etyki. Według niej niepodobna na serjo składać przysięgi bez zaparcia się własnych przekonań, bez obłudy. Pan Bradlaugh, odmawiając złożenia przysięgi, wyciągnął tylko niezbędne konsekwencje z doktryny Spencerowskiej i wprowadził takowe do życia praktycznego.

Powszechnie uznawane dotąd obowiązki religijne nie mają więc żadnego związku z religją. Ale nie dość na tem. Według filozofa angielskiego większa część uznanych obowiązków względem Boga jest wprost niemoralną i potępienia godną, nietylko dla tego, że obowiązki owe pochłaniają część ludzkich myśli i dążeń, które powinny być skierowane ku pomnożeniu życia, ale także z tej przyczyny, iż tamują one przyjemności życia, i że częstokroć łączą się z zaparciem się siebie, z ofiarą rozkoszy i używania. Każde bowiem zaparcie się siebie połączone bywa z porzuceniem używania ziemskiego, z utratą jakiejś cennej części życia ziemskiego,

a więc jest wprost niemoralnem, grzesznem. Krzyż jest dla Spencera potwornością i zgorszeniem. Święty Paweł mówi o „nieprzyjaciółach krzyża Chrystusowego“, którzy miłują tylko rzeczy ziemskie ¹⁾. Jeżeli kto, to zaiste Spencer — w swojej teorii — stoi w pierwszym szeregu owych nieprzyjaciół. Jeżeli męczennicy i wyznawcy woleli wszystko wycierpieć a nawet życie złożyć w ofierze niż obrazić Boga, to, według nowej etyki, takie ich postępowanie było nietylko głupiem zaślepieniem ale także niemoralnem zrzeczeniem się używania życia. Jeżeli inni, jak Magdalena i Piotr, spełniali dzieła pokuty dla zmazania grzechów swoich, jeżeli w żalu i boleści oplakiwali swoje przewinienia, — było to moralnie potępienia godnem, jak równie i to było niemoralnem, gdy Bogu składali ofiary i w cierpieniach z ufnością ku Niebu się zwracali. Cały więc chrystjanizm ze swem, pełnem miłosierdzia, poniżeniem się Słowa przedwiecznego przez wcielenie, z krwawą ofiarą śmierci, z nauką o wyrzeczeniu się i pokorze krzyża, musiał wydać się zgorszeniem i głupotą; tem się też objaśniają cierpkie, sarkastyczne, przejęte nienawiścią a źle zamaskowane zniewagi, któremi Spencer wojuje przeciw chrześcijanom i ich Bogu.

Lecz gorzka ironja losu nie pozwala Spencerowi uniknąć obowiązku okazywania czci, obowiązku przezeń wzgardliwie traktowanego. Ta-

¹⁾ Fil. 3, 18.

ką jest wszakże natura ludzka. Człowiek czcić coś musi. Jeżeli z tytaniczną pychą buntuje się przeciwko swemu Stwórcy, czyni to dla tego tylko, aby cześć swoją zwrócić ku jakiemuś tworowi rąk własnych lub własnej wyobraźni. Widzimy to także w angielskim mistrzu etyki. Błuzni on Bogu chrześcijańskiemu, aby z czią upaść przed wszechmocą atomów. Procesowi rozwojowemu taką cześć okazuje, iż śmiało nazwać go można czcicielem rozwoju. Słuszniej niż niegdyś Augustyn ¹⁾, mógłby Spencer powiedzieć: „Nie ty, o Boże, byłeś Bogiem moim a było nim czcze moje przywidzenie i błąd mój“.

W istocie filozof darwinizmu usuwa Boga ze świata, jako istotę zbyteczną, lecz natomiast przyobleka proces rozwojowy niemal boskimi atrybutami. Proces ów miał ukształtować z martwych atomów niebo i ziemię; on to rozpostarł nad nami firmament z niezliczoną gwiazd mnogością, zawiesił różnokolorową tęczę, urządził pory roku z ich zmianą cudowną i pokrywa na wiosnę łąki nasze i pola najpiękniejszemi kwiatami; proces rozwojowy wyznaczył morzu jego granice, i zaludnił wody rybami, orła nauczył lotu, jemu śpiew swój zawdzięcza skowronek a motyl swoją szatę wielobarwną, Podczas zachodu słońca, z wyżyny obejmując wzrokiem ziemię i mo-

¹⁾ *Wyznania*, I. 4, c. 7.

rze, człowiek ze zdumieniem ogląda cudotwórczy warsztat procesu rozwojowego. Lecz i sam człowiek jest tworem tegoż procesu. Proces ten utworzył Boską komedię, zbudował katedrę ś. Piotra, wynalazł sztukę drukarską. A nadewszystko jego to dziełem jest serce człowieka, ta pracownia tajemnicza cnoty i występku, miłości i nienawiści, nadziei i zwątpienia, gotowości do ofiar — i złości niezgłębionej. Wszystko to uskutecznił proces rozwojowy, jakkolwiek miał tylko martwe atomy na rozkazy swoje, jakkolwiek sam jest ślepym i ani przez chwilę nad planem jakimkolwiek nigdy nie przemyślał. Kto poglądy takie nie tylko ma w ustach, ale i sercem w nie wierzy, czyż nie powinienby ze czcią upaść czołem przed procesem rozwojowym?

§ 2.

Obowiązki względem siebie samego.

Według Spencera moralnem jest to wszystko, co „wszechstronnie pomnaża życie“ czyli rozkosz. Podniesienie więc rozkoszy życia — możnaby powiedzieć: życie rozkoszne — jest najwyższą normą moralności, a najpierwsze i najważniejsze dążenie każdego człowieka powinno być skierowane ku pomnożeniu życia i jego rozkoszy. Gdyż niemoralnem jest to wszystko, co nie zmierza do przewyżki rozkoszy, i czynność jakaś, aby stać się absolutnie moralną, powinna

teżże chwili, gdy jest spełnianą, przynosić czystą rozkosz.

Cała więc wartość moralna człowieka określa się, na sposób Epikura, jego stosunkiem do rozkoszy życia. Kto urzeczywistnia największą sumę wszechstronnej rozkoszy, ten jest największym świętym; kto zaś nie osiąga przynajmniej przewyżki rozkoszy, jest grzesznikiem. Tym sposobem, cnota, jak każdy to widzi, została zniżona do roli służebnicy używania życia. Nie ma już ona samodzielnej wartości i istnieje dla tego tylko, aby tak kierować człowiekiem i regulować jego postępowanie, iżby możliwie największa summa używania życia — najpierw dla samej jednostki działającej — została osiągnięta. A więc nawet zrzekając się na chwilę jakiejś przyjemności lub w karbach ją trzymając, cnota czyni to tylko dla używania, a mianowicie żeby sprawić, aby jej epikurejski posiadacz bardziej i dłużej mógł używać. Cała zatem nauka moralności jest tu właściwie kunsztownem hodowaniem życia, metodyczną produkcją używania.

Pierwsze więc i największe przykazanie nowej „ewangelji“ nie głosi: „Miłuj Boga z całego serca“, lub: „Powściągaj siebie i cierp“, — lecz: „Używaj, i to, o ile można, najdłużej i najdoskonalej“. Spencer nie waha się twierdzić, że „odbywanie wszystkich funkcji jest pod pewnym względem powinnością moralną“,

i ażeby czytelnik w błąd nie popadł i słów powyższych nie odniósł do samych tylko funkcji wyższych, filozof darwinizmu zaraz nadmienia, że „wszystkie funkcje zwierzęce, narówni z wyższymi, mają swoją ważność obowiązkową“¹⁾. Dla tego „niemoralnością jest tak się z ciałem obchodzić, żeby to w jakikolwiek sposób uszczuplało pełnię i dzielność jego żywotności“.

Oczywiście nauka ta nie pochodzi ze szkoły Jezusa Chrystusa, który naśladowcom swoim opowiadał zaparcie się siebie i miłość do krzyża, ani ze szkoły ś. Pawła, który umartwieniem ujarzmił ciało swoje. Nowa „ewangelja“ nie głosi: błogosławieni ubodzy, błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, lecz: błogosławieni posiadający, błogosławieni używający.

Rozumie się samo przez się, że, podług nowej ewangelji, czystość dziewicza, choćby przechowywana z miłości do Boga i dla służenia bliźnim, jest całkiem niemoralną. I jakkolwiek dość wyraźnie wynika to już z wyżej przytoczonego „przykazania“, jednakże Spencer nie omieszkuje, przy sposobności, wyraźnie przestrzegać swoich czytelników przed złem tak wielkiem. Nawet poganie okazywali cześć i podziwienie czystości dziewiczej; inaczej wszakże sądzi o tem Epikur angielski!

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 69.

Z tego, co było wyżej powiedziane, wynika, że w nowym systemie niemoralnem jest to wszystko, co sprawia przykrość ciału, np. pokuta, post itd., moralnie dobrem zaś jest to wszystko, co utrzymuje i pomnaża „pełnię i dzielność żywotności ciała“, naprzykład, wytworne jedzenie, orzeźwiająca kąpiel. Oczywiście najprzedniejszymi kapłanami nowej religii są lekarze, aptekarze i kucharze, a najodpowiedniejszą świątynią tej religii byłaby restauracja z napisem: *których Bóg jest brzuch, Quorum Deus venter est.*

Nowa „etyka“ podkopuje wszelką moralność. Według niej niema powodu, dlaczego takie „przyjemności“, jakim się oddawali Byron, Rousseau, Schoppenhauer i tylu innych bohaterów kultury nowoczesnej, miałyby być wzbronione, byle tylko umiano przy tem pamiętać o zachowaniu własnego zdrowia. Dla czego nie miałoby być „moralnem“ codzienne spożywanie porządnej porcji szlachetnego soku winnego? Przecież, jak o tem świadczą żyjące jeszcze przykłady, pomimo obfitego używania, osiągnąć można późnej starości.

Konsekwencja ta okaże się jeszcze widoczniejszą, jeżeli przypomnimy sobie Spencerowskie odróżnianie bezwzględnie dobrych od względnie dobrych postępków. Bezwzględnie dobrem nazywa Spencer takie postępowanie, które dla jednostki działającej tejże samej chwili jest przyjemnem a zarazem dla innych pożytecznem i przydatnem. Jeżeli, na przykład, zdrowa matka

udziela dziecku jego naturalnego pokarmu, to czynność taka jest bezwzględnie dobrą, choćby przy tem nie inaczej postępowała jak zwierzęta, które karmią swoje potomstwo młode. Zamiarami i usposobieniem wewnętrznem nie zaprzęta się nowa „etyka“. Jeżeli zaś karmi niemowlę swoje matka chorowita, to taka czynność jest tylko względnie dobrą, choćby wyływała z najszlachetniejszego i najlepszego usposobienia; a zupełnie będzie niemoralną czynność taka, jeżeli wyrządza więcej przykrości i szkody matce, niż rozwija życie dziecka ¹⁾.

Teraz może już każdy wywnioskować, jakie czynności są, według Spencera, absolutnie dobrymi pod względem moralnym, to jest sprawiającemi radość i pomnażającemi życie jednostki i jej potomstwa. Obrazilibyśmy szlachetniejsze uczucia czytelnika, gdybyśmy powiedzieli, w czem, podług Spencera, „moralność“ odprawia swe najwyższe tryumfy. Na myśl o tem uczucie wstydu na twarz występuje, gdyż czuje się tu całą głębię poniżenia, na jakie w nowej szkole wystawiony jest człowiek i jego moralność. Nawet Epikur zawstydziłby się takiej etyki. Spencer uskarżał się gdzieś, że jego naukę moralności nazwano filozofją wieprzy (*pig - philosophy*). Nie dziwimy się, że jego krytycy użyli takiego wyrażenia.

¹⁾ Tamże, str. 243.

§ 3.

Obowiązki względem innych.

Według Spencera rzadziej niż w zakresie samozachowania się i rozmnażania spotkać można bezwzględnie dobre postęпки w obcowaniu z bliźnimi. Autor „Zasad etyki“ przyznaje wszakże, iż dziś znaleźć można niemal bezwzględnie dobre postęпки w działalności tych jednostek, „które się starają o zaspokojenie naszych skłonności estetycznych“ ¹⁾. I jacyż są to owi godni zaźdrości śmiertelnicy, którzy już teraz niemal dosięgli ideału moralności i już za życia zostali kanonizowani przez filozofa angielskiego? Odpowiedź: „Genjalny mistrz sztuki — poeta, malarz lub muzyk — zdobywa sobie środki do życia czynnością bezwarunkowo przyjemną jemu samemu a przynoszącą zarazem, wprost lub ubocznie, przyjemność i innym ludziom“.

A więc aktorka, śpiewaczka z opery, która swemi występami na scenie zdobywa sobie utrzymanie, a dla siebie i dla innych staje się źródłem przyjemności, — postępuje pod względem moralnym niemal absolutnie dobrze; i ponieważ widowiska teatralne, im bliżej zwierzęcych instynktów dotyczą, tem więcej odpowiadają „potrzebom“ nowoczesnym a przytem, w skutek liczniej-

¹⁾ *Zasady etyki*, str. 245.

szego napływu widzów, sowitsze zyski przynoszą i wszechstronną przyjemność życia pomnażają, przeto aktorki i śpiewaczki operowe, rzecz prosta, stoją moralnie bardzo wysoko i niemal już dosięgają niebotycznych szczytów doskonałości moralnej! Ubogi zaś rzemieślnik, z poczucia obowiązku wytrwale i ciężko pracujący na wyżywienie rodziny, lichym jest partaczem na polu moralności. Dziwne, że świat nie widział tego do dni obecnych! Podług etyki darwinizmu Herodyada jest świętą a ś. Jan Chrzciciel nędznym grzesznikiem, który w sferze moralności nie doszedł nawet do abecadła!

Prosimy czytelnika, aby pogląd ten zechciał jasno zatrzymać w umyśle. Są to tylko konsekwencje wypływające z tezy zasadniczej, że moralnie dobrem jest w ogóle to, co sprawia przyjemność. Rozkosz jest wielkiem rendez-vous wybranych nowego Spencerowskiego zakonu. Tu wyprawia się wspaniały piknik, przy którym pozwolono cnotom odgrywać rolę lokajów. Hasłem tego świata nowego jest: Rzućmy się w potok życia, używajmy i pozwalajmy sobie używać, szybko, jeszcze w latach młodych. *„Rójdźcież tedy a używajmy dóbr niniejszych, a zażywajmy rzeczy stworzonych prędko jako w młodości. Winem drogiem i olejkami się napelniajmy a niech nas nie mija kwiat czasu! Chodźmy w wieńcach różanych, póki nie uwiędną; żadna łaka niech nie będzie, którejby nie miała dotknąć rozpustność nasza. Żaden z nas niech próżen*

nie będzie rozpustą naszej. Wszędzie zostawujemy znaki rozkoszy, gdyż to jest częśćka nasza i ten jest dział¹⁾.

Istotnie możnaby mniemać, że Mędrzec chciał w słowach powyższych nakreślić program nowej szkoły etycznej. Idealem doskonałości *à la* Spencer jest człowiek zdrowy, wyrafinowany w sposobie życia, który nie odmawia swym żądom żadnej rozkoszy, dającą się pogodzić z zakonserwowaniem zdrowia, człowiek hodujący liczne potomstwo takiego samego jak on usposobienia i pozwalający innym brać udział w swoich radościach, aby się radować widokiem ich radości, to jest, aby obok egoistycznych używać także altruistycznych przysmaków. Tacy zaś ludzie jak Kodrus, który sam idzie na śmierć, aby ziemi rodzinnej zapewnić zwycięstwo, jak Leonidas, który z garstką wiernych towarzyszy ginie po bohatersku w obronie ojczyzny — tyle co zero znaczą w moralności. Toż samo oczywiście, i w jeszcze wyższym stopniu stosuje się do bohaterów świętobliwości chrześcijańskiej: do ś. Wincentego a Paulo, który poświęcił całe życie służeniu chorym i opuszczonym, do Piotra Clavera, który dla miłości Chrystusa przez lat czterdzieści był niewolnikiem niewolników.

Co w obec takich „zasad“ mogłoby jeszcze pobudzać człowieka do czynów wielkich, do

¹⁾ K. Mędr. 2, 6—9.

bohaterskich ofiar dla bliźnich? Co mogłoby jeszcze skłonić kogoś, ażeby stał się „wszystkiem dla wszystkich“ i na służenie im się poświęcał, ażeby dla bliźnich ponosił mozoly, cierpienia niebezpieczeństwa, jeżeli mu powiadają, że używanie życia jest najwyższym celem i że ten nasz żywot kończy się w absolutnej nicości?

Żeby zaś uwieńczyć doktrynę swoją, filozof darwinizmu usiłuje jeszcze dowieść nam, że jego „pojmowanie etyki takim jest właśnie, jakie się kryje w przekonaniach moralistów najznakomitszych“ ¹⁾. Zapewne bardzo głęboko musi się ono ukrywać! Nawet Platon i Arystoteles mieli „skrycie“ wyklądać doktryny, które teraz głosi Spencer, i Kant miał również tajemnym być ich zwolennikiem! Do takiego wnioszkowania mógł dojść tylko Spencer, który, o ile to jest możliwe, zatrzymuje tradycyjne wyrażenia, podkładając pod nie całkiem nowe znaczenie. W ten sposób łatwiej jest ludzi prostaków i bezmyślnych.

Zastanowimy się tu jeszcze nad jedną konsekwencją z powodu wielkiej jej doniosłości. Nowa doktryna podkopuje niezbędną podstawę, na której państwo spoczywa.

Państwo, jestto pan surowy i wymagający. Z każdym dniem sięga ono głębiej do kieszeni podatujących, z każdym dniem coraz więcej ni-

¹⁾ Tamże, str. 259.

ci skupia w swoich ręku. Wszystką młodzież posyła do szkół swoich, koszary napełnia milionami żołnierzy, którzy każdej chwili muszą być gotowi umrzeć na polu bitwy na jego rozkaz.

Co wszakże, według doktryny Spencera, pobudzać będzie poddanych do spełniania obowiązków względem państwa? O obowiązku sumienia nie może być mowy w jego systemie. Filozof angielski wspomina wprawdzie kilkakrotnie o „samodozorze“, o własnem zobowiązaniu. Ale co znaczy przymus, który sami na siebie nakładamy, a od którego każdej chwili możemy się uwolnić według upodobania? Taki przymus jestto jakoby drewniane żelazo. Cóż więc jeszcze pozostaje? Zgoła nic prócz obawy przed policją, od której wszakże łatwo można się wymknąć i za pomocą której przecież niepodobna wyprodukować obowiązku sumienia. W nowej etyce więc obowiązki względem państwa są formalnie na śmierć skazane.

Przypatrzmy się wszakże danej kwestji w postaci konkretnej. Przenieśmy się myślą w miesiące letnie roku 1870. Jesteśmy w Niemczech. Wchodzimy do mieszkania ubogiego robotnika, landwerzysty, który zamierza rozstać się z rodziną i udać się na widownię wojny do Francji. Żona robotnika, zalana łzami, stoi przy nim z niemowlęciem na ręku, kilkoro małych dzieci żegna się z ojcem. Otóż prosilibyśmy pana Spencera, aby zechciał wyłożyć owemu landwerzyscie sze-

reg pociech, zaczerpniętych z darwinistowskich „Zasad etyki“, pociech, mających osłodzić biednemu człowiekowi spełnienie ciężkiego obowiązku. Sądzimy, że filozof angielski nie małego doznałby zakłopotania w tak niespodziewanem położeniu i że wolałby zachować milczenie. Przychodzimy mu więc z pomocą.

„Kochany landwerzysto, możliwem jest wprawdzie, że już nie wrócisz do ojczyznej ziemi; może wiatr rozniesie ostatnie ślady twojego bytu po polach Metz i Paryża. Ale rozważ, iż taki jest już los wszystkich zwierząt na ziemi. I najwyższe zwierzę kręgowie musi pójść drogą wszelkiego ciała i nie może rościć prawa do żadnych przywilejów wyjątkowych“.

„Lecz“, odpowiada nam landwerzystą, „dla czego, ku pożytkowi innych, mam się wyrzekać wszelkiego dobra mojego a przede wszystkim najwyższego z dóbr moich, to jest życia, dla czego mam pozostawiać w nędzy ukochaną żonę i drobne dzieci, aby pójść na zagładę?“

„Drogi przyjacielu, zginiesz sam wprawdzie, ale żyć będziesz w atomach, z których się składasz, a które pogrążą się w wielki proces rozwojowy — gdyż zapewne już słyszałeś o doktrynie rozwoju — i w nowe połączą się kombinacje. A wtedy, rozważ to dobrze, żyć będziesz w pamięci współczesnych i potomstwa. Unosić się będziesz jako świetny przykład cnoty przed przyszłymi pokoleniami i wiele dobrego zdołasz zdziałać

nawet po swem zniknięciu. Szkoda, że nie czytałeś najnowszych romansów angielskich, gdyż dowiedziałbyś się z nich, jaki wpływ czarodziejski wywiera na ludzi wrażliwych myśl o dalszem nieśmiertelnem życiu w pamięci potomstwa“.

„Nie należę do umysłów wrażliwych. I zresztą jaką korzyść mogłaby mi przynieść owa pamięć późniejszych pokoleń? Ale przytem: kiedy umrę, kto ma o mnie pamiętać? Prócz rodziny, zna mię bardzo mało ludzi, a pośród mnóstwa poległych, którzy pokryją pobojowisko, może zaledwie uda się oznaczyć moje nazwisko. Wielki generał, komenderujący po za doniosłością strzałów, może się takimi myślami krzepić. Do mnie stosują się wyrazy: co z oczu schodzi, schodzi i z myśli. Wraz z grzmotem dział przebrzmi i dźwięk mojego nazwiska. Po co więc, dla innych, mam poświęcać siebie na zniszczenie a rodzinę swoją wydawać na łup nędzy?“

„Ale rozważ, jak to jest słodko umierać za ojczyznę. Przypuśćmy, że umrzesz, lecz inni pozostaną przy życiu. Zginiesz, ale za to droga ojczyzna, którą tak kochamy wszyscy, okryje się sławą i spotężnieje. Orzeł niemiecki wkroczy zwycięzko, w tryumfie, do Paryża. Czyż to nie jest wielkie i wzniosłe?“

„Przypuśćmy, że tak jest w istocie. Ale dlaczego ja mam ginąć, ażeby orzeł niemiecki zwycięzko wszedł do Paryża? Czyż nie jestem dla siebie najbliższym i jaką wdzięczność okażą mi inni,

gdy życie swoje poświęcę? A żona i dzieci czyż nie większe mają prawo do mojego życia i do mojej miłości niż owi „inni“, których nie znam wcale i którzy mnie nie znają?”

Wyczerpaliśmy argumentację Spencerowską. Nie rozgrzała ona serca nieszczęśliwego i łez mu z oczu nie otarła. Gdyby nowa „etyka“ była prawdziwą, wówczas ty, nieszczęśliwy landwerzysto, byłbyś stokroć nieszczęśliwszym i nie znalazłbyś już pociechy dla serca swego. Nicby ci nie pozostawało jak rzucić się z niemą rozpaczą w proces rozwojowy i oczekiwać, aż cię jego koło zdruzgotce i unicestwi. Lecz czyż tu nie występuje już widocznie bankructwo „moralności ewolucyjnej?” Na co się nam przyda taka nauka moralności, która zupełnie odmawia służby w najważniejszych chwilach życia, w tych właśnie chwilach, kiedy byłaby najpotrzebniejszą?

Zakończenie.

Precz więc z wszelką obłudą! Wyznajmy otwarcie: jeżeli śmierć jest całkowitem zniweczeniem człowieka, to ten jest najmądrzejszym, kto najlepiej potrafi w przyjemnościach i rozkoszy użyć krótkich dni żywota ziemskiego. Ś. Paweł powiada: „Jeśliżem się, według człowieka (tj. poludzku i dla celu tylko doczesnego), ze zwierzem potykał w Efezie, cóż mi za pożytek, jeśli umarli

nie powstają? Jedzmy i pijmy, boć jutro pomrzemy“¹⁾. W takim samym duchu pisze ś. Augustyn, że myśl o wieczności ciągle, jako zbawczy promień, przenikała do przepaści występków, w których się on tarzał. Pewnego razu, rozmawiając z przyjaciółmi Alipiusem i Nebridusem o ostatecznym losie dobrych i złych, oświadczył, że w głębi duszy przyznałby palmę Epikurowi, gdyby nie wierzył w nieśmiertelność duszy i w odpłatę na drugim świecie, co właśnie Epikur odrzucał²⁾.

Na to Carneri powiada: „Jak gdyby nie było nic wyższego na ziemi nad jedzenie i picie, jak gdyby idee miłości, przyjaźni, wierności, dobra ogólnego, prawa, obowiązku, kultury i humanitarności nie mogły podnosić serca człowieczego!“ I niemal z tryumfem dodaje: „Ukazują się nam one (idee owe) jako gwiazdy przewodnie, krążące około wspólnego słońca i roztaczające nad nami niebo cudowne, z którego, ilekroć na nie spojrzemy, zawsze czerpiemy pociechę i pokrzepienie“³⁾.

L. Büchner, nie chcąc pozostać w tyle za Carnerim, mówi o orzeźwieniu i wzniesieniu ducha, jakie sprawia w człowieku postępowym wspaniała widok przyszłości. „Wprawdzie, nadmienia on nieco ciszej, owa przyszłość wspaniała grzeszy tym wielkim niedostatkiem, że sami widzieć jej nie będziemy“, i że i ona sama w końcu pogrzeży

¹⁾ I. Kor. 15, 32.

²⁾ Confess. 1. 6 c. 16.

³⁾ Czasopismo *Kosmos*, z r. 1884, I, 413.

się „w wiecznej nocy i zapomnieniu“. Lecz „możemy się tymczasem (!) orzeźwiać myślą, że znajdujemy się jeszcze w młodości postępu, i że w miarę dalszego rozwoju, wielkie zasady prawdy, wiedzy i sprawiedliwości odnosić będą zwycięstwo nad potęgami ciemnoty, przesądu i ograbiania się wzajemnego“ ¹⁾.

A więc to orzeźwienie ducha, to „marzenie nocy letniej“ o rzeczach, które dla nas, teraz żyjących, są niedostępne i które kiedyś znikną w mroku wiecznym, ma utrzymać człowieka na drodze cnoty i obowiązku pośród wszystkich burz żywota i namiętności!

Carneri oznajmia, że ma na względzie tylko „uszlachetnioną“, „etycznie podniesioną“ ludzkość ²⁾. A Spencer odsyła nas do „wysoko rozwiniętej“ ludzkości, której pierwsze objawy już teraz można spotykać. Mamy więc w doktrynie filozofa darwinizmu naukę moralności dla „uszlachetnionego“ rodzaju ludzkiego, to jest dla „przemysłowego“ mieszczaństwa,—etyczny monopol dla „ukszałconego świata“, któremu już nie przypada do smaku moralność chrześcijańska!

Lecz radzimy niezbyt dowierzać skuteczności wpływu „idealów kultury i postępu“ na „etycznie

¹⁾ *Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie* („Postęp w przyrodzie i dziejach w świetle teorii Darwina), Sztutgard, 1884, str. 36 i 37.

²⁾ *Kosmos*, str. 406.

uszlachetnioną“ ludzkość. Jeżeli natury z tak szlachetnem usposobieniem, tak wrażliwe na wszystko, co jest wielkiem i wzniosłem, jak ś. Paweł i ś. Augustyn, wyznają o sobie, że tylko wiara w nieśmiertelność duszy uchroniła ich od pójścia drogami Epikura, to z góry możemy być pewni, że nasi „ukształceni“, nasza „inteligencja“, nie wyżej stoją.

A przytem dla czego miałyby być inaczej. Wszakże według Spencera najwyższym celem człowieka jest jak największe szczęście ziemskie. Przy formułowaniu zaś tego szczęścia chodzi przede wszystkim o osobistą skłonność i upodobanie jednostki. Otóż jakie są najgwałtowniejsze i najwytrwalsze popędy człowieka? Właśnie najniższe, które prowadzą go na ścieżki epikureizmu. Jeżeli więc ktoś znajduje szczęście swoje w błocie, to kto miałby prawo przeszkadzać mu w zażywaniu tego szczęścia? Możliwość mu wprawdzie powiedzieć: Przyjacielu, są jeszcze wyższe rozkosze. Jeżeli zaś nie posłucha nas, jeżeli wzgardzi Minerwą a Bachusa i Amora za bogi swe obierze, to jakim prawem moglibyśmy go ganić? Co najwyżej moglibyśmy powiedzieć: Człowiek ten objawia zły smak, postępuje bez smaku; podobny jest do tego, który przekładałby jabłecznik nad wybornego węgrzyna. Lecz czego dokażemy takim perswadowaniem? Smak przecież bywa różnym. Przytem historja naszych „bohaterów kultury“ świadczy, że nowoczesny świat

ucywilizowany ma jeszcze całkiem inne potrzeby, prócz kultury i humanitarności ¹⁾.

Lecz przypuśćmy, że są ludzie, znajdujący rozkosz w sztuce i nauce, w kulturze i humanitarności, to co to znaczy dla całej ludzkości? Dziękujemy za etykę, wyłącznie przeznaczoną dla nowożytnych „ukształconych“ ludzi. Czyż bowiem moralność nie stanowi wspólnego dobra wszystkich ludzi, zarówno ubogich jak bogatych, nieukształconych i ukształconych? Takie mrzonki o przyszłej kulturze i humanitarności jaki wpływ zdołają wyrzucić na wielkie masy? Przysłowie powiada, że dla zwyczajnego człowieka pożądaną jest uncja przyjemności zmysłowej niż cały funt honoru. Gdyby pan Spencer choć raz zechciał przyjść na zebranie robotników i tam posłuchać, jak Büchner maluje raj swój wobec słuchaczy i jak Carneri swoje niebo roztacza, to przekonałby się zapewne, jak słabo oddziałują takie podniety umysłowe na biedaków, którzy znojne brzemień życia znosić muszą. Wszyscy robotnicy odpowiedzieliby mu jednomyślnie a ze swego stanowiska słusznie: „Jeżeli nie masz nic po za grobem, jeżeli niema żadnej odpłaty, to i my chcemy także osiąść nasz równy dział

¹⁾ Na przykład warto przeczytać interesujące studjum księdza *A. Baumgartnera* o Göthe'm, jednym z najwybitniejszych przedstawicieli kultury nowoczesnej, p. t. *Göthe's Lehr- und Wanderjahre* („Göthego lata nauki i wędrowki“) Freiburg, 1882, str. 68...

szczęśliwości ziemskiej, a gdy nam takowego odmówicie, użyjemy przemocy. Sztylet i dynamit pomogą nam do odzyskania praw naszych“.

Przeciwko owemu rozumowaniu, Spencer, ze swojego stanowiska, nie może nic takiego powiedzieć, co wytrzymałoby krytykę zdrowego rozumu. Dlatego precz z nauką moralności, która prowadzi do takich konsekwencji, a wracajmy całą siłą ducha do wypróbowanej wiekami nauki chrześcijańskiej!

TREŚĆ.

Wstęp	Str. 1
-----------------	--------

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Kwintesencja nowej nauki moralności Herberta Spencera.	5
--	---

Nienaukowy charakter teraźniejszych systemów moralności. Konieczna reforma. Porównanie z astronomją str. 8.—Podniesienie moralności do stopnia nauki przez oparcie takowej na procesie rozwojowym str. 9.—Wyrowadzanie zasad moralnych z fizyki str. 10 — z biologji str. 12—z psychologji str. 13—z socyologji str. 17.—Pojednanie egoizmu z altruizmem przez przyjemność i rozkosz a zwłaszcza przez współczucie str. 18.—Etyka bezwzględna i względna str. 20.—Zakres nowej etyki str. 23.

CZĘŚĆ DRUGA.

Nauka moralności Spencera w swoich podstawach.

Rozdział pierwszy.

Uzasadnienie procesu rozwojowego według Spencera.	25
§ 1. Podstawa nowej nauki moralności.	25
Proces rozwojowy według Spencera i rozciągnięcie takowego na człowieka str. 25. — Sprzeczność tej premisy z dotychczasowem przekonaniem całego rodzaju ludzkiego str. 27. — Znaczenie przekonania powszechnego w kwestjach moralności str. 28.	
§ 2. Niedowiedzione i błędne premisy procesu rozwojowego	29
Pierwsza premissa: Jednakowość celu we wszystkich istotach żyjących str. 29.—Celem tym jest pomno-	

żenie życia. Bezzasadność tego przypuszczenia str. 30.—Druga premissa: Zupełny zastój procesu rozwojowego w naturze nie posiadającej życia. Samowolność i sprzeczność tego przypuszczenia str. 31.

- § 3. Rozciągnięcie procesu rozwojowego na człowieka. Stworzenie rodzajów. 35

Niemożliwość rozciągnięcia procesu rozwojowego na człowieka, nawet gdyby proces ów spełniał się w pozostałej naturze str. 35. — Przepaść dzieląca człowieka od zwierząt str. 37.—Uzasadnienie procesu rozwojowego w ogóle. Mniemana niemożliwość stworzenia rodzajów str. 37.—„Teologiczne wątpliwości“ Spencera w sprawie stworzenia str. 39.

- § 4. Bezcelowe działanie w naturze 42

Mniemane bezcelowe ruchy wymoczków i innych żyjątek str. 42.—Błądność tego twierdzenia i teleologiczne wyjaśnienie owych ruchów str. 44.—Cel zaślady mnóstwa drobniejszych zwierzątek str. 45.—Mniemana bezcelowość sztokfiszów. Odparcie tego mniemania str. 46.

- § 5. Stopniowanie doskonałości w naturze 47

Dowód Spencera na teorię rozwojową zaczerpnięty ze stopniowania w naturze str. 47. — Zbadanie tego dowodu str. 48.—Istniejące w naturze stopniowanie znajduje dostateczne wyjaśnienie ze stanowiska teistyczno-chrześcijańskiego, bez hipotezy procesu rozwojowego. Nauka Arystotelesa i dawnej filozofii chrześcijańskiej o stanowisku człowieka we wszechświecie. Nadużywanie analogji ze strony Spencera str. 51.

- § 6. Przerwy w stopniowaniu doskonałości w naturze 52

Konieczność stopni pośrednich między człowiekiem a zwierzętami dla hipotezy Spencerowsko-Darwinowskiej. Zupełny brak takich form pośrednich str. 53.—Świadectwo paleontologii. Virchow. Świadectwo historii i etnografji str. 54. Peschel. John Lubbock str. 56.

Rozdział drugi.

Proces rozwojowy w świetle faktów. 57

- § 1. Przystosowanie człowieka pod względem odzieży, samozachowania i wyżywienia 58
 Przyrodzona odzież zwierząt str. 58.—Brak takowej w człowieku pomimo dwoistej potrzeby. Wstydlivość. Przyrodzona broń zwierząt str. 60.—Bezbronność człowieka.—Przyrodzony pokarm zwierząt str. 61.
- § 2. Wrodzone zdolności w zwierzętach i w człowieku. 62
 Wrodzone, niezmiennie zdolności zwierząt str. 62. — Ubóstwo człowieka pod tym względem str. 63. — Jako kompensata za to dany mu jest rozum str. 64. — W skutek obdarzenia rozumem niedostatki człowieka pod względem instynktów wrodzonych są teleologicznie usprawiedliwione a nawet konieczne str. 65.—Teza Spencera jako rozum jest rezultatem procesu przystosowania. Sprzeczność tego twierdzenia z mniemanym procesem rozwoju na niższych stopniach. Niemożliwość wyjaśnienia rozumu ze stanowiska mechaniczno-monistycznego str. 66.
- § 3. Walka o byt u zwierząt i u ludzi 68
 Wzrastająca nieszkodliwość postępowania według doktryny Spencera.—Błądność tego twierdzenia odnośnie do postępowania człowieka względem istot innych gatunków str. 69 — względem innych ludzi str. 70.
- § 4. Postęp rodzaju ludzkiego. 71
 Postęp w łonie rodzaju ludzkiego a niezmiennosc w świecie zwierzęcym. Świadczenia najdawniejszych zabytków o niezmiennosci postępowania zwierząt str. 73.—Postęp człowieka ogranicza się do życia duchowego. Wielkie duchowe i moralne różnice wśród rodzaju ludzkiego. Niemożliwość wyjaśnienia tych różnic samą budową fizyczną str. 75.—Zboczenia umysłowe i namiętności przewrotne człowieka str. 77.

Rozdział trzeci.

Proces rozwoju i śmierć.	79
§ 1. Długość życia	79
<p>Pomnożenie życia według teorii rozwojowej i wynikająca ztąd konsekwencja co do długości życia str. 80.—Błądność tego wniosku, okazująca się przy porównaniu ludzi ze zwierzętami i roślinami i przy porównaniu ludzi dziś żyjących z dawniejszymi str. 81.—Roscher o zmniejszaniu się ogólnej summy życia pośród ludów upadających str. 82. — Niemożność pogodzenia tego faktu z doktryną rozwojową. Wykręt Spencera przeciwko powyższemu dowodzeniu; intensywność życia str. 84.—Odparcie rozumowania Spencerowskiego. Stosunek intensywności życia do jego długości str. 85.</p>	

§ 2. Konieczność teleologicznego wyjaśnienia śmierci	86
---	-----------

Długość życia nie reguluje się według potrzeb jednostek, oddzielnie branych, ale według potrzeb gatunku str. 86.—Mechaniczny proces przystosowania nie jest w stanie wyjaśnić prawa śmierci, panującego nad wszelkiem życiem. Niedostateczne sposoby wyjaśniania śmierci: zużywanie się organizmu, ograniczona zdolność pomnażania się komórek str. 89.—Świadcstwo specjalisty. Teleologiczne objaśnienie śmierci str. 91.—Śmierć jest warunkiem ciągle odradzającego się życia w królestwie roślinnym i zwierzęcem i w rodzinie str. 93.

CZĘŚĆ TRZECIA.

Nauka moralności Spencera w jej treści i w jej skutkach.

Rozdział pierwszy.

Przedmiot nauki moralności	96
§ 1. Pojęcie postępowania ludzkiego	96
<p>Błędna definicja postępowania ludzkiego. Wyłączenie wszelkich wewnętrznych, duchowych procesów z etyki. Stosunek tego twierdzenia do dotych-</p>	

czasowego przekonania wszystkich ludzi str. 97.—
Absurdne konsekwencje tej doktryny str. 99. —
Ścisły związek owych konsekwencji z systemem
Spencera str. 100.

§ 2. Wolność postępowania ludzkiego . . . 100

Niemożliwość pogodzenia wolności z teorią roz-
wojową. Charakterystyczny sposób, w jaki traktuje
Spencer kwestję wolności woli str. 101. — Wyja-
śnienie powszechnego przekonania o wolności woli—
dwoistem złudzeniem str. 102.—Fakt świadomości
str. 102. Nowa doktryna jest w sprzeczności ze
zdrowym rozumem. Świadectwo Platona. Istotna przy-
czyna dość upowszechnionego teraz zaprzeczania wol-
ności woli. Świadectwo św. Augustyna str. 106.—
Pierwszorzędne znaczenie wolności woli dla całego
pojmowania świata i życia str. 106.

§ 3. Rozwinięcie się postępowania moral-
nego z postępowania nie mającego zwią-
zku z moralnością 107

Stopniowe rozwijanie się postępowania moralnego
z postępowania obojętnego pod względem etycznym
str. 107. — Podwójne znaczenie tego przeistaczania
się. Fałsz takiego przypuszczenia str. 109. — Nie-
zbędne pierwiastki moralnie dobrych postępów.
Wyjaśnienie maksymy: Cel uświęca środki. Przed-
miotowe i podmiotowe rozważanie postępowania
ludzkiego str. 110.—Doniosłość drobnych na pozór
okoliczności dla oceniania czynności ludzkich pod
względem etycznym str. 112.

Rozdział drugi.

Pojęcie dobra i zła pod względem moralnym . . . 113

§ 1. Co nazywa Spencer dobrem i złem pod
względem moralnym? 113

Spencer mięsza i wikła dobro w znaczeniu bez-
względem z dobrem w znaczeniu względem str.
113. — Podział dobra w znaczeniu względem na
dobro użyteczne, sprawiące przyjemność i samo
w sobie odpowiednie. Spencer poczytuje podział ten

- za nie zasługujący na wspomnienie. Jego pojmowanie dobra moralnego str. 114. — Pokrewieństwo Spencera z Epikurem str. 117. — Uzasadnienie nowej doktryny przez grube pomieszanie pojęć str. 118.
- § 2. Prawdziwe pojęcie o tem, co jest moralnie dobrem i złem 119
- Moralnie dobrem jest to, co odpowiada człowiekowi jako istocie rozumnej str. 120. Moralny porządek świata. Stosunek dobra moralnego do dobra użytecznego i rozweselającego str. 121. Dobro moralne jest co do swej treści niezależne od woli Boga. Błędny, ze strony Spencera, wykład nauki chrześcijańskiej str. 122.
- § 3. Rozciągłość dobra i zła moralnego podług Spencera 123
- Podług doktryny Spencera nie należałoby poczytywać życia za dobro str. 123. — Na stanowisku Spencera niepodobna wyjaśnić, dla czego przekonanie powszechne (świadczenie Hezydosa, Arystotelesa, Plutarcha i Cycerona) uważało i dotąd uważa moralność za wyłączny przywilej człowieka str. 124. — „Mordowanie“ zwierząt w świetle poglądów Spencerskich str. 127. — Śmierć zwierzęcia porównana ze śmiercią człowieka str. 128.

Rozdział trzeci.

- Wartość i cel życia. 129
- § 1. Konieczność wyższego celu życia dla człowieka 129
- Wartość życia str. 129. — Wartość życia zależy od celu życia. Świadczenie Stuarta Milla str. 130. — Niemożliwość uporządkowania życia bez obiektywnego celu życia. Według Spencera życie właściwie nie ma celu str. 132. — Sprzeczność w jego doktrynie. Konieczność tej sprzeczności w jego systemie str. 133.
- § 2. Przeznaczenie człowieka na ziemi. 134
- Doskonałe szczęście jest ostatnim celem człowieka. Dowód z doświadczenia i z natury człowieka str.

135.—Świadectiono św. Augustyna. Falsz doktryny Spencera str. 136.—Wzniosłość nauki chrześcijańskiej o ostatnim celu życia. Nadzieja chrześcijańska jest gwiazdą wędrowca ziemskiego str. 139.

Rozdział czwarty.

	Obowiązek i sumienie . . .	141
§ 1.	Bez względu na wymagania moralnych . . .	141
	Najwyższa wartość moralności str. 141. — Świadectiono świętych męczenników i świętych Starego Zakonu str. 142. Przekonanie Greków i Rzymian str. 143. Niemożliwość pogodzenia tego przekonania z doktryną Spencera str. 144.—Moralność i dobra kultury, postępu i humanitarności str. 145.	
§ 2.	Prawdziwe znaczenie obowiązku i sumienia	146
	Fakt poczucia obowiązku w każdym człowieku. Związek obowiązku z wiecznym przeznaczeniem człowieka str. 147. Prawo natury czyli przyrodzone prawo moralne str. 149. Podstawa obowiązku w woli Bożej str. 150. Wielkie zadanie życiowe każdego człowieka str. 151.—Istota i funkcje sumienia i jego stosunek do obowiązku str. 153.	
§ 3.	Obowiązek i sumienie w doktrynie Spencera	155
	Niemożliwość obowiązku w nowej doktrynie str. 155.—Pochodzenie samodozoru str. 156. Samodozór u zwierząt, zwłaszcza u psów str. 157.—Powstanie świadomości obowiązku. Zewnętrzne hamulce postępowania str. 159.—Przenoszenie pojęcia przymusu na samodozór moralny str. 160.—Mniemanie takie nie wytrzymuje krytyki str. 161. — Spencer wikał obowiązek ze świadomością czyli z poczuciem obowiązku str. 163.	
§ 4.	Nie obowiązek ale przyjemność i rozkosz	165
	Przyjemność i rozkosz jako surogat obowiązku str. 165.—Niemożliwość moralności na podstawie samej przyjemności str. 166. — Konieczność usposobienia moralnego str. 167. — Spencerowski przyszły raj czystej rozkoszy str. 168. — Roztrząśnienie zasady:	

Ciągle spełnianie uczyni w końcu wykonywanie wszelkiego obowiązku — przyjemnością i rozkoszą str. 169.—Konieczność moralnego panowania nad sobą str. 171. — Moralność człowieka jest najosobistszą sprawą jego serca, która nie może przechodzić dziedzictwem na potomków str. 172.

Rozdział piąty.

- Pogodzenie egoizmu z altruizmem. 173
- § 1. Egoizm i altruizm w rodzinie. 175
- Zasadnicza myśl zapowiadanego pojednania egoizmu z altruizmem str. 175.—Charakterystyka nowego systemu. Pośrednie stanowisko Spencera między Benthamem a Epikurem str. 176. — Twierdzenie Spencera o wzmagającym się godzeniu interesów gatunku, interesów rodziców i interesów potomstwa str. 176.—„Ofiara“ w nowej doktrynie, stopniowe zmniejszanie się ofiarności str. 177.—Przeznaczenie altruizmu Spencerowskiego str. 179.—Rozkosz jako podstawa życia rodzinnego str. 180.
- § 2. Egoizm i altruizm w społeczeństwie 182
- Zadanie, mające być rozwiązaniem str. 182. — Teraźniejsze kompromisy między egoizmem i altruizmem. Współczucie jako źródło sprawiedliwości i dobroczynności str. 183.—Nowa zasada: Proces rozwojowy ostatecznie jednoczy z każdym obowiązkiem właściwą rozkosz str. 185.—Względność przyjemności i rozkoszy str. 186.—Porównanie człowieka ucywilizowanego z dzikim, człowieka ze zwierzętami str. 187.—W jaki sposób industrializm potężnie popiera, według Spencera, sprawiedliwość i dobroczynność str. 190. — Rapsodje Spencera w świetle faktów str. 192. — Często napotykanym upadek ludów pod względem kultury i moralności. Odośne świadectwa Schaeffle'go i Roschera str. 192.

Rozdział szósty.

- Współczucie (sympatja). 195
- § 1. Młodość i wędrówki współczucia 195
- Teza Spencera: Zdolności mogą się tylko wtedy

rozwijać, jeżeli przynoszą przewyżkę przyjemności str. 195.—Jak proces rozwojowy stopniowo usuwa przeszkody tamujące rozwijanie się współczucia str. 196.—Jak pozytywnie działa on w tym kierunku przez rozwijanie mowy uczuć i zdolności tłumaczenia sobie tak widomych jak i słuchowych objawów uczuć str. 199.—Roztrząśnienie powyższego „pewnika“ str. 202.—Optymizm jest niezbędną premisą doktryny Spencera str. 203. — Roztrząśnienie tej premisy str. 204.

§ 2. Publiczna działalność współczucia. Jego uwolnienie od służby 207

Współczucie jako źródło sprawiedliwości i dobroczynności str. 207. — Perspektywa przyszłości str. 208.—W przyszłości sympatja ma się stać źródłem niższej i wyższej sprawiedliwości str. 211. Z sympatji ma wyniknąć dobroczynność (altruizm) w rodzinie str. 212, w społeczeństwie str. 213 i w stosunkach prywatnych (str. 213). Dobroczynność połączona z pokorą w systemie Spencera str. 214. — „Wyższa“ dobroczynność str. 215. Nowe miasto Boże z łaski człowieka str. 217. Charakterystyka takowego; egoizm pod płaszczykiem altruizmu str. 218. Niedostępność raju Spencerowskiego dla teraźniejszej ludzkości str. 220. Sympatja jako podstawa moralności str. 221.

Rozdział siódmy.

Spencerowska nauka moralności w swoich następstwach. 223

§ 1. Obowiązki względem Boga. 224

Konieczność tych obowiązków str. 224. Obojętność nowej nauki moralności na obowiązki względem Boga. Agnostycyzm Spencera str. 225. Nowa nauka i przysięga. Niemoralność większej części obowiązków względem Boga podług Spencera str. 226. Chrystjanizm jest w systemie Spencerowskim głupotą i potwornością str. 227. Lecz i Spencer nie może się wyzuć z obowiązku składania czci. Bije czołem przed procesem rozwojowym str. 227.

	<i>Str.</i>
§ 2. Obowiązki względem siebie samego . . .	229
Rozkosz najwyższą normą moralności Spencerowskiej str. 229. Konsekwencje tej doktryny. Sprzecznosc Spencerowskich praw moralności z przykazami chrystjanizmu str. 231. — Czystosc dziewicza i zaparcie się w świetle nowej nauki moralności str. 231. — Głębokie ponizenie, jakiego doznaje w takowej moralności str. 233.	
§ 3. Obowiązki względem innych	234
Dobro absolutne według Spencera str. 234. — Święci nowego zakonu Spencerowskiego. Moralna wysokość aktorki str. 234. Cnota lokajem używania. Ideal moralności Spencerowskiej wobec świętych chrystjanizmu str. 235. — Nowa nauka moralności i obowiązki względem państwa str. 237. — Obawa przed policją jedyna podpora państwa str. 238. — Praktyczna ilustracya tej doktryny. Dyalog między landwerzystą pruskim a stronnikiem Spencera str. 238. — Bezsilność nowej nauki moralności w najważniejszych chwilach życia str. 241.	
Zakończenie	241





420931

2