

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“

A. SCHOPENHAUER.

J. P. Stoinzki

ROZPRAWA KONKURSOWA

⇒ 0 ⇒

PODSTAWIE MORALNOŚCI

nie urwieńczona

*przez Królewskie Duńskie Towarzystwo Naukowe w Kopenhadze dnia 30 Stycznia
1840 roku.*

Przekład

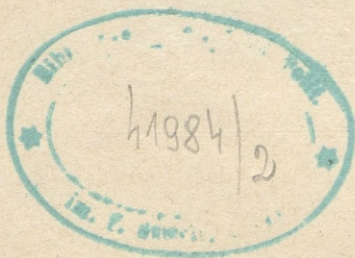
Zofii Bassakówny.



WARSZAWA.
Skład główny w księgarni J. FISZERA.

1901.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 18-го Октября 1900 года.




Motto:


Łatwo głosić moralność, uzasadnić moralność trudno.

(Schopenhauer. O woli w naturze, str. 128.)





Druk S. Dębskiego w Łodzi, Mikołajewska № 39.



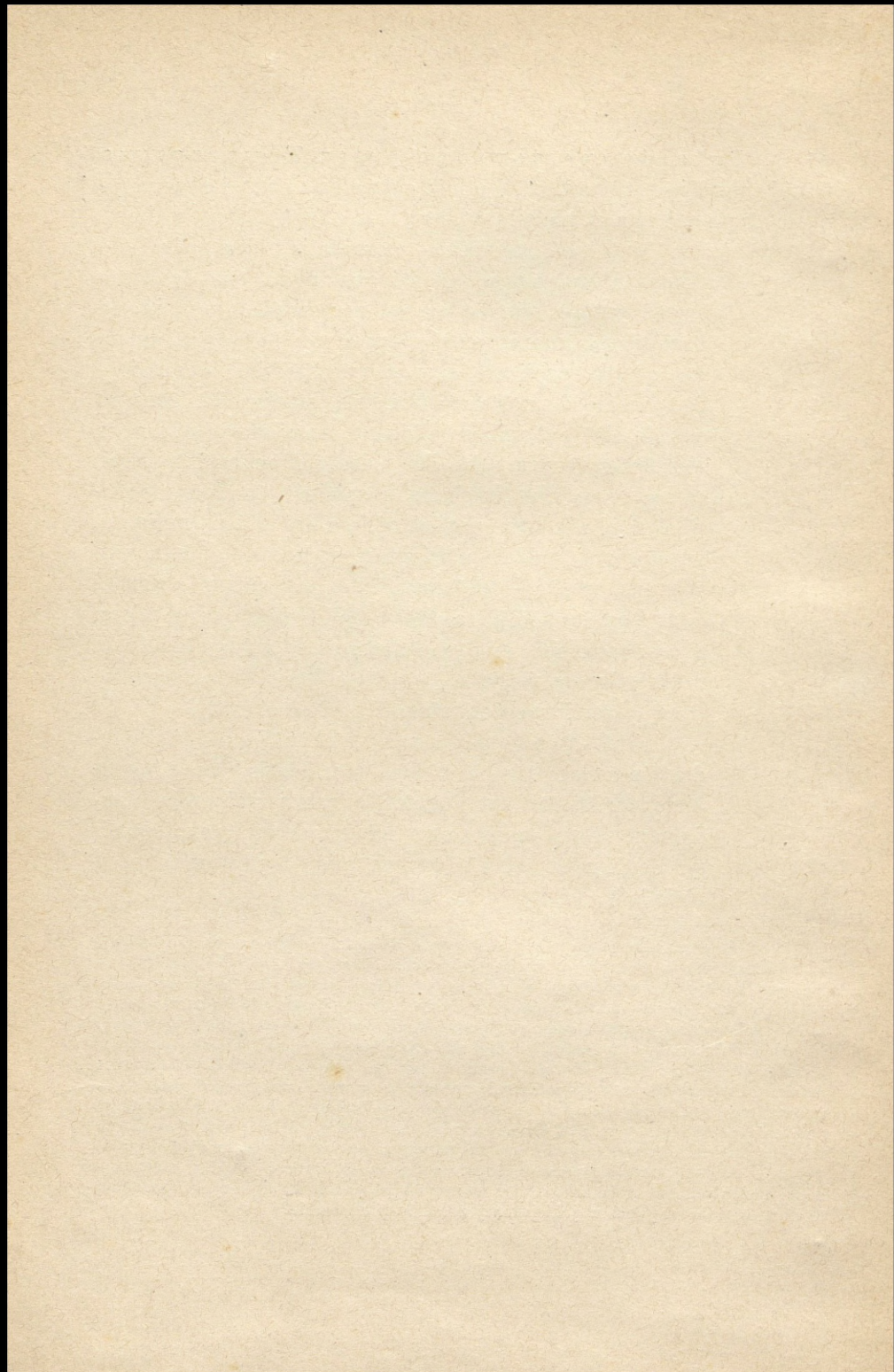
Pytanie, postawione przez Towarzystwo Królewskie, wraz z poprzedzającym je wstępem brzmi, jak następuje:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τῶν ἠθικῶν explicare, tum in vita, partim in conscientiae iudicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad τὰ ἠθικῶν spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exerant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis Fonset Fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio? ¹⁾

¹⁾ Zważywszy, że pierwotna idea moralności, czyli zasadnicze pojęcie najwyższego prawa moralnego, występuje z właściwą jej, choć bynajmniej nie logiczną koniecznością zarówno w tej nauce, której celem jest wyjaśnić nasze pojęcie o tem, co jest moralne, jak i w życiu, gdzie ujawnia się bądź w postaci sądu sumienia nad naszymi własnymi postępkami, bądź w postaci oceny postępków innych ludzi; zważywszy dalej, że niektóre zasadnicze pojęcia, nie dające się od tej idei oddzielić i z niej biorące początek, jak np. pojęcie obowiązku i odpowiedzialności, występują z podobną koniecznością i w tym samym zakresie; zważywszy wreszcie, że, wobec dróg i kierunków wsółczesnego badania filozoficznego, poddanie przedmiotu tego pod dyskusję zdaje się rzeczą wielkiej wagi; — Towarzystwo pragnie, aby wzięto pod dokładną rozważę i opracowano następujące pytanie:

„Czy początku i podstawy moralności należy szukać w idei moralności danej bezpośrednio w świadomości i w innych pojęciach zasadniczych, pochodzących z tej idei, czy też w jakiej innej zasadzie poznawania?“



ROZDZIAŁ I.

Wstęp.

§ 1. O zagadnieniu.

Holenderskie Towarzystwo Królewskie w Haarlem ogłosiło w r. 1810 konkurs na następujące pytanie, które zostało rozwiązane przez J. C. F. Meistera: „Dlaczego filozofowie, różniąc się tak dalece między sobą w kwestyi zasad etyki, zgadzają się jednak we wnioskach, gdy chodzi o to, aby z tych postawionych przez nich zasad wyprowadzić nasze obowiązki?“ Pytanie to było prostą zabawką w porównaniu z obecnem zadaniem naszym. W samej rzeczy:

1. W zagadnieniu, postawionem nam dziś przez Towarzystwo Królewskie, idzie ni mniej ni więcej, tylko o obiektywnie rzeczywistą podstawę etyki, a zatem i moralności. Zagadnienie to jest nam postawione przez Akademię: Akademia jako taka, nie może żądać od nas pracy, mającej na widoku cele praktyczne, to jest nawoływania do uczciwości i cnoty na podstawie takich zasad, których pewne strony trzeba uwydatniać rozmyślnie, zasłaniając jednocześnie strony słabe, podobnie jak to ma miejsce w traktatach popularnych. Akademia nie zna względów praktycznych, a uznając jedynie względy naukowe, wymaga wykładu czysto filozoficznego, t. j. niezależnego od wszel-

kich ustaw pozytywnych, od wszelkiej nieuzasadnionej hipotezy, a więc i od wszelkiej hypostazy metafizycznej czy mitologicznej; wymaga bezstronnego, nieprzybranego w fałszywe ozdoby i jak gdyby nagiego wykładu ostatecznej zasady prawego postępowania. Niezmiernej trudności tego zagadnienia dowodzi choćby tylko ten jeden fakt, że nietylko iż filozofowie wszystkich krajów i czasów zęby sobie na niem stępilli, lecz co więcej, że temu to właśnie zagadnieniu zawdzięczają swe istnienie wszyscy bogowie Wschodu i Zachodu. Jeśli więc tym razem zagadnienie zostanie rozwiązane, to zaiste, złoto Towarzystwa Królewskiego nie pójdzie na marne.

2. Lecz oto druga trudność, na którą naraża się ten, kto szuka podstawy etyki: badanie jego może się łatwo wydać podkopywaniem pewnej części gmachu, która, będąc zachwiana, spowoduje upadek całości. Wzgląd praktyczny jest tu tak ściśle związany z kwestją teoretyczną, że, mimo najczystszych zamiarów badacz nie zawsze będzie umiał ustrzedz się od wkroczenia w zapale na obce terytoryum. Z drugiej zaś strony nie każdy zdoła odróżnić badanie czysto teoretyczne, wolne od wszelkich względów, nie wyłączając względów moralności praktycznej, badanie, którego jedynym celem jest prawda sama w sobie, — od wycieczek lekomyślnego umysłu przeciwko najświętszym przekonaniom duszy.

Jeśli więc co trzeba ustawicznie mieć na uwadze przy takiej pracy, to przedewszystkiem to, że jesteśmy tu w miejscu jaknajbardziej oddalonym od rynków publicznych, gdzie ludzie pracują i poruszają się w kurzu i zgiełku, — że jesteśmy w schronieniu, gdzie panuje głębokie milczenie, w sanktuarjum Akademii, do którego nie dochodzi z zewnątrz żaden hałas, i gdzie żadne bóstwo nie ma ołtarzy, prócz nagiej, majestatycznej prawdy.

Z dwóch tych przesłanek wyciągam wnioszek, że, naprzód, mogę sobie pozwolić na zupełną szczerność, nie mówiąc już o tem, że mam prawo wszystko kwestyonować, powtóre, że jeżeli w takich nawet warunkach, zdołam rzeczywiście czegoś dokonać, to już będzie można powiedzieć, że dokonałem wiele.

Ale następują mi się jeszcze inne trudności. Towarzystwo Królewskie żąda, aby przedmiotem wykładu, zawartego w krótkiej monografii, była tylko podstawa etyki, rozważana sama w sobie, w wyodrębnieniu, a zatem niezależnie od całości kształtu jakiegokolwiek bądź systematu filozoficznego, czyli od właściwej metafizyki. Warunek ten nie tylko że utrudnia zadanie, lecz także zmusza do pozostawienia go niedokończonym. Już Krystyan Wolf powiedział: „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente“ (Phil. pract., P. II, § 28) ¹⁾; a Kant: „Metafizyka musi poprzedzać filozofię moralną, i wogóle filozofia moralna nie może istnieć bez metafizyki“. (Podstawy metafizyki obyczajów. Przedmowa). Żadna religia na świecie, przepisując ludziom pewną moralność, nie pozostawia jej bez oparcia; wszystkie opierają ją na jakiejś dogmatyce, której głównym celem jest właśnie być podstawą dla moralności. Podobnie i w filozofii, podstawa etyki, jakiegokolwiekby była rodzaju, musi z kolei wspierać się na jakiejś metafizyce, t. j. na jakimś tłumaczeniu świata i bytu wogóle; ostateczne bowiem prawdziwe wyjaśnienie wewnętrznej istoty wszechrzeczy musi stać w ścisłym związku z wyjaśnieniem etycznego znaczenia postępowania ludzkiego. W każdym zaś razie, jeśli podstawą etyki nie ma być jakieś twierdzenie czysto abstrakcyjne, oderwane od świata rzeczywistego i bujające swobodnie gdzieś w przestrzeni, to musi nią być albo jakiś fakt świata przedmiotowego, albo też fakt z dziedziny ludzkiej świadomości; fakt zaś taki może być tylko zjawiskiem i, jak wszystkie zjawiska na świecie, wymagać będzie dalszego wyjaśnienia, po które zwrócimy się do metafizyki. Wogóle, filozofia tworzy całość tak spójną, że niepodobna wyczerpująco wyłożyć jednego z jej działów, nie dołączwszy do niego wszystkich innych. Stąd też słusznie mówi Plato: $\Psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon\ \varphi\upsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\omega\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\nu\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota\ \omicron\lambda\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \alpha\nu\epsilon\nu\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\lambda\omicron\upsilon\ \varphi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma.$ (Animae vero naturam absque totius natura

¹⁾ Ciemności filozofii praktycznej może rozproszyć tylko światło metafizyki.

sufficienter cognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371, Bip.) ¹⁾ Metafizyka Natury, metafizyka Obyczajów i metafizyka Piękna, potrzebują siebie nawzajem, i dopiero przez ich połączenie objaśnić można istotę rzeczy i bytu wogóle. Stąd też ten, kto by chciał zbadać jedną z nich trzech aż do jej ostatecznych podstaw, musiałby zarazem wciągnąć w swe wyjaśnienie i dwie pozostałe. I podobnie, kto by o jednej jakiejś rzeczy tego świata posiadał wiedzę wyczerpującą i jasną we wszystkich szczegółach, ten znalazł przez to i całą resztę wszechświata.

Biorąc za punkt wyjścia pewną daną metafizykę, uznaną przez nas za prawdziwą, doszlibyśmy drogą syntetyczną do odkrycia podstawy etyki; w ten sposób podstawa byłaby budowaną od spodu, wskutek czego i sama etyka zyskałaby trwałe oparcie. Lecz wobec tego, że zadanie każe nam koniecznie odzielić etykę od wszelkiej metafizyki, nie pozostaje nam nic innego, jak postępować drogą analizy, wychodzącej z danych czy to doświadczenia zmysłowego, czy świadomości. Nie ulega wątpliwości, że można dotrzeć aż do ostatecznego źródła tych danych, tkwiącego w duszy ludzkiej; lecz samo owo źródło, jako fakt zasadniczy, jako zjawisko pierwotne, nie da się już sprowadzić do niczego innego; skąd wynika, że i całe objaśnienie pozostanie czysto psychologicznem. Conajwyżej będzie można ubocznie zaznaczyć jego związek z jakąś ogólną zasadą metafizyczną. Tymczasem, gdybyśmy mieli prawo zacząć od metafizyki i z niej dopiero, drogą syntezy, wyprowadzić etykę, to tem samem znaleźlibyśmy podstawę i dla samego owego zasadniczego faktu, dla pierwotnego zjawiska etycznego. Ale to znaczyłoby przedsiębrać wykład całkowitego systemu filozofii, co by przekraczało granice postawionego tu pytania. Wobec tego jestem zmuszony odpowiedzieć na nie w takich granicach, jakie mu zakreśliło jego odosobnienie.

Wreszcie po trzecie, podstawa, na której zamierzam wznieść etykę, będzie bardzo wązka; dzięki temu okaże się, iż

¹⁾ Czy sądzisz, że można poznać naturę duszy w sposób zadawalniający umysł, nie znając natury wszystkiego?

w liczbie czynów ludzkich, uważanych ogólnie za słuszne, godne uznania i pochwały, drobna tylko część wynika z pobudek czysto moralnych, cała zaś reszta przypada na motywy odmiennej natury. Bezwątpienia mniej to zadowolnia i nie wygląda tak świetnie, jak np. kategoriyczny imperatyw, który jest zawsze na nasze usługi, gotów do wydawania rozkazów, co czynić należy, a czego unikać; że już nie wspomnę o innych konkretnych podstawach etyki. Ale powołam się w tym razie na słowa Eklezjasty (4, 6): „lepsza garść spokoju, niż dwie garści trudu i próżności“. Prawdy autentycznej, wytrzymującej próbę, niezniszczalnej, jest we wszelkiej wiedzy zawsze mało, podobnie jak w rudzie centnar kamienia zawiera zaledwie parę uncji złota. Może znajdują się tacy, co wraz ze mną przełożą własność pewną nad własność znaczną, odrobinę pozostałego w tyglu złota, nad wielką masę, którą roznosi płukanie; może przeciwnie, oskarżają mnie, iż odejmuję etyce fundament, zamiast go jej zapewnić, ponieważ dowodzę, że słuszne i chwalebne uczynki ludzkie często nie zawierają żadnego pierwiastku czysto moralnego, najczęściej zaś zawierają go tylko w drobnej części, resztę swego pochodzenia zawdzięczając pobudkom, które w ostatecznej analizie dadzą się zawsze sprowadzić do egoizmu jednostki działającej. Którakolwiek z tych alternatyw się sprawdzi, przechodzę ponad nimi nie bez troski, lecz z rezygnacją, oddawna bowiem uznałem słuszność tych słów Zimmermanna, „Zachowaj w sercu myśl tę aż do śmierci: niema na świecie nic równie rzadkiego, jak dobry sędzia“. (O samotności, część I, rozdz. 3, str. 93). Widzę już w duchu moją teorię obok teorii moich współzawodników: na jakże ważkiej podstawie muszą się, według niej, mieścić wszystkie dobre uczynki prawdziwe i dobrowolne, wszelka miłość bliźniego, wszelka szlachetność, gdziekolwiekby się objawiała; tymczasem tamte wystawiają fundamenty szerokie, wytrzymałe na wszelkie ciężary; gdyby zaś ktoś ośmielił się podać je w wątpliwość, odwołują się do jego sumienia, równocześnie mierząc z ukosa groźnym spojrzeniem jego własną moralność. Wobec nich moja teoria stoi cicha i uboga, podobna do stojącej

przed królem Learem Kordelii, której proste zapewnienia o pozucowania się do swych obowiązków nikną wobec gromkich zaklęć jej siostr, wymowniejszych od niej. — W takim stanie rzeczy nie jest zbyt cennym powtórzyć sobie dla otuchy zdanie mędrca: magna est vis veritatis, et praevalebit ¹⁾. Wprawdzie u tych, którzy wiele żyli i pracowali, zdanie to już nie tak silnie ducha podnosi. Nie mniej, powierzę się na ten raz prawdzie, gdyż cokolwiek się zdarzy, mój los będzie zarazem jej losem.

§ 2. Rzut oka wstecz na całość.

Dla użytku ludu, moralność opieraną bywa na teologii i podawaną za objawioną wolę Boga. Filozofowie, przeciwnie, z małemi wyjątkami, usiłują wykluczyć ten rodzaj uzasadniania etyki, w potrzebie przekładając nadeń nawet argumenty sofistyczne. Skąd pochodzi to przeciwieństwo? Z pewnością bowiem trudno wyobrazić sobie podstawę etyczną trwalszą nad tę, której dostarcza teologia: gdzie znaleźć zuchwalca, któryby się ośmielił opierać woli Wszechmocnego i Wszechwiedzącego? Nigdzie, bezwątpienia; byle tylko ta wola została objawioną w sposób zupełnie autentyczny, wyższy ponad wszelką wątpliwość, w sposób, że się tak wyrażę, oficjalny. Cała rzecz w tem, że warunek ten jest właśnie nie do spełnienia. Teologowie nawet raczej odwracają kwestyę i, na dowód boskiego pochodzenia jakiegoś prawa usiłują wykazać jego zgodność z naszymi pojęciami moralnemi, otrzymanemi skądinąd, t. j. od natury; tym więc sposobem odwołują się do niej jako do czegoś pewniejszego i bardziej bezpośredniego. Do tego dołącza się jeszcze inna refleksya: czyn moralny, spowodowany groźbą kary lub obietnicą nagrody, byłby moralnym raczej pozornie aniżeli w rzeczywistości; w gruncie rzeczy zasadą jego byłby egoizm, a o jego spełnieniu decydowałaby w ostatniej instancyi tylko większa lub mniejsza łatwość, z jaką dany osobnik byłby skłonny wierzyć bez dostatecznych dowodów. Wreszcie

¹⁾ Prawda jest potężną i zwycięstwo do niej należy.

dziś, gdy Kant zburzył podstawy teologii spekulatywnej, uważane do jego czasów za niewzruszone, a następnie, odwracając dotychczasowy porządek, usiłował oprzeć ją na etyce, której ona dotąd stanowiła fundament, i nadać jej w ten sposób pewien byt, choćby tylko zupełnie idealny, — dziś mniej niż kiedykolwiek można myśleć o ugruntowaniu etyki na teologii; niewiadomo już bowiem, która z nich ma być podstawą dla pozostałej; koniec końców wytworzyłby się z tego *circulus vitiosus*.

W ciągu ostatnich lat pięćdziesięciu, trzy rzeczy wpływały na nas: filozofia Kanta, nieporównane postępy nauk przyrodzonych, które sprawiły, że wszystkie poprzednie okresy życia ludzkości wobec naszego wydają się okresami dzieciństwa; wreszcie zaznajomienie się z literaturą sanskrycką, z brahmanizmem i buddyzmem, temi dwiema najstarszemi i najbardziej rozpowszechnionemi, to znaczy, najpierwszemi w czasie i przestrzeni religiami ludzkości; brahmanizm i buddyzm są nawet pierwotną narodową religją naszej własnej rasy, która, jak wiadomo, pochodzi z Azji, a dziś, w swej nowej ojczyźnie, otrzymuje spóźnione powtórne jej objawienie. Otóż, wskutek wszystkich tych przyczyn, podstawowe pojęcia filozoficzne uczonych europejskich uległy przekształceniu, do którego niejedni może niechętnie się przyznaje, ale którego nikt nie może zaprzeczyć. Przez to także i dawne podpory etyki jakgdyby zmurszały; przekonanie jednak, że sama etyka upaść nie może, utrzymuje się w dalszym ciągu; znaczy więc, że na miejsce dawniejszych podpór muszą się znaleźć inne, zgodniejsze z odnowionemi przez postęp pojęciami naszej epoki. Bezwątpienia właśnie w uznaniu tej potrzeby, z każdym dniem stającej się pilniejszą, Towarzystwo Królewskie ogłosiło niniejsze ważne pytanie.

Dobra moralność bywała głoszoną często i po wszystkie czasy, — ale jej uzasadnienie zawsze pozostawiało wiele do życzenia. Wogóle próby takiego uzasadnienia zdradzają dążność do znalezienia przedmiotowej prawdy, z której logicznie dałoby się wyprowadzić przepisy etyczne; szukano tej prawdy bądź w naturze rzeczy, bądź w naturze ludzkiej; lecz bezowocnie. W rezultacie



zawsze się okazywało, iż wola człowieka dąży tylko do jego własnego dobra, do tego, czego suma zawiera się w pojęciu szczęścia; dążenie zaś to sprowadza ją na drogę zupełnie inną niż ta, którą wskazywałaby jej moralność. Wobec tego starano się przedstawić szczęście bądź jako równoznaczne z cnotą, bądź też jako skutek i działanie tej ostatniej; tak jedno jak drugie spotkało się z niepowodzeniem, mimo że nie oszczędzano przytem sofizmatów. Zwrócono się tedy z kolei do twierdzeń czysto obiektywnych, abstrakcyjnych, wykrytych bądź a posteriori, bądź a priori, a z których w razie potrzeby dałoby się wyprowadzić przepisy prawego postępowania; ale tym znowu brakło punktu oparcia w naturze człowieka, brak zaś ten pozbawia je siły potrzebnej do wpływania na jego dążenia w kierunku sprzecznym z jego samolubnymi skłonnościami. Stwierdzanie wyżej powiedzianego zapomocą wyliczania i krytyki wszystkich dotychczasowych podstaw moralności wydaje mi się zbytecznem, popierwsze dlatego, że podzielam zdanie św. Augustyna: „non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas“ ¹⁾, po drugie zaś i przedewszystkiem dlatego, że byłoby to to samo, co γλαυκας εις Αθήνας κομιζειν ²⁾. Towarzystwo Królewskie zna dostatecznie dawniejsze próby w przedmiocie ugruntowania etyki i przez samo ogłoszenie konkursu daje do poznania, iż odczuwa ich niedostateczność. Mniej dobrze poinformowany czytelnik znajdzie nie zupełne wprawdzie, lecz co do najważniejszych kwestyi wystarczające streszczenie dawniejszych usiłowań w „Przełędzie najważniejszych zasad teoryi obyczajów“ Garve’a, w „Historji filozofji moralnej“ Stäudlin’a i w tym podobnych dziełach.— Bezwątpienia, zniechęcająco działa myśl, że los etyki, nauki tak bezpośrednio dotyczącej naszego życia, jest równie nieszczęśliwym jak los ciemnej, niedociekłej metafizyki, i że od chwili zapoczątkowania jej przez Sokratesa, po tylu nieustannych wysiłkach, jest ona ciągle jeszcze zmuszoną poszukiwać swej pierwszej za-

1) Należy baczyć nie na opinię ludzką, lecz na prawdę samą w sobie.

2) Zanosić sowy do Aten.

sady. Ale bo też w etyce, bardziej niż w jakiegokolwiek innej nauce, najistotniejszymi są pierwsze twierdzenia; wnioski zaś z nich są tak łatwe, że wynikają same przez się. Wnioskowaw ać wszyscy umieją, niewielu umie sądzić. I dlatego właśnie wszystkie grube podręczniki i traktaty moralne są równie bezużyteczne, jak nudne. Niemniej, doznaję ulgi na myśl, iż mogę uważać swoich czytelników za obznajmionych ze wszystkimi dawniejszymi podstawami etyki. Kto bowiem obejmie wzrokiem działalność filozofów dawnych i nowych, ich różnorodną, a często tak dziwaczne argumenty, zapomocą których usiłowali uzasadnić ogólnie uznane wymagania moralności, jak również ich oczywiste niepowodzenie — ten będzie w stanie zmierzyć trudności zagadnienia i według nich ocenić moje dzieło. Kto zaś przekonał się, jak dalece mijają się z celem drogi, dotychczas używane, ten będzie skłonniejszym wstąpić wraz ze mną na drogę zupełnie inną, drogę, której dotąd albo nie dostrzegano, albo też omijano pogardliwie; być może dlatego, że była najnaturalniejszą ¹⁾. W istocie moje rozwiązanie zagadnienia przypomni niejednemu czytelnikowi jajko Kolumba.

Uczynię wyjątek tylko dla ostatniej próby ugruntowania etyki, dla próby Kanta; zbadam ją krytycznie, i to szczegółowo, po części dlatego, że wielka reforma Kanta dała etyce podstawę, mającą rzeczywistą wyższość nad poprzedzającymi, po części zaś, ponieważ w historii etyki była ona właściwie ostatniem ważnem wydarzeniem; zasada, na której Kant postawił etykę, dziś jeszcze cieszy się ogólnem uznaniem; wykłada się ją powszechnie, choć z niektórymi modyfikacjami, polegającymi zresztą tylko na pewnych zmianach w porządku wykładu, lub na przy-

¹⁾ Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —

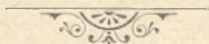
Casti.

(Nie umiem powiedzieć jaki traf, albo raczej jakie przeznaczenie fatalne sprawia, że większą wiarę dajemy oszustwu, niż prostej i nagiej prawdzie).

strojeniu jej w inne wyrażenia. Jest ona etyką ostatnich lat sześćdziesięciu, i aby iść naprzód, trzeba nam najpierw ją usunąć z drogi. Przytem badanie etyki Kanta nastęrczy mi sposobność do rozważenia i wyjaśnienia większej części zasadniczych pojęć etycznych, z tych zaś pierwiastków wyciągnę następnie moje rozwiązanie. Nadewszystko zaś, ponieważ pojęcia przeciwne oświatlają się nawzajem, przeto krytyka podstawy moralności według Kanta będzie najlepszym wstępem i przygotowaniem, powiedzmy nawet, najprostszą drogą do mojej własnej teoryi, która w najważniejszych punktach jest dyametralnie przeciwną teoryi Kanta. Wobec tego nie należy pomijać poniższej krytyki i przechodzić odrazu do pozytywnej części mego wykładu, gdyż wzięta w oderwaniu, część ta może nie być całkiem zrozumiałą.

Wogóle, czas już, aby etykę raz nareszcie poddano poważnemu badaniu. Już pół wieku zgórą, jak spoczywa na wygodnej poduszce, podłożonej jej przez Kanta, na „kategorycznym imperatywie praktycznego rozumu.“ Prawda, że za naszych czasów ten imperatyw przybrał nie tak pompatyczną, a za to gładszą i popularniejszą nazwę „prawa moralnego“; pod tem imieniem złożywszy lekki pokłon rozsądkowi i doświadczeniu, wślizguje się cichaczem do domu; gdy zaś raz się tam usadowi, wtedy już bez końca rządzi i wydaje rozkazy, nikomu nie zdając rachunków. Że Kant zatrzymał się na kategorycznym imperatywie, to było koniecznem i słusznem; on sam bowiem był jego wynalazcą, a zresztą wyrugował za jego pomocą inne, grubsze błędy. Ale patrzeć, jak na tej poduszce, którą on położył, a którą od owego czasu wydeptywano coraz szerzej, tarzają się osły — to już zbyt ciężko. Mam tu na myśli owych układaczy podręczników, którzy z właściwą głupocie spokojną pewnością siebie sądzą, że uzasadnili etykę, gdy się odwołali do „prawa moralnego“, rzekomo przemieszkującego w naszym rozumie, i gdy zdołali za pomocą wielomównych, zawilych frazesów uczynić niezrozumiałemi najprostsze i najbardziej jasne stosunki życiowe; rozumie się przytem, że w ciągu całej tej pracy ani razu poważnie nie zadali sobie pytania, czy też istnieje naprawdę takie „prawo mo-

ralne“, taki wygodny kodeks etyczny, wryty w naszym mózgu, łonie czy sercu. To też, wyznaję, ze szczególną przyjemnością przystąpię teraz do zabrania etyce tej szerokiej poduszki. Zamiarem moim, który zgóry odsłaniam, jest wykazać, że praktyczny rozum i kategoryczny imperatyw Kanta są nieuzasadnionymi, bezpodstawnymi, urojonymi hipotezami; dowieść, że etyka Kanta jest pozbawioną trwałej podstawy, i tym sposobem przywrócić etykę do jej dawniejszego stanu kompletnej niepewności. Wówczas dopiero przystąpię do wyłożenia prawdziwej zasady moralnej, której źródło leży w samej naszej istocie, a skuteczność nie podlega wątpliwości. Zasada ta nie daje nam podstawy tak szerokiej, jak dawniejsza poduszka; to też ci, którym z nią wygodniej, nie prędzej opuszczą swoje stare posłanie, aż się wyraźnie przekonają o głębokiem zakłęśnięciu miejsca, na którem ono stało.



ROZDZIAŁ II.

Krytyka podstawy etyki podanej przez Kanta.

§ 3. Rzut oka na przedmiot.

Kant oddał etyce jedną wielką usługę, mianowicie oczyścił ją z wszelkiego eudemonizmu. Etyka starożytnych była doktryną szczęścia; etyka nowożytnych, po większej części, teorią zbawienia. Starożytni chcieli wykazać, że cnota utożsamia się ze szczęściem, lecz bezskutecznie: były to bowiem jakby dwie figury, nie pokrywające się nawzajem, jakkolwiekbyśmy je nakładali. Nowożytni chcieli związać je ze sobą stosunkiem nie tożsamości, lecz przyczynowości, t. j. wykazać, że szczęście jest skutkiem cnoty; w tym celu jednak musieli albo uciekać się do sofizmatów, albo też brać za podstawę do swych wniosków jakiś inny świat, aniżeli ten, który jest dostępny dla naszego poznania. Wśród starożytnych jedynym wyjątkiem jest Plato; etyka jego nie jest eudemonistyczną; wzamian za to jest mistyczną. Nawet etyka cyników i stoików jest tylko szczególnego rodzaju eudemonizmem; nie zbrakłoby mi na to dowodów i uzasadnień, ale wobec mego obecnego zadania ograniczoność miejsca nie pozwala mi na ich przytaczanie ¹⁾. Tak więc, wyjąwszy Platona,

¹⁾ Szczegółowy wykład znajduje się w moim dziele „Welt als Wille und Vorstellung“, tom I, § 16, str. 103 i nast., oraz t. 2, rozdz. 16, st. 166 i nast. 3-go wyd.

zarówno dla starożytnych, jak i dla późniejszych, cnota była tylko środkiem, prowadzącym do pewnego celu. Właściwie nawet i Kant, ściśle biorąc, raczej pozornie niż w rzeczywistości wygnał z etyki wzgląd na szczęście. Zachował on pewien potajemny związek między cnotą a szczęściem w swojej teorii najwyższego dobra; jest tam pewien rozdział cdległy i ciemny, gdzie te dwie rzeczy łączą się ze sobą, chociaż publicznie cnota traktuje szczęście jako rzecz sobie obcą. Poza tem jednak zasada moralności u Kanta jest niezależną od doświadczenia i wyciąganej zeń nauki; jest ona transcendentálną, metafizyczną. Kant uznaje, że postępowanie człowieka posiada pewne znaczenie, które sięga dalej, niż wszelka możliwość doświadczenia i wskutek tego stanowi właściwy most, prowadzący do tego świata, który on nazywa rozumowym, mundus noumenon, światem rzeczy samych w sobie.

Sławę zdobytą etyka Kanta zawdzięcza — oprócz wspomnianych już zalet — przedewszystkiem wielkiej czystości i szlachetności swych wniosków. Większość zadowolniła się tem i nie troszczyła się bardzo o ich uzasadnienie; bo też i w samej rzeczy jest to dzieło niezmiernie skomplikowane, abstrakcyjne, o formie nadzwyczaj sztucznej, w którą Kant, aby jej nadać pozór trwałości, musiał włożyć cały swój zasób subtelności i daru kombinacyjnego. Na szczęście, traktował on kwestyę podstawy swojej etyki oddzielnie od etyki samej w specyálnem dziele p. t. „Podstawy metafizyki obyczajów;“ dzieło to zatem ma ten sam przedmiot, co i niniejsze zagadnienie. W samej rzeczy na str. XIII Wstępu czytamy tam: „Treścią niniejszej pracy jest jedynie poszukiwanie i stwierdzenie najwyższej zasady moralności, co stanowi zupełnie oddzielną kwestyę i, ze względu na swój cel, daje się wyodrębnić jako całość od wszelkiego innego badania w przedmiocie obyczajów.“ ¹⁾ W książce tej znajdujemy wykład podstawy, t. j. tego,

¹⁾ Gegenwärtige Grundlegung ist nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Principis der Moralität, welche allein ein. in seiner Absicht, ganzes und von aller andern sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht.

co jest najistotniejsze w jego etyce, wykład najzwięźlejszy, najdokładniejszy i najbardziej systematyczny, jaki nam Kant dał w tym przedmiocie. Prócz tego, książka ta posiada jeszcze tę ważną zaletę, iż jest najdawniejszem z dzieł etycznych Kanta; jest ona tylko o cztery lata późniejszą od Krytyki czystego rozumu, to znaczy, pochodzi z okresu, kiedy, mimo sześćdziesięciu jeden lat Kanta, ujemny wpływ starości na jego umysł nie był jeszcze widocznym. Wpływ ten daje się już łatwo zauważyć w Krytyce praktycznego rozumu, wydanej w r. 1788, t. j. w rok po drugim wydaniu Krytyki czystego rozumu, w którem Kant nieszczęśliwą przeróbką zepsuł swe nieśmiertelne dzieło; ten fakt był rozbieżny w przedmowie do nowej Rosenkranz'owskiej edycji tego dzieła; po rozpatrzeniu się w przedmiocie mogę wyrazić tylko swoją zupełną zgodę na pomieszczoną tam krytykę²⁾. Krytyka praktycznego rozumu zawiera w głównych zarysach to samo, co i wspomniana „Podstawa“; tylko że w „Podstawie“ przedmiot jest traktowany w formie zwięzłej i daleko ściślejszej, podczas gdy w „Krytyce“ jest rozwinięty szeroko i poprzerywany dygresjami, oraz gdzieniegdzie, dla wywarcia głębszego wrażenia, deklamacją na temat moralności. W chwili pisania tego dzieła Kant osiągnął już był wreszcie, choć zbyt późno, swoją zasłużoną sławę; więc też pewien niezmordowanej uwagi czytelnika, zaczął bardziej ulegać starczej wielomówności. Prócz tego, co jej jest wspólnem z „Podstawą“, Krytyka praktycznego rozumu zawiera jeszcze: po pierwsze, wyższą ponad wszelkie pochwały i prawdopodobnie wcześniej stworzoną teorię stosunku między wolnością a koniecznością (str. 169—179 czwartege wydania, i str. 223—231 wyd. Rosenkranz'a), teorię, która jest w zupełnej zgodzie z tą, jaką znajdujemy w Krytyce czystego rozumu (str. 560—586; R., str. 438 i nast.); powtóre teologię moralną, która, jak się o tem przekonamy, była właściwym celem tego dzieła. Wreszcie w Metafizycznych pierwiastkach teoryi enoty, napi-

¹⁾ Ja sam jestem jej autorem, ale tu występuje incognito.

sanych w r. 1797, a stanowiących pendant do jego oplakanej Teoryi prawa, wpływ starości występuje już w całej pełni. Dla wszystkich tych powodów, za podstawę do mej obecnej krytyki wezmę dzieło, które najpierw wymieniłem, t. j. Podstawę metafizyki obyczajów; do tego właśnie dzieła będą się odnosiły wszystkie cytaty, nie opatrzone żadną wzmianką prócz cyfry stronicy. Co do dwóch pozostałych prac, będą je uwzględniał tylko drugorzędnie i dodatkowo. Dla dobrego zrozumienia tej krytyki, której celem jest podkopać etykę Kanta w jej najgłębszych podwalinach, byłoby bardzo pożądanem, aby czytelnik raz jeszcze odczytał z uwagą „Podstawę“, do której się ona odnosi bezpośrednio, i uprzytomnił sobie jej treść (książka ta zawiera tylko 128 i XIV str., u Rosenkranz'a zaś wszystkiego 100 str.). Cytuję według 3-go wydania z r. 1792; cyfra, poprzedzona przez literę R., oznacza stronicę całkowitego wydania dzieł przez Rosenkranz'a.

§ 4. O nakazującej formie etyki Kanta.

Πρώτον ψεδδος ¹⁾ Kanta spoczywa w jego sposobie pojmowania samej etyki; najdokładniejszym wyrazem tego pojmowania jest zdanie, które czytamy na str. 62, (R. str. 54): „W filozofii praktycznej chodzi nie o wyjaśnienie przyczyn tego, co się dzieje, lecz o prawa tego, co dzieć się powinno, choćby nawet nigdy nie dzieło. ²⁾ Jest to stanowczo *petitio principii*. Skąd wiemy, że istnieją jakieś prawa, którym my powinniśmy poddawać nasze postępowanie? Skąd wiemy, że powinno dzieć się to, co się nigdy nie dzieje? Na jakiej zasadzie zgóry przyjmujecie takie twierdzenie, a następnie, wychodząc zeń, narzucacie nam, jako jedynie możliwą, jakąś

¹⁾ Pierwszy błąd.

²⁾ In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.

etykę o formie prawodawczo-nakazującej? Co do mnie, w przeciwnieństwie do Kanta, utrzymuję, że moralista, zarówno jak i filozof wogóle, powinien zadawałniać się wyjaśnianiem i komentowaniem danych doświadczenia, t. j. tego, co rzeczywiście dzieje się lub istnieje, dążąc do tego, aby je mógł zrozumieć, i że jeśli się tem zajmie, to już będzie miał bardzo wiele do dokonania, znacznie więcej niż to, czego dokonano dotychczas w ciągu całych tysięcy lat. Zgodnie z powyższem *petitio principii* Kant, zaraz w przedmowie, która stanowi jedno z samem dziełem, przed rozpoczęciem wszelkiego badania, przyjmuje istnienie praw czysto moralnych, — następnie zaś utrzymuje to twierdzenie i czyni żeń podwalinę całego swego systemu. Co do nas, zbadamy przedtem samo pojęcie prawa. Wyraz ten w swem znaczeniu właściwem, pierwotnem oznacza tylko prawo cywilne, *lex*, νόμος, urządzenie ludzkie i zależne od ludzkiej woli. Prócz tego pojęcie prawa ma jeszcze inne znaczenie, pochodne. przenośne, metaforyczne, mianowicie w zastosowaniu do natury; prawami natury nazywamy w przenośni stałe fakty i procesy przyrodnicze, bądź stwierdzone a priori, bądź poznane a posteriori. Z pomiędzy tych praw natury drobna tylko cząstka może być wykrytą a priori i stanowi to, co Kant bystrym swym umysłem wydzielił i połączył pod nazwą *Metafizyki natury*. Wola ludzka ma również swoje prawo, ponieważ człowiek należy do natury; jest to prawo, dające się ściśle wykazać, prawo niezłomne, nieznające wyjątku, niewzruszone, posiadające nie, jak kategoriyczny imperatyw, jakąś quasi-konieczność, ale konieczność rzeczywistą: jest to prawo motywacyi (prawo determinizmu pobudek), jedna z form prawa przyczynowości, a mianowicie przyczynowość, która przeszła przez pośrednictwo samowiedzy. Jest to jedyne prawo, które się da wykazać dla woli ludzkiej i któremu ta wola jest podległą, jako taka. Polega ono na tem, że wszelki postępek musi być wynikiem dostatecznej pobudki. Jest ono, jak i prawo przyczynowości wogóle, prawem natury. Przeciwnie zaś, niepodobna bez dowodów przyjąć istnienia jakichś praw moralnych, niezależnych od ludzkich po-

stanowień, od urządzeń państwowych, od teoryi religijnych; przypuszczając więc zgóry istnienie podobnych praw, Kant popełnia *petitio principii*. To przesądzanie faktów okazuje się tem zuchwal- szem, że zaraz na str. VI przedmowy, Kant dodaje, iż prawo moralne powinno posiadać charakter „bezwzględnej ko- nieczności“. Lecz cechą takiej konieczności jest to, że skutki jej są nieuniknione; czy wobec tego może być mowa o bezwzględ- nej konieczności rzekomych praw moralnych? jako przykład ta- kiego prawa Kant podaje przykazanie: „Nie będziesz kłamał (Du sollt nicht lügen); tymczasem wiadomo, i sam Kant to przyznaje, że podobne przykazania po większej części są bezsku- teczne, a nawet, że wprost ich bezskuteczność jest zasadą, od której tylko zdarzają się wyjątki. W etyce naukowej, aby mózż twierdzić, że wola ludzka poza prawem motywacyi podlega jeszcze jakimś innym prawem pierwotnym i niezależnym od wszelkich instytucyi ludzkich, trzeba przedewszystkiem wykazać i wyprowadzić istnienie tych praw; szczególnie, jeśli się ma za- miar nie tylko nawoływać do uczciwości, lecz także samemu ją praktykować. Do czasu zaś złożenia odnośnych dowodów twier- dzić będą, że wprowadzanie do etyki takich pojęć, jak p r a w o , p r z e p i s , p o w i n n o ś ć, wynika ze źródła, nie mającego nic wspólnego z filozofią, a mianowicie z Dekalogu Mojżesza. W samym- że wyżej przytoczonym przykładzie prawa moralnego, pierwszym, jaki Kant podaje w tym przedmiocie, jest znak pewien, naiwnie zdra- dzający to pochodzenie, a mianowicie, pisownia wyrazu „du sollst“ (powinieneś). Jeśli jednak jakieś pojęcie nie może wykazać żadnego innego źródła, prócz tego, któreśmy wyżej przytoczyli, to niema prawa wciskać się tak bez ceremonii do etyki filozoficznej i nie może rach- wać na przyjęcie, dopóki nie zostanie zaopatrzone w dostateczne do- wody. U Kanta jest ono pierwszym, i to poważnem *petitio principii*.

Uznawszy tym sposobem we wstępie prawo moralne za rzeczywistość daną i niezaprzeczoną, Kant idzie dalej i czyni toż samo (str 8; R., str. 16) z pokrewnem tamtemu pojęciem obo- wiązku; nie poddając go długiemu badaniu, wprowadza je do etyki w charakterze pojęcia dla niej istotnego. Ale ja jestem

zmuszony ponowić tu swój protest. Pojęcie to, wraz ze wszystkimi pokrewnymi mu pojęciami prawa, przykazania, powinności, wzięte w znaczeniu bezwzględnem, jest zapożyczonem z etyki teologicznej, i w etyce filozoficznej pozostanie obcem dopóty, dopóki nie znajdzie dostatecznego usprawiedliwienia bądź w istocie natury ludzkiej, bądź w istocie świata przedmiotowego. Dopóki to nie nastąpi, nie mogę przyznać zarówno jemu, jak i pokrewnym mu pojęciom, innego pochodzenia, jak z Dekalogu. Wogóle, w epoce chrześcijaństwa, etyka filozoficzna bezwiednie zapożyczała swą formę od etyki teologicznej; ponieważ zaś ta ostatnia jest z natury swej nakazująca, więc też i etyka filozoficzna przyjęła na się postać zbioru przepisów, teorii obowiązków, w prostocie ducha i nawet nie przypuszczając, że nie ma do tego dostatecznego prawa; przeciwnie, w przekonaniu, że to właśnie jest jej formą istotną i przyrodzoną. Faktem jest niezaprzeczalnym, a uznanym przez wszystkie ludy, czasy, religie i (z wyjątkiem materyalistów właściwych) przez wszystkich filozofów, że czyny ludzkie mają wartość metafizyczną, t. j. że ich doniosłość etyczna przechodzi sferę świata zjawiskowego a wkracza w sferę wieczności; z tego jednak nie wynika, iżby ta wartość musiała być ujmowaną w formę rozkazu i posłuszeństwa, prawa i obowiązku. Gdy się te pojęcia oddzieli od hipotez teologicznych, które je zrodziły, tracą one wszelkie znaczenie; wyobrazić zaś sobie, wraz z Kantem, że dla zastąpienia tych hipotez dość będzie wspomnieć o bezwzględnej powinności i bezwarunkowym obowiązku, jest to karmić czytelnika słowami, a nawet poprostu częstować go *contradictio in adjecto*. Powinność ma sens i znaczenie jedynie wtedy, gdy jej towarzyszy groźba kary lub obietnica nagrody. To też o Kancie mowy jeszcze nie było, kiedy Locke już mówił: *For since it would be utterly in vain, tu suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where - ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law.* (On Under-

standing, Bk. II, c. 33, § 6) ¹⁾. Wszelka zatem powinność jest niezbędnie uwarunkowana karą lub nagrodą, czyli, mówiąc językiem Kanta, jest ona z natury swej hypotetyczną, nie zaś jak on twierdzi, kategoryczną. Znieśmy myślą te warunki, a pojęcie powinności utraci wszelkie znaczenie; dlatego też, powinność bez względu na jest to *contradictio in adjecto*. Głos nakazujący, czy pochodzi z wewnątrz, czy z zewnątrz, musi przemawiać tonem groźby lub obietnicy; inaczej nie możemy go sobie wyobrazić: ale też wobec tego posłuszeństwo zależnie od okoliczności, może być tylko dowodem rozsądku lub głupoty, zawsze jednak będzie interesownem, czyli pozbawionem wartości moralnej. Niezrozumiały, niedorzeczny charakter tego pojęcia powinności bez względunej, leżącego u samej podstawy systemu Kanta, objawia się następnie w samym systemie, mianowicie w Krytyce praktycznego rozumu; podobnie jak trucizna, potajemnie wprowadzona do organizmu, nie może w nim pozostać, lecz gwałtownie wydostaje się na jaw. W samej rzeczy, owa powinność tak zupełnie nie uwarunkowana kończy jednak na tem, że stawia jako swój postulat pewien warunek, a nawet kilka warunków, jako to: nagroda, nieśmiertelność istoty, która ma być nagrodzoną, wreszcie rozdawcę nagród. Jest to zresztą nieuniknionem z chwilą, gdy za podstawowe pojęcia etyki bierze się obowiązek i powinność; pojęcia te bowiem są z natury swej względne i całe swe znaczenie czerpią tylko z groźby kary lub obietnicy nagrody. Tym sposobem okazuje się, że cnota pozornie tylko pracowała bez widoków zapłaty; tylko że nagroda, której autor domaga się dla niej *après coup*, występuje przyzwolicie zawołowana pod nazwą najwyższego dobra, które polega na połączeniu cnoty ze szczęściem. Tak więc, w gruncie

¹⁾ Próżnem jest przypuszczenie, że możnaby wolnym postępkom czło-
wieka narzucić jakieś prawo, nie dołączając doń żadnej sankcyi w postaci kary
lub nagrody, któreby nadawały kierunek jego woli; stąd też wszędzie, gdzie przy-
puszczamy prawo, musimy zarazem przypuścić jakąś karę lub nagrodę, związaną
z tem prawem.

rzeczy cała ta etyka jest oparta na poszukiwaniu szczęścia, na interesie, czyli że poprostu jest ona tym samym eudemonizmem, który Kant tak uroczyście wyrzucił ze swego systemu przez główne wejście, ogłaszając go za heteronomiczny, a który teraz, pod nazwą najwyższego dobra, wsuwa się tam tylnymi drzwiami. Tak mści się na swym twórcy za swoją sprzeczność wewnętrzną przypuszczenie bezwzględnej, bezwarunkowej powinności. Z drugiej jednak strony, powinność warunkowana nie może być podstawą etyki; wszelki czyn bowiem, dokonany ze względu na jakąś nagrodę lub karę, jest oczywiście czynem samolubnym, czyli pozbawionym wartości czysto moralnej. — Z tego wszystkiego jasno wynika, że jeśli istotnie pragniemy zgłębić doniosłość postępowania ludzkiego, doniosłość wieczną, przekraczającą granice świata zjawiskowego, to musimy pojąć etykę w sposób bardziej wzniosły i bardziej niezależny.

Tak więc wszelka powinność jest podporządkowana jakiemś warunkowi — i to samo stosuje się do obowiązku. Pojęcia te bowiem są blisko ze sobą spokrewnione i niemal równoznaczne. Jedyna różnica polegałaby może na tem, że powinność wogóle może wspierać się na samej tylko sile, podczas gdy obowiązek każe przypuszczać zobowiązanie, t. j. przyjęcie na siebie obowiązku: taki stosunek istnieje między panem a służącym, zwierzchnikiem a podwładnym, rządem a poddanymi. Ponieważ nikt nie przyjmie na siebie obowiązku bez zapłaty, przeto wszelki obowiązek stwarza prawo. Niewolnik nie ma obowiązków, ponieważ nie posiada praw; niemniej ulega pewnej powinności, której zasadą jest siła. W następnej części wykażę, do czego się sprowadza w etyce znaczenie wyrazu obowiązek.

Nadawanie etyce formy nakazującej, pojmowanie jej jako teorii obowiązków, wreszcie utożsamianie wartości moralnej czynów ludzkich z pełnieniem obowiązków, zaś niegodziwości z ich gwałceniem ma niezaprzeczenie, wraz z pojęciem powinności, za jedyne swe źródło etykę teologiczną, a zatem Dekalog. Takie pojmowanie etyki z natury swej opiera się na

hypotezie zależności człowieka od jakiejś obcej woli, która mu rozkazuje i zapowiada kary i nagrody; nie da się ono oderwać od tej podstawy. Lecz o ile taka hipoteza jest na swem miejscu w teologii, o tyle przenoszenie jej żywcem do etyki filozoficznej nie może być dozwolonem. Wobec tego zaś nie mamy prawa twierdzić zgóry, że forma nakazująca oraz dyktowanie praw, przykazań i obowiązków jest istotną właściwością etyki filozoficznej i rozumie się sama przez się. Zastępując warunek zewnętrzny, który jest konieczny i przyrodzonym towarzyszem tych pojęć, wyrazem „bezwzględny“ lub „kategoryczny“, dopuszczamy się prostego wybiegu, a wynikiem tego jest, jak już powiedziałem, *contradictio in adjecto*.

Tak więc Kant pokryjomu, cichaczem zapożyczył nakazującą formę swej etyki od moralności teologicznej; przesłanki tej ostatniej, t. j. teologia, stanowiły właściwie całą rację bytu tej formy, która z nich jedynie czerpała swą wartość i znaczenie; były zatem od niej nieodłączne, co więcej, zawierały się w niej *implicite*. Wobec tego nietrudno było Kantowi w końcu swego wykładu z kolei wyprowadzić z etyki teologię, ową słynną teologię moralną. Trzeba mu tylko było wrócić do owych pojęć, które poprzednio uznał był milcząco za pośrednictwem pojęcia powinności, i które stanowiły ukrytą podstawę jego etyki, wydobyć je na jaw i postawić *explicite*, jako postulaty praktycznego rozumu. W ten sposób, ku wielkiemu zbudowaniu świata, powstała teologia, oparta wyłącznie na moralności, a nawet z niej wyłącznie powstała. Przyczyna tego była bardzo prosta: oto, że sama ta moralność zasadza się na ukrytych hipotezach teologicznych. Nie chciałbym czynić satyrycznych porównań; ale wypadek ten przedstawia wiele podobieństwa z przedstawieniem zręcznego sztukmistrza, który wprowadza nas w podziw, pokazując jakiś przedmiot tam, gdzie go przedtem sam położył. — Wyrażona w terminach oderwanych, metoda Kanta przedstawia się następująco: bierze on za wynik to, co powinien był postawić jako zasadę lub hipotezę (teologię), za przesłankę zaś to, co był powinien znaleźć na końcu swej dedukcji, jako

jej wynik (przykazanie). Gdy w ten sposób cały gmach został postawiony do góry nogami, nikt, nawet sam Kant nie poznał w nim tego, czem on był w samej rzeczy — t. j. starej, dobrze znanej etyki teologicznej. W paragrafie szóstym i siódmym zbadamy, w jaki sposób Kant wykonał tę zręczną sztukę.

Jeszcze przed Kantem filozofowie często podawali etykę w formie nakazującej, jako teorię obowiązków; tylko że wtenczas opierali samą etykę na woli jakiegoś Boga, którego istnienie było już gdzieindziej dowiedzionem, i w ten sposób nie popełniali niekonsekwencji. Kto jednak, jak Kant, chciał dać etyce podstawę niezależną od teologii i wznieść ją bez pomocy jakiegokolwiek hipotezy metafizycznej, ten nie miał prawa nadawać jej formy nakazującej i opierać jej na owem: „powinieneś“ i „to twój obowiązek“, znikąd uprzednio nie wyprowadzonem.

§ 5. O obowiązkach względem samego siebie, w szczególności.

Kant nietylko w teorii, ale i w wykonaniu zachował bez zmiany ową tak przez siebie umiłowaną formę teorii obowiązków; podobnie bowiem jak i jego poprzednicy, obok obowiązków względem bliźnich stawia także i obowiązki względem samego siebie. Ponieważ stanowczo odrzucam hipotezę tych ostatnich, przeto mimochodem wyjaśnię tu moje zapatrywanie w tym względzie.

Obowiązki względem samego siebie muszą, podobnie jak wszystkie inne, być obowiązkami albo sprawiedliwości, albo miłości. Obowiązki sprawiedliwości względem samego siebie istnieć nie mogą na mocy samo przez się oczywistej zasady *volenti non fit injuria*.¹⁾ W samej rzeczy, to, co czynię, jest zawsze tem, co chcę uczynić; zatem to, co mi się zdarza z mojej własnej przyczyny, staje się zawsze za moją zgodą, a więc nigdy

¹⁾ Względem chcącego niema niesprawiedliwości.

nie jest niesprawiedliwością. Co się zaś tyczy obowiązków miłości względem samych siebie, to etyka spóźniła się z ich nakazaniem, rzecz bowiem została dokonana i bez jej wstawienia. Wykroczyć przeciw obowiązkowi miłowania samego siebie jest rzeczą niemożliwą; na tej niemożliwości opiera się najwyższe przykazanie etyki Chrystusowej, które głosi „kochaj bliźniego swego, jak siebie samego“. Miłość, jaką każdy ma dla siebie samego, jest tu uważana zgóry za maximum oraz za warunek wszelkiej innej miłości. Lecz przykazanie nie mówi dalej: „miłuj siebie samego, jak bliźniego swego“, gdyż każdy czuje, że to zbyt małe wymaganie; byłby to chyba jedyny obowiązek, przy którego spełnianiu opus *supererogationis* ¹⁾ byłby na porządku dziennym. Sam Kant mówi to w swych „Pierwiastkach metafizycznych teorii cnoty;“ str. 13 (R. 20): „To, czego każdy chce niezbędnie z własnego popędu, nie może być podciągniętem pod pojęcie obowiązku.“ ²⁾ A jednak to pojęcie obowiązków, które jakoby mamy względem samych siebie, jest dotąd jeszcze w poszanowaniu, a nawet cieszy się szczególniejszemi względami. I nienależy się temu dziwić. Niemniej, zabawnie to wygląda, gdy ludzie zaczynają się troszczyć o własną osobę i z całą powagą rozprawiają o obowiązku samozachowania; wówczas gdy każdemu doskonale wiadomo, że sam strach wystarcza, aby ich zmusić do ucieczki przed niebezpieczeństwem, i że nie trzeba ich wtedy popędzać w imię obowiązku.

To, co zwykle rozumiemy przez wyraz „obowiązki względem samego siebie“, jest to pełne przesądów i oparte na najpłytszych w świecie argumentach dowodzenie przeciwko samobójstwu. W całej przyrodzie człowiek jedynie — i to go właśnie odróżnia od zwierzęcia — jest narażony na cierpienia nie tylko fizyczne, zamknięte całkowicie w teraźniejszości, lecz i na dotkliwsze bez porównania cierpienia moralne, które

¹⁾ Praca nadobowiązkowa.

²⁾ Was jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht.

z istoty swej obejmują przeszłość i wkraczają do przyszłości. Wzamian za to natura dała mu przywilej dowolnego skracania sobie życia, jeszcze zanim dosięgło przez nią postawionego kresu, i w ten sposób pozwoliła mu żyć nie, tak jak zwierzę, dopóki może, lecz tylko, dopóki chce. Czy, posiadając ten przywilej, człowiek ma się go zrzekać dla pewnych względów etycznych? — jest to kwestya bardzo trudna do rozstrzygnięcia; w każdym zaś razie nie da się ona rozwiązać zapomocą tych płytkich argumentów, jakimi ludzie zwykle posługują się w tym celu. Nawet tych, któremi Kant nie pogardził i które przytacza na str. 53 (R., str. 57), nie mogę traktować inaczej, jak rzeczy bez znaczenia, niezasługujących na odpowiedź. Śmiech bierze na myśl, że podobne refleksye miałyby wytrącić sztylet z rąk Katona, Kleopatry, Coczajusa Nerwy (Tac, Ann. VI, 26) lub Arryi, żony Poetusa (Plin., Ep. III, 16). Jeśli w samej rzeczy istnieją argumenty prawdziwie moralne przeciwko samobójstwu, to należałoby ich szukać w takich głębiach, gdzie nie sięga sonda zwykłej moralności; objawiają się one jedynie takiej myśli, jaka staje na punkcie widzenia bezporównania wyższym nawet niż ten, na którym znajdujemy się w niniejszym szkicu. ¹⁾

Poza tą kwestyą, to co się zwykle podaje pod rubrykę obowiązków względem samego siebie, są to z jednej strony prawidła roztropności, z drugiej — przepisy higieny; ani jedno ani drugie nie należą jednak do etyki właściwej. Wreszcie włącza się do nich jeszcze zakaz uciech przeciwko naturze, t. j. onanizmu, pederastyi i bestyalstwa. Co do onanizmu, to jest to przeważnie grzech dzieciństwa, i walka z nim wchodzi daleko bardziej w zakres higieny niż moralności; to też widzimy, że książki, mające na celu jego zwalczanie, są pisane przez lekarzy (jak Tissot i inni), nie zaś przez moralistów. Dyetetyka i higiena wystarczają w zupełności, aby pogromić ten występek zapomocą nieprzeparowanych argumentów, i gdyby jeszcze z kolei etyka chciała

¹⁾ Są to argumenty etyki ascetycznej; są zamieszczone w księdze 4-cj mego głównego dzieła, tom I, § 69.

wtrącić się do niego, to zostałyby pracę już dokonaną i to tak dobrze, że jej samej niewieleby już zostało do zrobienia. — Bestyalstwo jest występkiem zupełnie anormalnym, bardzo rzadkim, a zatem istotnie wyjątkowym, prócz tego zaś tak oburzającym i tak wstrętnym ludzkiej naturze, iż dzięki tym właśnie cechom odstrasza od siebie skuteczniej, niżby to mogły uczynić jakiegokolwiek dowody rozumowe. Zresztą, ponieważ poniża naturę ludzką, przeto jest raczej występkiem przeciw rodzajowi jako takiemu i *in abstracto*, nie zaś przeciwko pojedynczemu osobnikowi ludzkiemu. — Tym sposobem, z pomiędzy trzech wymienionych występków przeciw naturze, jedna tylko pederastyja podlega kompetencji etyki i znajdzie właściwe swoje miejsce przy rozstrząsaniu kwestyi sprawiedliwości. Jest ona wykroczeniem przeciwko tej ostatniej, i nawet twierdzenie, że *volenti non fit iniuria*, nie może znaleźć tu zastosowania: niesprawiedliwość bowiem polega tu na tem, że młodszy i mniej doświadczony z dwóch uczestników został uwiedzionym i zepsutym fizycznie i moralnie.

§ 6. O podstawie etyki Kanta.

W paragrafie 4-ym wykazaliśmy, że nakazująca forma etyki kryje *petitio principii*; otóż z tą formą wiąże się bezpośrednio pewne ulubione wyobrażenie Kanta, wyobrażenie, które można wprawdzie usprawiedliwić, lecz którego przyjąć niepodobna. Nieraz widzimy, jak lekarz, któremu się raz udało osiągnąć dobre rezultaty za pomocą pewnego środka, następnie zapisuje go prawie we wszystkich chorobach: do takiego lekarza przyrównalbym Kanta. Przez odróżnienie w ludzkim poznawaniu *a priori* od *a posteriori*, dokonał on najpraktyczniejszego i najbardziej płodnego w rezultaty odkrycia, jakim może poszczycić się metafizyka. Cóż dziwnego, że następnie usiłował wszędzie zastosować tę metodę i to rozróżnienie. Wskutek tego i etyka ma składać się z dwóch pierwiastków, z których jeden czysty, t. j. znany *a priori*, drugi zaś empiryczny. Ten drugi pierwiastek Kant

odsuwa, jako nieodpowiedni do oparcia na nim etyki. Wydobycie zaś i wyodrębnienie pierwszego jest przedmiotem „Podstawy metafizyki obyczajów“. Metafizyka ta będzie zatem nauką czysto aprioryczną w tem samym znaczeniu, co i jego „Metafizyczne pierwiastki nauk przyrodniczych.“ Tym sposobem owo prawo moralne, które Kant uznał był bez żadnych upoważniających danych i bez żadnej dedukcyi czy dowodu, ma być jeszcze w dodatku prawem poznawalnem a priori i niezależnem od wszelkiego doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego; według słów Kanta „ma się ono zasadzać jedynie na pojęciach czystego rozumu, ma być sądem syntetycznym a priori.“¹⁾ (Krytyka praktycznego rozumu, str. 56 czwartego wydania; R., str. 142). Z tego wszakże wynika, że prawo to, tak jak i wszystko, co jest znane a priori, musi być czysto formalnem, że zatem będzie się odnosiło tylko do formy czynów, nie zaś do ich treści.—Spróbujmy wyobrazić to sobie!—Kant dodaje wyraźnie (Przedmowa do „Podstawy“ str. VI; — R., str. 5), że „prawa tego nie należy szukać ani w naturze człowieka (fakcie podmiotowym), ani w zjawiskach świata (fakcie przedmiotowym),²⁾ a dalej (str. VII; R., str. 6), że przy formułowaniu tego prawa „nic, bezwarunkowo nic, nie powinno być zapożyczonem z naszej wiedzy o człowieku, t. j. z antropologii.“³⁾ Mówi on jeszcze (str. 59; — R., str. 52) że „nie powinno nam nawet przychodzić do głowy, żeby chcieć wyprowadzać rzeczywistość zasady moralnej ze specjalnej organizacyi natury ludzkiej.“⁴⁾ Podobnież (str. 60;—R., 52): „Cokolwiek dałoby się wyprowadzić z jakiejś

¹⁾ „Lediglich auf Begriffen der reinen Veruunft beruhendes; es soll ein synthetischer Satz a priori sein.“

²⁾ (Dieses Gesetz) darf nicht in der Natur des Menschen (dem Subjektiven) noch in den Umständen in der Welt (dem Objectiven) gesucht werden.

³⁾ (Dass) „nicht das Mindeste dabei entlehnt werden dürfe aus der Kenntniss des Menschen, d. i. Anthropologie.

⁴⁾ Dass man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, die Realität seines Moralprincipis aus der besondern Beschaffenheit der menschlichen Natur ableiten zu wollen.

specyalnej wrodzonej skłonności rodzaju ludzkiego, z jakichś uczuć lub popędów, lub nawet, jeśli to możebne, z jakiegoś szczególnego kierunku, właściwego naturze ludzkiej — jeśli by rezultat nie dotyczył zarazem wszelkiej istoty rozumnej,“ to nie mógłby służyć za podstawę dla prawa moralnego. ¹⁾ Jest to dowód niezbity, że u Kanta owo rzekome prawo moralne nie jest faktem świadomości, faktem, dającym się stwierdzić empirycznie — za jaki usiłowali go podać nasi współcześni filozofujący mędrkowie. Odrzucając doświadczenie wewnętrzne, Kant jeszcze bardziej stanowczo odrzuca doświadczenie zewnętrzne, i pozbawia w ten sposób etykę wszelkiej podstawy empirycznej. Tak więc, proszę to dobrze zauważyć, nie opiera on swej zasady moralnej ani na żadnym, dającym się wykazać fakcie świadomości, jak np. jakaś właściwość wewnętrzna; ani na żadnym przedmiotowym stosunku rzeczy w świecie zewnętrznym. Nie! to dawałoby podstawę empiryczną! Natomiast, czyste pojęcia a priori, t. j. pojęcia, nie zawierające jeszcze żadnej treści, zaczerpniętej z doświadczenia zewnętrznego czy wewnętrznego, puste łupiny bez jądra — oto istotne punkty oparcia dla etyki. Proszę rozważyć znaczenie tych słów: usunięto nam z pod stóp zarówno ludzką świadomość, jak i cały świat zewnętrzny, wraz z całym zawartem w nich doświadczeniem i faktami. Nie mamy na czem stać. Czegoż więc mamy się trzymać? Oto kilku pojęć, zupełnie oderwanych, jeszcze zupełnie pozbawionych treści i, podobnie jak my, unoszących się w przestrzeni. Z nich to, a nawet właściwie z nagiej formy ich wiązania się w sądy, ma wyjść prawo, obowiązujące nas z tak zwaną koniecznością bezwzględną i mające dość mocy, aby okiełznać porywy żądz, burze namiętności i olbrzymią potęgę egoizmu. Zobaczymy.

Z tem z góry powziętem pojęciem, że podstawa etyki powinna być koniecznie a priori czną i wolną od wszelkiego pier-

¹⁾ „Alles, was aus einer besondern Naturanlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen jedes vernünftigen Wesens gelten müsse, abgeleitet wird.“

wiastrku empirycznego, łączy się jeszcze inne ulubione pojęcie Kanta, a mianowicie: że, poszukiwana zasada moralności ma być sądem syntetycznym a priori o treści czysto formalnej, a zatem pochodzić tylko z czystego rozumu, przeto, jako taka, powinna być obowiązująca nie dla ludzi jedynie, lecz wogóle dla wszelkich możliwych istot rozumnych i „tylko dlatego“, a więc nawiasowo i per accidens także i dla ludzi. Dlatego właśnie Kant oparł ją nie na żadnym uczuciu, lecz na czystym rozumie (który nie zna nic prócz siebie samego i zasady przeciwieństwa). Tym sposobem czysty rozum jest tu wzięty nie w znaczeniu władzy poznania u człowieka, czem przecież jest w istocie, lecz przeistoczony bez żadnej zasady w jakąś rzecz mającą byt samoistny; był to zgubny przykład i precedens, jak tego dowodzi nędzny stan filozofii naszego okresu. Kant jednak przywiązywał tak wielką wagę do tego ustanowienia etyki nietylko dla ludzi jako ludzi, lecz wogóle dla wszystkich istot rozumnych, i tak dalece umiłował ten pogląd, że nie omijał żadnej sposobności powtórzenia go. Tymczasem ja, wbrew Kantowi, utrzymuję, że nie mamy prawa ustanawiać rodzaju, który byłby nam znany tylko z jednego gatunku; do tego bowiem pojęcia rodzajowego moglibyśmy wnieść tylko takie cechy, jakiebyśmy wzięli z pojęcia tego jednego gatunku, i tym sposobem wszystko, cokolwiekbyśmy mówili o rodzaju, właściwie odnosiłoby się tylko do tego jednego jego przedstawiciela; tembardziej, że bezzasadnie wyłączając dla utworzenia rodzaju niektóre właściwości owego gatunku, moglibyśmy przypadkiem usunąć te właśnie cechy, które stanowią warunek istnienia wszystkich pozostałych, uosobionych w pojęciu rodzaju. Podobnie jak inteligencya wogóle jest nam znana tylko jako właściwość ustrojów zwierzęcych, i dlatego nie mamy prawa wyobrażać jej sobie jako istniejącą poza niemi i niezależnie od nich; podobnie i rozum jest nam znany tylko jako właściwość ludzkiego gatunku, a stąd bezwarunkowo nie mamy prawa wyobrażać go sobie istniejącym poza tym ostatnim, ani też tworzyć rodzaju „istot rozumnych,“ który byłby odrębnym od jedyne go swego gatunku, „człowieka;“

tem mniej zaś — ustanowić in abstracto praw dla owych urojonych istot rozumnych. Mówić o istotach rozumnych poza ludźmi, jest to to samo, co mówić o rzeczach ciężkich poza ciałami. Niepodobna obronić się podejrzeniu, że Kant miał tu na myśli aniołów, a przynajmniej, że liczył na ich pomoc co do przekonania czytelnika. W każdym bądź razie zawiera się w tem milczące przypuszczenie istnienia duszy rozumnej (*anima rationalis*), zupełnie odrębnej od duszy czującej, (*anima sensitiva*) oraz duszy roślinnej (*anima vegetativa*), a która trwałaby po śmierci, istniejąc już tylko jako dusza rozumna. Lecz takiemu transcendentnemu uosabianiu sam Kant wyraźnie i dokładnie położył koniec w swej „Krytyce czystego rozumu.“ Niemniej w etyce jego, szczególnie w „Krytyce praktycznego rozumu,“ ustawicznie przebija się myśl, że właściwą i wiekuistą istotą człowieka jest — rozum. Ponieważ o przedmiocie tym mówimy tutaj tylko ubocznie, przeto musimy poprzestać na gołosłownem twierdzeniu przeciwnem, a mianowicie, że rozum i wogóle władza poznawania jest w człowieku czemś drugorzędnem, częścią zjawiskowości naszej, uwarunkowaną nawet wprost przez organizm; właściwym zaś rdzeniem człowieka, jedynym pierwiastkiem metafizycznym, a wskutek tego niezniszczalnym, jest jego wola.

Kant zatem przeniósł do filozofii praktycznej metodę, którą tak szczęśliwie stosował w filozofii teoretycznej, i zapragnął tutaj także oddzielić czyste poznanie a priori od empirycznego a posteriori; jako rezultat zaś postawił twierdzenie, że podobnie jak poznajemy a priori prawa czasu, przestrzeni i przyczynowości, podobnie, albo przynajmniej w analogiczny sposób, posiadamy przed wszelkiem doświadczeniem prawo moralne, które ujawnia się jako kategoryczny imperatyw, jako bezwzględna powinność. Lecz jakąż ogromną różnicą między jednym a drugim! Z jednej strony teoretyczne pojęcia a priori, wyrażające tylko formy, t. j. funkcje naszego umysłu; są to formy, za których pośrednictwem ujmujemy i jedynie jesteśmy zdolni ujmować świat przedmiotowy, a więc formy, w których ów świat musi nam się objawiać; stąd są one dla świata zewnętrznego prawami bezwzględnymi,

tak że doświadczenie we wszelkich możliwych wypadkach musi się do nich ściśle stosować, z taką samą koniecznością, z jaką t., na co patrzę przez szkło niebieskie, musi wyglądać niebiesko. Z drugiej — owo mniemane prawo moralne a priori, któremu doświadczenie na każdym kroku kłam zadaje do tego stopnia, że, według słów samego Kanta, wątpliwem jest, czy kiedykolwiek naprawdę się doń zastosowało. Jakże zupełnie niepodobne rzeczy podciągnięto tu pod jedną nazwę „a priori!“ Przytem Kant przeoczył, że według jego własnej teoryi, wyłożonej w filozofii teoretycznej, właśnie wskutek swego apriorycznego charakteru owe pojęcia, niezależne od doświadczenia, ograniczają się tylko do zjawisk, t. j. do takiego wyobrażania świata, jakie się dokonywa w naszej głowie, i że przez to samo nie mogą być w żaden sposób stosowane do substancyi rzeczy, t. j. do tego, co istnieje w rzeczywistości i poza obrębem naszego poznawania. Zgodnie z tem, i w filozofii praktycznej, jeśli owo mniemane prawo moralne powstaje a priori w naszej głowie, to powinno być ono tylko formą zjawiska i w niczem nie dotykać istoty rzeczy. Lecz taki wniosek byłby najzupełniej sprzecznym zarówno z rzeczywistością jak i z poglądem Kanta na tę sprawę; twierdzi on bowiem z naciskiem (np. Krytyka praktycznego rozumu, str. 175; — R., str. 228), że właśnie pierwiastek moralny, jaki w nas istnieje, pozostaje w jaknajściślejszym związku z prawdziwą istotą rzeczy samych w sobie, a nawet, że ją bezpośrednio wyraża; podobnie i w Krytyce czystego rozumu wszędzie, gdzie owa tajemnicza rzecz sama w sobie występuje wyraźniej, wszędzie tam można odgadnąć, że nie jest ona niczem innym, jak tylko naszą istotą moralną, t. j. wolą. — Ale Kant mało dba o te rzeczy.

W paragrafie 4-ym wykazałem, że Kant, bez żadnych wyjaśnień, zapożyczył od etyki teologicznej formę nakazującą etyki, czyli pojęcia powinności, prawa i obowiązku — choć jednocześnie nie mógł zapożyczyć zasady, od której tam one brały całą swą siłę i znaczenie. Trzeba jednak było znaleźć dla nich jakiś punkt oparcia. Wobec tej konieczności Kant posuwa się tak da-

leko, iż żąda, aby samo pojęcie obowiązku było zarazem zasadą spełniania obowiązku, to jest tym czynnikiem, który obowiązuje. Podług niego (str. 11 — R., str. 18) czyn pewien tylko wtedy posiada rzetelną wartość moralną, gdy jest spełniony jedynie z poczucia obowiązku i tylko dla miłości obowiązku, bez udziału żadnej skłonności naturalnej, któraby popychała do jego spełnienia. Charakter osobnika wtedy dopiero nabiera wartości, gdy ów osobnik jest zdolnym czynić dobrze z obowiązku, bez żadnej skłonności serdecznej ku temu, pozostając chłodnym i obojętnym na cierpienia bliźnich, a nawet właściwie nie będąc dobroczynnym z natury. Jest to twierdzenie, które poprostu oburza prawdziwy zmysł moralny, apoteoza nieczułości, sprzeczna zasadniczo z doktryną chrześcijańską, która stawia ponad wszystko miłość i bez niej odmawia wszystkiemu wartości moralnej (1 Kor., 13, 3); jest to pozbawiony taktu pedantyzm moralny. Szyller wyśmiał tę teorię w dwóch trafnych epigramatach p. t. Skrupuły sumienia i Rozstrzygnięcie¹⁾. Bezpośrednim powodem do tych epigramatów były, zdaje się, niektóre ustępy z Krytyki praktycznego rozumu, które nie od rzeczy będzie tu przytoczyć. Tak np. na str. 150 (R., str. 211) czytamy: „Usposobienie, jakie ma posiadać człowiek przy spełnianiu nakazu prawa moralnego, powinno być tego rodzaju, aby spełnienie wpływało z obowiązku, a nie z dobrowolnej skłon-

¹⁾ Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Schiller. — *Die Philosophen.*

(Skrupuły sumienia. Z chęcią niosę pomoc przyjaciołom, lecz niestety! czynię to zawsze z popędu serca, i dlatego dręczą mnie wyrzuty sumienia, że nie jestem cnotliwy. Rozstrzygnięcie. Jedna jest tylko na to rada: trzeba, żebyś się nauczył gardzić popędem serca i wykonywać ze wstrętem to, co ci nakazuje obowiązek).

ności lub z nienakazanego, samorodnego popędu.“¹⁾ Nakazu więc trzeba do spełnienia dobrego czynu! Co za niewolnicza moralność! I tamże na str. 213 (R., str. 257): „Uczucia litości i serdecznego współczucia są nawet wprost niedogodne ludziom dobrej woli, gdyż mącą jedność ich wyrozumowanych zasad; dlatego też ludzie tacy pragnęliby pozbyć się tych uczuć i poddać się rozumowi, jako jednemu prawodawcy.“²⁾ Ja zaś twierdzę z całą pewnością, że jeśli co kieruje owym dobroczyńcą nelitościwym, obojętnym na ludzkie cierpienia, którego portret Kant nam podaje (str. II; R., str. 18), to (w braku innych, ubocznych celów) tylko niewolnicza bojaźń jakiegoś boga; czy zaś jego fetysz nosi nazwę „kategorycznego imperatywu“, czy Fitzliputzli,³⁾ to już w niczem nie zmienia istoty rzeczy. Cóż bowiem, prócz strachu, mogłoby poruszyć podobnie twarde serce?

Zgodnie z powyższemi poglądami, według tego, co czytamy na str. 13 (R., str. 19), wartość moralną nadaje czynowi nie intencya, z jaką został spełniony, lecz z a s a d a, w imię której postąpiono. Ja zaś przeciwnie utrzymuję — i zdanie to oddaję pod rozwagę — że tylko intencya rozstrzyga o wartości moralnej danego czynu, wskutek czego jeden i ten sam postępek zależnie od intencji osobnika działającego może być uważanym za godny pochwały lub potępienia. Dlatego też ile razy między ludźmi powstaje spór co do znaczenia moralnego pewnego czynu, każdy stara się przedewszystkiem zbadać intencję i sądzi go jedynie według tej ostatniej; podobnie jak z drugiej strony, gdy ktoś widzi, że czyn jego niewłaściwie jest tłumaczony,

1) Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuweisung und auch allenfalls un befohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen.

2) „.....das Gefühle des Mitleids und der weicherzigen Theilnahme wohlthenden Personen selbst lästig wären, weil sie ihre überlegten Maximen in Verwirrung brächten und daher den Wunsch bewirkten, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.“

3) Właściwie Huitzilopochtli, bóstwo meksykańskie.

lub że pociągnął za sobą szkodliwe skutki, wówczas usprawiedliwia się, powołując się na pobudki swego działania.

Na str. 14-ej (R., str. 20) otrzymujemy wreszcie definicyę zasadniczego pojęcia etyki Kantowskiej — pojęcia obowiązku: jest to konieczność pewnego czynu, wypływająca z poszanowania dla prawa. ¹⁾ — Lecz jeśli coś jest koniecznem, to urzeczywistnia się i jest nieuniknionem. Tymczasem, nietylko że nie widzimy, aby ludzie spełniali jakieś czyny w imię czystego obowiązku, ale nawet, jak sam Kant to wyznaje (str. 25; R., str. 28) „nie możemy stwierdzić doświadczalnie ani jednego pewnego przykładu, ²⁾ z którego byłoby widocznem, iż jakiś czyn, zgodny z przepisami obowiązku, wynikł tylko z wyobrażenia obowiązku,“ i podobnie na str. 28; — R., str. 30 i na str. 40; — R., str. 50. W jakimże więc znaczeniu mamy przypisywać podobnym czynom charakter konieczności? Ponieważ każdego autora należy komentować w sposób dlań najkorzystniejszy, zatem powiemy, że myślą Kanta było w tym razie, iż czyn, zgodny z obowiązkiem, jest koniecznym przedmiotowo, chociaż jest przypadkowym podmiotowo. Ale łatwiej to powiedzieć niż zrozumieć: gdzie jest bowiem przedmiot tej konieczności przedmiotowej, której skutków najczęściej, a może nawet nigdy nie spotykamy w przedmiotowej rzeczywistości? Pomimo najlepszych chęci w komentowaniu Kanta, nie mogę powstrzymać się od powiedzenia, że wyrażenie „konieczność czynu“ w definicyi obowiązku jest niczem innem, jak tylko sztucznie ukrytem i bardzo naciąganem omówieniem wyrazu, „powinność.“ Uwydatni się to jeszcze silniej, gdy zwrócimy uwagę, że w tej samej definicyi Kant używa wyrazu „poszanowanie“ tam, gdzie ma na myśli „posłuszeństwo.“ Tak np. w Uwadze na str. 16 (R., str. 20) czytamy: „Poszanowanie oznacza tylko podporządkowanie mojej woli pewnemu prawu. Bezpośrednie kiero-

¹⁾ „Die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz.“

²⁾ „.....es sei schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewissheit anzumachen, wo eine pflichtmässige Handlung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe.“

wanie się prawem, oraz świadomość tego nazywa się poszanowaniem¹⁾ W jakim języku? To, o czym tu mowa, nazywa się tylko posłuszeństwem. Jednakże wyraz „poszanowanie“ nie bez powodu został tak niewłaściwie postawiony na miejsce wyrazu „posłuszeństwo;“ działało tu oczywiście nie co innego, jak tylko chęć ukrycia faktu, że zarówno forma nakazująca etyki, jak i pojęcie obowiązku pochodzą od moralności teologicznej; podobnie widzieliśmy już poprzednio, że wyrażenie „konieczność czynu“, które tak niezręcznie i w tak naciągany sposób zastępuje wyraz „powinieneś“, zostało wybrane jedynie dlatego, iż wyraz „powinieneś“ jest formułką Dekalogu. Definicja powyższa: „Obowiązek jest to konieczność pewnego czynu, wypływająca z poszanowania dla prawa“, w mowie prostej i nieukrywającej swej treści brzmić będzie, jak następuje: „Obowiązek jest to czyn, który powinien być spełniony przez posłuszeństwo względem pewnego prawa“. — Taką jest zakulisowa postać teorii.

A teraz prawo samo, ów kamień węgielny etyki Kantowskiej? Jaka jest treść jego? I gdzie jest ono zapisane? Oto najważniejsze pytanie. Zwracam przytem uwagę, że mamy przed sobą właściwie dwa pytania: jedno dotyczy zasady, drugie — podstawy etyki, zatem dwóch rzeczy zupełnie odmiennych, chociaż najczęściej mieszano je ze sobą, nierzadko nawet umyślnie.

Zasada czyli pierwsze twierdzenie etyki jest to najkrótsza i najzwięźlejsza formuła postępowania, które ona przepisuje, lub, jeśli nie posiada formy nakazującej, — postępowania, któremu przypisuje istotną wartość moralną. Jest to więc ogólna formuła cnoty, zawarta w jednym zdaniu, czyli *ἔτι*²⁾ cnoty.— Zaś podstawa etyki jest to *δύοτι*³⁾ cnoty, uzasadnienie owego nakazu, zalecenia lub pochwały, wyprowadzone bądź z na-

1) Achtung bedeutet bloß die Unterordnung meines Willens unter einem Gesetz. Die unmittelbare Bestimmung durchs Gesetz und das Bewusstsein derselben heisst Achtung.

2) Czem jest.

3) Dlaczego jest.

tury człowieka, bądź ze stosunków świata zewnętrznego, bądź z jakich innych danych. W etyce, tak samo jak i w każdej innej nauce, musimy wyraźnie rozróżnić $\zeta\tau\iota$ od $\delta\iota\omega\tau\iota$. Tymczasem większość moralistów rozmyślnie zacierą tę różnicę, prawdopodobnie dlatego, że o ile łatwo jest wyłożyć, $\zeta\tau\iota$, o tyle znowu trudno wyjaśnić $\delta\iota\omega\tau\iota$; zapewne skłania ich także do tego nadzieja, że potrafią bogactwem, nagromadzonem z jednej strony, osłonić ubóstwo i n n y c h stron teorii i, łącząc je w jednym twierdzeniu, stworzyć szczęśliwe stadło między $\pi\epsilon\pi\iota\alpha$ ¹⁾ a $\pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ ²⁾. Uskutecznia się to najczęściej w ten sposób, że zamiast wypowiedzieć owo wszystkim dobrze znane $\zeta\tau\iota$ w całej jego prostocie, wprowadza się je do jakiejś sztucznej formuły, z której następnie nie można otrzymać go inaczej, jak tylko w charakterze wniosku z danych przesłanek; tym sposobem czytelnik ma wrażenie, jak gdyby dowiadywał się nie tylko rzeczy samej, lecz zarazem i przyczyny rzeczy. Można się o tem łatwo przekonać na przykładzie wielu znanych zasad moralnych. Co do mnie, nie mam zamiaru uciekać się do podobnych kuglarstw; będę postępował uczciwie, nie starając się podawać zasady etyki za jej podstawę, lecz przeciwnie, ściśle rozgraniczając jedną od drugiej; dlatego też odrazu sprowadzę owo $\zeta\tau\iota$, t. j. zasadę, pierwsze twierdzenie etyki, co do którego właściwie wszyscy moraliści zgadzają się na jedno, mimo że je ubierają w rozmaite formy — do jego najprostszego, według mnie, i najczystszygo wyrazu: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva.“ ³⁾ Oto jest, w gruncie rzeczy, twierdzenie, które wszyscy moraliści starają się uzasadnić—wspólny wynik ich tak różnorodnych dedukcyi. Jest to owo $\zeta\tau\iota$, którego $\delta\iota\omega\tau\iota$ ciągle jest jeszcze poszukiwanem, wniosek, którego przesłanki uzasadniające poznać należy; jest to więc dopiero d a t u m, którego quaesitum stanowi zagadnienie wszelkiej etyki, jak również i pracy niniejszej. Rozwiązanie tego zagadnienia da nam

1) Nędza.

2) Bogactwo.

3) Nie krzywdź nikogo, wspieraj raczej każdego według możliwości swojej.

właściwą podstawę etyki, która nakształt kamienia filozoficznego jest przedmiotem poszukiwań już od lat tysięcy. Że zaś formuła powyższa jest istotnie najczystszyim wyrazem owego datum, $\xi\tau\iota$, owej zasady, jest to widocznem choćby z tego, że w stosunku do każdej innej zasady moralnej przedstawia się ona jako wniosek w stosunku do przesłanek, czyli jako to, czego osiągnięcie było właśnie celem poszukiwań; tak że wszelką inną zasadę moralną należy uważać za omówienie, za nie-bezpośrednie, przenośne wyrażenie tego właśnie prostego twierdzenia. Taką jest np. nawet owa powszechnie znana zasada, uważana za najprostszą: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“ ¹⁾; jest ona niepełną, gdyż wyraża same tylko obowiązki sprawiedliwości bez obowiązków cnoty; brakowi temu wszakże można łatwo zaradzić, powtarzając ją drugi raz z opuszczeniem wyrazów non i ne — i wtedy będzie ona wyrażała nie co innego, jak: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva“ — tylko że doprowadza doń pośrednio, a przez to nabiera pozoru, jakgdyby wraz z prawidłem podawała i jego uzasadnienie, jego $\delta\acute{o}\tau\iota$. W rzeczywistości nic podobnego nie zachodzi, gdyż z tego, że ja nie życzę sobie, aby mi się coś stało, nie wynika bynajmniej, iżbym nie miał czynić tego innym. To samo da się zastosować do wszystkich pewników moralnych, do wszystkich najwyższych zasad etyki, jakie były dotychczas podawane.

Jeśli teraz wrócimy do naszego poprzedniego pytania, a mianowicie: jaka jest treść prawa, na którego spełnianiu, według Kanta, polega obowiązek? i na czym się ono opiera? — to ujrzymy, że i Kant także w nader sztuczny sposób związał ściśle z a s a d ę etyki z jej p o d s t a w ą. Przypominam w tem miejscu rozważane już poprzednio twierdzenie Kanta, że zasada etyki powinna być czysto formalną, że powinna być sądem syntetycznym a p r i o r i, a wskutek tego nie może mieć żadnej treści materyjalnej, ani też opierać się na czemkolwiek doświadczalnem, t. j. na czemś przedmiotowem w świecie zewnętrznym lub podmiotowem w świecie świadomości, jak np. uczucie, skłonność,

¹⁾ Nie czyni innym, czego byś nie chciał, aby tobie czyniono. — Hugo Grotius przypisuje ją cesarzowi Sewerusowi.

popęd. Kant czuł dobrze trudność tego zadania; na str. 60 (R., str. 53) mówi on: Położenie filozofii jest tu istotnie krytycznem: punkt, na którym się znajduje, powinien być pewnym, a jednak ani w niebie, ani na ziemi z niczem się nie łączy i na niczem się nie opiera.“¹⁾ Z tem większem nateżeniem czekamy rozwiązania zagadnienia, które sam Kant sobie postawił, chciwie czekając chwili, kiedy z niczego stanie się coś, t. j. kiedy z pojęć apriorycznych, pozbawionych wszelkiej treści empirycznej i konkretnej, wywiążą się prawa konkretnego ludzkiego postępowania, — symbol tego zjawiska moglibyśmy odnaleźć w procesie chemicznym, gdy z trzech gazów niewidzialnych (azotu, wodoru i chloru), zatem w pozornie próżnej przestrzeni, powstaje w naszych oczach salmiak, ciało stałe. — Lecz ja postaram się przedstawić ów proces, zapomocą ktorego Kant rozstrzyga to trudne zadanie, w sposób jaśniejszy, niż on sam chciał czy mógł tego dokonać. Jest to tem potrzebniejsze, że mało kto rozumie go dokładnie na tym punkcie. Wszyscy niemal kantyści są mylnego przekonania, że dla Kanta „kategoryczny imperatyw przedstawia się jako fakt świadomości; ale w takim razie „imperatyw“ byłby uzasadnionym antropologicznie, przez doświadczenie, choćby tylko wewnętrzne, a zatem opartym na podstawie empirycznej. Jest to wprost przeciwne pogładowi Kanta, który też nieraz zwalczał takie pojmowanie rzeczy. Tak np. na str. 48; — R., str. 44, mówi on: „niepodobna dowieść zapomocą doświadczenia, czy podobny kategoryczny imperatyw istnieje rzeczywiście;²⁾ a na str. 49, — R., str. 45: „możliwość istnienia kategorycznego imperatywu musi być zbadaną zupełnie apriorycznie; nie mamy bowiem możności sprawdzić jego istnienia doświadczalnie.“³⁾ Nato-

¹⁾ Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf Erden an Etwas hängt, oder woran gestützt wird.

²⁾ ...es sei nicht empirisch auszumachen, ob es überall irgend einen solchen kategorischen Imperativ gebe.

³⁾ ...die Möglichkeit des kategorischen Imperativs sei ganz a priori zu untersuchen; da uns hier nicht der Vortheil zu Statten komme, dass dessen Wirklichkeit in der Erfahrung gegeben sei!

miast już pierwszy jego uczeń, Reinhold, popełnia błąd wspomniany, gdy w swych „Przyczynkach do przeglądu filozofii z początku 19-go stulecia“ zeszyt 2-gi, str. 21, mówi: „Kant uznaje prawo moralne za fakt bezpośrednio pewny, za pierwotny fakt świadomości moralnej.“¹⁾ Lecz gdyby Kant istotnie chciał udowodnić empirycznie istnienie kategorycznego imperatywu, to nie omieszkałby pokazać go właśnie w tej postaci. Tymczasem nigdzie nie znajdujemy nic podobnego. O ile mi wiadomo, imperatyw kategoryczny występuje po raz pierwszy w „Krytyce czystego rozumu,“ (str. 102. pierwszego, a 830 piątego wydania), gdzie pojawia się bez żadnego uprzedniego oznajmienia, zupełnie *ex nunc*, związany z poprzedzającym zdaniem zapomocą nie mającego w danym razie żadnej racyi bytu spójnika „zatem.“ Formalnie zaś występuje dopiero w „Podstawie metafizyki obyczajów,“ którą tu specjalnie uwzględniamy, otrzymany na drodze czysto apriorycznej, jako wniosek wyprowadzony z pojęć. Tymczasem w 5-ym zeszycie wspomnianego już, a tak dla filozofii krytycznej ważnego wydawnictwa Reinholda znajdujemy pod nagłówkiem „Formuła concordiae krytycyzmu“ twierdzenie treści następującej: „Odróżniamy samowiedzę moralną, jako fakt pierwotny, poza który wiedza nasza nie sięga, od doświadczenia, z którem jest ona związana w świadomości ludzkiej; pod owym zaś wyrazem „samowiedza moralna“ rozumiemy bezpośrednią świadomość obowiązku, t. j. konieczności, aby za pobudkę i prawo naszych swobodnych czynności przyjąć zgodność woli z prawem, zgodność niezależną od naszej chęci lub niechęci.“²⁾—

1) Kant nimmt das Moralgesetz als ein unmittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche Thatsache des moralischen Bewusstseins an.

2) Wir unterscheiden das moralische Selbstbewusstsein von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, als eine ursprüngliche Thatsache, über welche kein Wissen hinausgehen kann, im menschlichen Bewusstsein verbunden ist, und wir verstehen unter jenem Selbstbewusstsein das unmittelbare Bewusstsein der Pflicht, d. h. der Nothwendigkeit, die von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmässigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzunehmen.

Naturalnie, wtedy mielibyśmy istotnie „poważną zasadę, i to taką, która rzeczywiście coś zawiera.“ (Szyller). Lecz mówmy poważnie: na jakąż bezczelną *petitio principii* wyrosło tu prawo moralne Kanta! Gdyby prawdą było to, co mówi Reinhold, to etyka miałaby podstawę trwałości nieporównanej, i nie trzebaby już było konkursów, zachęcających ludzi do jej poszukiwania. Dziwnemby tylko było, że odkrycie tego faktu świadomości nastąpiło tak późno, mimo że przez całe tysiące lat dokładano wszelkich starań, aby odnaleźć podstawę etyki. Niżej wykazę, w jaki sposób sam Kant przyczynił się do tej omyłki.

Niemniej, dziwiłoby się należało, że wśród Kantystów nikt nie podniósł głosu przeciwko tak zasadniczemu błędowi: ale też, czy ktokolwiek z tych, co pisali takie niezliczone dzieła o filozofii Kanta, zauważył przeróbkę, którą Kant w drugim wydaniu zeszcenił *Krytykę czystego rozumu*, czyniąc ją dziełem niespójnym i pełnym sprzeczności? Fakt ten został dopiero teraz wyprowadzony na jaw i jak się zdaje, zupełnie ściśle rozebrany w przedmowie do drugiego tomu ogólnego wydania dzieł Kanta przez Rosenkranz'a. Zwróćmy uwagę, że nieustanne wykładanie w pismach i z katedry zostawia wielu uczonym zbyt mało czasu do nabycia gruntownej wiedzy. Przysłowie *docendo disco* ¹⁾ nie jest bezwarunkowo prawdziwym; przeciwnie, często możnaby je sparodyować, zastępując przez: *semper docendo nihil disco*, ²⁾ zaś siostrzeniec Rameau Diderot'a nie bez słuszności mówi: „A czy sądzisz pan, że owi mistrze znają nauki, które wykładają? Bajki, panie kochany, bajki! Gdyby znali te rzeczy w stopniu dostatecznym, aby je móż wykładać, toby ich nie wykładali.“ — „I czemuż to?“ — „Ponieważ całe życie przeszłoby im na ich zgłębianiu.“ — Podobnież mówi Lichtenberg: „Nieraz już miałem sposobność zauważyć, że wcale nie fachowcy najlepiej znają swój przedmiot.“ Lecz wracając do etyki Kanta, większość tych, co się nią interesują, dba głównie o wyniki; jeżeli wynik jest

1) Ucząc innych, sam się ucze.

2) Ucząc ciągle innych, sam się niczego nie ucze

zgodny z ich uczuciami moralnemi, natenczas przyjmują odrazu, że i wnioskowanie było poprawnem; jeśli zaś okaże się ono zbyt trudnem do sprawdzenia, wtedy nie zagłębiając się w nie zbyt, pozostawią tę sprawę do rozstrzygnięcia „fachowcom.“

Tak więc, metoda, za pomocą której Kant ustanawia swoje prawo moralne, nie polega ani na empirycznem uznaniu go za fakt świadomości, ani na odwoływaniu się do poczucia moralnego, ani też na przyjęciu owej *petiti o principii*, znanej dziś pod szumnem, modnem mianem „absolutnego postulat.“ Zasadza się ona na rozumowanin bardzo subtelnem, które Kant powtarza dwukrotnie, na str. 17 i 51 — R., str. 22 i 46, a które, gdy je wyrazimy zrozumialej, przedstawi się, jak następuje:

Kant, w swej pogardzie dla wszelkich pobudek empirycznych, zgóry usunął, jako empiryczne, wszystkie pierwiastki obiektywne i subiektywne, na których możnaby oprzeć jakieś prawo, dotyczące woli ludzkiej; w ten sposób, jako jedyny materiał prawa, pozostała mu tylko forma prawa. Ta forma jest tylko tem, co się nazywa *charakterem prawowitości*. Istotą zaś prawowitości jest to, że się stosuje do wszystkich, czyli *powszechność*. Ta ostatnia więc będzie materiałem prawa. Zawartość prawa sprowadza się do samej *powszechności* prawa, skąd wynika formuła: „Postępuj tylko według takiej zasady, co do której mógłbyś zarazem pragnąć, aby była powszechnem prawem dla wszystkich.“¹⁾ Oto więc jest właściwie owa dotychczas błędnie przez wszystkich interpretowana metoda, zapomocą której Kant ustanawia zasadę moralną, a zatem i sama podstawa jego etyki. — Proszę jeszcze porównać Krytykę praktycznego rozumu, str. 61; — R., str. 147, koniec uwagi 1-ej. — Składam hołd szczeremu podziwu dla subtelności, jaką Kant wykazał w tym razie, lecz w badaniu swoim będę i nadal trzymał się tylko kryterium prawdy. Zauważę tu tylko, zamawiając sobie w następstwie możność powrotu do tej kwestyi,

¹⁾ Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst dass sie allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde.

że rozum, o ile dokonywa powyższego rozumowania i dlatego, że go dokonywa, nosi nazwę praktycznego rozumu. Zaś kategoriyczny imperatyw praktycznego rozumu jest prawem, które otrzymujemy jako wynik podanego procesu myślowego; zatem rozum praktyczny nie jest bynajmniej tem, za co go brała większość uczniów Kanta, a nawet już i Fichte, t. j. jakąś specjalną władzą, nie dającą się już do niczego sprowadzić, jakąś *qualitas occulta*, rodzajem instynktu moralnego, podobnego do moral sense Hutcheson'a; ale, jak to zresztą sam Kant wyraża w Przedmowie, str. XII; — R., str. 8 i w innych miejscach, jest jednym i tem samym, co rozum teoretyczny; jest tymże samym rozumem teoretycznym, o ile rozważamy ten ostatni przy dokonywaniu powyższego procesu myśli. Fichte np. nazywa kategoriyczny imperatyw Kanta absolutnym postulatem. (Podstawa całokształtu teorii wiedzy, Tübinga, 1802, str. 240, Uwaga). Jest to nowożytna uprzejma nazwa dla *petitio principii*; ponieważ Fichte stale brał kategoriyczny imperatyw w tem znaczeniu, przeto popełnił ten właśnie błąd, który wytknęliśmy poprzednio.

Opierając swą etykę na takiej podstawie, Kant przede-wszystkiem naraża się na zarzut, że prawo moralne nie mogłoby powstać w nas w taki sposób; trzebaby bowiem było, aby człowiek sam z siebie powziął myśl wyszukania pewnego prawa dla podporządkowania mu następnie swojej woli. Lecz to właśnie nie przyjdzie mu nigdy do głowy samorodnie; co najmniej trzeba by było, aby jakiś inny bodziec moralny, działający pozytywnie, realny, i dający się poznać jako taki, pojawiający się bez wezwania, a nawet narzucający się człowiekowi, był ku temu pierwszym powodem i impulsem. Ale to właśnie jest w zupełnej sprzeczności z poglądem Kanta, według którego sam tylko proces myślowy jest źródłem wszystkich pojęć moralnych, *punctum saliens* moralności. O ile więc tamtemu warunkowi nie stanie się zadość — a nie stanie się, ponieważ *ex hypothesi*, prócz owego procesu myślowego nie istnieje żaden inny bodziec moralny — o tyle jedynem prawidłem ludzkiego postępowania bę-

dzie egoizm, pod dany prawu determinizmu wewnętrznego, co znaczy, że każdorazowe, zupełnie empiryczne i egoistyczne pobudki będą w każdym pojedynczym wypadku określały postępowanie człowieka, niepodzielnie i bez przeszkody. W samej bowiem hipotezie nie widzimy żadnej racy, któraby mogła skłonić myśl człowieka do zastanawiania się nad tem, czy istnieje prawo, któreby miało ograniczać jego wolę i któremu on miałby ją poddawać — a tem mniej nie widzimy nic takiego, coby mu kazało poszukiwać tego prawa i rozmyślać nad niem; byłby to jednak pierwszy warunek do wprowadzenia go na krętą drogę wyżej przytoczonych refleksyi. Wniosek nasz pozostanie słusznym bez względu na to, czy będziemy brali ów proces myślowy w znaczeniu jasnej, wyraźnej refleksyi, czy też sprowadzimy go do poziomu jakiegoś niejasno uświadomionego rozważania. Żadna bowiem zmiana w jego komentowaniu nie będzie mogła zniszczyć tej zasadniczej prawdy, że z niczego nie powstaje nic, oraz, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę. Bodziec moralny, podobnie jak i każdy czynnik, wpływający na naszą wolę, musi bezwarunkowo być siłą, objawiającą się samą z siebie, zatem działającą pozytywnie, czyli realną; a ponieważ dla człowieka rzeczywistym jest tylko to, co jest przedmiotem doświadczenia, lub co by mogło przypuszczalnie stać się nim w pewnych okolicznościach, przeto i bodziec moralny musi być także przedmiotem doświadczenia, t. j. zjawiać się bez wezwania, nie czekając, aż go zaczniemy poszukiwać, i narzucać nam swoją akcyę z dostateczną siłą, aby jego zwycięstwo nad przeciwstawiającemi się mu czynnikami, nad olbrzymią potęgą samolubstwa, było choćby tylko możliwem. Moralność bowiem ma do czynienia tylko z rzeczywistym postępowaniem człowieka; jakież znaczenie mogą mieć dla niej te domki z kart, stawiane a priori? w trudach i znoju życia nikt nawet nie zwróci na nie uwagi, a wobec prądów namiętności znaczą one tyleż, co działanie szprycki wobec pożaru. Wyżej już wspomniałem, że Kant za największą zaletę swego prawa moralnego poczytywał to właśnie, że opierało się ono tylko na oderwanych, czystych pojęciach a priori, a zatem na

czystym rozumie, przez co jakoby stawało się obowiązującym nie tylko dla ludzi, lecz wogóle dla wszystkich istot rozumnych. Wobec tego tembardziej musimy żałować, że owe oderwane, czyste pojęcia a priori, nie mające ani realnej treści, ani jakiegokolwiek empirycznej podstawy, nie są w stanie wywierać wpływu choćby tylko na ludzi; o innych istotach rozumnych nie mam w tym względzie nic do powiedzenia. Oto więc drugi błąd kantowskiej podstawy moralności: brak treści realnej. Dotychczas nikt tego nie zauważył: prawdopodobnie dlatego, że z pomiędzy tych wszystkich, którzy wysławiali i propagowali ową podstawę etyki kantowskiej, mało kto rozumiał ją gruntownie. Brak realności jednocześnie uniemożliwia oddziaływanie. Podstawa ta unosi się w przestrzeni jak pajęczyna, utkana z najsubtelniejszych, najbardziej pozbawionych treści pojęć, sama zaś na niczem się nie opiera, a przeto też nie może nic ani udźwignąć, ani poruszyć. A tymczasem Kant włożył na nią ciężar nieskończonej wagi — hipotezę wolności woli. Mimo wielokrotnie wygłaszanego przekonania, że w ludzkich postępkach dowolność wcale nie może mieć miejsca, że teoretycznie niepodobna nawet przypuścić jej możliwości (Krytyka praktycznego rozumu, str. 168; — R., str. 223), że gdybyśmy dokładnie znali charakter danego człowieka oraz wszystkie działające nań pobudki, to moglibyśmy wyrachować jego postępowanie równie ściśle i dokładnie, jak wyliczamy zaćmienie księżyca (ibid., str. 173, — R., str. 230), Kant tylko na wiarę owej unoszącej się w powietrzu podstawy moralności, przyjmuje, jakkolwiek tylko idealiter i jako postulat, wolność woli w owej słynnej konkluzji: *Możesz, gdyż powinienes*. Lecz co pomoże stawianie postulatów, jeśli dokładnie wiemy, że coś nie jest i być nie może? Raczej należałoby odrzucić wtedy to twierdzenie, na którym opiera się postulat, odrzucić je, jako przypuszczenie niemożliwe do przyjęcia, zgodnie z prawidłem, które głosi, że *a non posse ad non esse valet consequentia*, ¹⁾ i tym sposobem, sprowadzając

¹⁾ Z niemożności można wnioskować o nieistnieniu.

rzecz do absurdu, obalić zarazem podstawę kategorycznego imperatywu.

Kant sam prawdopodobnie w cichości ducha zdawał sobie sprawę z niedostateczności takiej podstawy etyki, złożonej jedynie z kilku pojęć oderwanych i pozbawionych treści. Już bowiem w Krytyce praktycznego rozumu, gdzie Kant, mając ustaloną sławę, zaniedbuje się pod względem ścisłości i metody w rozumowaniu, jego podstawa etyki zmienia stopniowo charakter, zapomina niemal, że jest tylko tkanką oderwanych kombinacji pojęciowych, i zdradza ochotę do nabycia bardziej konkretnej treści. Tak np., *ibid.* na str. 81, — R., str. 163, czytamy: „prawo moralne jest, że tak powiem, faktem czystego rozumu.“¹⁾ Co mamy rozumieć przez to dziwne wyrażenie? Wszędzie gdzieindziej u Kanta to, co jest faktem, przeciwstawia się temu, co jest poznawalnym zapomocą czystego rozumu. — Podobnie *ibid.* na str. 83; R., str. 164, jest mowa o „rozumie, bez pośrednio determinującym wolę“²⁾ itd. — Należy zaś pamiętać, że w swej „Podstawie“ Kant niejednokrotnie i wyraźnie odrzuca wszelkie uzasadnianie antropologiczne etyki, wszelkie sprowadzanie kategorycznego imperatywu do jakiegobądź faktu świadomości, ponieważ byłoby to empirycznym. — Tymczasem naśladowcy Kanta, rozzuchwaleni wyrażeniami, których on użył tylko nawiasowo, zaszli bez porównania dalej na tej drodze. Fichte (Systematyczny wykład teorii obyczajów, str. 49) wprost ostrzega przed „dalszem objaśnianiem świadomości tego, że mamy obowiązki, oraz przed wyprowadzaniem jej z jakichkolwiek różnych od niej zasad, gdyż to przynosiłoby ujmę godności i bezwzględnemu charakterowi prawa“. Ładna wymówka! — A następnie *ibid.* na str. 66 mówi on, że „zasada moralności jest myślą, która się opiera na intelektualnej intuicyi czystej działalności intelektu i jest bezpośredniem pojęciem czystego intelektu o samym so-

1) „Das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft.“

2) „Eine der Willen unmittelbar bestimmende Vernunft.“

bie.“¹⁾ — W jakie to kwiatki stylowe blagier przystraja swoją bezradność! — Kto się chce przekonać, do jakiego stopnia doszło u Kantystów zapomnienie, a nawet nieznamomość metody, zapomocą której Kant uzasadnił i wyprowadził swoje prawo moralne, niech przeczyta godny uwagi artykuł w „Przyczynkach do przeglądu filozofii z początku 19-go stulecia“ Reinhold'a, zeszyt 2-gi, 1801 r. Autor artykułu na str. 105 i 106 twierdzi, że „samorząd moralny (który stanowi jedno z kategorycznym imperatywem) jest faktem świadomości i, jako bezpośrednio poznawany przez świadomość, nie da się już sprowadzić do niczego innego“ — Lecz w takim razie uzasadnienie kategorycznego imperatywu byłoby antropologicznem, opierałoby się na doświadczeniu, co staje w zupełnej sprzeczności z wyjaśnieniami, które Kant powtarza wielokrotnie i z naciskiem. — Mimo to *ibid.* na str. 108 czytamy, co następuje: „Zarówno w praktycznej filozofii krytycyzmu, jak i we wszelkiej filozofii transcendentalnej, oczyszczonej czyli wyższej, samorząd wewnętrzny jest tem, co samo sobie służy za podstawę, co nie może być opartem na żadnej innej dalszej podstawie i co żadnej innej nie potrzebuje; jest on faktem pierwotnym, który sam przez się jest pewnym i prawdziwym, prawdą pierwotną, prius *κατ'ἄξιοχίην* zasadą absolutną.“ — To też kto przypuszcza, że źródło tego samorządu znajduje się poza nim, kto nie w nim samym szuka jego uzasadnienia i pragnie go znaleźć, o tym szkoła Kantowska musi nabrać przekonania, albo, że jest pozbawiony poczucia moralnego,²⁾ albo że je zatracił przez operowanie fałszywymi pojęciami. Szkoła zaś Fichte-Schellingowska uzna go za człowieka o duszy tępej, nieokrzeseanej, która czyni niezdolnym

1) ...das Princip der Sittlichkeit sei ein Gedanke, der sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst sei.

2) Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern, Schicken sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.

(Schiller.)

(Rzecz prosta! gdy już nie mogą dać żadnej rozumnej odpowiedzi, wnet godzą w sumienie przeciwnika.)

do filozofii i cechuje bezbożny tłum i leniwe bydło ludzkie, czyli, jak Schelling wyraża się łagodniej, profanum vulgus et ignarum pecus.“ — Każdy czuje, co musi być warta nauka, którą adepci podtrzymują podobnie zuchwałemi argumentami. A jednak owa iście dziecinna łatwowierność, z jaką Kantyści przyjęli kategoryczny imperatyw, uważając go za sprawę zupełnie dowiedzioną, nie da się wytłumaczyć inaczej, jak przypuszczeniem, że podobne argumenty wzbudzały w nich szacunek. W samej rzeczy, krytykowanie dzieła teoretycznego z łatwością mogło dać powód do posądzeń o przewrotność moralną; to też każdy, choć w swej własnej świadomości niebardzo odczuwał istnienie kategorycznego imperatywu, wolał nie zdradzać się z tem przed innymi, w przekonaniu, że może u tamtych był on silniej rozwinięty i występował wyraźniej. Nikt bowiem chętnie nie wywraca swego sumienia podszewką na wierzch.

Tym sposobem w szkole Kantowskiej rozum praktyczny wraz ze swym kategorycznym imperatywem przybiera w coraz to silniejszym stopniu postać faktu nadprzyrodzonego, zamienia się na coś w rodzaju świątyni delfickiej, która się wznosi w duszy ludzkiej, a z której mrocznego sanktuarium rozbrzmiewają wyroczenie, obwieszczające wprawdzie nie to, co się stanie, ale to, co się stać powinno. Niestety, gdy tylko raz udało się przyjąć, albo raczej uzyskać podstępem i przemocą, ową bezpośredniość praktycznego rozumu, pospieszono zaraz przenieść ją i na rozum teoretyczny, a to tem skwapliwiej, iż sam Kant utrzymywał często, że oba stanowią jeden i ten sam rozum (np. w Przedmowie, str. XII; — R., str. 8). Z chwilą bowiem, gdy w dziedzinie praktyki uznano istnienie rozumu, „ex tripode“ ogłaszającego swe wyroki, natenczas krok jeden tylko wystarcza, aby przyznać ten sam przywilej rozumowi teoretycznemu, który jest rodzonym bratem tamtego, a nawet właściwie jest z nim współsubstancyalnym, i obdarzyć go władzą równie bezpośrednią. Korzyści, stąd wypływające, są równie wielkie, jak oczywiste. I oto widzimy, jak wszyscy pseudo-filozofowie i dyletanci, z denuncyantem ateistów J. H. Jacobi'm na czele, dążą ku

furtce, która tak niespodzianie otwarła się przed nimi, by przez nią ponieść na rynek swoją tandetę, lub przynajmniej uratować co najdroższe rzeczy ze starego dziedzictwa, któremu krytyka Kantowska zagroziła zburzeniem. — W życiu człowieka często jeden błąd młodości rujnuje całą przyszłość; podobnież jedno mylne twierdzenie Kanta — uznanie istnienia praktycznego rozumu, zaopatrzonego w nieograniczony kredyt transcendentalny i wyrokującego naksztalt najwyższych trybunałów apelacyjnych „bez przytoczenia motywów“ — pociągnął za sobą ten skutek, że z trzeźwej, ścisłej filozofii krytycznej, wyprowadzono doktryny jaknajbardziej z nią sprzeczne; w doktrynach tych widzimy, jak Rozum najpierw tylko nieśmiało „przeczuwa“ „nadmysłowość“, następnie już ją wyraźniej „pojmuje“, wreszcie ujmuje ją w żywej postaci zapomocą „intuicyi intelektualnej“, ogłasza swoje wyroki absolutne i ciska je ex tripode jako objawienia; odtąd też staje się płaszczykiem, pod którym każdy dyletant może wygodnie podsuwać ludziom swoje własne pomysły. Nowy ten przywilej zosłał należycie wyzyskany. Tu zatem leży źródło owej metody filozoficznej, która zjawiła się bezpośrednio po Kancie, a polegała na mistyfikacyi, imponowaniu, wprowadzaniu w błąd, rzucaniu piaskiem w oczy i samochwalstwie — metody, której panowanie historia filozofii zapisze kiedyś pod nazwą „okresu nieuczciwości.“ Zanikła w nim bowiem uczciwość, zanikł zwyczaj badania, prowadzonego do wspólki z czytelnikiem, który cechuje wszystkich dawniejszych filozofów; pseudo-filozofom nowej epoki chodzi nie o to, żeby nauczyć czytelnika, lecz żeby go obalamucić — świadczy o tem niemal każda stronica. Jako bohaterowie tego okresu świetnieją Fichte i Schelling, następnie zaś — ich nawet niegodny i stojący pod każdym względem niżej od tych bądź co bądź utalentowanych ludzi, ciężki, bezmózgi szarlatan Hegel. Wtór trzymali rozmaici profesorowie filozofii, którzy z całą powagą opowiadali swemu audytorium o Nieskończoności, Absolucie, oraz o wielu innych rzeczach, o których sami z całą pewnością nie wiedzieć nie mogli.

Za jeden ze szczelbli do owej godności proroka,

na którą rozum został wyniesiony; nie wahano się użyć nawet nędznej gry słów; twierdzono mianowicie, że, ponieważ wyraz Vernunft (rozum) pochodzi od vernehmen (słyszeć a zarazem pojmować), to stąd wynika, że rozum jest władzą pojmowania rzeczy t. zw. nadzmysłowych (νεφελοκοκκυγία — państwo kukulcze w chmurach). Pomysł ten znalazł niezmiernie uznanie; przez 30 lat w Niemczech nietylko że przytaczano go bez wytchnienia i z niewypowiedzianą przyjemnością, lecz nawet użyto za kamień węgielny gmachu doktryny filozoficznej. Tymczasem jasnym jest jak słońce, że wprawdzie wyraz Vernunft rzeczywiście pochodzi od vernehmen, lecz powód tego jest całkiem prosty: rozum daje mianowicie człowiekowi tę przewagę nad zwierzętami, że poczwała mu nietylko słyszeć lecz i rozumieć — wszakże nie to, co się dzieje w państwie kukulek między chmurami, lecz to, co jeden człowiek rozumem obdarzony mówi do drugiego; ta zdolność pojmowania nosi nazwę rozumu (Vernunft). Wszystkie ludy po wszystkie czasy i we wszystkich mowach brały pojęcie rozumu w tym właśnie znaczeniu, jako zdolność tworzenia idei ogólnych, oderwanych, przekraczających czystą intuicję, zwanych pojęciami, a oznaczanych i ustalanych zapomocą wyrazów; zdolność ta stanowi jedyną wyższość człowieka nad zwierzętami. W samej rzeczy: te oderwane idee, te pojęcia, obejmujące wielość pojedynczych rzeczy, warunkują mowę, a przez to i właściwe myślenie, za pośrednictwem myślenia zaś dają człowiekowi świadomość nietylko terażniejszości, tę bowiem posiadają i zwierzęta, lecz także i przeszłości i przyszłości jako takich; stąd zaś pochodzi wyraźne przypominanie, rozmyśl, przewidywanie, stawianie celów, planowe współdziałanie wielu, społeczeństwo, przemysł, sztuki, nauki, religie i filozofie — słowem, wszystko, co w tak widoczny sposób odróżnia życie ludzkie od zwierzęcego. Dla zwierzęcia istnieją jedynie postrzegalne wyobrażenia, a wskutek tego także i tylko postrzegalne motywy; stąd też zależność jego aktów woli od pobudzeń odrazu rzuca się w oczy. Zależność ta nie mniejszą jest i u człowieka; i człowiek w granicach swego indywidualnego charakteru, jest z najściślejszą koniecznością rządzony

przez pobudki — wszakże te ostatnie są to po większej części wyobrażenia nie postrzegalne, intuicyjne, lecz oderwane, tj. pojęcia, myśli, które jednak stanowią rezultat dawniejszych postrzeżeń, czyli oddziaływania z zewnątrz. Okoliczność ta daje mu pewną swobodę, zwłaszcza w porównaniu ze zwierzętami. Człowiek bowiem — w przeciwieństwie do zwierzęcia — jest kierowany nie przez swe obecne, postrzegalne, odczuwane otoczenie, lecz przez myśli, wyciągnięte z dawniejszych doświadczeń, lub nabyte dzięki wychowaniu. Stąd też pobudka, która determinuje niezbędnie postępowanie człowieka, nie uwidocznia się postronnym świadkom równocześnie z czynem dokonanym; jest ona ukrytą w duszy tego, kto wykonywa dany czyn. Wszystko to, w porównaniu z postępowaniem zwierzęcia, nadaje pewną cechę odrębną nie tylko czynom ludzkim i postępowaniu, wziętym w całości, lecz i każdemu poszczególnemu poruszeniu człowieka; wygląda on tak, jakgdyby był poruszany przez cienkie, niedostrzegalne nici; stąd też wszystkie jego poruszenia noszą cechę czegoś uplanowanego, celowego, co mu nadaje pozór niezależności, odróżniający je całkowicie od poruszeń zwierzęcia. Wszystkie zaś te różnice tak wybitne zależą wyłącznie i jedynie od zdolności tworzenia i d e i o d e r w a n y c h, p o j ę ć. Zdolność ta więc stanowi istotę r o z u m u, władzy wyróżniającej człowieka, zwanej τὸ λόγιμον, το λογιστικόν, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Jeśli teraz ktoś zada mi pytanie, czem różni się rozum od umysłu, νοῦς, intellectus, Verstand, entendement, understanding, to odpowiem, że ta ostatnia jest władzą poznawczą, właściwą także i zwierzętom, tylko w rozmaitych stopniach, człowiekowi zaś w najwyższym, a mianowicie jest bezpośredniem, poprzedzającym wszelkie doświadczenie poznaniem p r a w a p r z y c z y n o w o ś c i, które-to prawo właśnie stanowi formę i istotę poznawania, inteligencji. Jest ona pierwszym warunkiem postrzegania świata zewnętrznego: zmysły bowiem same przez się zdolne są tylko do przyjmowania wrażeń, które bynajmniej nie są p o s t r z e ż e n i a m i, lecz dopiero materialem na postrzeżenia: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκροῖται τᾶλλα κινεῖ καὶ τυφλᾷ (mens

videt, mens audit, cetera surda et coeca) ¹⁾. Postrzeżenie powstaje wtedy, gdy wrażenie zmysłowe odnosimy bezpośrednio do jego przyczyny; skutek tego aktu intelektualnego przyczyna owa przedstawia się nam jako przedmiot zewnętrzny we właściwej nam przestrzennej formie postrzegania. To właśnie dowodzi nam, że prawo przyczynowości jest nam znanem a priori, nie zaś z doświadczenia; doświadczenie bowiem każe przypuszczać postrzeżenie, postrzeżenie zaś staje się możliwym dopiero dzięki prawu przyczynowości. Cała wyższość umysłowa, cała mądrość, rozsądek, przenikliwość, bystrość polega na doskonałym ujmowaniu stosunków przyczynowych, gdyż to ujmowanie jest podstawą znajomości związku, zachodzącego między rzeczami, w najszerszym znaczeniu tego wyrazu. Dzięki większej bystrości i umiejętności w ujmowaniu tego związku, jeden człowiek jest inteligentniejszym, przenikliwszym, chytrzejszym od drugiego. Rozumnym zaś po wszystkie czasy nazywano takiego człowieka, którego postępowaniem kierują nie bezpośrednio otrzymane wrażenia, lecz myśli, pojęcia, i który wskutek tego postępuje rozważnie, konsekwentnie i z namysłem. Wszystko to jednak nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością ani z miłością bliźniego. Przeciwnie nawet, ktoś może być bardzo rozumny, a więc postępować rozważnie, z namysłem, konsekwentnie, planowo, metodycznie, a jednocześnie trzymać się zasad jaknajbardziej samolubnych, niesprawiedliwych, a nawet przewrotnych. To też nikomu, przed Kantem, nie przyszło na myśl utożsamiać postępowanie sprawiedliwe, szlachetne, cnotliwe, z postępowaniem rozumnym; rozróżniano je zawsze bardzo ściśle i oddzielano jedno od drugiego. W jednym wypadku zwracamy uwagę na to, w jaki sposób czyny łączą się z motywami, w drugim zaś — jakim jest wyróżniający charakter zasad osobnika. Dopiero od czasów Kanta, gdy zaczęto wyprowadzać cnotę z czystego rozumu, wyrazy: „cnotliwy“ i „rozumny“ stały się jednoznaczniemi, a to wbrew zwyczajowi, przyjętemu

¹⁾ Umysł widzi, umysł słyszy, reszta jest ślepa i głucha.

we wszystkich językach, zwyczajowi, który nie jest dziełem przypadku, lecz wytworem powszechnego współdziałania inteligencji ludzkich, wyrażających pewną zgodność. „Rozumny“ i „występny“ daje się doskonale połączyć ze sobą, a nawet dopiero z ich połączenia rodzą się wielkie, daleko sięgające zbrodnie. I tak samo dobrze nierozsądek może iść w parze ze szlachetnością; np. jeśli dziś oddam potrzebującemu to, czego jutro będę daleko bardziej potrzebował, niż on; jeśli uniesiony współczuciem podaruję człowiekowi, będącemu w kłopotcie, sumę, na którą czeka mój wierzyciel — i w wielu podobnych wypadkach.

Lecz jak już wyżej powiedziano, to wyniesienie rozumu do godności źródła enoty, na zasadzie twierdzenia, że jako rozum praktyczny wydaje on czysto a priori, nakształt wyroczni, bezwarunkowe nakazy — w połączeniu z zawartem w Krytyce czystego rozumu błędnem objaśnieniem rozumu teoretycznego, jako władzy skierowanej ku jakiemuś Absolutowi, przyjmującemu postać trzech jakoby idei (a którego niemożliwość rzsządek jednocześnie uznaje a priori) — doprowadziło bredzących filozofów z Jakobi'm na czele do pojęcia, jakoby rozum bezpośrednio poznawał „nadprzyrodzone“, oraz do niedorzecznego twierdzenia, że jest on władzą, przeznaczoną specjalnie do ujmowania rzeczy, leżących poza sferą doświadczenia, tj. do Metafizyki, i że poznaje bezpośrednio i intuicyjnie ostateczne zasady wszechrzeczy i wszelkiego istnienia — Nadzmysłowość, Absolut, Bóstwo itp. — Gdyby, zamiast wynosić Rozum do godności bóstwa, zechęciano się nim tylko posługiwać, to wszystkim tym teoryom przeciwstawionoby natychmiast bardzo prostą uwagę: a mianowicie, że gdyby człowiek, dzięki posiadaniu specjalnego narządu do rozwiązywania zagadki świata, którym to narządem ma być rozum, nosił w sobie wrodzoną metafizykę, potrzebującą tylko rozwinięcia, wówczas w przedmiocie metafizyki między ludźmi panowałaby taka sama zgodność, jaka panuje w przedmiocie prawd arytmetyki i geometrii; wówczas nie byłoby na ziemi tak wielkiej liczby zasadniczo różniących się między sobą religii, a jeszcze większej — równie zasadniczo różniących się — systematów filo-

zoficznych; wówczas też każdy, kto by pod względem bądź religijnym, bądź filozoficznym odstępował od poglądów ogółu, musiał by być uważanym za niespełna rozumu. — Z nieminiejszą koniecznością nasunęłaby się także inna uwaga, równie prosta. Gdybyśmy odkryli jakiś gatunek małp, celowo wyrabiających narzędzia do walki, budowania lub jakiegobądź innego użytku, to niezwłocznie przyznalibyśmy im rozum; tymczasem nie przyszło by nam do głowy odmawiać rozumu dzikim ludom, żyjącym bez wszelkiej religii i metafizyki — wiemy zaś, że takie ludy istnieją. Kant krytyką swoją zamknął we właściwych granicach Rozum, który dowodził swych mniemanych nadzmysłowych wiadomości, lecz gdyby znał ów Rozum Jakobi'ego, bezpośrednio ujmujący „nadzmysłowe“, to uznałby go bezwątpienia za stojący niżej wszelkiej krytyki. Tymczasem jednak takim właśnie pojęciem Rozumu, jako jakiejś bezpośredniej potęgi, mistyfikują po dziś dzień w uniwersytetach Bogu ducha winną młodzież.

U W A G A .

Dla zbadania właściwej podstawy hipotezy praktycznego rozumu, musimy sięgnąć głębiej do jej rodowodu. Wtedy spostrzeżemy, że jej źródłem jest teoria, którą Kant sam zbil zasadniczo, a która mimo to powraca, jako reminiscencya dawnego sposobu myślenia, by potajemnie, bez wiedzy samego autora zjawić się jako podstawa hipotezy praktycznego rozumu z towarzyszącemi jej pojęciami nakazu i samorządu. Teoria ta — to psychologia racjonalna, według której człowiek składa się z dwóch całkowicie różnych substancji: z materialnego ciała i niematerialnej duszy. Platon pierwszy z filozofów postawił ten dogmat w sposób formalny i starał się go dowieść jako prawdę przedmiotową. Lecz dopiero Kartezjusz doprowadził go do szczytu wykończenia, nadając mu najdokładniejszą formę i ścisłość naukową. Ale właśnie dzięki tej ścisłości i dokładności wyszła na jaw błędność teorii, wykazywana następnie kolejno przez Spi-

nozę, Locke'a i Kanta. Spinoza (którego filozofia polega głównie na zbijaniu podwójnego dualizmu jego mistrza) dwom substancyom Kartezjusza wręcz i wyraźnie przeciwstawił twierdzenie, które przyjął za główną swą zasadę, a mianowicie: *Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.*¹⁾ Następnie Locke, który, zwalczając pojęcie idei wrodzonych, wyprowadzał całe poznanie ze zmysłów, naucza, iż nie jest niemożliwym, aby materya mogła myśleć. Wreszcie Kant dowiódł błędności Kartezjuszowego twierdzenia swą krytyką psychologii racjonalnej, taką, jaka się znajduje w pierwszym wydaniu. Przeciwwstawiają się temu kierunkowi Leibnitz i Wolf, jako adwokaci strony oskarżonej; dzięki temu Leibnitz dostąpił niezасłużonego zaszczytu przyrównania go do tak różnego odeń wielkiego Platona. Nie tu jednak miejsce bliżej wszystko to wyjaśniać. Otóż według owej psychologii racjonalnej, dusza jest istotą przedewszystkiem i z natury swej poznającą, a dopiero wskutek tego obdarzoną wolą. W tych dwóch zasadniczych swych czynnościach, dusza, zależnie od tego, czy działa tylko dla siebie samej, oddzielnie od ciała, czy też w połączeniu z tem ostatniem, objawia wyższą albo niższą władzę poznania i woli. Przy wyższej formie tych władz niematerialna dusza jest czynną tylko dla siebie i bez współudziału ciała; wtedy stanowi ona „*intellectus purus*“ i ma do czynienia z pojęciami sobie tylko właściwemi, a zatem nie zmysłowemi, lecz czysto duchowej natury i z takimiż samemi aktami woli; w tem wszystkiem niema żadnego pierwiastku zmysłowego, pochodzącego z ciała.²⁾ Wtedy poznaje same czyste aktrakcye, idee ogólne, pojęcia wrodzone, *aeternas veritates* itp. I odpowiednio do tego wola jej znajduje się pod wpływem wyobrażeń czysto duchowych tegoż samego rodzaju.

¹⁾ Substancya myśląca i substancya rozciąglą są jedną i tą samą substancją, rozważaną w dwóch różnych atrybutach. (Etyka, cz. II, twierdzenie 7-me)

²⁾ *Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur*, Cart., *Medit.*, p. 188.

Przeciwnie zaś, niższa władza poznania i woli jest dziełem duszy, działającej w połączeniu z ciałem i jego narządami i ściśle z niem związanej, co też odbija się ujemnie na jej czysto duchowej działalności. W zakres tej niższej władzy poznawania wchodziło wszelkie poznawanie zapomocą postrzegania, uważane wskutek tego za niejasne i niewyraźne; jasnym zaś miało być poznanie abstrakcyjne, składające się z pojęć oderwanych. Wola, determinowana przez poznawanie, podporządkowane zmysłom, uważaną była za wolę niższej natury i po większej części złych dążności, gdyż w postanowieniach swoich kierowaną była przez pobudzenia zmysłowe, podczas gdy tamta, wola szlachetnej natury, była kierowaną przez czysty rozum i była właściwą tylko niematerialnej duszy. Teorię tę wyłożył najdokładniej zwolennik Kartezyanizmu de la Forge w swym „Tractatus de mente humana“. W dziele tem, w rozdziale 23-im czytamy: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per iudicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens iudicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causa. — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit.¹⁾ Z niewyraźnie uświadomionych remi-

¹⁾ Ta sama wola w jednym wypadku nazywa się pożądaniem zmysłowym, gdy za pobudkę jej działań służą sądy, wynikające z postrzegania zmysłowego; w drugim zaś nazywa się pożądaniem racjonalnym, gdy umysł tworzy sądy ze swoich własnych idei i niezależnie od myśli zmaconych zmysłami, które są przyczyną popędów. — — — Te dwa różne kierunki woli uważano często za dwa różne pożądania, wskutek tego, że najczęściej przeciwstawiają się one sobie; bywa często, że zamiar pewien, który umysł sam stworzył na podstawie swych własnych idei, jest w niezgodzie z temi myślami, które poddaje stan organizmu, i tym sposobem ciało zmusza do chcenia jednej rzeczy, podczas gdy rozum skłania do pożądania innej.

niscenci tych właśnie poglądów powstała nauka Kanta o autonomii woli; autonomia ta, jako głos czystego i praktycznego rozumu, jest nakazem, stanowiącym prawo dla wszystkich istot rozumnych jako takich; pobudki, determinujące ją, są czysto formalnej natury w przeciwieństwie do pobudek materialnych, determinujących niższe pożądania, którym przeciwdziała wyższa wola człowieka.

Zresztą, doktryna ta, wyłożona systematycznie po raz pierwszy przez Descarte'a, znajduje się już jednak u Arystotelesa, który wyklada ją dość wyraźnie w dziele *de anima*, I, 1. A nawet przedtem jeszcze zaznacza ją Platon w *Fedonie* (str. 188 i 183 Bip). — Dzięki usystematyzowaniu i ustaleniu tej doktryny przez Kartezjusza, w sto lat później widzimy ją rozzuchwaloną, wyniesioną do szczytu, ale też wskutek tego i wystawioną na światło dzienne, które rozprasza złudzenia. Tak np. znajdujemy ją w książce Muratori'ego „*Della forze della fantasia*“ cap. 1—4 et 13, która streszcza bieżące pojęcia owego czasu. Książka ta traktuje o wyobraźni, która stwarza z danych zmysłowych całkowity obraz świata zewnętrznego i która ma być narządem czysto materialnym, cielesnym, mózgowym; niematerialnej zaś duszy pozostaje tylko myślenie, rozważanie i wyprowadzanie wniosków. — Lecz doprowadzona do takiej postaci rzecz staje się wątpliwą, co też musiano odczuć. Jeśli bowiem materya jest zdolną do postrzegania i do tak złożonego ujmowania świata, to jest niepojętem, czemu by nie miała być zdolną i do wyciągania abstrakcyi ze swych postrzeżeń, a przez to i do wszystkiego innego. Abstrahowanie, jak wiadomo, jest niczem. innym, jak tylko pomijaniem — odpowiednio do danego celu — cech niepotrzebnych, a zatem różnic indywidualnych i gatunkowych; np. jeśli pomijam to, co stanowi właściwość barana, wołu, jelenia, wielbłąda itp. i przez to dochodzę do pojęcia „zwierząt przeżuwających“; przy czynności tej wyobrażenia tracą swoją cechę postrzegalności, a stają się wyobrażeniami oderwanymi, pojęciami, które musimy ubrać w słowa, aby je ustalić w świadomości i móżdż postęgiwać się niemi. Kant jednak, tworząc swą teorię

praktycznego rozumu wraz z jego imperatywem, znajdował się pod wpływem tej starej doktryny.

§ 7. O pierwszej zasadzie etyki Kantowskiej.

Zbadawszy w poprzedzającym paragrafie właściwą podstawę etyki Kantowskiej, przechodzę teraz do spoczywającej na tym fundamencie, lecz ściśle z nim złączonej, a nawet zrosniętej najwyższej zasady tej etyki. Przypominamy sobie, iż zasada ta brzmiała: „postępuj według takiego prawidła, co do którego mógłbyś zarazem chcieć, iżby się stało powszechnem prawem dla wszystkich istot rozumnych.“ Przedewszystkiem, dziwna to metoda, radzić komuś, kto szuka prawidła dla swego własnego postępowania, aby najpierw postarał się odnaleźć prawo, które powinno rządzić postępowaniem wszelkich możliwych istot rozumnych; pominiemy to jednak i stwierdzmy tylko ten fakt, że, najwidoczniej, owo pierwsze prawidło, postawione przez Kanta, nie jest jeszcze zasadą moralności, lecz tylko prowadzącem do niej heurystycznym prawidłem, tj. wskazówką, gdzie go należy szukać; nie jest to jeszcze gotowy pieniądz, lecz zato przekaz, dający wszelką rękojmię otrzymania gotówki. Pytanie tylko, kto go właściwie zrealizuje. Mówiąc poprostu, będzie to kasyer, którego się tu nikt nie spodziewał, a mianowicie — Egoizm; zaraz to jasno udowodnię.

Przypuśćmy więc, że owo prawidło, co do którego mógłbym chcieć, iżby się niem wszyscy kierowali, jest istotną zasadą moralności. To, czego mógłbym chcieć, jest właśnie osią danej mi wskazówki. Ale czego ja właściwie mogę chcieć, a czego nie mogę? Oczywiście, że dla określenia tego, czego mogę chcieć w danym względzie, trzeba mi jeszcze jednej dyrektywy; bez tego brak mi klucza do wskazówki, wręczonej mi nakształt zapieczętowanego rozkazu. Gdzież szukać tej nowej dyrektywy? — Nigdzie indziej, jak tylko w moim egoizmie, owej najbliższej, zawsze w pogotowiu będącej, pierwotnej i żywej nor-

nie wszystkich aktów woli, która też przed wszelką inną zasadą moralną posiada przynajmniej *jus primi occupantis*. — Wskazówka, zawarta w pierwszym prawie Kanta, i rzekomo prowadząca do odszukania właściwej zasady moralności, opiera się mianowicie na milejącym przypuszczeniu, że mogę chcieć tylko tego, na czym sam najlepiejbym wychodził. Ustanawiając jakąś zasadę ogólnej doniosłości, muszę niezbędnie rozważać siebie niezawsze tylko jako stronę czynną, lecz ewentualnie czasami także i bierną; z tego punktu widzenia egoizm mój oświadcza się za sprawiedliwością i miłością bliźniego: nie dlatego, że ma ochotę sam je praktykować, lecz dlatego, że chciałby ich także i doświadczyć, podobnie jak ów skąpiec, który, wysłuchawszy kazania na temat dobroczynności, woła:

„Wie gründlich ausgeführt, wie schön! —

„— Fast möcht' ich betteln gehn!“ ¹⁾

Sam Kant nie może postąpić inaczej, jak tylko dołączyć ów klucz niezbędny do wskazówki, zawartej w jego pierwszej zasadzie moralności; czyni to jednak nie zaraz po sformułowaniu prawidła, z obawy, aby nas nie urazić, lecz dopiero później w przyzwoitej odległości i głębszym schowaniu wśród tekstu, tak aby nie było zbyt rażącym, że, mimo wszelkich owych wzniosłych przygotowań *a priori*, właściwie na krześle sędziowskim zasiada i wyroki wydaje Egoizm; — gdy zaś rozstrzygnie sprawę z punktu widzenia roli biernej, w jakiej ewentualnie może się znaleźć osobnik, natenczas ogłasza zarazem wyrok za prawomocny i dla strony czynnej. I tak na str. 19; — R., str. 24, czytamy: „nie mogę życzyć sobie, aby kłamstwo stało się prawem powszechnym, gdyż wówczas nikt by mi nie wierzył, albo też odpłacanoby mi tą samą monetą.“ ²⁾ — Str. 55; — R., str. 49: „Powszechność prawa, według którego każdy mógłby obiecywać,

¹⁾ Jakże gruntownie wyłożone, jak pięknie pojęte! miałbym niemal ochotę sam zostać żebrakiem.

²⁾ ...dass ich ein allgemeines Gesetz, zu lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr glauben, oder mich mit gleicher Münze bezahlen würde.

co mu się podoba, zgóry sobie postanawiając nie dotrzymywać obietnicy, uniemożliwiłaby zarówno dawanie obietnic, jak i sam nawet cel takiego postępowania; nikt bowiem nie chciałby wierzyć. ¹⁾ — Na str. 56; — R, str. 50 czytamy w kwestji obojętności na ludzkie cierpienia: „Wola, któraby to postanowiła, zaprzeczyłaby samej sobie, mogłoby się bowiem zdarzyć, że sama potrzebowałaby miłości i współczucia, a tymczasem dzięki takiemu prawu natury, któremu sama dałaby początek, pozbawiłaby się wszelkiej nadziei otrzymania pomocy, której sobie życzy. ²⁾ — Tak samo w Krytyce praktycznego rozumu, Cz. 1, t. 1, rozdz. 2, str. 123; — R., str. 192: „Gdyby każdy spoglądał obojętnie na nędzę bliźniego, a ty gdybyś stanowiął częścią podobnego porządku rzeczy, czy należenie doń zgodzałoby się z twoją wolą?“ ³⁾ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! ⁴⁾ — odpowiedzielibyśmy na to. Ustępę te wskazują dosyć wyraźnie, w jakim znaczeniu należy brać „możność cheenia“ w Kantowskiej zasadzie moralności. Lecz najwyraźniej występuje właściwe znaczenie tej zasady w „Metafizycznych podstawach teorji cnoty“, § 30: „W samej rzeczy, każdy chce, a by mu pomagano; lecz gdyby kto jawnie dał się słyszeć ze swą zasadą nie pomagania innym, wówczas każdy miałby prawo nawzajem odmówić mu pomocy. W ten spo-

¹⁾ Die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass Jeder, was ihm einfällt versprechen könne, mit dem Versatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde.

²⁾ Ein Wille, der dieses beschlüsse, würde sich selbst widersprechen, indem doch Fälle sich ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

³⁾ Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge; würdest Du dariu wohl mit Einstimmung Deines Willens?

⁴⁾ Jak lektomyślnie na samych siebie ustanawiamy niesłuszne prawo!

sób samolubna zasada staje w sprzeczności z sobą samą.“¹⁾ — Miałby prawo, czytamy czarno na białem, miałby prawo! Jest to więc jak najwyraźniej wypowiedziana teza, że obojętność moralny opiera się jedynie i wyłącznie na przypuszczalnej wzajemności, a zatem jest tylko samolubnym i otrzymuje treść swoją od egoizmu, który, pod warunkiem wzajemności, przezornie skłania się do kompromisów. Mogłoby to być odpowiednim przy ustanawianiu zasady państwowej, lecz nigdy tam, gdzie chodzi o zasadę etyki. To też gdy na str. 81; — R., str. 67 „Podstawy“ czytamy: „Zasada: postępuj zawsze według takiego prawidła, abyś zarazem mógł pragnąć jego powszechności jako prawa, — jest jedynym warunkiem, pod jakim wola nigdy nie staje w sprzeczności sama z sobą“²⁾ — to istotne znaczenie wyrazu sprzeczność jest następujące: gdyby wola uświęciła zasadę niesprawiedliwości i obojętności, to następnie, stając się ewentualnie ze strony czynnej stroną bierną, musiałaby tę zasadę odwołać, a przez to stać w sprzeczności sama z sobą.

Z wyjaśnienia tego wynika zupełnie jasno, że owo zasadnicze prawidło Kanta nie jest bynajmniej nakazem kategorycznym, jak to Kant twierdzi, lecz hypotetycznym; w samej rzeczy w podstawie jego leży domyślny warunek, że prawo, które ma rządzić moim postępowaniem, podniesione do godności powszechnego, staje się zarazem prawem dla postępowania innych względem mnie, i że wobec tego ja, jako strona, która ewentualnie może stać się bierną, nie mogę oczywiście pragnąć panowania niesprawiedliwości i obojętności. Jeśli jednak zniosę powyższy warunek i zaufawszy

¹⁾ Denn Jeder wünscht, dass ihm geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Andern nicht helfen zu wollen, laut werden liesse; so würde Jeder befugt sein, ihm Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützigte Maxime sich selbst.

²⁾ Das Princip: Handle jederzeit nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du zugleich wollen kannst, — ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst in Widerstreit sein kann.

mej przeważającej sile duchowej czy fizycznej, przy wyborze powszechnej zasady będą rozważał siebie, jako stronę wyłącznie czynną, a nigdy bierną, to—przypuściwszy, że nie istnieje żadna inna podstawa moralna prócz Kantowskiej — mogą bardzo łatwo zapragnąć, aby niesprawiedliwość i obojętność względem innych stały się zasadą powszechną, i chcieć rządzić światem

upon the simple plan,

That they should take, who have the power,

And they should keep, who can. ¹⁾

Wordsworth.

W poprzednim paragrafie wykazaliśmy, że pierwsza zasada etyki Kantowskiej jest pozbawioną realnej podstawy; teraz zaś widzimy, że prócz tego, wbrew zapewnieniom Kanta, jest ona natury hypotetycznej, że opiera się na czystym egoizmie i że jedynie egoizm dać nam może klucz do zawartej w niej wskazówki. Dalej, rozważana jako formuła, zasada ta jest niczym innym, jak tylko omówieniem, przebraniem, przystrojeniem znanego prawidła: „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris,“ zwłaszcza jeśli przez odrzucenie non i ne uwolnimy to prawidło od zarzutu, że zawiera przepis tylko prawa, a nie miłości. Jest to istotnie jedyna zasada, co do której (rozumie się, że względem na moją ewentualną rolę bierną, t. j. na mój egoizm) mógłbym pragnąć, aby wszyscy według niej postępowali. Lecz ze swej strony prawidło to, quod tibi fieri etc., jest tylko omówieniem, lub, jeśli kto woli, przesłanką postawionej przeze mnie zasady „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva,“ którą ja uważam za najprostsze i najczystsze sformułowanie sposobu postępowania, jednomyślnie przepiszywanego przez wszystkie systemy moralne. Zasada ta jest i pozostanie istotną, czystą treścią moralności. Ale na czym się ona opiera? Co nadaje siłę zawartemu w niej żądaniu? I oto odwieczne, trudne zagadnienie nanowo zjawia się przed nami. Z drugiej bowiem strony egoizm

¹⁾ Według tego prostego planu, że, niech bierze ten, kto ma siłę, a trzyma -- kto może.

krzyczy głośno: „Neminem juva, imo omnes, si forte conduit, laede,“ ¹⁾ a złość dodaje do tego wariant: „imo omnes, quantum potes, laede!“ ²⁾ — Temu egoizmowi, tej złości przeciwstawić szermierza, któryby im dorównał, a nawet przewyższył ich siłą — oto zadanie wszelkiej etyki. Heic Rhodus, heic salta!

Kant — na str. 57; — R., str. 60 — usiłuje usprawiedliwić swoją zasadę etyki jeszcze i w ten sposób, że wyprowadza z niej dawno uznany i zupełnie uzasadniony podział obowiązków na obowiązki sprawiedliwości (zwane także doskonałemi, bezwzględnymi, ścisłemi) i na obowiązki cnoty czystej (zwane również niedoskonałemi, dalszemi, dającemi zasługę, lub lepiej — obowiązkami miłości. Próba jednak wypada tak fatalnie, że staje się silnym argumentem przeciwko postawionej zasadzie. Mianowicie, obowiązki sprawiedliwości mają się wspierać na takim prawie, którego przeciwieństwo nie mogłoby nawet być pomyslanym bez wewnętrznej sprzeczności jako ogólne prawo natury; zaś obowiązki cnoty — na takim, którego przeciwieństwo można sobie wprowadzić wyobrazić jako ogólne prawo natury, lecz w żaden sposób niepodobną go pragnąć. A teraz upraszam czytelnika, aby wziął pod uwagę fakt, że zasada niesprawiedliwości i siły przed prawem, której istnienie w charakterze ogólnego prawa natury według Kanta nawet pomyśleć się nie daje, w gruncie rzeczy jest prawem istotnie i faktycznie panującym w naturze, i to nie tylko w świecie zwierzęcym, ale także i w ludzkim. U ludów cywilizowanych usiłowano zapobiec jego szkodliwym skutkom przez ustanowienie państwa, lecz gdy tylko się udaje, gdziebądź i w jakibądź sposób, znieść lub obejść to ostatecznie, prawo natury z całą siłą występuje na jaw na nowo. W stosunkach międzynarodowych panuje ono niepodzielnie; mowa sprawiedliwości, której się w nich od czasu do czasu używa, jest, jak wiadomo, tylko kancelaryjnym stylem dyplomacji; rozstrzyga zaś stale surowa siła. Tymczasem fakty

¹⁾ Nie pomagaj nikomu, przeciwnie, krzywdź wszystkich, jeśli w tem znajdziesz swój interes.

²⁾ Krzywdź wszystkich, ile tylko możesz.

prawdziwej, t. j. niewymuszonej sprawiedliwości zdarzają się wprawdzie niekiedy, lecz tylko w charakterze wyjątków z ogólnego prawa natury. Do tego w przykładach, które poprzedzają dotyczący rozdział, Kant w pierwszym rzędzie, jako obowiązek sprawiedliwości, przytacza tak zwany obowiązek względem samego siebie, polegający na tym, że nie należy samowolnie odbierać sobie życia, gdy w nim złe przeważa nad dobrem. I ta oto zasada ma być jako ogólne prawo natury, niemożliwą nawet do pomyślenia. Ja zaś mówię, że ponieważ podobne wypadki z natury rzeczy są wyjęte z pod interwencji państwa, więc w nich właśnie ta zasada przejawia się bez przeszkody, jako faktycznie istniejące prawo natury. Jest to bowiem z całą pewnością ogólnym prawidłem, że człowiek ucieka się do samobójstwa z chwilą, gdy ogrom cierpień przeważy wrodzony mu potężny popęd samozachowawczy: dowodzi nam tego codzienne doświadczenie. Wobec tego, dziwnie śmiałym wydaje się twierdzenie, że myśl jakaś mogłaby powstrzymać go od targnięcia się na własne życie tam, gdzie bezsilną się okazała nawet tak potężna, a tak silnie z naturą wszelkiego żyjącego stworzenia związana obawa śmierci, a wyda nam się jeszcze dziwniejszym, gdy zwrócimy uwagę, że myśl owa jest tak trudną do znalezienia, iż moralisci dotąd jeszcze nie są w stanie wskazać jej z całą stanowczością. Przynajmniej takie argumenty, jak te, które Kant przy tej sposobności przytacza na str. 53; — R., str. 48 oraz na str. 67; — R., str. 57, jeszcze nikogo nawet na chwilę nie wstrzymały od samobójstwa. Tym sposobem podział obowiązków, wynikający z przyjętej przez Kanta zasady etyki, wymaga, aby niezaprzeczalnie rzeczywiste i codzienne objawiające się prawo natury, przeistoczyło się na rzecz, która nie daje się nawet pomyśleć bez sprzeczności.— Wyznaję, iż nie bez zadowolenia spoglądam stąd na tę podstawę etyki, która sam podaję w następnej części; podział na obowiązki sprawiedliwości i obowiązki miłości (właściwiej: sprawiedliwości i miłości bliźniego) wypływa z niej bez żadnych przeszkód i całkiem naturalnie, dzięki temu, że zasada klasyfikacji wynika z samej natury rzeczy i daje nam wyraźnie zakresloną linię graniczną;

tak że w rezultacie te dowody, na które Kant powoływał się niesłusznie przy uzasadnianiu swojej etyki, służą do poparcia tezy, postawionej przeze mnie.

§ 8. O formach pochodnych pierwszej zasady etyki Kantowskiej.

Kant, jak wiadomo, podał w innym jeszcze sformułowaniu pierwszą zasadę swej etyki, wypowiadając ją już nie pośrednio, w formie wskazówki, jak jej szukać należy, ale wprost jako zasadę. W tym celu już od str. 63; — R., str. 55 toruje sobie ku niej drogę przez dziwaczne, naciągane do niemożliwości, a nawet wprost wykrętne definicje pojęć celu i środka, które przecież dadzą się określić w sposób daleko prostszy i słuszniejszy, a mianowicie: cel jako motyw bezpośredni pewnego aktu woli, *środek* — jako motyw pośredni (*simplex sigillum veri*). ¹⁾ Lecz Kant drogą swych dziwacznych definicji dochodzi do zdania, że: „Człowiek, i wogóle wszelka istota rozumna, istnieje jako cel sam w sobie.“ ²⁾ Tutaj muszę zaznaczyć, że wyrażenie „istnieć jako cel sam w sobie“ jest nonsensem i zawiera *contradictio in adjecto*. Być celem znaczy to, być przedmiotem jakiegoś pragnienia. Tylko w tym stosunku pojęcie celu posiada znaczenie, utracą je zaś z chwilą, gdy ze stosunku tego wychodzi. Otóż, ten względny charakter celu wyklucza bezwzględnie wszelkie „samo w sobie.“ „Cel sam w sobie“ znaczy: tyleż, co „przyjaciół sam w sobie,“ — „wróg sam w sobie,“ — „wuj sam w sobie,“ — „wschód lub też północ sama w sobie,“ — „wysoko lub nisko samo w sobie“ itp. W gruncie rzeczy jednak „cel sam w sobie“ pochodzi z tego samego źródła, co i „bezwzględna powinność:“ w podstawie tak jednego jak drugiego,

¹⁾ Prostota jest cechą prawdy.

²⁾ Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst.

jako ich warunek, potajemnie, a nawet nieświadomie, leży jedna i ta sama myśl — myśl teologiczna. — Takież samo znaczenie ma i „bezwzględna wartość,” którą ma posiadać ów rzekomy, lecz nie dający się pomyśleć „cel sam w sobie.” „Wartość” tę muszę równie bezlitośnie napiętnować, jako *contradictio in adjecto*. Wszelka wartość jest wielkością wynikającą z porównania, a nawet z konieczności wchodzi w stosunek podwójny. Popierwsze jest względna, gdyż przedstawia wartość dla kogoś; podrugie, jest porównawczą, gdyż istnieje w porównaniu z czymś innym, co jest miarą oceny. Poza temi dwoma stosunkami pojęcie wartości traci wszelkie znaczenie. Jest to rzecz zbyt jasna, aby trzeba było dłużej jeszcze nad tym się zatrzymywać. — Podobnie jak te dwa określenia sprzeciwiają się logice, podobnież prawdziwą moralność obraża zdanie (str. 65, — R., str. 56), że istoty bezrozumne (a więc zwierzęta) są rzeczami, i wskutek tego mogą być traktowane jako środki, które nie są zarazem celami. W zgodzie z tym zdaniem w „Metafizycznych podstawach teorii cnoty,” § 16 Kant powiada wyraźnie: „Człowiek nie ma obowiązków względem żadnych innych istot prócz ludzi,” następnie zaś w § 17-ym czytamy: „Okrutne obchodzenie się ze zwierzętami sprzeciwia się obowiązkowi, jaki człowiek ma względem samego siebie; przytępia ono w człowieku współczucie dla cierpienia, a przez to osłabia wrodzoną skłonność, oddającą w moralności wielkie usługi w stosunku do innych ludzi.” A zatem, litość nad zwierzętami ma mieć jedynie wagę ćwiczenia; przygotowujemy się na nie do wykonywania aktów współczucia, jakby na jakichś preparatach. Ja, wraz z całą niezislamizowaną (tj. niezjudaizowaną) Azją, uważam podobne twierdzenie za wstrętne i oburzające. Jednocześnie raz jeszcze się okazuje, jak dalece cała ta moralność filozoficzna, która, jak to wyżej wyłożyłem, jest tylko zamaskowaną moralnością teologiczną, zależy od moralności biblijnej. Ponieważ moralność chrześcijańska (o czym później) zwierząt nie uwzględnia, więc też etyka filozoficzna ogłasza je natychmiast za będące poza prawem, za zwyczajne „rzeczy,” za proste środki do jakichkolwiek celów, a więc do wiwisekcji, po-

lowania par force, do walki byków, wyścigów, bicia na śmierć koni zaprzężonych do wozu naładowanego kamieniami i nie dającego się poruszyć z miejsca itp. Hańba takiej etyce parjów, czandalów, mlekhow, etyce, która zapoznaje wieczną istotę, blaskiem pełnym niezgłębionego wyrazu jaśniejącą we wszystkim co żyje, istnieje, i błyszczącą we wszystkich oczach, które oglądają światło dzienne. Lecz owa moralność uznaje tylko własny godny gatunek, a cecha tego gatunku, r o z u m, jest dla niej wyłącznym warunkiem, pod jakim dana istota może się stać przedmiotem poszanowania moralnego.

Po takiej drodze nierówności pełnej, per fas et nefas, Kant dochodzi do drugiego sformułowania głównej zasady swej etyki: „Postępuj tak, abyś, zarówno w twej własnej osobie, jak i w osobie innych, traktował ludzkość zawsze jako cel, a nigdy tylko jako środek.“¹⁾ Jest to nic innego, jak tylko w wielce sztuczny i zawily sposób wyrażona zasada: „mniej na względzie nietylko siebie samego, lecz także i innych,“ która znów ze swej strony jest tylko innym omówieniem prawidła: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris;“ nie zapominajmy jednak że to ostatnie zawiera dopiero przesłanki do wniosku, będącego ostatecznym i istotnym celem wszelkiej moralności i wszelkiego moralizowania, a mianowicie: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva“—w tym zaś twierdzeniu, jak wszędzie zresztą, prawda wydaje się tym piękniejszą, im bardziej jest naga. — Cała racja bytu owej drugiej formuły moralności polega na tym, że zawiera ona także rzekome obowiązki względem samego siebie, które Kant umyślnie i niezręcznie wciągnął do niej. O tych obowiązkach wyraziłem już wyżej swoje zdanie.

Prócz tego możnaby nadmienić przeciwko owej formule jeszcze i to, że przestępca skazany na śmierć słusznie i sprawiedliwie jest traktowany tylko jako środek, a nie jako cel; jest to

²⁾ Handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.

w istocie jedyny środek dla zachowania prawu siły postrachu, która jest jego celem.

A teraz, jeśli ta druga formuła Kanta w niczym się nie przyczynia do oparcia etyki na pewnej podstawie i jeśli nie może być uważaną za pełny, bezpośredni wyraz jej przepisów, za jej najwyższą zasadę, to niemniej posiada jedną ważną zasługę: mianowicie, zawiera subtelny aperçu psychologiczno-moralny, wykrywający nam jedną z najbardziej charakterystycznych cech egoizmu; cecha ta zasługuje na bliższe rozpatrzenie. Wszyscy posiadamy wielki zasób egoizmu, lecz staramy się go ukryć jako naszą partię *honteuse*, i nawet specjalnie w tym celu wynaleźliśmy grzeczność; pomimo to jednak egoizm przegląda przez wszystkie nałożone nań obsłony, a najczęstszym i instynktownym jego objawem jest to, że w każdym, z kim mamy do czynienia, widzimy przedewszystkim tylko ewentualny środek do osiągnięcia jednego z naszych licznych celów. Za każdą nową znajomością, pierwszą naszą myślą jest pytanie, czy dany osobnik będzie mógł być nam w czymś użytecznym. Jeśli nie może, to z chwilą, gdyśmy się o tym przekonali, dla większości z nas on sam staje się niczym. Poszukiwanie w ludziach środka, narzędzia do urzeczywistnienia naszych zamiarów, jest tym naturalnym popędem, który daje się wyczytać w każdym niemal spojrzeniu; czy zaś samo narzędzie przy tej sposobności mniej lub więcej nie ucierpi — to jest to myśl, która się zjawia u nas znacznie później, a nawet często—wcale. O takiż sam sposób myślenia posądzamy i innych; okazuje się to w najrozmaitszych rzeczach. Tak np. prosząc kogoś o radę lub wskazówkę, niezwłocznie tracimy ufność w jego zdanie, gdy spostrzeżemy, że on sam jest choćby tylko trochę, choćby w oddalony sposób zainteresowanym w tej samej sprawie. Wtedy bowiem zaraz zaczynamy przypuszczać, że zechce użyć nas za środek do własnego celu i że udzieli nam rady zgodnej nie ze swym poglądem, lecz ze swemi widokami, i to nawet wtedy, gdyby jego pogląd był zupełnie wyrobionym, a interes mało znaczącym. Wszyscy bowiem dobrze wiemy, że jedna linja sześciennea pragnienia waży więcej niż cała sześciennej sędu o rze-

czach. Z drugiej strony, wobec pytania naszego: „co mamy czynić,“ tantemu przedewszystkim przyjdzie do głowy to co powinniśmy uczynić, aby to było w zgodzie z jego celami; wtedy, nawet nie pomyślawszy o n a s z y c h celach, mechanicznie i niezwłocznie, zanim jeszcze pytanie zdążyło się przedostać przed forum jego rzeczywistego sądu, da nam odpowiedź, podyktowaną bezpośrednio przez własną wolę; i w ten sposób, często zupełnie bezwiednie, usiłuje pokierować nami odpowiednio do swych celów, i sądzi że mówi z przekonania, podczas gdy w gruncie rzeczy przemawiają przezeń jego własne widoki; często ludzie dochodzą nawet do tego, że popełniają w takich razach kłamstwo, wcale sobie sprawy z tego nie zdając. Tak dalece wpływ woli przeważa nad umysłowością. Nawet świadectwo naszej własnej świadomości nie daje miary, czy mówimy z przekonania, czy też dla naszych celów; poznać to można dopiero, rozważając nasz interes. Weźmy inny wypadek: ktoś w trwodze śmiertelnej ucieka przed goniącym go nieprzyjacielem, spotyka wędrownego kramarza, i prosi o wskazanie jakiej hocznej ścieżki; nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby kramarz odrzekł mu na to: „czy nie potrzebuje pan nic z mego towaru?“ Zapewne, nie można powiedzieć, żeby się tak zawsze dziać miało: niejeden człowiek bierze żywy, bezpośredni udział w doli i niedoli bliźniego, czyli—w języku Kanta—patrzy nań jako na cel, a nie jako na środek. Skłonność ta objawia się zresztą w różnych stopniach, i stąd pochodzą te wielkie różnice w charakterach ludzkich. Poznanie tego, co w ostatniej instancji rozstrzyga o owej różnicy, jest właśnie poznaniem prawdziwej podstawy etyki, którą zajmę się w następnym rozdziale.

Tak więc, w drugiej swej formule Kant podał nam bardzo charakterystyczną cechę, po której można rozpoznać egoizm od jego przeciwieństwa; jest to najcenniejszy punkt jego teorji i tym chętniej zwracam nań uwagę, że wogóle, niestety, niewiele będę mógł zachować z jego podstawy etyki.

Trzecią i ostatnią formą, w jakiej Kant podaje nam swą zasadę moralną, jest a u t o n o m j a (samorząd) woli: „Wola każdej

istoty rozumnej stanowi prawo powszechne dla wszystkich istot rozumnych.“ ¹⁾ Oczywiście, to wypływa z pierwszej formuły. Z niniejszej jednak wypływałoby (por. str. 71; — R., str. 60), że cechą charakterystyczną kategorycznego imperatywu jest to, iż wola, którą determinuje obowiązek, wyrzeka się wszelkiego interesu. Według Kanta, wszystkie dawniejsze pierwsze zasady moralne dlatego okazują się źle wybranymi, że „każda z nich, w formie przymusu czy zachęty, kładła w podstawie czynów jakiś interes bądź własny, bądź cudzy“ (str. 73; — R., str. 62) (nawet i cudzy, proszę to dobrze zauważyć). „Tymczasem wola, jako prawodawca powszechny, przemawia w imię obowiązku i przepisuje czyny, nie wynikające z żadnego interesu.“ A teraz proszę rozważyć, co to właściwie oznacza: ni mniej ni więcej, tylko chęć bez pobudki, skutek bez przyczyny. Interes i pobudka są pojęciami jednoznacznymi; czyż interes nie jest właśnie tym „quod mea interest,“ na czym mi zależy? A czyż do tego właśnie nie sprowadza się wszystko, cokolwiek pobudza, wprowadza w ruch moją wolę? Czymże więc jest interes, jeśli nie działaniem pewnej pobudki na moją wolę? Tam więc, gdzie pobudka działa na wolę, tam wola ma interes; lecz tam, gdzie żadna pobudka w ruch jej nie wprawia, tam wola nie może nic zdziałać, podobnie jak kamień nie może poruszyć się z miejsca, jeśli go coś nie popchnie lub nie pociągnie. Przed wykształconym czytelnikiem niema chyba potrzeby dłużej się nad tym rozwodzić. Lecz stąd wypływa, że, ponieważ każdy czyn musi wynikać z jakiejś pobudki, przeto każdy z konieczności każe przypuszczać jakiś interes. Kant jednak ustanawia inny, zupełnie nowy rodzaj czynów — czynów, dokonywanych bez żadnego interesu, a zatym bez żadnej pobudki. I to mają być czyny, natchnione sprawiedliwością i miłością bliźniego! Dla zbięcia całej tej monstrualnej hipotezy, dość było sprowadzić pojęcia do ich właściwego znaczenia, zaciemnionego przez używanie wy-

¹⁾ Der Wille jedes vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend für alle vernünftige Wesen.

razu „interes.“ Niemniej Kant (na str. 74; — R., str. 62) święci tryumf swej autonomji woli, stawiając nam przed oczy utopję moralną, którą nazywa „państwem celów.“ Ludność tego państwa składa się z samych istot rozumnych in abstracto; wszystkie razem i każda z osobna ustawicznie chcą, nie chcąc niczego (tj. nie będąc kierowanemi przez żaden interes;) chcą one tylko jednej rzeczy, a mianowicie, żeby wszystkie wole kierowały się jedną zasadą, zasadą autonomji. *Difficile est, satiram non scribere.* 1)

Lecz poza tym małym, niewinnym państwem celów, które możemy zostawić w spokoju dzięki jego kompletnej nieszkodliwości, pojęcie autonomji woli prowadzi Kanta jeszcze do czegoś innego, czego skutki są o wiele poważniejsze, mianowicie do pojęcia ludzkiej godności. Ta godność opiera się tylko na autonomji człowieka, a polega na tym, że człowiek sam ustanawia prawo, któremu jest posłuszny, a zatem znajduje się względem niego w takim samym stosunku, w jakim obywatele państwa konstytucyjnego znajdują się względem swego prawodawstwa. Mogłoby to sobie zresztą zostać jako ozdoba kantowskiego systemu etyki. Lecz owo wyrażenie „godność człowieka,“ raz użyte przez Kanta, stało się następnie schiboleth'em dla wszystkich bezmyślnych i bezradnych moralistów, którzy pod owym imponującym wyrażeniem „godność człowieka“ starali się ukryć swój brak rzeczywistej lub przynajmniej cośkolwiek mówiącej podstawy etyki; rachowali oni nie bez słuszności, że czytelnikowi miło będzie ujrzeć się przyodzianym w taką godność i że to go zupełnie zadowolni. 2) Lecz zbadajmy bliżej to pojęcie, przymierzając je do rzeczywistości. — Kant (na str. 79; — R., str. 66) określa godność jako „wartość bezwzględna, nieporównana.“ Określenie to do tego stopnia imponuje swym wzniosłym dźwiękiem, że nie każdemu starczy odwagi zbliżyć się doń dla dokładniejszego zbadania; wówczas

1) Trudno się powstrzymać od pisania satyr.

2) Pierwszym, który pojęcie „godności człowieka“ wyraźnie i wyłącznie uczynił kamieniem węgielnym etyki i konsekwentnie ją przeprowadził, był, jak się zdaje, G. W. Block, autor „Nowych podstaw filozofii obyczajów“, 1802.

jednak przekonałby się, że i ono jest tylko prózną hyperbolą, w której wnętrzu, jak robak, gnieździ się *contradictio in adjecto*. Wszelka wartość jest oceną jakiejś rzeczy w porównaniu z jakąś inną, jest więc pojęciem porównawczym a zatem względnym, i właśnie ta względność stanowi istotę pojęcia wartości. Już stoicy słusznie pouczali (według Diog. Laert. Lib. VII, c. 106), że: *τὴν δὲ ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ ὁμοίων εἶπειν, ἀμειβεσθαι παρὰ τὴν πρὸς τὰς σὺν ἡμῶν κριθὰς* (existimationem esse probati remunerationem, quancunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto mulo, triticum) ¹⁾. To też wartość nieporównana, bezwarunkowa, bezwzględna, jaką ma być godność ludzka, jest, podobnie jak wiele rzeczy w filozofji, zadaniem słownym z którego należy wyciągnąć jakąś myśl, tak samo nie dającą się pomyśleć, jak np. największa liczba lub najobszerniejsza przestrzeń.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,

„Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein.“ ²⁾

Tak też było i z „godnością człowieka“; słówko to zjawiło się w samą porę, aby dostarczyć szerokiej podstawy etyce, utkanej ze wszelkich rodzajów obowiązku i ze wszelkich przypadków ka-
zuistyki — podstawy, z której wyzyna mogłaby ona odtąd wygodnie prawić swe kazania.

W końcu swego wykładu (str. 124; — R., str. 97) Kant mówi: „A teraz, w jaki sposób czysty rozum bez żadnych pobudek, które mogłyby być zaczerpnięte skądkolwiek indziej, może sam przez się stać się praktycznym? tj. w jaki sposób sam tylko przymiot *powszecchności* zasad tego rozumu, jako praw bez żadnego przedmiotu woli zdolnego wzbudzić naprzód zainteresowanie, mógłby sam z siebie stać się pobudką i stworzyć interes, który moglibyśmy nazwać czysto moralnym? innemi słowy,

¹⁾ Wartość danego przedmiotu jest to cena, którą dlań ustanawia człowiek kompetentny; tak np., gdy się wymienia pszenicę na owies z dodatkiem mulo.

²⁾ Lecz właśnie tam, gdzie niema pojęć, tam w porę zjawia się słowo.

w jaki sposób czysty rozum może się stać praktycznym? — Cały rozum ludzki nie jest w stanie tego wyjaśnić i wszelki trud i praca w tym względzie są nadaremne.“ — Zdawałoby się wobec tego, że, jeśli utrzymujemy, iż istnieje jakaś rzecz, której możliwość nie daje się pojąć, to powinniśmy przynajmniej faktami dowieść jej istnienia; lecz Kant wyraźnie zaznacza, że kategoryczny imperatyw nie jest faktem świadomości i że pojęcie jego nie opiera się na doświadczeniu. Przeciwnie, często spotykamy się z przestrogą, że nie należy go szukać na drodze antropologiczno-doświadczałnej (np. str. VI Przedmowy; — R., str. 5, oraz str. 59, 60; — R., str. 52). W dodatku Kant niejednokrotnie (np. str. 48; — R., str. 44) zapewnia, że „żadnym przykładem, a zatem doświadczalnie w żaden sposób niepodobna dowieść, czy wogóle istnieje podobny imperatyw.“ A na str. 49; — R., str. 45, czytamy, że „rzeczywistość kategorycznego imperatywu nie jest daną doświadczenia.“ Gdy zestawimy wszystko to, mimowoli rodzi się w nas przypuszczenie, że Kant chce poprostu zmistyfikować czytelników. Lecz jeśli dzisiejsza publiczność, zajmująca się w Niemczech filozofją, usprawiedliwiałaby podobne przypuszczenie, to za czasów Kanta, nieuctwo jej jeszcze się nie objawiało w tym stopniu co później; zresztą, ze wszystkich tematów etyka najmniej nadaje się do żartów. Musimy zatem pozostać przy przekonaniu, że jeśli coś nie da się pojąć jako możliwe, ani udowodnić jako rzeczywiste, to nie mamy żadnego powodu wierzyć w istnienie tego czegoś. — A teraz, jeśli spróbujemy ująć to coś wyobraźnią i wystawić sobie człowieka z duszą opanowaną nakształt jakiegoś demona przez bezwzględny obowiązek, który przemawia tylko kategorycznymi nakazami i pragnie kierować wszystkimi postępkami tego człowieka naprzekór jego skłonnościom i życzeniom — to ujrzymy w tym nie istotny obraz natury ludzkiej, nie nasze wewnętrzne procesy, lecz sztucznie wytworzony surogat moralności teologicznej, który tak się ma do tej ostatniej, jak noga drewniana do żywej.

W rezultacie dochodzimy do wniosku, że i etyce Kanta, podobnie jak wszystkim dawniejszym, brak pewnej niewzruszonej

podstawy. Jak to wykazałem w podanej na samym początku krytyce nakazującej formy tej etyki, jest ona w gruncie rzeczy tylko etyką teologiczną, odwróconą i przebraną w formułki bardzo abstrakcyjne i pozornie odnalezione a priori. Przebranie to było widać bardzo sztucznym i zmieniającym nie do poznania, jeśli sam Kant uległ złudzeniu i naprawdę sądził, że pojęcia prawa i przykazania, które najoczywiściej mają znaczenie tylko w moralności teologicznej, dadzą się stwierdzić niezależnie od wszelkiej teologii i oprzeć na czystym poznaniu a priori. Dowiodłem z dostateczną jasnością, iż, wbrew temu jego przypuszczeniu, pojęcia te nie mają u niego żadnej realnej podstawy i z niczym nie są związane. Zresztą pod koniec, w teorii najwyższego dobra, w postulatach praktycznego rozumu i nareszcie w teologii moralnej, zamaskowana moralność teologiczna demaskuje się we własnych rękach Kanta. Wszystko to jednak nie wystarczało, aby oświecić tak jego samego, jak i publiczność co do istotnego stanu rzeczy; przeciwnie — zarówno Kant, jak i czytelnicy cieszyli się, widząc, że etyka dostarcza punktu oparcia wszystkim ich artykułom wiary (choćby tylko idealiter i do praktycznego użytku). Brali bowiem w dobrej wierze skutek za przyczynę, a przyczynę za skutek, nie widząc, że wszystkie te mniemane wnioski leżały już poprzednio w założeniu etyki jako jej przesłanki konieczne, choć ukryte i tylko domyślne.

Gdyby mi wolno było teraz dla rozweselenia czytelnika zakończyć to badanie surowe i nużące żartobliwym, a nawet nieco lekkim porównaniem — to przyrównałbym Kanta, uwikłanego w tę automistyfikację, do człowieka, który na balu maskowym przez cały wieczór ubiega się o względy zamaskowanej piękności w przekonaniu, że to jakaś nowa znajomość. Pod koniec piękność owa zdejmuje maskę i daje się poznać jako — jego własna żona.

§ 9. Teorja sumienia u Kanta.

Rzekomy rozum praktyczny wraz ze swym kategorycznym imperatywem znajduje się w bliskim pokrewieństwie z sumie-

niem — z tą ważną różnicą, że kategoryczny imperatyw, jako rozkazodawca, przemawia z konieczności przed spełnieniem czynu, podczas gdy głos sumienia daje się słyszeć właściwie dopiero po czynie spełnionym. Przed dokonaniem czynu sumienie może co najwyżej przemawiać w sposób pośredni, za pomocą refleksji, która przywołuje na pamięć wspomnienia wydarzeń dawniejszych, gdzie czyny podobne ściągnęły na siebie naganę sumienia. Tym się nawet, według mnie, tłumaczy etymologja niemieckiego wyrazu „sumienie“ (Gewissen), bowiem pewnemi (gewiss) mogą być tylko czyny dokonane. Każdy, nawet najlepszy człowiek miewa chwile, kiedy pod wpływem jakiejś okoliczności zewnętrznej, jakiegoś podniecenia lub wewnętrznego rozstroju, powstają w nim nieczyste, niskie i złe myśli i pożądania; nie jest on jednak moralnie odpowiedzialnym za nie, i one nie mogą obciążać jego sumienia. Wskazują bowiem tylko, do czego jest zdolnym nie on, lecz człowiek w ogóle. U niego tym myślom i pożądaniom przeciwstawiają się inne pobudki, a choć nie występują niezwłocznie i jednocześnie z tamtymi, to jednak nie pozwalają im w czyn się zamienić, tak że ostatecznie złe pobudki stają się podobnymi do mniejszości przegłosowanej na zgromadzeniu rozstrzygającym. Tylko czyny pozwalają człowiekowi poznać empirycznie zarówno siebie, jak i innych, i tylko one mogą obciążać sumienie. Czyny bowiem nie podlegają już wątpliwościom, jakim mogą podlegać myśli; czyny, w przeciwieństwie do myśli, są pewnemi (gewiss), i nie dają się odmienić; są nietylko pomyślane, lecz i wiadome (gewusst). Toż samo oznacza i łaciński wyraz *conscientia*; jest to owo Horacjuszowskie „*conscire sibi, pallescere culpa*.“¹⁾ Tak samo i *συνείδησις*. Jest to świadomość tego, cośmy uczynili.

Po drugie: sumienie czerpie ustawicznie swoją treść z doświadczenia, czego kategoryczny imperatyw, będąc czysto apriorycznym, czynić nie może. Niemniej, mamy prawo przypuszczać, że Kantowska teoria sumienia rzuci światło i na tamto nowo-

¹⁾ Stać w obliczu swego sumienia, błędnąć wobec swej zbrodni.

wprowadzone przezeń pojęcie. Główny wykład tej teorii znajduje się w jego „Metafizycznych podstawach teorii cnoty“ § 13. Przystępując do krytyki tej teorii, będę przypuszczał, że czytelnik ma przed oczyma te kilka stronice.

Sposób, w jaki Kant przedstawia sumienie, czyni wręcz nie imponujące i przenika poszanowaniem i trwogą; czytelnik nie śmie wystąpić z krytyką, tymbardziej, że zawsze może się obawiać, iż jego zarzuty teoretyczne będą utożsamione z praktycznym odstępstwem od zasad moralnych, oraz że, jeśli zaprzeczy słuszności teorii Kanta, to z łatwością może ściągnąć na siebie podejrzenie, że sam jest pozbawiony sumienia. Mnie to jednak nie wstrzyma; chodzi tu bowiem o teorię, a nie o praktykę, o poddanie ścisłej krytyce ostatecznych podstaw etyki, nie zaś o nauczanie moralności.

Przedewszystkim, Kant posługuje się ustawicznie wyrażeniami lacińskimi, prawnymi, które przecież, jak sądzę, w bardzo małym stopniu nadają się do wyrażania najtajniejszych poruszeń serca ludzkiego. Niemniej Kant zatrzymuje aż do końca i tę terminologję i prawniczy sposób wykładu, skąd zdaje się wynikać, jakoby tak jedna, jak drugi były istotnemi i właściwemi samej treści. Kant ukazuje nam w naszym wnętrzu całkowity trybunał z wytaczaniem sprawy, sędzią, oskarżycielem, obrońcą i wyrokiem. Gdyby ów proces wewnętrzny w istocie odbywał się tak, jak go Kant przedstawia, to dziwiłoby się należało, że może znaleźć się ktoś, nie mówię już tak zły, ale poprostu tak głupi, żeby się odważył postąpić wbrew sumieniu. Takie specjalnego rodzaju nadprzyrodzone urządzenie w naszej świadomości, taki zamaskowany święty trybunał w tajemniczych mrokach naszego wnętrza, powinienby przenikać każdego przerażeniem i bogobojną trwogą, a zakazy i groźby tej straszliwej, nadprzyrodzonej mocy, która objawia się tak wyraźnie i tak blisko, powinny wstrzymać go od chwytania krótkotrwałych, przelotnych korzyści. — Tymczasem w rzeczywistości dzieje się wprost przeciwnie: wpływ sumienia był powszechnie uważanym za tak słaby, że wszystkie ludy uznały za konieczne wesprzeć go religją, a nawet wprost

zastąpić sumienie przez tę ostatnią. Zresztą, gdyby sumienie posiadało istotnie podobne właściwości, to Towarzystwu Królewskiemu nie przyszłoby nigdy na myśl ogłaszać konkurs na niniejsze pytanie.

Blizsze zbadanie sposobu, w jaki Kant przedstawia sumienie, pozwala nam odnaleźć przyczynę tego imponującego wrażenia: oto Kant w opisie aktu sądu moralnego, jaki człowiek wykonywa nad samym sobą, przypisał temu aktowi, jako właściwą i istotną, taką formę, która weale istotną dlań nie jest; forma ta może być zastosowaną tak samo dobrze do tego aktu, jak i do każdego innego rozmyślenia, nie mającego nic wspólnego z właściwymi względami moralności, rozmyślenia nad tym, cośmy uczynili i jak mogliśmy postąpić inaczej. Niedosyć, że podobną formę oskarżenia, obrony i wyroku może przybierać sumienie, o którym wiemy, że jest błędnym, sumienie sztucznie wytworzone — jak np. kiedy Indus wyrzuca sobie, że się stał powodem zabicia krowy, lub kiedy żyd sobie przypomina, że w szabas wypalił fajkę w domu; ale ubiera się w nią często nawet i takie badanie samego siebie, które nie ma żadnego etycznego punktu wyjścia, a nawet jest raczej niemoralnym niż moralnym. Jeśli np. dobrodusznie a nierozważnie poręczę za przyjaciela, a następnie uprzytomnię sobie, jak ciężką wzięłem na siebie odpowiedzialność i jak wielkie mogą wyniknąć stąd dla mnie kłopoty, przepowiedane przez starą mądrość życiową, wówczas w moim wnętrzu występuje oskarżyciel, przeciw niemu staje obrońca, usiłujący usprawiedliwić owo niewczesne poręczenie naciskiem okoliczności, zobowiązań, brakiem ryzyka, a nawet pochwałą własnej dobroci, w końcu zaś zjawia się sędzia i wydaje nieublagany wyrok: „Głupstwo popełniłeś!“ a ciężar tych słów przytłacza mię aż do ziemi.

O większości pozostałych opisów Kanta da się powiedzieć to samo, co o jego ulubionej formie procedury sądowej. Tak np. to, co Kant zaraz na początku paragrafu mówi o sumieniu i co uważa za jego specyficzną cechę, stosuje się tak samo dobrze do skrupułów zupełnie innego rodzaju; może np. być dosłownie zastosowanym do ukrytych refleksji kapitalisty,

który wie, że jego wydatki przewyższają procenta, że kapitał jest naruszony i że topnieje powoli: „myśl ta idzie za nim jak cień, wówczas gdy on sądzi, że się już od niej uwolnił; rozrywki i przyjemności mogą wprawdzie dać mu chwilowo sen lub zapomnienie, lecz to nie przeszkadza, że gdy się z nich obudzi lub wytrzeźwi, rozlega się nad jego uchem straszny głos etc. etc.“ Przedstawivszy w ten sposób ową formę procedury sądowej, jako istotną dla samej sprawy i wskutek tego utrzymawszy ją aż do końca, Kant posługuje się nią dla zbudowania następnego subtelного sofizmu. „Wyobrażać sobie,“ mówi on: „sprawę w taki sposób, jakoby sędzia oraz ten, którego sumienie oskarża, stanowili jedną i tę samą osobę, byłoby to wyobrażać trybunał w sposób bardzo niedorzeczny; wówczas bowiem oskarżyciel mógłby stale być pewnym przegranej“ — i objaśnia to bliżej za pomocą uwagi bardzo sztucznej i niejasnej. Stąd zaś wyprowadza wniosek, że aby się nie znaleźć w sprzeczności z samemi sobą, jesteśmy zmuszeni wyobrazić sobie owego wewnętrznego sędziego (z sądowego dramatu sumienia), jako kogoś odrębnego od nas samych, jako znawcę naszego serca, jako wszechwiedzącego, obdarzonego mocą rozkazywania wszystkim i, wzięwszy pod uwagę jego charakter władzy wykonawczej, — jako wszechmocnego. W ten sposób, po gładkiej drodze, prowadzi czytelnika od sumienia do bojaźni bożej, jako do koniecznego następstwa, petajemnie ufając, że czytelnik pójdzie za nim tym chętniej, iż już najpierwsze wychowanie przyswoiło mu było te pojęcia, a nawet wprost uczyniło z nich jego drugą naturę. Gra więc była bardzo łatwa; Kant jednak lepiejby uczynił, gdyby się był jej wyrzekł, zastanowiwszy się nad tym, że należało nietylko głosić ucziwość, lecz ją także i wykonywać. — Odrzucam bezwarunkowo całe przytoczone wyżej twierdzenie i wszystkie wypływające zeń wnioski; niedość na tym, ogłaszam je za wykręt. Nieprawdą jest, jakoby oskarżyciel zawsze musiał przegrywać, gdy sędzia i oskarżony stanowią jedną osobę; przynajmniej nie wtedy, gdy sprawa się wytacza przed trybunał wewnętrznym; czyż to np. oskarżyciel przegrał w poprzednim

moim przykładzie o poręczeniu? Albo też czy trzeba było, dla uniknięcia sprzeczności, i w tym wypadku przyjąć twierdzenie powyższe Kanta i wyobrazić sobie koniecznie, że to ktoś przedmiotowo rzeczywisty, odrębny od nas wydał ów piorunujący wyrok: „Głupstwo zrobiłeś.“ Byłżeby to Merkury we własnej osobie? albo też wcielenie owej *Mητις*, o której mówi Homer (II., 23, 313 seq.)? W ten sposób weszlibyśmy znów na drogę bojaźni bożej, chociaż tym razem już pogańskiej.

Prawda, że Kant, podając ów krótki, lecz co do najważniejszych punktów wystarczający zarys swej teologii moralnej, strzeże się nadawać jej jakąkolwiek wartość przedmiotową i przedstawia ją jako formę tylko subiektywnie konieczną; wszystko to jednak nie uwalnia jego teorii od zarzutu dowolności, gdyż ta konieczność, choćby nawet tylko subiektywna, opiera się u niego na przypuszczeniach, pozbawionych wszelkiej podstawy.

Pewną jest więc rzeczą, że cała ta forma prawnodramatyczna, w której Kant wyobraża sumienie i którą tak ściśle zachowuje od początku do końca, jakgdyby ona stanowiła jedno z samą istotą rzeczy, że forma ta, powtarzamy, dla sumienia nie jest bynajmniej ani istotną, ani charakterystyczną. Jest ona daleko ogólniejszą; rozważanie wszelkiej sprawy praktycznej może z łatwością przybrać taką formę; wynika zaś ona głównie z zachodzącego przy tej sposobności starcia sprzecznych pobudek, których względną ważność rozum kolejno poddaje badaniu; przytym jest rzeczą obojętną, czy te pobudki są natury moralnej, czy też egoistycznej, oraz czy mamy na względzie rozważanie rzeczy dopiero stać się mającej, czy rozmyślanie o rzeczy już dokonanej. Jeśli jednak odrzucimy ową prawnodramatyczną formę, którą Kant całkiem dowolnie dał swojej teorii sumienia, wówczas ujrzemy, jak jednocześnie rozwiewa się i otaczająca ją aureola i wywierane przez nią imponujące wrażenie. Pozostaje zaś tylko znany fakt, że, rozmyślając nad swemi postępami, czujemy czasami niezadowolnienie pewnego szczególnego rodzaju, niezadowolnienie, które ma to do siebie, że dotyczy nie skutku, lecz samego postąpienia, oraz, że nie wynika z pobudek egois-

tycznych, jak to się dzieje wtedy np., gdy żalujemy jakiegoś kroku nierozważnego; — tu, przeciwnie, żalujemy właśnie tego, żeśmy postąpili zbyt egoistycznie, żeśmy zabardzo mieli na względzie własne dobro, a zamało — dobro bliźniego, albo nawet, że — bez widoków własnej korzyści — postawiliśmy sobie za cel jego krzywdę, zło dla miłości złego. Możemy być wtedy niezadowoleni z siebie, możemy smucić się nie z powodu cierpienia, któregośmy sami doznali, lecz z powodu tego, któreśmy sprawili innym: tak się przedstawia nagi fakt, i istnieniu takiego faktu nikt nie zaprzeczy. W jaki sposób fakt ten wiąże się z jedyną prawdziwą podstawą moralności — to zobaczymy później. Tymczasem Kant, jak zręczny adwokat, starał się ten fakt pierwotny upiększyć i nadać mu większe znaczenie, a to w tym celu, aby zyskać w nim szeroki fundament dla swojej etyki i teologii moralnej.

§ 10. Nauka Kanta o charakterze numenalnym i empirycznym.

Teorja wolności.

W interesie prawdy musiałem zadawać etyce Kantowskiej ciosy, które nie ograniczają się, jak u moich poprzedników, do jej powierzchni, lecz podkopują ją w jej najgłębszych podstawach teraz, gdy się z nią już rozstaje, sprawiedliwość sama, jak sądzę, wymaga, bym z kolei podniósł wielką i świętą zasługę Kanta w dziedzinie etyki. Zasługę tę stanowi nauka o współrzednym istnieniu wolności i konieczności; Kant podaje ją po raz pierwszy w Krytyce czystego rozumu (str. 553—554 pierwszego, a 561—582 piątego wydania); wyraźniejsze zaś jej sformułowanie znajduje się w Krytyce praktycznego rozumu (4-te wydanie, str. 169—179; — R., str. 224 — 231).

Hobbes pierwszy z kolei, następnie Spinoza, Hume, Holbach w swoim „Système de la nature,“ wreszcie zaś Priestley, ten ostatni najgruntowniej i najobszerniej z nich wszystkich, wyraźnie wykazali ścisłą i konieczną zależność aktów woli od działających po-

budek, tak że dziś można ją zaliczyć do prawd dowiedzionych; teraz już chyba tylko umysły nieoświecone i nieokresane mogłyby twierdzić, że istnieje wolność woli w pojedynczych postępkach, „*liberum arbitrium indifferentiae*.“ Kant, przyjmując niezbite zresztą dowody swych poprzedników, uznał całkowitą konieczność aktów woli za rzecz rozstrzygniętą i niepodlegającą żadnej wątpliwości; dowodzą tego wszystkie ustępy, gdzie mówi o wolności tylko z teoretycznego punktu widzenia. Niemniej prawdą jest, że postępkom naszym towarzyszy stale z naszej strony poczucie samowładzy oraz tego, że my sami jesteśmy ich jedynym, pierwotnym źródłem; dzięki temu poczuciu uznajemy je za własne dzieło; każdy z nieomylną pewnością uważa się za istotnego sprawcę swoich czynów i czuje się za nie odpowiedzialnym moralnie. Lecz odpowiedzialność każe domniemywać się możności postąpienia inaczej, a zatem — bądź co bądź — wolności woli; w ten sposób poczucie odpowiedzialności zawiera w sobie pośrednio poczucie wolności woli. Klucz do rozwiązania tej sprzeczności, która wynika z samej treści, rzeczy, znalazł Kant w swym głęboko pomyślanym rozróżnieniu między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie, rozróżnieniu, które stanowi rdzeń całej jego filozofji i jej najważniejszą zasługę.

Osobnik, obdarzony wrodzonym, niezmiennym charakterem, we wszystkich swych zewnętrznych przejawach ściśle warunkowany przez prawo przyczynowości, które tu, jako działające przez pośrednictwo umysłu, nosi nazwę *motywacji*, — osobnik jest tylko *zjawiskiem*. Rzecz sama w sobie, która jest przyczyną tego zjawiska, znajduje się poza czasem i przestrzenią i, jako taka, jest wolną od wszelkiej wielości i następczości aktów, jest jedną i niezmienną. Istotę tej rzeczy samej w sobie stanowi *charakter numenalny*, który jest równomiernie obecnym we wszystkich postępkach osobnika i wyciska na wszystkich swoje piętno, podobnie jak znak sygnetu odciska się na tysiącach pieczęci. Charakter numenalny determinuje *charakter empiryczny* zjawiska, wyrażający się w czasie i następstwie aktów; skutek tego, zjawisko we wszystkich prze-

jawach, jakie wywołują w nim pobudki, musi wykazywać stałość właściwą prawu natury; stąd też wszystkie czyny muszą się łączyć z sobą w szereg konieczny. W ten sposób wytłumaczono racjonalnie, a załym i filozoficznie stwierdzono ową niezmienność, ową nieugiętą odporność empirycznego charakteru każdego człowieka, dawno już spostrzeżoną przez wszystkie umysły wyższe (tylko bowiem umysły nieoświecone mogły być zdania, że charakter ludzki daje się przekształcać za pomocą rozsądnych przedstawień i napomnień moralnych); usunęło to rozdzwięk między doświadczeniem a filozofją; filozofja może już odtąd nie czuć się upokorzoną wobec mądrości ludowej, która dawno już była wypowiedziała tę prawdę w hiszpańskim przysłowiu: „Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja“ (to co wchodzi z dziecinnym czepeczkiem, wychodzi dopiero razem z całunem) albo: „lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama“ (co zostało wysrane z mlekiem, to z powrotem wylewa się do całunu).

Tę to naukę Kanta o współistnieniu wolności i konieczności uważam za najwyższe ze wszystkich dzieł myśli ludzkiej. Teorja ta wraz z estetyką transcendentalną są to dwa wielkie djamenty w koronie sławy Kanta, sławy, która nigdy nie przebrzmi. — Schelling dał, jak wiadomo, w swej rozprawie o wolności przeróbkę nauki Kanta, daleko przystępniejszą dla wielu dzięki swemu żywemu kolorytowi i jasności wykładu; uznalbym to za godne pochwały, gdyby jednocześnie Schelling był o tyle uczciwym, aby dodać, że podaje w niej rezultaty myśli Kanta, nie zaś swej własnej, jak to dziś jeszcze mniema pewna część publiczności filozoficznej.

Ta nauka Kanta, i wogóle istota wolności stanie się dla nas jeszcze łatwiejszą do ujęcia, gdy ją połączymy z pewną ogólną prawdą, której najtreściwszym wyrazem jest, według mnie, często wypowiedane przez scholastyków zdanie: „operari sequitur esse,“ tj. że każda rzecz na świecie działa zgodnie z tym, czym jest, zgodnie ze swą naturą; wszelkie przejawy tej rzeczy istnieją już *in potentia*, występują zaś *actu* pod wpływem przyczyn zewnętrznych; w nich to właśnie objawia się sama natura danej

rzeczy. Ta natura rzeczy stanowi charakter empiryczny; ostateczna zaś wewnętrzna przyczyna tego charakteru, niedostępna dla doświadczenia, jest charakterem numenalnym, czyli istotą samą w sobie danej rzeczy. Człowiek nie stanowi pod tym względem wyjątku z całej przyrody; i on również posiada niezmienny charakter, który wszakże jest zupełnie indywidualnym i dla każdego innym. Ten niezmienny charakter jest empirycznym dla naszego pojmowania, ale właśnie dlatego jest tylko zjawiskiem; to zaś, czym jest w samej swej istocie, nosi nazwę charakteru numenalnego. Pobudki determinują zewnętrzną stronę czynności ludzkich, ale żadna z tych czynności nie może wypaść inaczej, jak tylko zgodnie z niezmiennym indywidualnym charakterem człowieka: jakim kto jest, takimi muszą być jego czyny. To też dla danego osobnika w każdym danym pojedynczym wypadku możliwym jest bezwarunkowo tylko jedno postąpienie: „operari sequitur esse.“ Wolność jest właściwą nie empirycznemu, lecz numenalnemu charakterowi. Postępowanie jakiegoś danego człowieka jest niezbędnie uwarunkowanym z zewnątrz przez pobudki, z wewnątrz — przez charakter; dlatego też wszystko, co człowiek czyni, dzieje się w sposób konieczny. Ale w istnieniu jego leży wolność. Mógł być, mógł zostać innym; i w tym, czym jest, zawiera się jego wina lub zasługa. Wszystko bowiem, co czyni, wynika z tego, czym jest, jako prosty wniosek. — Teoria Kanta wyprowadza nas z zasadniczego błędu, który prznosił konieczność do esse, a wolność do operari, i doprowadza nas do poznania, że rzeczy się mają wprost odwrotnie. Stąd też, choć bezpośrednio i namacalnie odpowiedzialność moralna dotyczy tego, co człowiek czyni, to jednak, w gruncie rzeczy, odnosi się do tego, czym jest; ponieważ, z chwilą gdy jest takim a nie innym, postępowanie jego przy danych pobudkach nie mogło wypaść inaczej, niż wypadło. Ale jakkolwiek ścisłą byłaby konieczność, z jaką przy danym charakterze pewne pobudki wywołują dane czyny, to jednak nikomu, nie wyłączając nawet tych, którzy o tej konieczności najmocniej są przekonani, nie przyjdzie do głowy zdejmować winy z siebie,

a składać ją na pobudki; każdy bowiem czuje dokładnie, że z punktu widzenia samej sprawy i jej okoliczności, a zatem obiektywnie, jakieś postąpienie całkiem inne, a nawet wprost przeciwne, było zupełnie możliwe; co więcej, z pewnością miałoby miejsce rzeczywiście, gdyby tylko on sam był innym. Ponieważ zaś, jak tego dowodzi jego postępek, jest on nie innym, lecz właśnie takim, więc czuje się za to odpowiedzialnym: tego to właśnie miejsca, owego ludzkiego esse dotyka żądło sumienia. Sumienie bowiem jest tylko znajomością samego siebie, znajomością, która powstaje z rozważania naszego postępowania i staje się z czasem coraz dokładniejszą. Dlatego też sumienie właściwie oskarża istotę samą, chociaż czyni to z okazji postępowania. Ponieważ zaś wolność dochodzi do naszej świadomości tylko za pośrednictwem odpowiedzialności, więc też musi znajdować się tam, gdzie się znajduje odpowiedzialność, czyli esse. Operari jest podległe konieczności. Lecz i samych siebie, podobnie jak i innych poznajemy tylko empirycznie i nie wiemy nic a priori o swym własnym charakterze. Pierwotnie też mamy o nim bardzo wysokie wyobrażenie, gdyż zdanie „quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium“ ¹⁾ stosuje się i do naszego trybunału wewnętrznego.

UWAGA.

Kto jest w stanie rozpoznać istotną treść pewnej myśli bez względu na jej najrozmaitsze przebrania, ten uzna wraz z mną, że nauka Kanta o numenalnym i empirycznym charakterze była już na długi czas przedtem wypowiedzianą przez Platona; tylko że Kant podniósł ją do abstrakcyjnej ścisłości, podczas gdy Platon, który nie doszedł był do poznania idealności czasu, mógł ją przedstawić jedynie w formie czasowej, a zatem w postaci mytu i w związku z metempsychozą. Tożsamość obu tych nauk uwydatnia się dla nas szczególnie dzięki komentarzom i rozbio-

¹⁾ Każdy jest uważany za uczciwego aż do chwili przeciwnego dowodu.

rowi mytu platońskiego przez Porfirjusza; ten ostatni komentuje go z taką ścisłością i jasnością, że zgodność mytu z abstrakcyjną teorią Kanta występuje tu w sposób nie dający się zaprzeczyć. Stobaeos w drugiej księdze swych eklog, rozdz. 8, §§ 37 — 40 zachował in extenso ów komentarz, wyjęty z nieistniejącego już dzieła; Porfirjusz rozbiera tam mył wzmiankowany, podany przez Platona w drugiej połowie dziesiątej księgi Rzeczypospolitej; wyjątek ten jest w wysokim stopniu godny uwagi. Przytaczam tu na próbę krótki § 39, aby interesującego się tym czytelnika zachęcić do wzięcia do ręki samego Stobaeosa. Pozna wtedy, że mył platoński może być uważany za alegorję owego głębokiego, wielkiego pojęcia, które Kant podał w jego abstrakcyjnej czystości jako naukę o charakterze numenalnym i empirycznym; że zatytn, w najglówniejszych jego zarysach, Platon doszedł do tego pojęcia już tysiące lat temu, a nawet że starożytność jego sięga jeszcze dalej, ponieważ, zdaniem Porfirjusza, Platon przejął je od Egipcjan. Zaś kapłani egipscy, według wszelkiego prawdopodobieństwa, zaczerpnęli pierwiastki swej wiedzy w bramanizmie, którego nauka o przechodzeniu dusz zawiera już owo pojęcie. Wspomniany § 39 brzmi następująco.

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοίούτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος ἔχειν μὲν τὸ ἀτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφέρειν ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἐλέσθαι, ἢ ἄλλον, ὃν, μετὰ ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτελέσειν μέλλει (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτὸ εἶναι ἐλεσθαι, καὶ ἀνδρός). Κακείνο μέντοι τὸ ἀτεξούσιον, ἅμα τῇ πρὸς τινα τῶν τοιούτων βίον πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολυτῶν γεγονούσαι ψυχὰι ζῶων, τὸ ἀτεξούσιον φέρουσι ἡκείνῳ τῇ τοῦ ζῶου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουον καὶ πολύνικητόν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπον, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγονικητόν καὶ μονοτρόπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζῶων. Ἠρθηροῦναι δὲ τὸ ἀτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐν τῆς κατασκευῆς γιγνομένης προθυρίας. (Omnino enim Platonis sententia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae pote-

statem, quam in corpore, vitae conveniente, degant (nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere); simul vero, cum vita aliqua adepti, libertatem illam tolli. Cum vero in corpora descenderint, et ex liberis animabus factae sint animalium animae, libertatem, animalis organismo convenientem, nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelligentem et mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur).¹⁾

§ 11. Etyka Fichtego jako zwierciadło powiększające błędy etyki Kantowskiej.

Podobnie jak w anatomji i zoologii wiele cech występuje dla ucznia mniej widocznie w preparatach i produktach naturalnych, niż na miedziorytach, które zawsze uwydatniają je z pewną przesadą; podobnież, kogo krytyka, podana w poprzedzających paragrafach jeszcze nie zupełnie przekonała o nicości Kantowskiej podstawy etyki, temu mogę polecić „System teorii obyczajów“ Fichtego, jako środek ułatwiający dojście do tego przekonania.

W dawnym niemieckim teatrze marionetek cesarzowi lub bohaterowi dodawano stałe błazna, który wszystkie słowa i czyny bohatera powtarzał następnie na swój sposób i z prze-

¹⁾ „Oto, streszczając, jaką mi się wydaje, iż była myśl Platona: dusze zanim się wcieliły i weszły w różnorodne istnienia, miały wolność wyboru między takim lub innym istnieniem, i dokonywały tego wyboru, poddając się pewnemu rodzajowi życia w odpowiednim do tego organizmie (gdyż dusza może tak samo dobrze wybrać istnienie lwa jak i człowieka). Lecz wolność ta, z chwilą gdy dusza weszła w jeden z typów życia, staje się skrepowaną. Zstąpiwszy do ciała i stawszy się z dusz niezależnych duszami żyjącymi, mają one ten rodzaj wolności, jaki jest właściwy naturze istot, któremi się stały; jedne z nich posiadają wolność bogatą w idee i działającą w różnych kierunkach, jak u ludzi, inne zaś—wolność niewiele czynną i całkowicie skierowaną w jedną tylko stronę, jak u wszystkich prawie innych zwierząt. Wolność ta zależy od organizmu istoty żyjącej; porusza się ona sama przez się, lecz kieruje się według pożądań, które powstają z organizmu.“

sadą; tak samo obok wielkiego Kanta stoi twórca „Wissenschaftslehre“ (Teorji nauk), albo raczej „Wissenschaftsleere“ (próżni naukowej). Człowiek ten postanowił zapomocą mistyfikacji filozoficznej wywołać wrażenie i utrwalić dobrobyt swój i swoich blizkich; przeprowadził zaś swój plan — który ze względu na poziom umysłowy niemieckiej publiczności był zupełnie stosownym i z tego powodu godnym uznania — głównie w ten sposób, że starał się we wszystkim Kanta przelicytować, że występował jako jego żyjący superlatyw, oraz, że przez powiększanie wydatnych części Kantowskiej filozofji dał nam właściwie jej karikaturę; tegoż samego dokonał i w dziedzinie etyki. W jego „Systemie teorji obyczajów“ imperatyw kategoryczny wyrasta na imperatyw despotyczny. Bezwzględna powinność, rozum, nadający prawa, oraz przykazania, przepisujące obowiązki, zamieniają się u Fichtego na jakieś *fatum morale*, na niezbadaną konieczność, która sprawia, że rodzaj ludzki ściśle stosuje swoje postępowanie do pewnych prawideł etycznych (str. 308 — 309). Sądząc z całego tego aparatu moralnego, możnaby przypuszczać, że posiada on wielką wagę, nigdzie jednak nie możemy się dowiedzieć, jaką mianowicie. Widzimy tylko to, że podobnie jak pszczołom właściwym jest popęd do wspólnego budowania komórek i plastrów, podobnie w ludziach, rzekomo, spoczywa popęd do odgrywania wspólnymi siłami wielkiej ściśle moralnej wszechświatowej komedji — tak jakgdybyśmy byli tylko marjonetkami i niczym więcej. Zachodzi tu jednak pewno ważna różnica: oto pszczoły naprawdę budują swój plaster, tymczasem na scenie świata zamiast komedji moralnej rozgrywa się komedja wysoce niemoralna. Widzimy tu, jak Fichte, rozwijając dalej nakazującą formę etyki Kanta, — jego prawo moralne i bezwzględną powinność, przekształca je na system fatalizmu moralnego i jak w przeprowadzeniu tego systemu dochodzi niekiedy aż do śmieszności.

¹⁾ Na poparcie wyżej powiedzianego, przytoczę tu tylko niektóre nieliczne ustępy: Str. 196: „Popęd moralny jest absolutnym i stawia wymagania

Jeśli etyka Kanta technicznie pewnym pedantyzmem moralnym, to u Fichtego pedanterja najśmieszniejszego gatunku dostarcza bogatego materiału do satyry. Proszę przeczytać np. na stronie 407 — 409, jak on rozstrzyga znany kazuistyczny przykład, gdzie z dwóch istnień ludzkich jedno tylko może być uratowanym. Podobnie odnajdujemy u niego wszystkie błędy Kanta, podniesione do najwyższej potęgi. Tak np. na str. 199 czytamy: „Iść za popędem sympatji, współczucia, ludzkości nie jest wcale rzeczą moralną; uczynek spełniony tylko w imię tych uczuć jest przeciwnym moralności!” — Na str. 402: „Usłużność nie powinna być nierozważną dobroduszością; za pobudkę służyć jej powinien wyraźnie postawiony cel urzeczywistniania w miarę możliwości przyczynowości rozumowej.“ Lecz gdy Fichte następnie z całą powagą stawia *liberum arbitrium indifferentiae*,

bezwzględne, których sam jest jedynym celem.“ — Str. 232: „W ten sposób, wskutek działania prawa moralnego, istota empiryczna, istniejąca w czasie, staje się dokładnym odbiciem pierwotnego „ja.“ — Str. 308: „Cały człowiek jest tylko narzędziem prawa moralnego.“ — Str. 312: „Jestem tylko narzędziem prawa moralnego, bynajmniej nie jego celem.“ — Str. 343: „Każdy jest celem jako środek do urzeczywistniania rozumu; to realizowanie rozumu jest ostatecznym celem jego istnienia; istnieje jedynie w tym celu, a gdyby urzeczywistnianie rozumu nie miało mieć miejsca, to i jego istnienie stałoby się zbytecznym.“ — Str. 347: „Jestem narzędziem prawa moralnego w świecie zmysłowym!“ — Str. 360: „Prawo moralne nakazuje, abyśmy żywili nasze ciało i starali się o utrzymanie jego zdrowia; rozumie się, że nie powinniśmy mieć przytym na względzie nic innego, jak tylko to, abyśmy się stali do b r y m n a r z ę d z i e m do przeprowadzania celów rozumu.“ — (Por. str. 371). — Str. 376: „Ciało każdego człowieka jest narzędziem do przeprowadzania celów rozumu; dlatego też powinienem postawić sobie za cel jaknajwiększą zdatność każdego narzędzia; powinienem starać się o to za każdego.“ W ten to sposób wyrowadza Fichte miłość ludzkości! — Str. 377: „Mogę i powinienem dbać o siebie tylko o tyle i tylko dlatego, że jestem narzędziem prawa moralnego.“ — Str. 388: „Bronić prześladowanego nawet z narażeniem własnego życia jest bezwarunkowo powinnością; z chwilą, gdy życie jakiegoś człowieka znajduje się w niebezpieczeństwie, nie mamy prawa myśleć o bezpieczeństwie własnym.“ — Str. 420: „W dziedzinie prawa moralnego nie obowiązuję mnie w stosunku do mego bliźniego żaden inny wzgląd prócz tego, że on jest narzędziem rozumu.

przytaczając na jego poparcie szereg najwulgarniejszych dowodów (str. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261) — wtedy z pomiędzy owych objawów pedanterji wyziera już jego własne nieuctwo filozoficzne — jak tego zresztą należało się spodziewać po człowieku, któremu nauczanie nie zostawiło czasu na naukę. Kto jeszcze nie jest całkowicie przekonany, że pobudka, chociaż działa przez pośrednictwo poznania, jest taką samą przyczyną jak i każda inna, że jak każda przyczyna, zawiera, w sobie konieczność skutku, i że wskutek tego wszystkie ludzkie postępk; noszą charakter ścisłej konieczności — ten jest jeszcze zupełnie nieprzygotowanym do filozofji i nie posiada nawet elementarnego wykształcenia filozoficznego. Przekonanie o ścisłej konieczności ludzkich postępków jest linią graniczną, oddzielającą umysły filozoficzne od innych; doszedszy do tej granicy, Fichte dowiódł wyraźnie, że należy właśnie do tych innych. Wprawdzie dalej, idąc śladem Kanta, mówi rzeczy wprost sprzeczne z wyżej przytoczonymi ustępami, lecz fakt ten, podobnie jak i wiele innych sprzeczności, znajdujących się w jego pismach, dowodzi tylko, że nie brał on nigdy na serio swych poszukiwań prawdy i że nie miał żadnych stałych przekonań; bo też coprawda były one zupełnie zbyteczne do jego celów. Niema nic śmieszniejszego nad wystawianie żelaznej konsekwencji tego człowieka, który tylko tonem pedanta rozwodził się nad rzeczami zupełnie banalnymi.

Najlepszy wykład tego systemu fatalizmu moralnego Fichtego znajdujemy w ostatnim z jego dzieł, zatytułowanym „Ogólny zarys teorji nauk;“ dziełko to ma tę dobrą stronę, że składa się tylko z 46 str. in 12^o, a mimo to zawiera in nuce całą filozofję Fichtego; dlatego też polecam je wszystkim tym, których czas jest zbyt drogi, aby go chcieli marnować na czytanie większych utworów tego człowieka, pisanych w stylu Krystjana Wolfa, nudnie i rozwlekle, a obliczonych nie na pouczenie czytelnika, lecz na zamydlenie mu oczu. W tym to małym dziełku na str. 32 czytamy: „Postrzeganie świata zmysłowego zostało nam danym tylko na to, aby na tym świecie „ja“ mogło postrzegać samo siebie, jako nosiciela absolutnej powin-

ności.“ Na str. 33 czytamy nawet, że ta „powinność musiała stać się dostępną dla postrzegania,“ a na str. 36, o konieczności uznawania powinności. — Do tego zatem doprowadziła zaraz po Kancie, jako exemplar vitiis imitabile, nakazująca forma etyki Kantowskiej z jej niedowiedzianą powinnością, którą sobie wyprosiła jako wygodny punkt oparcia.

Zresztą nic z tego, co tu powiedziałem, nie umniejsza zasługi Fichtego; zasługą zaś jego było, że przez swe przesadne superlatywy, przez swe dziwactwa, przez nedorzecznosc swej „Podstawy całokształtu teorii nauk,“ występującej pod maską głębokości myśli, zaciemnił filozofję Kanta, owo późne arcydzieło myśli ludzkiej, a nawet wyrugował ją z pośród narodu, wśród którego powstała; w ten zaś sposób pokazał światu, jak wygląda kompetencja niemieckiej publiczności filozoficznej; wydało się bowiem w ten sposób, że ta publiczność jest dzieckiem, które pozwala wyłudzić sobie kosztowny klejnot wzamian za norymberską zabawkę. Chwała, którą przez to osiągnął, żyje po dziś dzień dzięki ludzkiej stanowczości i dziś jeszcze Fichte bywa wymieniany obok Kanta, jako jemu podobny (Hercules et simia! Herkules i małpa!) a nawet często stawiany wyżej od niego. ¹⁾ To też jego przykład znalazł naśladowców w sztuce filozoficznego mistyfikowania publiczności niemieckiej; ten sam duch ich ożywił, i to samo powodzenie uwieńczyło ich usiłowania. Znamy ich wszyscy i nie tu miejsce mówić o nich szczegółowo, chociaż profesorowie filozofji ciągle jeszcze długo i szeroko wykładają ich teorie i dysputują nad nimi z całą powagą, jakgdyby w samej rzeczy mieli do czynienia z filozofami. Fichtemu zatem zawdzięczamy

¹⁾ Na poparcie słów powyższych przytaczam wyjątek z najnowszej literatury filozoficznej. Pan Feuerbach, heglista (c'est tout dire), w książce swej p. t. „P. Bayle. Przyczynek do historii literatury,“ 1838, str. 80, daje się słyszeć z następującym zdaniem: „Lecz wzniosłej zemi jeszcze od idei Kanta są idee Fichtego, wypowiedziane przezeń w jego teorii moralności i rozsiane w pozostałych dziełach. Nauka chrześcijańska nie zawiera nic, coby pod względem wzniosłości mogło być postawionym obok idei Fichtego.“

istnienie spornych akt, które kiedyś zostaną oddane pod sąd potomności; potomność bowiem jest trybunałem kasacyjnym dla sądów współczesnych, i prawie po wszystkie czasy była dla prawdziwej zasługi tym, czym jest sąd ostateczny dla świętych.



ROZDZIAŁ III.

Podstawa etyki.

§ 12. W y m a g a n i a.

A zatem i ta podstawa, którą Kant dał etyce, a która od lat sześćdziesięciu uchodziła za jej niewzruszony fundament, zapada w naszych oczach w głęboką, może nawet niemożliwą do zapelnienia otchłań błędów filozoficznych; okazało się bowiem, że jest ona jedynie niewytrzymującą krytyki hipotezą oraz zamaskowaną moralnością teologiczną. — Dawniejsze próby oparcia etyki na pewnych podstawach są jeszcze mniej zadawalniające; jak już powiedziałem, fakt ten zgóry przypuszczam jako znany i ustalony. Są to po większej części twierdzenia niedowiedzione, bezpodstawne a zarazem, podobnie jak i u samego Kanta, sztuczne subtelności, wymagające najdrobiazgowszych rozróżnień i oparte na najbardziej abstrakcyjnych pojęciach; są to powikłane kombinacje, heurystyczne prawidła, twierdzenia, utrzymujące się w równowadze na ostrzu igły, oraz maksymy, osadzone na szczydłach, z których wysokości już się nie dostrzega rzeczywistego życia z jego ścisłością i gwarem. Dlatego doskonale się nadają do rozbrzmiewania w audytorjach i do ćwiczenia bystrości umysłowej; ale nie one streszczają ów poryw do sprawiedliwości i dobroci, który przecież istnieje w każdym człowieku, nie one

dostarczą przeciwwagi silnym popędom do niesprawiedliwości i nieczułości i nie one dadzą początek wyrzutom sumienia. Wyprowadzać wyrzuty sumienia z pogwałcenia podobnie subtelnych zasad, jest to tylko ośniewać te ostatnie. Poważnie biorąc rzeczy, tego rodzaju sztuczne kombinacje pojęć nie mogą w żaden sposób dawać impulsu do czynów sprawiedliwości i miłości bliźniego. Źródło tego impulsu musi być raczej czymś takim, co wymaga niewiele namysłu, a jeszcze mniej abstrakcji i kombinowania, czymś, co niezależnie od stopnia rozwoju umysłowego przemawiałoby do każdego człowieka, nie wyjmując najdzikszych, czymś, coby wynikało tylko z rzeczywistego ujmowania i było nam narzucane bezpośrednio przez samą rzeczywistość. Dopóki etyka nie posiada takiej podstawy, próżne będą wszelkie dyskusje, prowadzone nad nią w audytorjach: rzeczywiste życie zada im kłam. Dlatego też udzielię moralistom paradoksalnej rady: aby, zanim zaczną budować etykę, najpierw przyjrzeni się samemu życiu ludzkiemu.

§ 13. Pogląd sceptyczny.

Gdy jednak rzucimy okiem wstecz na owe dwa tysiące lat daremnych usiłowań oparcia moralności na trwałej, pewnej podstawie, to łatwo zjawić się może przypuszczenie, że może też właściwie niema żadnej moralności naturalnej, niezależnej od ludzkiego ustawodawstwa, że może moralność jest faktem najsłabszym, sztucznym, środkiem, wynalezionym jedynie w celu łatwiejszego okiełznania samolubnej, złośliwej ludzkości, oraz, że nie mając naturalnej podstawy i świadectwa wewnętrznego, upadłaby niezawodnie, gdyby nie podpora, jaką znajduje w pozytywnych religiach. Prawo i policja nie wszędzie mogą nastarczyć; bywają przestępstwa trudne do wykrycia; bywają i takie wykroczenia, których karanie może być ryzykownym; w podobnych wypadkach jesteśmy pozbawieni opieki społecznej. Zresztą prawo cywilne może nakazywać sprawiedliwość, ale nie może narzucać obowiązku miłości bliźniego i czynienia dobrze — choćby z tego powo-

du, że wówczas każdy chciałby być stroną bierną, a nikt stroną czynną. Spostrzeżenia tego rodzaju dały początek hipotezie, że moralność opiera się jedynie na religji i że obie mają za cel uzupełniać urządzenia państwowe i prawodawcze, tam, gdzie te urządzenia okazują się niedostatecznymi. Według tej hipotezy niema moralności naturalnej czyli wypływającej z samej natury rzeczy lub natury człowieka; skąd jasno wynika, że filozofowie napróżno starają się odnaleźć jej podstawę. Pogląd ten nie jest pozbawionym pozorów prawdy; Już Pyrronicy wypowiedali go:

οὐτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὐτε κακόν,
ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νοσὶ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum naturā, neque malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur,“ — secundum Timonem), ¹⁾ (Sext. Emp. adv. Math., XI, 140), a i w nowszych czasach myśliciele przyznawali się do niego. Dlatego też pogląd ten zasługuje na staranne rozpatrzenie, choć byłoby niezaprzeczenie wygodniej usunąć go inkwizytorskim rzutem oka na sumienie tych, u których myśl podobna powstać mogła.

Wielki i bardzo młodzieńczy błąd popełnia ten, kto sądzi że wszystkie sprawiedliwe i uprawnione postęпки ludzkie są istotnie moralnymi. Między sprawiedliwością, jaką zwykle ludzie się rządzą, a rzeczywistą prawością serca zachodzi raczej zwykle stosunek podobny do tego, jaki istnieje między objawami grzeczności, a prawdziwą miłością bliźniego; ta ostatnia w samej rzeczy przewycięża egoizm, podczas gdy grzeczność czyni to tylko pozornie. Trzeba być bardzo prostodusznym lub niedoświadczonym, aby brać za dobrą monetę i za objaw wrażliwego poczucia moralnego i sumienia całą ową uczciwość, którą ludzie wystawiają na pokaz i którą chcą mieć wyższą ponad wszelkie wątpliwości, całe owo wspaniałe oburzenie cnotliwych, gotowych przy najmniejszym podejrzeniu zapłonąć świętobliwym gniewem. Cała ta zwyczajna sprawiedliwość, którą ludzie rządzą się we wzajemnych stosun-

¹⁾ Nic nie jest złym lub dobrym z natury, różnica ta jest ustanowioną przez opinię ludzką — według Timona.

kach i która jest uważana za niewzruszoną zasadę, wypływa z dwóch konieczności zewnętrznej natury: po pierwsze z porządku prawnego, za pomocą którego władza państwowa broni praw jednostki, i po drugie stąd, że aby uzyskać powodzenie w świecie, trzeba koniecznie zachować dobre imię i cześć obywatelską. Wskutek tej ostatniej konieczności każda jednostka znajduje się pod kontrolą opinii publicznej, która z nieubłaganą surowością sądzi wszelkie wykroczenia w tym względzie i ściga za nie winnego aż do śmierci. Opinia w tym wypadku kieruje się prawdziwą mądrością; wychodzi bowiem z zasady, że „operari sequitur esse,“ to znaczy trzyma się poglądu, że charakter jest niezmienny i że ktoś, co r a z j e d e n postąpił w pewien sposób, przy jednakich okolicznościach bezwarunkowo postąpi tak samo po raz drugi. Te więc dwa względy czuwają nad uczciwością publiczną, i mówiąc otwarcie, źleby nam było bez nich, szczególnież co się tyczy własności, tego środkowego punktu życia ludzkiego, koło którego krążą wszystkie zabiegi. Czysto etyczne pobudki do uczciwości, przypuściwszy że takowe istnieją, mogłyby tylko w sposób pośredni znaleźć zastosowanie w sprawach prywatnego posiadania. Bezpośrednio bowiem mogą one odnosić się jedynie do prawa naturalnego; do prawa zaś pozytywnego odnoszą się pośrednio i tylko o tyle, o ile to prawo pozytywne wspiera się na prawie naturalnym. Lecz prawo naturalne jest przywiązane tylko do takiej własności, która została zdobyta własną pracą; wtedy bowiem zamach na własność staje się zamachem na siłę, włożoną w nią przez posiadacza, a przeto pobawieniem go tej siły. — Teorię zawładnięcia odrzucam bezwarunkowo, lecz nie mogę tu wdawać się w jej zbijanie. ¹⁾ Prawda, że wszelkie posiadanie, oparte na prawie pozytywnym, wypływa ostatecznie z naturalnego prawa własności, które jest jego źródłem pierwotnym, jakkolwiek oddzielonym odeń przez wiele ogniów pośrednich. Lecz jakże daleko w większości wypad-

¹⁾ Patrz „Die Welt als Wille und Vorstellung,“ t. I. § 62, str. 396, nast. oraz tom II, rozdz. 47, str. 682.

ków nasze prawo cywilne odbiega od swego pierwotnego źródła, od naturalnego prawa własności. Po większej części byłoby nie-tylko rzeczą trudną, ale nawet wprost niemożliwą wykazać związek między jednym a drugim: własność naszą odziedziczamy, otrzymujemy w posagu, wygrywamy na loterji, lub jeśli nawet dochodzimy do niej nie w ten sposób, to w każdym razie nie zdobywamy jej właściwą pracą w pocie czoła, lecz tylko dzięki mądrym myślom lub pomysłom, jak np. w handlu spekulacyjnym; ba, czasem nawet dzięki głupim pomysłom, które Deus Evēntus uwieńcza powodzeniem za pośrednictwem przypadku. Tylko w niewielkiej ilości faktów jest ona owocem rzeczywistej pracy i trudu, a i to często tylko pracy umysłowej, jak np. u adwokata, lekarza, urzędnika, nauczyciela, czyli takiej, która w oczach człowieka niewykształconego uchodzi za nieciężką. Trzeba już znacznego stopnia wykształcenia, aby uznać prawo etyczne takiego posiadania i aby je szanować z pobudek czysto moralnych. Dlatego też wielu ludzi patrzy na własność swych bliźnich tylko jako na posiadanie, zabezpieczone przez prawo pozytywne. I dlatego, jeśli tylko mają sposób wydarcia im tej własności bądź przez zastosowanie prawa, bądź przez jego obejście, to nie zawahają się go użyć; zdaje im się bowiem, że tamci tracą swój majątek taką samą drogą, jaką go poprzednio zdobyli, a stąd też uważają swoje pretensje do niego za równie dobrze uzasadnione, jak i pretensje dawniejszego posiadacza. Z ich punktu widzenia w społeczeństwie mieszczańskim prawo mocniejszego ustąpiło miejsca prawu mądrzejszego. — Zdarza się jednak czasem, że bogacz jest rzeczywiście człowiekiem niezłomnej prawości, przywiązany całym sercem do prawidła, od którego stosowania zawisło całe jego posiadanie wraz ze wszystkimi związanymi z niem przywilejami; dlatego też zupełnie szczerze przyznaje się do zasady „suum cuique“ ¹⁾ i nie odstępuje od niej. Zdarza się w samej rzeczy podobnie o b j e k t y w n e przywiązanie do prawideł rzetelności i dotrzymywania słowa, oraz nabożne ich zachowy-

¹⁾ Każdemu co mu się należy.

wanie; lecz źródło tego poszanowania leży tylko w tym, że słowność i rzetelność są podstawą swobodnych stosunków między ludźmi, podstawą porządku i pewności posiadania; dzięki temu mogą i nam samym się przydać, i dlatego należy podtrzymywać je nawet wtedy, gdy wymagają od nas pewnych ofiar; wszakże kto posiada żyzne pola, ten nie waha się ponieść pewnych kosztów dla zebrania plonu. — W rzeczywistości jednak uczciwość, oparta na takich względach, istnieje tylko między ludźmi zamożnymi lub przynajmniej takimi, którzy mają jakiś korzystny sposób zarobkowania; szczególnie zaś jest właściwą kupcom; kupcy bowiem żywią wyraźne przekonanie, że rzetelność, zaufanie wzajemne jest niezbędną podporą handlu; stąd też i honor kupiecki jest całkiem odrębnego gatunku. — Inaczej się kwestja przedstawia, gdy chodzi o biednego: biedny jest stroną poszkodowaną w tej sprawie; nierówność majątkowa skazuje go na pracę ciężką i niedostatek, podczas gdy inni żyją w zbytku i bezczynności; zgodzić się zaś na to, że nierówność własności odpowiada tylko nierówności zasług i uczciwego zarobku — jest dlań rzeczą trudną. Lecz jeśli tego nie uznaje, to skąd w takim razie ma się wziąć u niego czysto etyczna pobudka do uczciwości? pobudka, która byłaby w stanie powstrzymać go od wyciągania ręki po cudzy nadmiar? Po większej części powstrzymuje go od tego prawo. Lecz co go wstrzyma, jeśli rzadki zbieg okoliczności pozwoli mu, bez obawy o interwencję prawa, jednym jedynym czynem zrzucić z siebie przytłaczający ciężar niedostatku, który widok cudzego zbytku jeszcze dotkliwszym czyni, i stać się posiadaczem tych dóbr, na które tyle razy spoglądał z zazdrością? Czy dogmaty religijne? Wiara rzadko bywa tak niewzruszoną. Czy pobudki czysto moralnej natury? Być może, w niektórych wypadkach; ale w większości wypadków będzie to tylko troskliwość o dobre imię i cześć obywatelską, na których zachowaniu zależy nawet bardzo nieznaczącemu człowiekowi; będzie to oczywiście niebezpieczeństwo wygnania z wielkiej loży masonskiej uczciwych ludzi, którzy trzymają się prawa sprawiedliwości i według tego prawa na całej ziemi podzielili między siebie własność

i rozporządzają się nią; będzie to obawa, że ten jeden jedyny nieuczciwy postępek uczyni go parjašem mieszczańskiego społeczeństwa, osobistością, której nikt nie wierzy, z którą nikt nie chce mieć nic wspólnego, dla której wszelka droga jest przeciętą, słowem, że dzięki temu postępkowi zostanie już na zawsze w oczach wszystkich „takim co ukradł,” przysłowie bowiem mówi: „Kto raz popełnił kradzież, ten już na całe życie zostanie złodziejem.“

Tak zatem wyglądają strażnicy uczciwości społecznej. Kto żył i miał oczy otwarte, ten przyzna, że im to zawdzięczamy większą część faktów uczciwości w stosunkach ludzkich, że nawet nie brak ludzi, którzyby usiłowali ująć ich czujności i uważali sprawiedliwość i prawość tylko za szyld, za sztandar, pod którego osłoną z tym lepszym skutkiem mogą popełniać swoje kręactwa. To też nie trzeba zaraz wpadać w święty zapal i oburzenie, gdy wobec tych faktów moralista jakiś zada sobie pytanie, czy wogóle cała prawość i sprawiedliwość ludzka w gruncie rzeczy nie jest tylko wynikiem umowy, i gdy trzymając się w dalszym ciągu tej zasady, stara się i całą pozostałą moralność sprowadzić do przyczyn bardziej oddalonych, pośrednich, a w rezultacie egoistycznych — jak to w swoim czasie usiłowali uczynić Holbach, Helvetius, d’Alembert i inni. Jak już wyżej wykazałem, jest to rzeczą zupełnie prawdziwą i słuszną pod względem większej części uczciwych postępków. Nie ulega także wątpliwości, że jest rzeczą prawdziwą i w zastosowaniu do znacznej części uczynków miłości bliźniego; te ostatnie wynikają często z próżności, często z wiary w przyszłą nagrodę, która za dobry czyn odplaci w dziesięcioro, a kto wie? może nawet i stokrotnie — a mogą wynikać i z innych egoistycznych pobudek. Ale prawdą jest również, że istnieją uczynki, wynikające z bezinteresownej miłości bliźniego i z dobrowolnej sprawiedliwości. Powołując się nie na fakty świadomości, lecz jedynie na fakty doświadczenia, przytoczę, jako dowody takich czynów, pojedyncze, lecz niepodlegające wątpliwości wypadki, gdzie wykluczone było nietylko niebezpieczeństwo sądowego ścigania, lecz nawet obawa wykrycia,

lub choćby tylko podejrzenia, a gdzie mimo to biedny oddawał bogatemu jego własność; takie np. wypadki, kiedy znalazca zwracał rzecz zgubioną; kiedy ktoś oddawał właścicielowi depozyt, złożony u niego przez osobę trzecią, a już nieżyjącą; kiedy człowiek ubogi wiernie przechowywał depozyt, zostawiony u niego w tajemnicy przez kogoś, kto był zmuszony do opuszczenia kraju, a następnie zwracał go w całości. Wypadki podobne zdarzają się, to nie ulega wątpliwości; ale już samo zdziwienie, wzruszenie, szacunek, z jakimi zachowujemy się względem nich, dowodzą wyraźnie, że bądź co bądź należą one do rzeczy nieoczekiwanych, do rzadkich wyjątków. Są w samej rzeczy na świecie uczciwi ludzie, — tak samo jak jest i czterolistna koniczyna; ale swoją drogą Hamlet nie dopuszcza się przesady, gdy mówi: „To be honest as this world goes, is to be man pick'd out of ten thousand.“ ¹⁾ — Można by wprawdzie spotkać się z zarzutem, że wyżej przytoczone postęпки mogły wynikać z dogmatów religijnych, czyli ze względów kary i nagrody w przyszłym życiu, lecz odpowiedź na to znajdujemy w wypadkach, kiedy sprawcy takich czynów nie należeli do żadnego wyznania; fakt zaś bezreligijności jest daleko częstszym, niż się ludzie przyznają do tego publicznie.

Niektórzy upatrują w istnieniu sumienia argument przeciwko pogładowi sceptycznemu. Lecz naturalne pochodzenie sumienia także podlega wątpliwości. W każdym bądź razie istnieje także t. zw. *conscientia spuria*, ²⁾ które często bywa brane za tamo. Skrucza i niepokój, które niejeden odczuwa po spełnieniu czynu, są często niczym innym, jak tylko obawą przed tym, co go spotkać może za to. Często uchybienie względem jakichś reguł zewnętrznych, dowolnych a nawet bezsensownych, staje się przyczyną wewnętrznych udręczeń, zupełnie podobnych do wyrzutów sumienia. Tak np. niejeden żyd bigot czy-

¹⁾ Na tym świecie być uczciwym człowiekiem, jest to być jednym na dziesięć tysięcy.

²⁾ Sumienie bękarcie.

ni sobie ciężkie wymówki za to, że palił fajkę w sobotę, choć w czwartej księdze Mojżeszowej rozdz. 35, 3, napisano: nie będziesz palił ognia w mieszkaniu twym w dzień szabasowy. Niejednego szlachcica lub oficera dręczą potajemne wyrzuty, jeśli w jakimś wypadku nie zastosował się ściśle do przepisów owego kodeksu głupców, zwanego kodeksem honoru. Tak zaś daleko posuwa się poszanowanie tego kodeksu, że niejeden człowiek tego stanu, postawiony w niemożności dotrzymania słowa honoru lub nawet tylko uczynienia zadość przepisom w jakiejś kwestji spornej, woli się zastrzelić niż dźwigać na sobie brzemię hańby. (Sam byłem świadkiem wydarzenia obu tych rodzajów). Tymczasem ten sam człowiek z lekkim sercem złamie słowo, do którego nie dodał szyboletu „honoru.“ — Wogóle, wszelka niekonsekwencja lub nierozwaga, wszelkie postąpienie wbrew zasadom, zamiarom, przekonaniom jakiegokolwiek rodzaju, a nawet wszelka popełniona niedyskrecja, pomyłka, wszelka niezręczność zostawia nam żądło w sercu i staje się powodem tajemnego zmartwienia. Niejeden zdziwiłby się bardzo, gdyby zobaczył, z czego się składa jego sumienie, które jemu wydaje się zupełnie przyzwoitym: oto mniej więcej z $\frac{1}{5}$ obawy ludzkiej opinji, $\frac{1}{5}$ bojaźni bożej, $\frac{1}{5}$ przesądów, wreszcie $\frac{1}{5}$ przyzwyczajenia — tak, że w gruncie rzeczy nie jest on wcale lepszym od owego anglika, który mawiał poprostu: I cannot afford to keep a conscience (nie mam na to, żeby utrzymywać sumienie). — Ludzie religijni jakiejbądź wiary pod wyrazem sumienie rozumieją zbiór dogmatów i przepisów ich religji, jak również badanie samych siebie co do ich wykonywania; w tym też znaczeniu bywają używane wyrażenia: ucisk sumienia, swoboda sumienia. Teologowie, scholastycy i kazuiści wieków średnich brali je w tym samym znaczeniu. Sumieniem danego osobnika było wszystko to, co wiedział o ustawach i przepisach Kościoła w połączeniu z postanowieniem ich wykonywania. Zgodnie z tym istniało sumienie wątpliwe, sądzące, błędzące itp. Jak dalece było nieokreślonym pojęcie sumienia, jak rozmaitą treść mu przypisywano, jaką chwiejność okazywali pod tym względem różni pisarze, o tym

możemy się przekonać z dzieła Stäudlin'a p.t. „Historja teorii sumienia.“ Fakty tego rodzaju bynajmniej nie przemawiają za realnością sumienia; owszem, przyczyniają się jeszcze do postawienia pytania, czy też rzeczywiście istnieje sumienie wrodzone. W § 10-ym, mówiąc o teorii wolności, podałem w krótkości i moje pojmowanie sumienia; dalej powrócę doń jeszcze.

Wnioski ze wszystkich tych sceptycznych rozważań nie posiadają dość mocy, aby na ich zasadzie można było zaprzeczyć istnieniu prawdziwej moralności; w każdym jednak razie przyczyniają się do umiarkowania nadziei, pokładanych w moralnych skłonnościach człowieka, które są naturalnemi podstawami etyki. Wiele bowiem z tego, co było przypisywane tym skłonnościom, ma swoje źródło, jak już wykazaliśmy, w pobudkach zupełnie innej kategorii; z drugiej zaś strony, zepsucie moralne, napełniające świat, dowodzi dostatecznie, że popęd do dobrego nie jest tak dalece silny — tymbardziej, że nie działa tam nawet, gdzie pobudki przeciwne nie są zbyt potężne; chociaż w tym względzie ważne znaczenie posiadają indywidualne różnice charakterów. Poznać całą głębię zepsucia moralnego jest tym trudniej, że prawo, konieczność zachowania honoru, ba, nawet grzeczność hamują i pokrywają jego objawy. Dodajmy do tego, że wychowawcy usiłują wpoić swym wychowañcom przekonanie, że na tym świecie panują cnota i prawość — sądząc, że w ten sposób przyczyniają się do rozwinięcia w nich uczuć moralnych; tymczasem później, i to często kosztem przykrego doświadczenia wychowañcy dowiadują się, że w samej rzeczy dzieje się zupełnie inaczej; a wówczas odkrycie, że nauczyciele ich lat młodzieńczych pierwsi ich oszukali, może wpłynąć na ich własną moralność daleko ujemniej, niż gdyby ci nauczyciele byli im dali pierwszy przykład szczerości i prawości, mówiąc bez obślonek: „Świat jest pogrążony w złym, ludzie nie są takimi, jakimi być powinni, lecz nie dawajcie się pociągnąć złym przykładom i bądźcie lepsi.“

Wszystko to, jak już wyżej powiedziano, utrudnia nam poznanie rzeczywistego stanu niemoralności rodzaju ludzkiego. Państwo, owo arcydzieło świadomego siebie, rozumnego,

zsumowanego egoizmu wszystkich, powierzyło obronę praw jednostki potędze, która nieskończenie przewyższa siłę tej ostatniej i tym samym zmusza ją do uszanowania praw innych jednostek. Wobec tej potęgi bezgraniczny egoizm prawie wszystkich, złość wielu, oraz okrucieństwo niektórych nie mają możności się przejawiać: przymus wszystkich okiełznał. Bywają wszakże wypadki, kiedy władza państwowa nie ma dość siły, kiedy sprawa przekracza jej kompetencję, lub poprostu, kiedy przestępcy udaje się ją oszukać: wówczas występują na jaw: nienasycona chciwość, niekczemna żądza pieniędzy, głęboko ukryty fałsz, podstępna złość ludzka; ale złudzenie, jakiemu ulegamy skutkiem zapobiegawczej działalności państwa, jest tak silne, iż na ten widok podnosimy gwałt w przekonaniu, że mamy do czynienia z jakąś niebywałą potwornością. Tymczasem, gdyby nie przymus państwowy i nie konieczność zachowania czci obywatelskiej, wypadki tego rodzaju byłyby na porządku dziennym. Trzeba się wczytać w historje kryminalne i w opisy stanu anarchji, aby poznać, czym jest właściwie człowiek pod względem moralnym. Te tysiące, które w naszych oczach spokojnie obcują ze sobą, są niczym innym, jak stadem wilków i tygrysów, którym tylko nałożono kagańce. Lecz wyobraźmy sobie, że władza państwowa naraz została zniesioną czyli, że wilkom i tygrysom udało się pozbyć kagańców; wówczas każdy umysł przewidujący wzdrygnie się na widok, jakiego należałoby oczekiwać — tym samym zaś okaże, jak niewielkie w gruncie rzeczy nadzieje pokłada w działaniu religji, sumienia, i w jakichkolwiek naturalnych podstawach moralności. Ale też wówczas do walki z owemi spuszczonemi z łańcucha potęgami niemoralności stanęłyby popędy prawdziwie moralne i okazały otwarcie swoje działanie; wtedy też najłatwiej byłoby je poznać; jednocześnie zaś wystąpiłaby w całej pełni nieprawdopodobnie wielka moralna różnica charakterów i okazałaby się nie mniejszą od intelektualnej różnicy umysłów.

Może kto zechce odpowiedzieć mi na to, że etyka jest nauką, która podaje, jak ludzie powinni postępować, i że wobec tego nic ją nie obchodzi, jak postępują rzeczywiście. Lecz

ja zaprzeczam temu twierdzeniu; bowiem w części krytycznej tego dzieła wykazałem z dostateczną seisłością, że pojęcie powinności, nakuczająca forma etyki, jest na miejscu jedynie w moralności teologicznej, poza tym zaś utracą wszelką treść i znaczenie. Wbrew tamtemu twierdzeniu, ja za cel etyki uważam wytłumaczenie, wyjaśnienie postępowania ludzkiego, przedstawiającego taką rozmaitość pod względem moralnym, i wykazanie jego ostatecznej przyczyny. Stąd też, według mnie, do wykrycia podstawy etyki prowadzi tylko jedna droga, droga empiryczna, polegająca mianowicie na zbadaniu, czy wogóle istnieją czyny, którym bylibyśmy zmuszeni przyznać istotną wartość moralną, — t. j. czyny, wypływające z dobrowolnej sprawiedliwości, z czystej miłości bliźniego i prawdziwej szlachetności. Stwierdziwszy istnienie takich czynów, będziemy mogli uważać je za zjawisko dane, które należy wyjaśnić, tj. sprowadzić do jego istotnych przyczyn, czyli odnaleźć ową bądź co bądź odrębną naturę pobudkę, która skłania ludzi do czynów tej kategorii, specyficzniej różnej od wszystkich innych. Ta pobudka oraz wrażliwość na jej działanie będą stanowiły ostateczną przyczynę moralności, znajomość zaś tej przyczyny da nam podstawę etyki. Oto jest skromna droga, którą ja wykreślam etyce. Nie jest to konstrukcja a priori i nie zawiera żadnych absolutnych praw, obowiązujących wszystkie istoty rozumne in abstracto. To też, komu się ona wyda niedość dystygowana, katedralną i akademicką, ten niechaj wraca do kategorycznych imperatywów, do „szyboletu ludzkiej godności“, do czezej gadaniny, fantazjowania i baniek mydlanych, produkowanych przez szkoły filozoficzne, do zasad, którym doświadczenie na każdym kroku kłam zadaje, i o których poza audytorjami nikt nie słyszał i nie wie. Tymczasem ta podstawa, do jakiej dochodzimy drogą przezemnie wskazaną, opiera się na doświadczeniu, i doświadczenie świadczy o niej dnia każdego, każdej godziny.

§ 14. Pobudki antimoralne.

Główną i zasadniczą pobudką, działającą w człowieku, jest egoizm czyli dążenie do zachowania istnienia i dobrobytu. Niemiecki wyraz *Selbstsucht* (samolubstwo) zawiera jeszcze błędne współpojęcie choroby. Wyraz zaś *Eigennutz* (interesowność) oznacza egoizm, który dzięki kierownictwu rozumu staje się zdolnym do planowego działania; dlatego możemy mówić o zwierzętach, że działają pod wpływem egoizmu, lecz nie możemy nazywać ich interesownymi. Dla tych powodów zachowam dla obszerniejszego pojęcia wyraz „egoizm.“ Ów egoizm jest w jaknajściślejszy sposób związany z rdzeniem i naturą zarówno zwierzęcia, jak i człowieka, a nawet jest z nią identycznym. Dlatego też, wogóle, wszystkie postęпки mają swe źródło w egoizmie, i w egoizmie należy najpierw szukać wyjaśnienia każdego danego postęпку: na znajomości działania egoizmu opiera się rachunek i wybór środków, zapomocą których ludzie dają się prowadzić do rozmaitych celów. Egoizm jest z natury swej bezgranicznym, człowiek chce bezwarunkowo zachować swe istnienie, chce bezwarunkowo zachować je wolnym od cierpień, do których zalicza się także wszelki brak i niedostatek, chce doznać wszystkich przyjemności, które odczuwać jest w stanie, a nawet stara się, o ile możliwości, rozwinąć w sobie nowe władze używania. Wszystko, co staje na przeszkodzie dążeniom jego egoizmu, wywołuje w nim gniew, niechęć i nienawiść, stara się zniszczyć tę przeszkodę, na którą patrzy jak na swego wroga. Chciałby, jeśli można *wszystkiego* użyć, *posiąść wszystko*, a ponieważ to niepodobna — przynajmniej nad *wszystkim* panować. „Wszystko dla mnie, nic dla innych,“ jest jego ulubioną dewizą. Egoizm jest olbrzymim: przerasta świat. Bo gdyby każdemu poszczególnemu człowiekowi dać do wyboru albo unicestwienie świata, albo unicestwienie jego samego, zbytęcznie byłoby chyba długo zastanawiać się nad tym, coby wybrała niezmierna większość ludzi. Każdy uważa siebie za środkowy punkt świata i odnosi

do siebie wszystko, co się na nim dzieje; największe zmiany, zachodzące np. w losie całych narodów, rozważa przedewszystkim z punktu widzenia swojego interesu, i choćby ten interes był niewiem jak małym i nieznaczącym, o nim najpierw pomyśli. Niema większego kontrastu nad ten, który zachodzi między wielkim i wyłącznym zainteresowaniem, z jakim każdy spogląda na siebie samego, a tą obojętnością, z jaką zwykle patrzą nań inni; on zresztą odplaca im tą samą monetą. Komiczny jest nawet widok owych niezliczonych jednostek, z których każda, przynajmniej w praktyce, uważa siebie za jedyną istotę realną, na wszystkie zaś inne patrzy jak na cienie. Wynika to stąd, że każdy dla siebie jest daną bezpośrednią, podczas gdy inni są dlań tylko danymi pośrednimi, ujmowanymi zapomocą wyobrażeń, jakie posiada w swym umyśle. Bezpośredniość zachowuje tu swe prawa. Mianowicie, wskutek subiektywizmu, właściwego każdej świadomości, jednostka jest dla siebie całym światem: wszystko bowiem przedmiotowe istnieje tylko pośrednio, jako wyobrażenie subjektu — tak że wszystko stale zawisło od samowiedzy. Jedynym światem, jaki każdy zna rzeczywiście i o jakim wie, jest ten, który nosi w sobie jako wyobrażenie — a wskutek tego każdy uważa siebie za punkt środkowy tego świata. Dlatego też właściwie każdy jest dla siebie wszystkim: uważa siebie za posiadacza całej rzeczywistości i wobec tego oczywiście nic nie może być dlań ważniejszym nad niego samego. Tymczasem to ja, które w jego subiektywnym wyglądzie dochodzi do takich olbrzymich rozmiarów, w obiektywnym — kurczy się prawie do zera, a mianowicie do jakiejś jednej biljonowej cząsteczki żyjącej ludzkości. Przytym każdy wie, z całą pewnością, że owo ja ważniejsze nad wszystko, ów mikrokosmos, w stosunku do którego cały makrokosmos jest tylko modyfikacją, akcydensem, owo „ja,” które jest jego światem — podlega śmierci; stąd też śmierć jest dlań równoznaczna z końcem świata. Oto są pierwiastki, z których na gruncie woli do życia wyrasta egoizm, leżący stale, jakby przepaść szeroka, między człowiekiem a człowiekiem. Jeśli się zdarzy, że ktoś przeskoczy przez nią, spiesząc

bliźniemu z pomocą, to wypadek taki jest uważany niemal za cudowny i wywołuje podziw i pochwały. Wyżej, w § 8-mym, przy wyjaśnianiu zasady moralnej Kanta, miałem sposobność wykazać, w jaki sposób egoizm występuje w życiu codziennym, i jak zawsze wylazi jak sztybel z worka, mimo że się go osłania grzecznością, niby listkiem figowym. Grzeczność jest umówionym, systematycznym zapieraniem się egoizmu i powszechnie wiadomą obłudą: mimo to wszyscy ją pochwalają i wymagają jej; to bowiem, co się pod nią ukrywa, jest tak szkaradnym, że nie chcemy tego widzieć, choć wiemy doskonale, że się tam znajduje; zupełnie tak samo jak wymagamy, aby przedmioty wstrętne były choć pokrywane zasłoną. Egoizm dąży [bezwzględnie do swoich celów wszędzie tam, gdzie mu nie staje na przeszkodzie albo jakaś siła zewnętrzna, jak np. obawa przed ziemską lub nadziemską potęgą, albo też jakaś pobudka prawdziwie moralna; wobec tego i wobec nieskończonej liczby jednostek egoistycznych, „bellum omnium contra omnes“ byłoby na porządku dziennym ku ogólnemu niebezpieczeństwu. To też rozum wynajduje wkrótce urząd państwowy, który, sam będąc wynikiem wzajemnej obawy przed wzajemną przemocą, zapobiega ujemnym skutkom powszechnego egoizmu przynajmniej o tyle, o ile można mu zapobiec drogą negatywną. Lecz tam, gdzie te dwie potęgi nie są w stanie czynnie mu przeciwdziałać, tam egoizm występuje natychmiast w całej swej okazałości — a widok to wcale nie piękny. Chcąc zwyciężyć wyrazić siłę tej antimoralnej potęgi i skreślić jednym pociągnięciem pióra całą wielkość egoizmu, długo szukałem hyperboli dość emfaticznej, aby mogła sprostać zadaniu, i wreszcie znalazłem następującą: niejeden człowiek byłby w stanie zabić bliźniego jedynie w tym celu, aby jego tłuszczem wysmarować sobie buty. Lecz potem zdjęła mię niepewność, czy też to rzeczywiście tylko hyperbola. — Egoizm zatem jest pierwszą i najważniejszą, choć nie jedyną potęgą, którą pobudka moralna ma do zwalczania. Stąd już widzimy, że aby móc wystąpić do walki z takim przeciwnikiem, pobudka ta musi być czymś realniejszym niż próżne mędrkowanie lub apriorystyczna bańka my-

dlana. — Na wojnie pierwszą rzeczą jest zasięgnięcie wiadomości o sile i pozycji nieprzyjaciela. W walce, o jakiej mowa, egoizm, jako główna potęga strony nieprzyjacielskiej, przeciwstawia się specjalnie cnocie sprawiedliwości, która według mnie jest najpierwszą i rzeczywiście kardynalną cnotą.

Dalej, cnocie miłości bliźniego przeciwstawia się często nieżyczliwość lub nienawiść. Zbadajmy źródło i stopniowania tych ostatnich. Nieżyczliwość w niższych stopniach jest rzeczą bardzo częstą, niemal zwyczajną, i łatwo przechodzi w wyższe. Goethe ma słuszość, gdy mówi, że na tym świecie obojętność i niechęć są jak u siebie w domu (Początek z wyboru, cz. I, rozdz. 3). Szczęściem dla nas, rozsądek i grzeczność osłaniają je swoim płaszczem, nie pozwalając nam dostrzegać, jak dalece powszechną jest ta wzajemna nieżyczliwość i jak ustawicznie rozgrywa się „bellum omnium contra omnes“ — choć w myślach, jeśli nie można inaczej. Gdziekolwiek zdarza się jej wypłynąć na powierzchnię, jak np. w wypadkach tak częstej, a tak nie i nikogo nie oszczędzającej obmowy; ale najsilniej wojna ta objawia się w wybuchach gniewu, które po większej części rozmiarami swemi po wielokroć przechodzą rozmiary powodów i nigdy nie mogłyby być tak silne, gdyby nie to, że, jak proch w fuzji, długi czas były ściskane, tłumione w postaci żywionej wewnętrznie i długo przeżywanej nienawiści. — Nieżyczliwość w większości wypadków powstaje z nieuniknionych i na każdym kroku występujących starć różnych egoizmów. Prócz tego bywa czasem wywołaną obiektywnie, widokiem rozmaitych występków, błędów, słabości, głupstwa, wad i niedoskonałości wszelkiego rodzaju, które każdy z nas w mniejszym lub większym stopniu posiada i popelnia, choćby tylko wypadkowo. Niechęć ta dochodzi czasem do takich rozmiarów, że niejednemu z nas, szczególnie w chwilach hypochondrii, świat może się wydawać z estetycznego punktu widzenia gabinetem karykatur, z intelektualnego — domem obłąkanych, zaś z moralnego — jaskinią oszustów i zbrodniarzy. Jeśli usposobienie takie trwa czas dłuższy, to przeradza się w mizantropję. — Wreszcie

głównym źródłem nieżyczliwości jest zazdrość — albo raczej sama zazdrość jest już nieżyczliwością, wywołaną przez cudze szczęście, majątek, wyższość lub przywileje. Nikt nie jest od niej wolnym, i już Herodot (III, 80) wypowiedział zdanie, że „Φθόνος ἀρχήθεν ἐμφύεται ἀνθρώπων“ (invidia ab origine homini insita est). ¹⁾ Jednakże stopnie zazdrości bywają bardzo rozmaite. Najjadowitszą i najbardziej nieubłaganą zazdrość jest wtedy, gdy się odnosi do czyichś przymiotów osobistych, wówczas bowiem zazdroszczący nie może mieć żadnej nadziei dorównania temu, komu zazdrości; jest wtedy zarazem najnikczemniejszą, gdyż człowiek, opanowany przez nią, nienawidzi to, co powinien czcić i kochać. Ale tak to już zwykle bywa:

„Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia“ ²⁾

skarży się już Petrarca. Obszerniejsze uwagi nad zazdrością znajdzie czytelnik w drugim tomie Parergów, § 114. — Pod pewnym względem pokrewną zazdrości jest radość z cudzego nieszczęścia. Odczuwać zazdrość jest to jeszcze rzecz ludzka — lecz radość z cudzego nieszczęścia jest już czymś szatańskim. Rys czystej, prawdziwej radości tego rodzaju jest najbardziej niemylną oznaką zupełnie złego serca — i głębokiej nikczemności. Należy raz na zawsze unikać tego, kto go objawił: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. ³⁾ — Zazdrość i radość z cudzego nieszczęścia, wzięte same w sobie, są wadami teoretycznymi: w praktyce objawiają się jako złośliwość i okrucieństwo. Egoizm może prowadzić do zbrodni i przestępstw wszelkiego rodzaju; lecz krzywdy i cierpienia, jakie wyrządza innym, są dlań środkiem jedynie, nie zaś celem, a zatem towarzyszą mu tylko przypadkowo. Dla złości i okrucieństwa — przeciwnie: ból i cierpienie innych jest dla nich celem, osiągnięcie zaś tego celu —

¹⁾ Zazdrość jest wrodzoną człowiekowi.

²⁾ Najbardziej, zdaje się, zazdrościmy tym, którzy siłą własnych skrzydeł porzucają wspólną nam wszystkim klatkę.

³⁾ Teu oto jest czarnym, tego właśnie, Rzymianinie, strzeż się.

rozkoszą. Dlatego też złość i okrucieństwo stanowią wyższy stopień zła moralnego. Zasadą najwyższego egoizmu jest: „Neminem juva, imo omnes, si forte conduit (a zatem zawsze tylko warunkowo!) laede.“¹⁾ Lecz złość wyznaje zasadę: „Omnes, quantum potes, laede.“²⁾ — Podobnie jak radość z cudzego nieszczęścia jest okrucieństwem w stanie teorji, podobnie okrucieństwo jest tą radością w czyn zamienioną, i przy nadarzonej sposobności pierwsza zawsze przechodzi w drugie.

Wyprowadzenie z tych dwóch zasadniczych potęg złego poszczególnych występków, z nich wypływających, wchodzi już w zakres systematycznego wykładu etyki. Etyka systematyczna wyprowadziłaby z egoizmu obżarstwo i pijaństwo, rozpustę, sobkostwo, skąpstwo, chciwość, niesprawiedliwość, brak serca, dumę, pychę itp.; — z niezycliwosci zaś niechęć, zazdrość, złośliwość, radość z cudzego nieszczęścia, szpiegującą ciekawość, oszczerstwo, zuchwalstwo, swawolę, nienawiść, gniew, zdradę, złość, mściwość, okrucieństwo itp. — Pierwszy z tych dwóch pierwiastków jest bardziej zwierzęcym, drugi — raczej szatańskim. Przewaga jednego lub drugiego, albo też przewaga popędu moralnego, o którym dalej powiem, służyć może jako główna wytyczna w moralnej klasyfikacji charakterów. Niema człowieka, którego charakter nie zawierałby wszystkich trzech, choć w nieznacznej domieszce.

Skończyłem ów straszny przegląd potęg antimoralnych, podobny do tego, którego w Pandemonium Miliona dokonywa książę ciemności. Plan mój wymagał, abym najpierw wziął pod rozwagę ciemne strony ludzkiej natury; wskutek tego droga moja odbiega od ścieżek, wydeptanych przez innych moralistów, a staje się podobną do drogi Dantego, prowadzącej najpierw do piekła.

Zadaniem naszym jest odnaleźć taką pobudkę, która byłaby w stanie skłonić człowieka do postępowania wbrew owym

¹⁾ Nie pomagaj nikomu, przeciwnie, krzywdź wszystkich, jeśli w tym znajdziesz swój interes.

²⁾ Wszystkich, o ile możesz, krzywdź.

popędem samolubnym i złym, tkwiącym tak głęboko w naturze; lub — gdyby fakty postępowania wbrew tym popędom były nam dane w doświadczeniu — odnaleźć taką pobudkę, któraby je nam wytłumaczyła w sposób prosty a dostateczny; podany wyżej przegląd potęg antimoralnych daje miarę trudności tego zadania. Jest ono tak dalece trudnym, że aby je rozstrzygnąć dla ludzkości wogóle, musiano wszędzie uciekać się do pomocy maszynierji : tamtego świata. Powoływano się na bogów, którzy nakazywali postępowanie pewnego rodzaju i sankcjonowali swój nakaz zapomocą kar i nagród, udzielanych rzekomo na tym świecie, lub na innym, do którego mieliśmy dostawać się po śmierci. Przypuśćmy, że wiara w taką naukę zakorzeniła się powszechnie, co byłoby zupełnie możliwym, gdyby ją wpajano od najwcześniejszego dzieciństwa; przypuśćmy dalej — co już jest daleko trudniejszym i znajduje daleko mniej potwierdzenia w doświadczeniu — że wywołała zamierzony skutek; natenczas osiągnięto-by wprowadzie w ten sposób legalność postępowania, nawet przechodzącą granice, do których sięga prawo i policja, — lecz każdy czuje, że nie będzie to bynajmniej to, co właściwie rozumiemy pod moralnością uczuć i zamiarów. Czyny, wywołane przez pobudki tego rodzaju, miałyby przecież najoczywiściej źródło swoje w egoizmie. Jakże mógłbyśmy mówić o swej bezinteresowności, gdyby do jednych czynów mię pociągała nagroda, a od innych odstraszała kara? Kto silnie wierzy w nagrodę na tamym świecie, ten patrzy na nią jak na weksel, zupełnie pewny, choć długoterminowy. Obietnica, którą szafują żebracy, że na tamym świecie datek wróci się stokrotnie, mogłaby niejednego skąpca skłonić do szczodrej jałmużny; udzieliłby jej chętnie w przekonaniu, że czyni korzystny wkład pieniężny, dzięki któremu na tamym świecie zmartwychwstanie znowu jako bogacz. — Być może, że wielkie masy ludności poprzestają na pobudkach tego rodzaju; to też religje, które są metafizyką ludu, nasuwają mu właśnie takie pobudki. Trzeba tu jednak zauważyć, że bardzo często mylnie oceniamy pobudki zarówno naszego własnego, jak i cudzego postępowania; niejednen człowiek przypisuje z całą pewno-

ścią swoje najszlachetniejsze postęпки pobudkom powyższej kategorii, gdy tymczasem w rzeczywistości spełnia je z pobudek daleko czystszych i podnioślejszych, choć jednocześnie daleko trudniejszych do wykazania — i często czyni coś pod wpływem bezpośredniej miłości bliźniego, nie umiejąc sam sobie wytłumaczyć swego postępowania inaczej, jak tylko rozkazem swego Boga. Tymczasem filozofja, tak w tym razie jak i we wszystkich innych, szuka dla swego problemu wyjaśnienia prawdziwego, ostatecznego, opartego na danych natury ludzkiej, niezależnego od jakichkolwiek mitycznych komentarzy, religijnych dogmatów i transcendentalnych hypostaz, i chce znaleźć to wyjaśnienie w faktach doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego. Nasze zadanie jest zadaniem filozoficznym; dlatego też pominiemy milczeniem wszelkie rozwiązania, podawane przez religje; jeśli tu o nich wspomniałem, to tylko w tym celu, aby wykazać wielką trudność naszego zagadnienia.

§ 15. Kryterjum wartości moralnej czynów.

Teraz należałoby najpierw rozstrzygnąć empiryczne pytanie, czy rzeczywiście zdarzają się w doświadczeniu czyny dobrowolnej sprawiedliwości oraz bezinteresownej miłości bliźniego, dosięgającej niekiedy szczytów szlachetności i wspaniałomyślności. Niestety, zagadnienie to nie daje się rozwiązać w sposób czysto empiryczny. Doświadczenie podaje nam zawsze tylko sam fakt; co do pobudek, możemy się ich jedynie domyślać; wobec tego zawsze może pozostawać wątpliwość, czy na dany czyn dobry lub sprawiedliwy nie wpłynęła jakaś pobudka natury egoistycznej. Nie użyję tutaj niedozwolonego wykrętu i nie odwołam się w tej sprawie do sumienia czytelnika. Sądzę jednak, że niewielu znalazłoby się takich, którzyby wątpili, lub którzyby we własnym doświadczeniu nie zaczerpnęli przekonania, że często ludzie spełniają jakiś czyn sprawiedliwy tylko i jedynie dlatego, żeby się

nie przyczynić do czyjejs krzywdy; a nawet, że są tacy, którym w r o d z o n ą jest zasada oddawania każdemu, co mu się słusznie należy; ludzie tego rodzaju nikogo umyślnie nie krzywdzą; nie szukają w sposób bezwzględny tylko własnej korzyści, lecz uwzględniają przytym i prawa innych; wehodząc z kimś w jakąś umowę, czuwają nie tylko nad tym, aby ów ktoś s p e ł n i ł wszystko, do czego się zobowiązał, lecz także i nad tym, aby o t r z y m a ł wszystko, co mu się należy; szczerze bowiem nie życzą sobie, aby ktoś, kto z nimi ma do czynienia, doznał z tego powodu jakiejś krzywdy. Są to ludzie istotnie u c z e i w i , nieliczni a e q u i (sprawiedliwi) między niezmierną ciżbą iniqui (niesprawiedliwych). Jest ich niewiele, jednakże są. Podobnie, sędzę, każdy przyzna, że niejeden pomaga i daje i działa i wyrzeka się, nie żywiąc w duszy żadnego innego zamiaru, jak tylko ten, żeby wspomóc kogoś, co się znajduje w potrzebie. Niechaj kto chce wierzy sobie, że Arnold von Winkelried krył jakieś samolubne zamiary w chwili, kiedy z okrzykiem: „Żegnajcie, mili związkowi, pamiętajcie o mojej żonie i dziecku!“ objął tyle dzid nieprzyjacielskich, ile ich mógł uchwycić; — ja nie czuję się zdolnym do takiego zapatrywania. — W § 13-ym miałem już sposobność zwrócić uwagę czytelnika na wypadki dobrowolnej sprawiedliwości, którym niepodobna zaprzeczyć, nie narażając się na zarzut umyślnego szykanowania lub uporu. — Gdyby ktoś jednak mimo to uporczywie przeczył istnieniu podobnych faktów, to, chcąc być konsekwentnym, musiałby się zgodzić, że etyka jest nauką bez realnego przedmiotu, podobną z tego względu do astrologji lub alchemji; wobec tego zaś dalsza dyskusja nad jej podstawami byłaby tylko próżną stratą czasu. To też nie miałbym mu już nic do powiedzenia, i w dalszym ciągu zwracam się tylko do tych, którzy wierzą w rzeczywistość takich faktów.

A zatym właściwą wartość moralną przyznajemy czynom tylko tej kategorji. Ich cechą istotną, charakterystyczną stanowi to, że z liczby ich motywów wykluczone są pobudki, właściwe wszystkim innym czynom ludzkim, a więc wszelkie pobudki s a m o l u b n e w najszerszym znaczeniu tego wyrazu. Stąd, wykry-

cie jakiegokolwiek pobudki samolubnej, jeśli była wyłączną przy działaniu, znosi zupełnie wartość moralną postępku, jeśli zaś była uboczną — zmniejsza ją. Z tego wynika, że sprawdzianem wartości moralnej danego czynu jest nieobecność motywacji egoistycznej. Można by wprawdzie zauważyć, że czyny, wypływające z czystej złośliwości lub okrucieństwa, są tak samo pozbawione cech samolubstwa, interesowności; rzecz jasna jednak, że w tym razie nie możemy ich mieć na myśli, ponieważ są one właśnie przeciwieństwem czynów, o których mowa. Komu zaś chodzi o ścisłość definicji, ten niech wyraźnie wydzieli tamte czyny na zasadzie ich cechy istotnej, a mianowicie krzywdy cudzej, która jest ich celem. — Do powyższej cechy czynów, posiadających wartość moralną, dołącza się jeszcze inna cecha, zupełnie wewnętrzna, a stąd i nie tak dostrzegalna, polegająca na tym, że czyny takie pozostawiają nam pewne zadowolenie z nas samych, zwane zadowoleniem wewnętrznym; tak samo jak czyny niesprawiedliwości i obojętności, a w jeszcze wyższym stopniu złośliwości i okrucieństwa wywołują w tym, kto je popełnia, uczucia wprost przeciwne. Jeszcze inna cecha, zewnętrzna, podrzędna i przypadkowa, polega na tym, że czyny pierwszej kategorii wywołują u świadków postronnych pochwałę i szacunek, drugiej zaś — naganę i pogardę.

Stwierdziwszy istnienie czynów, posiadających istotną wartość moralną, i uznawszy je za dane faktyczne, będziemy je teraz rozważali jako zjawisko wymagające objaśnienia; zadaniem naszym będzie zbadać, co skłania człowieka do czynów tego rodzaju; jeśli badanie to będzie uwieńczone powodzeniem, to odsłoni nam istotną naturę pobudki moralnej; ponieważ zaś ta pobudka stanowi podstawę etyki, przeto i zagadnienie nasze będzie rozwiązany.

§ 16. Jedyna istotna pobudka moralna i dowód jej istnienia.

Po dotychczasowych niezbędnych przygotowaniach przechodzę teraz do wykazania pobudki moralnej, która jest źródłem

wszystkich postępów, posiadających prawdziwą wartość moralną. Teraz okaże się, że ową pobudką jest coś, co dzięki swej niewątpliwej realności i swej powadze, odbiega bardzo daleko od wszelkich mędrkowań, sofizmatów, z powietrza wziętych twierdzeń i apriorycznych baniek mydlanych, podawanych przez dotychczasowe systemy za źródło moralnego postępowania i za podstawę etyki. Zamiarem moim jest nie podać tę pobudkę moralną, jak rzecz, którą można stosownie do upodobania przyjąć lub odrzucić; lecz dowieść, że ona jest jedyną prawdziwą pobudką moralną. — Lecz dowodzenie to wymaga jednoczesnego objęcia myśli; dlatego też naprzód postawię pewne przesłanki, na których opiera się dowodzenie, a które, za wyjątkiem dwóch ostatnich, mogą być uważane za aksjomaty; dwie ostatnie powołują się na rozumowanie, przeprowadzone w poprzednich przesłankach.

1. Żaden postęp nie może być wykonany bez dostatecznego powodu; zupełnie tak samo, jak kamień nie może się poruszyć, jeśli nie został pchnięty lub pociągnięty z dostateczną siłą.

2. Podobnie nie może pozostać niespełnionym czyn, do którego pchają powody dostateczne z uwagi na charakter osobnika działającego, jeśli tylko inne powody, sprzeczne z tamtymi, a od nich silniejsze, nie wpływają na jego zaniechanie.

3. Na wolę wpływa jedynie dobro lub zło, wzięte w ogóle i w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu; i odwrotnie: „dobro“ oznacza tylko to, co jest zgodne z wolą, „zło“ — to, co jest z nią sprzeczne. W ten sposób każdy motyw musi znajdować się w pewnym stosunku do zła lub dobra.

4. Z tego wynika, że ostatecznym celem każdego postępu jest jakaś istota wrażliwa na dobro i zło, przyjemność i cierpienie.

5. Tą istotą może być albo sam osobnik działający, albo też jakiś inny, będący stroną bierną w postępku, skierowanym ku jego korzyści lub szkodzie.

6. Każdy postępek, którego ostateczną pobudką jest dobro lub zło samego osobnika działającego, jest egoistycznym.

7. Wszystko, cośmy tu mówili o spełnieniu postępków, stosuje się tak samo do niespełniania takich postępków, przy których zjawiają się także powody za i przeciw.

8. Zgodnie z tym, co powiedziano w poprzedzających punktach, egoizm oraz wartość moralna jakiegoś czynu bezwarunkowo wykluczają się nawzajem. Jeśli motywem danego czynu był jakiś cel egoistyczny, to czyn nie może posiadać wartości moralnej; jeśli ma posiadać wartość moralną, to jego motywem nie może być ani pośrednio ani bezpośrednio, ani zdaleka, ani zbliżka żaden cel egoistyczny.

9. W § 5-ym z liczby obowiązków wykluczaliśmy mniemane obowiązki względem siebie samego. Zgodnie z tym, dany czyn posiada znaczenie moralne tylko o tyle, o ile dotyczy innych; tylko w tym razie może posiadać wartość moralną lub być godnym potępienia, może być czynem sprawiedliwości i miłości bliźniego lub przeciwnie.

Z tych przesłanek wynika wniosek następujący: dobro lub zło, które (patrz przesł. 3-cią) jest ostatecznym motywem spełnienia lub zaniechania jakiegoś czynu, może być dobrem lub złem albo dla samego osobnika działającego, albo też dla jakiegoś innego, który jest biernym uczestnikiem danego czynu. W pierwszym wypadku czyn jest bezwarunkowo egoistycznym, ponieważ wynika z pobudek samolubnych. Stosuje się to nie tylko do takich wypadków, gdy przedsiębiorzemy pewne postęпки w widokach bezpośredniego zysku i korzyści, lecz i do takich, gdy oczekujemy od nich owoców dla siebie w bardziej odległej przyszłości, na tym lub tamtym świecie, a także i do takich, kiedy mamy na względzie swój honor i reputację, szacunek lub sympatię widzów itp.; albo też, kiedy spełniamy coś dla podtrzymania i zachowania zasady, od której powszechnego stosowania możemy ewentualnie oczekiwać korzyści dla siebie, jak np. zasady

sprawiedliwości, powszechnej wzajemnej pomocy itd.; lub kiedy chcemy uczynić zadość jakiemuś absolutnemu przykazaniu, pochodzącemu rzekomo od siły niewidzialnej wprawdzie, lecz oczywiście wyższej — wtedy bowiem działa nie co innego, jak tylko obawa przed złymi skutkami nieposłuszeństwa, choćbyśmy nawet wyobrażali sobie te skutki w sposób zupełnie ogólny i nieokreślony; stosuje się to również i do takich wypadków, kiedy przez spełnienie lub zaniechanie pewnego czynu chcemy potwierdzić przed samymi sobą wysokie mniemanie, jakie mamy o sobie, o naszej wartości czy godności, — mniemanie, którego w przeciwnym razie musielibyśmy się zrzec, co obrażałoby naszą dumę; wreszcie i do takich, kiedy w myśl zasady Wolfa mamy na widoku pracę nad swoim własnym udoskonaleniem. Słowem, jakiegokolwiek motywy przypisywalibyśmy podobnemu postępkowi, zawsze w ostatecznym wyniku okaże się, że właściwą pobudką była przyjemność lub przykrość samego osobnika działającego, czyli że postępek był egoistycznym, a zatem pozbawionym wartości moralnej. Nie stosuje się zaś to tylko do jednego jedyne go wypadku; a mianowicie, kiedy ostatecznym motywem spełnienia lub zaniechania jakiegoś czynu jest poprostu i wyłącznie dobro lub zło innego osobnika, będącego przy danym działaniu tylko stroną bierną; czyli, kiedy strona czynna ma na względzie jedynie przyjemność lub cierpienie tego innego i nie stawia sobie przy tym żadnych innych celów, jak tylko to, aby ów inny nie doznał krzywdy, a nawet żeby doznał pomocy, poparcia lub ulgi. Tylko ten jeden cel może nadawać spełnieniu lub zaniechaniu jakiegoś czynu cechę wartości moralnej; czyli że wartość moralna postępku zasadza się wyłącznie na tym, aby postępek był spełniony tylko dla dobra i pożytku innych. Jeżeli zaś nie to jest wyłącznym celem danego czynu, to wobec tego, że każdy czyn i każde powstrzymanie się od czynu wypływa z pobudek przyjemności lub cierpienia, celem tym może być tylko przyjemność lub cierpienie samego osobnika działającego; wtedy jednak postępek staje się egoistycznym, czyli pozbawionym wartości moralnej.

Lecz do tego, abym coś uczynił tylko ze względu na kogoś innego, trzeba, aby zło lub dobro tego kogoś stało się dla mnie pobudką bezpośrednią, taką samą, jaką jest dla mnie moje własne zło lub dobro. Ten warunek pozwala nam nadać naszemu zagadnieniu sformułowanie ciaśniejsze, a mianowicie: jakim sposobem przyjemność lub cierpienie kogoś innego może wpływać na moją wolę tak samo bezpośrednio, jak moje własne zło lub dobro, a zatym stać się moim bezpośrednim motywem, niekiedy nawet do tego stopnia bezpośrednim, że staję się zdolnym motywowi temu podporządkować moje własne zło lub dobro, owo jedyne poza tym źródło pobudek mego postępowania. — Oczywiście, tylko w ten sposób, że ów ktoś inny stanie się ostatecznym celem mojej woli zupełnie tak samo, jak zwykle ja sam jestem tym celem; że będę zupełnie bezpośrednio pragnął jego dobra a nie chciał jego krzywdy, tak samo bezpośrednio, jak tego pragnę lub nie chcę dla siebie samego. Ale to stanie się możliwym tylko wtedy, jeśli jego krzywdę będę odczuwał tak, jak odczuwam własną, jeśli będę jej współczuł dlatego, że jest krzywdą, a wskutek tego, jeśli będę pragnął jego dobra, tak jak pragnę własnego. To wszakże wymaga, abym się z nim w jakiśkolwiek sposób utożsamiał, tj. aby przynajmniej do pewnego stopnia zniesioną została istniejąca między mną a innemi różnica, na której właśnie zasadza się mój egoizm. Ponieważ jednak nie mogę wejść w skórę tego kogoś, przeto mogę utożsamiać się z nim tylko za pośrednictwem poznania, czyli wyobrażenia, jakie o nim posiadam w swym umyśle — utożsamiać o tyle, aby czyny moje świadczyły o zniesieniu tej odrębności. Proces, który tu analizuję, nie jest bynajmniej czymś urojonym, wziętym z wyobraźni; przeciwnie, jest on czymś zupełnie rzeczywistym, a nawet wcale nie rzadkim: jest to codzienne pospolite zjawisko współczucia, czyli zupełnie bezpośredniego, niezależnego od jakichkolwiek względów ubocznych, udziału najpierw w cierpieniach jakiejś innej istoty, a następnie w staraniach koło przyniesienia ulgi w tych cierpieniach lub koło ich usunięcia; jest to równoznaczne ze staraniem o dobro tej istoty; wszelkie

bowiem zadowolenie, wszelkie poczucie dobrobytu, wszelkie szczęście polega w gruncie rzeczy tylko na braku cierpień. To współzucie jest jedyną rzeczywistą podstawą dobrowolnej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego. Wszelki czyn tylko o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współzucia; czyn zaś, wynikający z jakichkolwiek innych pobudek, nie posiada żadnej wartości moralnej. Z chwilą, gdy we mnie budzi się współzucie, dobro lub krzywda innej istoty staje się dla mnie czymś bezpośrednim i bliskim, zupełnie w ten sam sposób, choć niezawsze w tym samym stopniu, co i moje własne; a wówczas, różnica między mną a ową istotą przestaje być absolutną.

Bezwątpienia, proces ten jest dziwnym, a nawet tajemniczym. Zaprawdę, jest on wielką tajemnicą etyki, jest zjawiskiem pierwiastkowym, linią graniczną, poza którą przejść może już tylko spekulacja metafizyczna. Widzimy, jak w tym procesie znika owa przegroda, na którą wskazuje „światło przyrządzone“ (tak teologowie nazywają rozum), a która dzieli jedną istotę od drugiej; widzimy, jak „nie-ja“ przeistacza się w pewnej mierze na „ja“. Zresztą, pozostawmy teraz na stronie metafizyczne wyjaśnienie tego zjawiska i obaczmy najpierw, czy rzeczywiście wszystkie fakty dobrowolnej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego mają za podstawę ów proces. Gdy wykazemy, że ostateczna podstawa moralności spoczywa w samej naturze ludzkiej, zagadnienie nasze będzie tym samym rozwiązane; sama bowiem podstawa nie może już być zagadnieniem etycznym, lecz, podobnie jak wszystkie rzeczy, rozpatrywane same w sobie — metafizycznym. Metafizyczne zaś wyjaśnienie pierwiastkowego zjawiska etycznego leży już poza granicami pytania, postawionego przez Towarzystwo Królewskie, a mającego za przedmiot podstawę etyki; wyjaśnienie to może być conajmniej dołączonym w charakterze dodatku, danego i przyjętego stosownie do uznania. — A teraz, zanim przystąpię do wyprowadzenia głównych enót z wyżej postawionej zasadniczej pobudki, dodam jeszcze dwie uwagi, posiadające ważne znaczenie.

1. Dla ułatwienia uprościłem powyższą dedukcję w spółczucia, jedyne go źródła czynów posiadających wartość moralną, w ten sposób, że umyślnie nie uwzględniłem pobudki złości, która, będąc równie bezinteresowną jak i współczucie, stawia sobie za cel ostateczny cudze cierpienie. Ale teraz możemy włączyć ją napowrót i, uzupełniając wyżej podane rozumowanie, streścić je w sposób następujący:

Istnieją wogóle tylko trzy zasadnicze pobudki ludzkich czynów, i wszelkie motywy mogą działać tylko dzięki temu, że zaliczają się do którejkolwiek z tych trzech kategorii. Są to:

a. Egoizm; który pragnie własnego dobra (jest bezgranicznym).

b. Złość; która pożąda cudzego cierpienia (dochodzi do ostatnich granic okrucieństwa).

c. Współczucie; które chce cudzego dobra (dochodzi do szczytów szlachetności i wspaniałomyślności).

Każdy czyn ludzki da się sprowadzić do jednej z tych trzech pobudek, chociaż mogą działać i dwie złączone razem. Ponieważ doszliśmy do przekonania, że postęпки, posiadające wartość moralną, istnieją faktycznie, przeto musimy przyjąć, że wynikają one z jednej z tych zasadniczych pobudek. Lecz, zgodnie z przesłanką 8-mą, nie mogą one wypływać ani z pierwszej pobudki, ani tymbardziej z drugiej; czyny bowiem powstałe ze złości są z punktu widzenia moralnego godne potępienia, zaś egoizm daje początek czynom poczęści obojętnym moralnie. A zatem muszą wynikać z trzeciej pobudki; dowody, przytoczone niżej, stwierdzą to a posteriori.

2. Bezpośrednie współczucie, jakie mamy dla innych, ogranicza się do ich cierpień i nie bywa w nas wywoływanym, a przynajmniej nie wprost, przez ich dobrobyt; dobrobyt cudzy sam przez się nie wzrusza nas. Toż samo mówi i J. J. Rousseau w *Emilu* (liv. IV): *Première maxime: il n'est pas dans le coeur humain de se mettre à la place des gens qui sont*

plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre etc.“¹⁾

Przyczyna tego zjawiska leży w tym, że ból, cierpienie, do których kategorji zalicza się także wszelki brak, niedostatek, potrzeba, a nawet wszelkie pragnienie, są czymś pozytywnym, czymś bezpośrednio odczuwanym. Tymczasem natura zadowolenia, przyjemności, szczęścia polega tylko na tym, że jakiś brak został zapełniony, jakiś ból usunięty. Zatem zadowolenie, szczęście etc. działają negatywnie. Stąd też potrzeba, pragnienie stanowią warunek wszelkiej przyjemności. Już Platon uznał te zasady i wyłączył z niej tylko zapachy oraz rozkosze duchowe (De Rep., IX, p. 264 seq. Bip.). Voltaire mówi podobnie: *Il u'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins.*“²⁾ A zatem rzeczą pozytywną, występującą bezpośrednio, jest ból; zadowolenie i przyjemności są tylko rzeczą negatywną, polegającą na usunięciu bólu. I to właśnie jest przyczyną, że tylko cierpienie, brak, niebezpieczeństwo, bezsilność innych ludzi same przez się i bezpośrednio wzbudzają nasze współczucie. Człowiek szczęśliwy, zadowolony, jako taki, pozostawia nas obojętni, dlatego, że jego stan jest negatywnym, że polega na nieobecności bólu, braku, potrzeby. Możemy wprawdzie cieszyć się ze szczęścia, dobrobytu, zdrowia i przyjemności innych ludzi, lecz to uczucie radości jest objawem wtórnym i zjawia się tylko dzięki temu, że poprzednio smucilibyśmy się z powodu ich cierpienia i niedostatku; bierzemy także udział w czyimś szczęściu i zadowoleniu, dlatego, że ten ktoś jest naszym ojcem, dzieckiem, przyjacielem, krewnym, sługą, poddanym itp. Ale w każdym razie, owo współdziałanie nasze nie jest wywołane widokiem szczęścia i zadowolenia jako takich, lecz właśnie względami pokrewieństwa, przyjaźni etc., a więc nie jest tak bezpośrednio jak to, które w nas wzbudza czyjś brak lub nieszczęście. Jest to zresztą bar-

1) W naturze ludzkiej nie leży stawiać się w położeniu ludzi szczęśliwszych od nas, lecz tylko takich, którzy są bardziej godni pożałowania.

2) Tylko prawdziwe potrzeby dają początek prawdziwym przyjemnościom.

dzo proste: wszakże i w nas samych na pobudzenie naszej działalności wpływają właściwie tylko cierpienia, do których zaliczać należy wszelki brak, potrzebę, pragnienie, a nawet nudę, stan zaś błogiego zadowolenia usposabia nas do bezczynności i do leniwego spokoju: dlaczegoż więc miałoby być inaczej w stosunku do innych, zwłaszcza gdy zważymy, że nasze współczucie dla nich polega na utożsamieniu się z nimi? Nawet wprost przeciwnie: widok człowieka szczęśliwego i zadowolonego, jako takiego, może bardzo łatwo pobudzić nas do zazdrości, której zarodki kryją się w każdym człowieku, a która wyżej znalazła swe miejsce wśród potęg antimoralnych.

Współczucie więc polega na tym, że cierpienia innych działają na nas bezpośrednio, że stają się bezpośrednią pobudką naszego postępowania. Zgodnie z takim pojmowaniem rzeczy muszę tu jeszcze podnieść często powtarzany błąd Cassiny (*Saggio analitico sulla compassione*, 1788, tłum. na niemiecki przez Pockels'a 1790), który sądził, że źródłem współczucia jest chwilowe złudzenie wyobraźni, polegające rzekomo na tym, iż stawiamy się sami na miejsce cierpiącego i że zdaje nam się, jakobyśmy jego cierpienia odczuwali na własnej osobie. Tak wcale nie jest: przeciwnie, w każdej chwili jasno zdajemy sobie sprawę z tego faktu, że cierpi on, a nie my, i cierpienie, które nas zasmuca, czujemy właśnie w jego osobie, a nie we własnej. Cierpimy razem z nim, a więc w nim; odczuwamy jego ból, jako jego własny i nie mamy wcale złudzenia, jakoby ten ból był naszym bólem; przeciwnie nawet, im szczęśliwszym jest nasz własny stan i im silniejsza sprzeczność zachodzi między jego a naszym położeniem, tym dostępniejsi się stajemy dla uczucia litości. Wyjaśnienie tego ważnego zjawiska nie jest łatwym i nie da się osiągnąć tylko zapomocą psychologii, jak to przypuszczał Cassina. Jedna tylko metafizyka może nam go dostarczyć. — W ostatnim rozdziale postaram się dać owo wyjaśnienie metafizyczne.

Teraz zaś przechodzę do następnego punktu i wyprowadzę ze wskazanego wyżej źródła czyny, posiadające prawdziwą wartość moralną. Jako powszechną zasadę takich czynów, a za-

tym jako najwyższą zasadę etyki, postawiłem już w poprzedzającym rozdziale zasadę: *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*. Zasada ta zawiera dwa prawidła; podobnie odpowiadające jej postępkę dzieli się na dwie klasy.

§ 17. Cnota sprawiedliwości.

Po bliższym badaniu procesu współczucia, które, jak wykazaliśmy, jest pierwotnym zjawiskiem etycznym, okazuje się, że cudze cierpienie może się stawać bezpośrednią pobudką mego postępowania w stopniu niższym lub wyższym, oraz, że te dwa stopnie są wyraźnie rozgraniczone między sobą. Na pierwszym stopniu współczucie, przeciwdziałając pobudkom egoizmu lub złości, powstrzymuje mię tylko od wyrządzenia krzywdy, czyli od spowodowania takiego stanu rzeczy, który nie istniał poprzednio, słowem, od tego, abym sam stał się przyczyną cudzych cierpień; na stopniu wyższym, działając pozytywnie, pobudza mię do czynnej pomocy. Rozdział między tak zwanymi obowiązkami sprawiedliwości a obowiązkami cnoty, czyli właściwie między sprawiedliwością a miłością bliźniego, który u Kanta jest tak sztucznym, tutaj wynika w sposób zupełnie prosty i sam przez się, stwierdzając tym samym słuszność naszej zasady. Jest to naturalna, ścisła, nie dająca się zapoznać granica między negatywnym a pozytywnym, między nieszkodzeniem a pomocą. Dotychczasowe nazwy obowiązków sprawiedliwości i obowiązków cnoty, które to ostatnie nazywały się jeszcze obowiązkami miłości, czyli niedoskonałymi, zawierają przedewszystkim ten błąd, że podporządkowują rodzaj gatunkowi: sprawiedliwość bowiem jest przecież także cnotą. Następnie, nazwy te opierają się na zbytнім rozszerzeniu pojęcia obowiązku, które ja niżej postaram się sprowadzić do jego właściwych granic. Na miejsce tych dwóch klas obowiązków stawiam dwie cnoty, cnotę sprawiedliwości i cnotę miłości bliźniego, które nazywam kardynalnemi, ponieważ w praktyce wszystkie inne z nich wynikają, a teoretycznie dają się wypro-

wadzić. Źródło obu tkwi w przyrodzonym współczuciu. Samo zaś współczucie jest niezaprzeczalnym faktem ludzkiej świadomości, jest jej istotnie właściwym i nie opiera się na żadnych przypuszczeniach, pojęciach, religjach, dogmatach, podaniach, wychowaniu ani wykształceniu; jest pierwotnym i bezpośrednim, tkwi w samej naturze ludzkiej i dlatego właśnie zdolnym jest oprzeć się wszelkim próbom, przejawia się we wszystkich krajach i epokach; do niego, jako do istniejącego niezbędnie w każdym człowieku, ludzie odwołują się wszędzie z całym zaufaniem, i nigdzie nie należy ono do „bogów cudzych“. Nazywamy „niehumanym“ tego, kto wydaje się go pozbawionym, wyraz zaś „humanizm“ używany często, jako synonimu litości, współczucia.

A zatem pierwszy stopień działania tej prawdziwej i przyrodzonej pobudki moralnej jest tylko *negatywnym*. Pierwotnie jesteśmy wszyscy skłonni do niesprawiedliwości i przemocy; nasze bowiem potrzeby, nasze pożądania, nasz gniew i nasza nienawiść występują w świadomości bezpośrednio i dzięki temu korzystają z *juris primi occupantis*; tymczasem cudze cierpienia, zrażone przez naszą przemoc i niesprawiedliwość, dochodzą do naszej świadomości dopiero drogą *wyobrażenia*, przez doświadczenie, a więc *pośrednio*; dlatego też Seneka mówi: „*Ad neminem ante bona mens venit, quam mala*“. (Ep. 50). ¹⁾ Tak więc na pierwszym stopniu działanie współczucia sprowadza się do tego, że nie pozwala mi na zadawanie innym cierpień, które mógłbym im zadać dzięki tkwiącym we mnie popędom antinormalnym, że woła na mnie: „*stój!*“, i że staje między mną a innymi ludźmi naksztalt tarczy, chroniącej ich przed krzywdą, którą mógłby im wyrządzić mój egoizm lub moja złość. W ten sposób z pierwszego stopnia współczucia wynika prawidło „*neminem laede*“, czyli zasada sprawiedliwości; jest to jedyne źródło tej cnoty, źródło czysto moralne, wolne od jakiegobądź przymieszki; sprawiedliwość nie może wypływać z innego źródła, gdyż inaczej musiałaby wspierać się na egoizmie. Jeśli

¹⁾ Niema człowieka, u którego dobre intencje zjawiałyby się przed złemi.

dusza moja jest dostępną współzuciu w tym stopniu, to to współzucie nie dozwoli mi nigdy posługiwać się cudzym cierpieniem dla osiągnięcia mych własnych celów, bez względu na to, czy to cierpienie byłoby skutkiem natychmiastowym czy późniejszym, bezpośrednim czy też pośrednim, zjawiającym się jako dalsze ogniwo łańcucha następstw. Znaczy to, że nie będę czynił zamachów ani na własność, ani na osobę bliźniego, że nie będę mu zadawał cierpień, ani cielesnych ani moralnych; czyli, że nie tylko powstrzymam się od jakichkolwiek gwałtów fizycznych, ale nie wyrządę mu żadnej krzywdy moralnej ani przez obrazę, ani przez groźby, potwarz lub przykrości. To samo współzucie nie pozwoli mi zaspokajać mych żądz kosztem szczęścia całego życia kobiety, ani uwodzić cudzej żony, ani przyczyniać się do moralnego i fizycznego zepsucia młodzieńców przez nakłanianie ich do pederastji. Przytym nie trzeba wcale, żeby w każdym pojedynczym wypadku współzucie było rzeczywiście pobudzonym; wtedy bowiem często zjawiałoby się zapóźno; kto raz doszedł do poznania krzywdy, którą każdy czyn niesprawiedliwy wyrządza innym, krzywdy, którą w skrzywdzonym potęguje jeszcze poczucie doznanej niesprawiedliwości czyli cudzej przemocy, temu, jeśli ma duszę szlachetną, poznanie to wystarczy raz na zawsze do wyprowadzenia zeń zasady *neminem laede*; refleksja zaś przemienia tę zasadę w stałe postanowienie, aby szanować prawa każdej jednostki, nie dopuszczać się żadnego bezprawia, zachować sumienie wolne od zarzutu, że się jest przyczyną cudzej krzywdy— a więc nie zwałać na innych przemocą lub podstępem tych cierpień i ciężarów życia, jakie nam przypadły w udziale, lecz nieść je samemu, aby innym ich nie przysparzać. Choć i tak bowiem z a s a d y i wogóle poznanie abstrakcyjne nie są ani źródłem, ani pierwszą podstawą moralności, to jednak dla życia moralnego są bezwarunkowo niezbędne; odgrywają w nim one rolę rozerwoaru do przechowania uczuć, płynących ze źródła moralności, które nie jest stale czynnym; gdy nadchodzi chwila zastosowania tych uczuć, wypływają one ze zbiornika zapomocą kanałów odprowadzających. W dziedzinie moralnej zachodzi to samo, co i w dzie-

dzinie fizjologicznej, gdzie np. pęcherzyk żółciowy jest potrzebnym jako rezerwoar dla produktu wątroby, i podobnie w wielu innych wypadkach. Bez stałych zasad stawalibyśmy się pastwą popędów antimoralnych we wszystkich tych wypadkach, kiedy pod działaniem wrażeń zewnętrznych, te popędy zamieniają się na afekty. Stałe trzymanie się zasad naprzekór przeciwdziałającym im pobudkom jest p a n o w a n i e m n a d s o b ą. Stąd to właśnie kobiety, które, wskutek właściwej im słabości rozumu, są daleko mniej zdolne od mężczyzn do pojmovawania zasad, do trzymywania się ich i obierania ich za wytyczną dla swego postępowania, wogóle stoją też niżej od mężczyzn pod względem cnoty sprawiedliwości, czyli są i mniej sumienne i mniej uczciwe; niesprawiedliwość i fałsz są najpospolitszymi ich wadami, a kłamstwo — właściwym żywiołem. Wzamiem za to przewyższają mężczyzn pod względem cnoty miłości bliźniego, a to dlatego, że pobudką do wykonania jakiegoś aktu tej cnoty bywa po większej części coś namacalnego, coś, co przemawia bezpośrednio do współczucia, współczuciu zaś kobiety są stanowczo daleko bardziej dostępne niż mężczyźni. Z tym wszakże zastrzeżeniem, że tylko rzeczy namacalne, terażniejsze, bezpośrednio realne posiadają w ich oczach rzeczywiste istnienie; wszelkie zaś rzeczy dalekie, nieobecne, przeszłe, przyszłe, słowem, wszystko co może być poznany tylko zapomocą pojęć, są już dla nich trudne do ujęcia. Tak więc jedno kompensuje się drugim: sprawiedliwość jest cnotą bardziej męską, miłość bliźniego — bardziej kobiecą. Myśl, że kobiety mogłyby zasiadać na krześle sędziowskim, wzbudza śmiech, ale siostry miłosierdzia stoją częstokroć daleko wyżej od braci miłosiernych. — Z w i e r z ę t a, jako całkowicie pozbawione władzy abstrahowania czyli poznawania zapomocą rozumu, są zupełnie niezdolne do tworzenia jakiegobądź postanowień, nie mówiąc już o zasadach; nie posiadają też władzy p a n o w a n i a n a d s o b ą i są zupełnie nieodporne wobec wrażeń i afektów. Dlatego też właśnie nie mają świadomej moralności, chociaż gatunki, a w wyższych rodzajach nawet i osobniki, okazują wielkie różnice pod względem dobroci lub złości charakteru.

Zgodnie z tym, cośmy wyżej mówili, w pojedynczych postępkach człowieka sprawiedliwego współzucie działa nie wprost, ale za pośrednictwem zasad, i nietylko *actu* ile raczej *potentiâ*; podobnie jak w statyce większa *szybkość*, którą otrzymujemy, przedłużając jeden z drążków u wagi, a dzięki klórej mniejsza masa równowazy większą, w stanie spokoju działa tylko *potentiâ*, a jednak zupełnie tak samo, jak i *actu*. — Z tym wszystkim, współzucie zawsze jest gotowym do wystąpienia czynnego; dlatego też, jeśli kiedy, w pojedynczych wypadkach, zasada sprawiedliwości chwiać się poczyna, żadne pobudki (egoistyczne od-suwamy na bok) nie wpływają tak silnie na wznoczenie sprawiedliwych postanowień, jak właśnie te, które wypływają z samego współzucia. Jest to prawdziwe nietylko względem faktów gwałtu popełnionego na czyjejs osobie, lecz także i tam, gdzie chodzi o pogwałcenie zasady słuszności. Tak np. jeśli ktoś ma ochotę zachować dla siebie jakiś znaleziony przedmiot wartościowy, to — wykluczamy wszelkie pobudki praktyczne i religijne, jakie przemawiałyby za zwrotem — nie nie zwróci go tak łatwo na drogę sprawiedliwości, jak wyobrażenie troski, przykrości i lamentu osoby, która ów przedmiot zgubiła. W poczuciu tej to prawdy często, wzywając publicznie znalazcę do zwrotu zgubionych pieniędzy, ogłaszający dołącza zapewnienie, że poszkodowany jest człowiekiem ubogim, służącym itp.

Uwagi te wykażą, mam nadzieję, z dostateczną jasnością, że sprawiedliwość — jakkolwiek nieprawdopodobnym mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka — jako rzeczywista, dobrowolna cnota, początek swój ma we współzuciu. Komu zaś zdawałoby się, że współzucie stanowi grunt zbyt ubogi, aby na nim mogła wyrosnąć owa cnota wielka i w całym znaczeniu tego wyrazu kardynalna, główna, ten niech przypomni sobie z tego, co wyżej było powiedziane, jak rzadko spotykamy między ludźmi sprawiedliwość prawdziwą, dobrowolną, bezinteresowną, nieobłądną; zaprawdę, uczynki, nacechowane taką sprawiedliwością, należą do uderzających wyjątków, a ich stosunek do podrabianego naśladownictwa, do uczynków sprawiedliwości, tak głośno wysła-

wianej, a wypływającej jedynie ze względów praktycznych, jest, tak pod względem jakości jak i ilości, mniej więcej takim samym, jak stosunek złota do miedzi. Sprawiedliwość tego drugiego typu nazwałbym *δικαιοσύνη πάνδημος*, ¹⁾ pierwszego *ὀρανία*; ²⁾ opuściła bowiem, według Hezjoda, ziemię w okresie żelaznym, aby zamieszkać wśród bogów nieśmiertelnych. Dla tej rośliny tak rzadkiej, tak egzotycznej na ziemi, grunt współczucia jest zupełnie dostatecznym.

Niesprawiedliwość czyli bezprawie polega na skrzywdzeniu jakiejś istoty. Stąd pojęcie bezprawia jest pojęciem pozytywnym i poprzedza pojęcie prawa, które jest negatywnym, służącym do oznaczenia tylko takich postępków, które można wykonywać, nie krzywdząc nikogo, tj. nie popełniając bezprawia. Stąd łatwo wywnioskować, że do tej ostatniej kategorii postępków należą także i takie, których celem jest jedynie obrona przed krzywdą, jaką ktoś mnie chce wyrządzić. Żaden wzgląd współczucia dla bliźniego nie może wymóc na mnie, abym pozwolił mu się skrzywdzić, tj. zniósł z jego strony pogwałcenie mego prawa. Negatywność pojęcia prawa w przeciwstawieniu do pozytywności pojęcia bezprawia wynika także z objaśnienia, jakie ojciec filozoficznej nauki prawa, Hugo Grotius, podaje w przedmocie tego pojęcia na wstępie swego dzieła „*De jure belli et pacis*”: „*Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (L. 1, c. 1, § 3).*” ³⁾ Nawet trywjalna definicja „oddawać każdemu co do niego należy,” dowodzi, wbrew swym pozorom, negatywnego charakteru sprawiedliwości. Jeśli coś do kogo należy, to niema potrzeby oddawać mu tego; właściwy zatym sens definicji jest: „nikomu nie

1) Sprawiedliwość ludowa.

2) Sprawiedliwość niebieska.

3) „Wyraz „prawo“ znaczy tutaj poprostu „to co jest sprawiedliwym,” i ma raczej znaczenie negatywne niż pozytywne, tak że właściwie prawem jest to, co nie jest niesprawiedliwym.“ (O prawie wojny i pokoju).

zabierać tego, co do niego należy.“ — Negatywny charakter wymagań sprawiedliwości sprawia, że można ją wprowadzić drogą przymusu: zasada *neminem laede* może być stosowaną przez wszystkich jednocześnie. Instytucją, stwarzającą ten przymus, jest państwo, którego jedynym celem jest obrona jednych jednostek przed drugimi, oraz zabezpieczenie całości od napaści wrogów zewnętrznych. Niektórzy niemieccy pseudo-filozofowie naszej przedajnej epoki chcieliby zeń uczynić jakąś instytucję wychowawczo-umoralniającą-budującą; chęci te kryją jezuicki zamiar zniesienia wolności osobistej i zatamowania indywidualnego rozwoju jednostki w tym celu, aby ją zamienić na kołeczko jakiejś chińskiej maszyny państwowej i religijnej. Taka sama droga niegdyś doprowadziła do inkwizycji, palenia na stosie i wojen religijnych; słowa Fryderyka Wielkiego, który wyrzekł: „W moim kraju każdy będzie miał prawo starać się o swe zbawienie w taki sposób, jaki sam uzna za odpowiedni“ — dowodziły, że nie chciał wstąpić na nią. Tymczasem dziś jeszcze widzimy, jak wszędzie (za wyjątkiem, zresztą raczej pozornym niż rzeczywistym, Stanów Ameryki Północnej) państwo bierze na siebie starania koło zaspokojenia metafizycznych potrzeb swoich członków. Rządy, jak się zdaje, przyjęły za swą zasadę następujące zdanie Quintusa Curtiusa: „*Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva, mutabilis; ubi vana religione capta est, melius valibus, quam ducibus suis paret.*“ ¹⁾

Pojęcia bezprawa i prawa, jako równoznaczne z pojęciami gwałtu, które to ostatnie pojęcie zawiera w sobie jeszcze i obronę przed gwałtem, są niezależne od jakiegokolwiek prawodawstwa pozytywnego i wcześniejsze odeń; jest to rzecz oczywista; stąd zaś wynika, że istnieje prawo czysto etyczne czyli przyrodzone i czyste, tj. niezależna od jakichkolwiek ustaw po-

¹⁾ Nic nie jest skuteczniejszym przy kierowaniu państwem, jak przesąd: bez przesądu państwo jest porywczym, okrutnym, zmiennym; uwiedzone zaś kłamstwami jakiegobądź religji, staje się posłuszniejszym swym wieszczkom, niż nim było względem swych wodzów.

zytywnych nauka prawa. Zasady tej nauki mają wprawdzie podkład empiryczny, ponieważ powstają z pojęcia krzywdy; lecz wzięte same w sobie, opierają się na czystym rozumie, który a priori daje nam zasadę: *causa causae est causa effectus*; ¹⁾ zasada ta w danym wypadku znaczy, że nie ja jestem przyczyną tego, co muszę czynić, aby obronić się przed krzywdą, którą ktoś mi wyrządza, ale sam sprawca krzywdy, oraz, że mogę opierać się wszelkim z jego strony zamachom na moje prawa, nie stając się sam względem niego winnym niesprawiedliwości. Jest to jak gdyby prawo odbijania się fal, przeniesione do świata moralnego. Z połączenia empirycznego pojęcia gwałtu z powyższym prawdem, dostarczonym nam przez czysty rozum, powstają zasadnicze pojęcia bezprawia i prawa, które każdy ujmuje a priori, stosuje zaś w praktyce, skoro tylko doświadczenie da mu do tego powód. Empirykowi, któryby temu zaprzeczał, można dać za przykład (wobec tego, że w jego oczach znaczenie mają tylko dane doświadczenia) dzikich, którzy bardzo dobrze, a często bardzo dokładnie i subtelnie odróżniają prawo od bezprawia. Szczególniej stają się widocznym przy zamianach handlowych i wogóle przy wszelkich umowach, w jakie wchodzi z załogami okrętów europejskich, wreszcie podczas odwiedzin na tych okrętach. Są zuchwali i pewni siebie tam, gdzie czują, że słuszność mają za sobą, a bojaźliwi, gdy słuszność jest nie po ich stronie. W kwestiach spornych chętnie przystają na prawne rozstrzygnięcie nieporozumienia, natomiast niesprawiedliwość popycha ich do wojny. Nauka prawa jest częścią etyki, wykazującą, jakich czynów nie powinniśmy popelniać, jeśli nie chcemy dopuszczać się bezprawia. Etyka zatem zajmuje się w tym razie stroną czynną. Ten sam rozdział etyki wchodzi jednocześnie w przedmiot prawodawstwa, odwracając kwestję, uwzględnia stronę bierną jakiegoś działania i rozważa te same postęпки, jako takie, których nikt nie jest obowiązany znosić, ponieważ nikomu nie powinna dziać się krzywda. Przeciwno tym postępkom państwo wznosi

¹⁾ Przyczyna przyczyny jest przyczyną skutku.

tamę w postaci prawa pozytywnego. Celem działalności państwa jest, aby nikt nie cierpiał bezprawia; celem moralnej nauki prawa — aby nikt go nie popełniał. ¹⁾

Pod względem jakościowym bezprawie jest zawsze jednakowe, we wszelkich niesprawiedliwych uczynkach; jest to mianowicie zawsze czyjaś krzywda, pokrzywdzenie kogoś na jego osobie lub honorze, pogwałcenie jego swobody lub prawa własności. Lecz z ilościowego punktu widzenia niesprawiedliwe uczynki mogą się bardzo różnić między sobą. Moralisci niedosyć ściśle zbadali owe różnice co do rozmiarów bezprawia; ale w życiu praktycznym różnica ta jest wszędzie uznawana, a odpowiadają jej rozmiary nagany, z jaką spotyka się dany uczynek. Podobnież i w kwestji stopnia słuszności, sprawiedliwości, wartości postępków. Dla lepszego wyjaśnienia wezmę parę przykładów: tak np., kto krądnie bochenek chleba, aby uniknąć śmierci głodowej, ten popełnia bezprawie — lecz jakże drobnym jest ono w porównaniu z niesprawiedliwością bogacza, który, w jakikolwiekby to było sposób, pozbawia biednego jego własności. Bogacz, który wypłaca najemnikowi jego należność, postępuje rzetelnie — lecz jakże małoznaczącą jest jego rzetelność w porównaniu z sumiennością biedaka, który bogaczowi odnosi znalezione sakiewkę złota. Stosunek wzajemny tych tak znacznych różnic w rozmiarach sprawiedliwości lub niesprawiedliwości nie jest absolutnym i prostym, jak np. stosunek podziałów linii mierniczej, lecz pośrednim i względnym, jak stosunek wstawy do stycznej. Postawiłbym formułę następującą: wielkość niesprawiedliwości mego postępku równa się wielkości krzywdy, jaką wyrządzam komuś innemu, podzielonej przez wielkość korzyści, jaką sam przez to osiągam; — wielkość zaś sprawiedliwości mego czynu jest równą wielkości korzyści, jakąby mi przyniosło skrzywdzenie kogoś, podzielonej przez szkodę, jaką ów ktoś poniósłby w tym razie. — Ale prócz tego istnieje jeszcze niespra-

¹⁾ Obszerniejsze wyjaśnienie doktryny prawa znajduje się w dziele „Świat jako wola i wyobrażenie,“ t. I, § 62.

wiedliwość podwójna, specyficznie różna od wszelkiej niesprawiedliwości prostej, bez względu na rozmiary tej ostatniej; poznać ją można po tym, że oburzenie bezstronnych świadków, które jest zawsze proporcjonalnym do rozmiarów niesprawiedliwości, najwyższego swego stopnia dosięga tylko wobec niesprawiedliwości podwójnej i objawia się względem niej wstrętem, jak względem czegoś wołającego o pomstę do nieba, jakiejś niesłychanej zbrodni, jakiegoś *ἄγος*,¹⁾ wobec którego sami bogowie zakrywają swe oblicza. Ta niesprawiedliwość podwójna zdarza się w takich wypadkach, kiedy ktoś wyraźnie zobowiązał się bronić, ochraniać kogoś innego, a zatym, kiedy już samo niedopełnienie zobowiązania byłoby połączone z krzywdą tego, na czyją korzyść było zrobione, czyli stanowiłoby fakt bezprawia; — on zaś nie tylko że swego zobowiązania nie dopełnia, ale jeszcze krzywdzi tego, kogo miał bronić. Do takich należą wypadki, kiedy najęty przewodnik zabija, zaufany stróż okrada, kiedy opiekun pozbawia majątku swych pupilów, adwokat sprzeniewierza się, sędzia daje się przekupić, ktoś proszony o radę umyślnie źle radzi pytającemu itp. Wszystko to razem wzięte podciąga się pod pojęcie zdrady, która jest przedmiotem wstrętu dla całego świata; to też, zgodnie z tym powszechnym zapatrywaniem, Dante pomieszcza zdrajców w najniższych kręgach piekła, tam, gdzie przebywa sam Szatan (Piekło, XI, 61—66).

Ponieważ wspomnieliśmy o zobowiązaniu, przeto należałoby ustalić pojęcie o b o w i ą z k u, który tak często bywa wspominany zarówno w życiu, jak i w etyce, lecz którego granice ulegają zwykle zbyt niemu rozszerzaniu. Stwierdziliśmy, że bezprawie polega na wyrządzeniu komuś krzywdy bądź fizycznej, bądź moralnej, oraz na pogwałceniu jego praw swobody i własności. Stąd zdaje się wynikać, że bezprawie musi koniecznie przybierać postać jakiegoś pozytywnego zamachu, jakiegoś czynu. Bywają jednak uczynki, których samo tylko z a n i e d b a n i e jest już bezprawiem. Uczynki podobne noszą nazwę o b o w i ą z k ó w.

1) Świętokradztwo, znieważenie świętości.

Taką jest prawdziwie filozoficzna definicja pojęcia obowiązku, wszelka zaś odrębność tego pojęcia, a nawet pojęcie samo zatraci się z chwilą, gdy chcemy, jak w dotychczasowej etyce, nazywać obowiązkiem wszelki uczynek godny uznania, zapominając, że obowiązek znaczy toż samo, co powinność. Zatem obowiązek τὸ δεῖον, le devoir, duty, jest to taki uczynek, przez którego samo zaniedbanie wyrządzamy komuś krzywdę, czyli popełniamy bezprawie. Oczywiście, stosuje się to tylko do takich wypadków, kiedy ktoś dobrowolnie podjął się spełnienia pewnego czynu, czyli właśnie zobowiązał się do niego. Stąd też wszelkie obowiązki wypływają z uprzedniego zobowiązania. Zobowiązanie, w przeważnej większości wypadków, jest to wyraźna umowa, jak np. między panującym a ludem, rządem a urzędnikami, panem a sługą, adwokatem a klientem, lekarzem a chorym, i wogóle między każdym, kto się podejmuje dostarczenia pewnych usług, a jego mocodawcą w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu. Dlatego też z każdego obowiązku wypływa jakieś prawo: nikt bowiem nie może się zobowiązywać bez dostatecznego motywu, tj. w danym wypadku bez mającej wynikać stąd dla niego korzyści. Znam tylko jeden rodzaj zobowiązania, który ludzie przyjmują na siebie nie za pośrednictwem umowy, lecz bezpośrednio, samym czynem, a to dlatego, że w chwili przyjęcia zobowiązania istoty, do której się ono odnosiło, jeszcze nie było na świecie: jest to zobowiązanie rodziców względem dzieci. Kto daje dziecku życie, ten tym samym bierze na siebie obowiązek utrzymywania go aż do czasu, kiedy dziecko będzie w stanie samo się utrzymywać; a jeśli ta chwila nie ma nigdy nadejść, jak to np. bywa w razach, kiedy dziecko jest niewidomym, gdy jest kaleką, kretyńcem, to i obowiązek nie kończy się nigdy. Samo bowiem niedanie pomocy, czyli zaniedbanie pewnych uczynków, byłoby połączone z krzywdą dziecka, a nawet mogłoby przyprawić je o utratę życia. Moralny obowiązek dzieci względem rodziców nie jest tak bezpośrednim ani tak bezwarunkowym. Wypływa on stąd, że, ponieważ każdy obowiązek stwarza pewne prawo, przeto i rodzice

muszą posiadać jakieś prawo w stosunku swym do dzieci; prawo to daje początek obowiązkowi posłuszeństwa dzieci dla rodziców, lecz obowiązek ten znika wraz z prawem, z którego powstał. Miejsce jego zajmuje wówczas wdzięczność za to, co rodzice uczynili ponad swój obowiązek. Mimo to jednak, chociaż niewdzięczność jest występkiem szkaradnym, a nawet często wprost oburzającym, wdzięczności nie możemy zaliczyć do obowiązków: brak bowiem wdzięczności nie staje się źródłem niczyjej krzywdy, a zatem nie jest b e z p r a w i e m. W przeciwnym razie chyba by dobroczyńca uważał swoje postępowanie za wynik milczącej umowy. — Za zobowiązanie, wypływające bezpośrednio z uczynku, możnaby jeszcze uważać i obowiązek odszkodowania, wynagrodzenia zrzędzonej szkody. Lecz odszkodowanie, jako usiłowanie naprawy złych skutków niesprawiedliwego czynu, jest czymś tylko negatywnym, powstałym stąd, że właściwie sam czyn powinien być pozostać niespełnionym. — Zauważmy jeszcze przy tej sposobności, że słusność (aequitas) jest często wrogiem sprawiedliwości i wyrządza jej dużą szkodę; dlatego też nie należy dawać jej zbyt wiele miejsca. Niemiec jest zwolennikiem słusności, anglik trzyma się zasady sprawiedliwości.

Prawo motywacji jest równie ścisłym, jak prawo fizycznej przyczynowości, czyli, że jego cechą charakterystyczną jest nieprzeparta konieczność. Zgodnie z tym istnieją dwa sposoby, dwie drogi do popełniania bezprawia: droga przemocy i droga podstępny. Używając przemocy, mogą kogoś zabić, ograbić lub zmusić do posłuszeństwa; zupełnie tego samego mogą dokonać i za pomocą podstępu, podsuwając umysłowi mej ofiary fałszywe motywy, dzięki którym uczyni ona to, czego w innym razie by nie uczyniła. Za środek służy tu kłamstwo; to właśnie sprawia, że kłamstwo jest złem, ale też jest złem tylko o tyle, o ile jest narzędziem podstępu, czyli przymusu za pośrednictwem motywacji. Po większej części jest ono właśnie tym narzędziem. Nikt nie kłamie bez dostatecznego motywu; motyw zaś ten, z rzadkimi wyjątkami, bywa niesprawiedliwym; mianowicie, motywem tym jest prawie zawsze chęć narzucenia naszej woli, nad którymi

nie mamy żadnej władzy, czyli chęć wywarcia na nich przymusu zapomocą motywacji. Nawet zwyczajne przechwałki zaliczają się do kłamstw tego samego typu, ponieważ ten, kto się przechwala przed innymi, czyni to w tym celu, aby pozyskać w ich oczach większe znaczenie, niż to, na jakie zasługuje. Moc obowiązująca o b i e t n i c y i u m o w y wypływa stąd, że w razie niedotrzymania tak jedna, jak druga stają się najuroczystszy m kłamstwem, którego cel — chęć wywarcia moralnego przymusu — jest tym widoczniejszym, że motyw kłamstwa — usługa wymagana od drugiej strony — jasno był wyrażony. Oszustwo jest dlatego godnym pogardy, że rozbiera swoją ofiarę, jeszcze zanim ją napadnie. Szczytem oszustwa jest z d r a d a, która jest przedmiotem głębokiego wstrętu, ponieważ należy do kategorii n i e s p r a w i e d l i w o ś c i p o d w ó j n e j. Ale podobnie, jak nie staję się winnym bezprawia, gdy przemoc odpieram przemocą, i jak mam prawo używać siły w wypadku własnej obrony, podobnie, gdy mi brak siły, lub gdy jej nie chcę użyć, mam prawo odeprzeć przemoc i podstępem. W tych samych więc wypadkach, kiedy mam prawo użyć siły, mam także prawo uciekać się i do kłamstwa: tak np. podstępem wciągam w zasadzkę zbójców, lub innych ludzi, nieprawnie używających przemocy. Dla tegoż powodu i obietnica, wymuszona przemocą, nie obowiązuje tego, kto ją dał. Ale w rzeczywistości prawo do kłamstwa idzie jeszcze dalej: zjawia się ono wobec wszelkich pytań nieuprawnionych, a dotyczących moich osobistych spraw lub interesów, czyli wobec wszelkich pytań niedyskretnych — zwłaszcza, że w tych razach nietylko szczerą odpowiedź, ale nawet odmowa odpowiedzi może często wzbudzać podejrzenie i narażać na przykrość lub niebezpieczeństwo. Kłamstwo jest w tym razie ochroną przed nieusprawiedliwioną ciekawością, której pobudki rzadko kiedy bywają życzliwe. Jeśli bowiem mam prawo przeciwstawiać fizyczny opór fizycznej przemocy i w przewidywaniu czyichś złych zamiarów przygotowywać się do obrony na ryzyko tego, ktoby chciał mię skrzywdzić; to tak samo dobrze mam prawo używać wszelkich sposobów, aby utrzymać w tajemnicy to, z czego inni mogliby skorzystać

na moją szkodę; mam zaś wszelkie podstawy do przedsiębrania takich ostrożności, ponieważ i tu łatwo bardzo mogę przypuścić złą wolę względem mnie. Dlatego to mówi Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici;
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena. ¹⁾

(Orl. fur., IV, 1.)

Tak więc mogę, nie dopuszczając się bezprawia, zgóry przeciwstawić podstęp przypuszczalnym zamiarom wyrządzenia mi krzywdy; nie mam obowiązku zdawać rachunku z swoich spraw osobistych każdemu, kto chce je przeniknąć, nie mając do tego żadnego prawa, ani też słowami: „o tym nie chcę mówić,„ dobrowolnie wskazywać mu, gdzie leży tajemnica, której odkrycie dla mnie mogłoby być niebezpiecznym, dla niego korzystnym, a w każdym razie dawałoby mu nademną przewagę.

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri. ²⁾

Przeciwnie, mam wtedy zupełne prawo zbyć go kłamstwem; tym gorzej dla niego, jeśli to kłamstwo wprowadzi go w błąd, którego następstwa mogą być dlań szkodliwe. Kłamstwo w tym razie jest jedynym środkiem na ciekawość natrętną a podejrzaną; jesteśmy wtedy w wypadku koniecznej samoobrony. Ask me no questions, and I'll tell you no lies ³⁾ — powinno być zasadą postępowania w tym względzie. Anglicy, u których zarzut

¹⁾ Chociaż po większej części udawanie jest godnym nagany i świadczy o złych zamiarach, to jednak nieraz przynosiło oczywisty pożytek, chroniąc od szkody, hańby lub śmierci; nie z samemi bowiem tylko przyjaciółmi mówimy w tym życiu śmiertelnym, pełnym zazdrości, i raczej chmurnym niż pogodnym.

²⁾ Pragną poznać tajemnice domu, aby się ich obawiano.

³⁾ Nie pytaj, to ci nie odpowiem nicprawdy,

kłamstwa jest najcięższą obrazą i którzy też z tego powodu rzeczywiście kłamią mniej niż inne narodowości, uważają wszelkie wypytywanie o cudze sprawy za rzecz nieprzyzwoitą, określoną u nich nazwą „to ask questions.“ — Człowiek rozumny, choćby był jaknajbardziej prawym, trzyma się zawsze tego prawidła. Jeśli np. wraca z jakiejś oddalonej miejscowości, skąd wicie pieniądze, a po drodze przyłączy się do niego jakiś nieznajomy i zwyczajem podróżnych zacznie wypytywać, najpierw do kąd jedzie, potem skąd, a wreszcie, w jakim celu tam jechał; wówczas, aby uniknąć możliwości ograbienia, odpowie na to badanie kłamstwem. Młodzieniec, spotkany przypadkiem w domu człowieka, o którego córkę się stara, i zapytany o powód tej niespodziewanej bytności, jeśli tylko jest nie w ciemną bitą, bez namysłu da odpowiedź wymijającą lub niezgodną z prawdą. I wiele jest jeszcze podobnych wypadków, w których człowiek rozsądny bez skrupułu dopuszcza się kłamstwa. Tylko takie zapatrywanie może usunąć ową krzyżującą sprzeczność, jaka dziś zachodzi między moralnością głośno wyznawaną, a tą, którą codziennie praktykują nawet najuczciwsi i najlepsi. Lecz używanie kłamstwa musi być ściśle ograniczone do wypadków koniecznej samoobrony; inaczej teoria nasza otworzyłaby drogę do najwstrętniejszych nadużyć; kłamstwo bowiem samo przez się jest narzędziem nader niebezpiecznym. Podobnie jednak, jak nawet w czasie pokoju prawo dozwala osobom prywatnym posiadać broń i używać jej w razie koniecznej potrzeby; podobnież i etyka pozwala w takich wypadkach na użycie kłamstwa — ale też tylko w takich wypadkach. Poza tym, tj. za wyłączeniem wypadków koniecznej samoobrony przeciwko podstępowi lub przemocy, każde kłamstwo jest bezprawiem; dlatego też sprawiedliwość wymaga od nas prawdomówności względem każdego. Ale przeciwko bezwzględnemu potępieniu kłamstwa, potępieniu, nie dopuszczającemu żadnych wyjątków i wynikającemu jakoby z samej jego natury, przemawia choćby tylko ten fakt, że są wypadki, kiedy kłamstwo staje się obowiązkiem, jak np. często w praktyce lekarskiej. Są także kłamstwa wspaniałomyślne, np. jak w „Don Carlosie“ kłamstwo markiza Pozy, lub

w „Jeruzolimie wyzwolonej“ II, 22, i wogóle we wszystkich wypadkach, kiedy ktoś bierze na siebie cudzą winę. Wreszcie sam Jezus Chrystus kiedyś umyślnie powiedział nieprawdę (Jan, VII, 3 — 10).¹⁾ Campanella w swoich „Poesie filosofiche,“ madr. G. mówi wprost: „Bello è il mentir, se a fare gran ben trova.“²⁾ Ale powszechnie przyjęta teoria „kłamstwa przymusowego“ jest tylko nędzną łutą na szacie ubogiej moralności. Niektóre podręczniki, śladem Kanta, wyprowadzają bezprawność kłamstwa z tego faktu, że człowiek jest obdarzony mową; jest to rozumowanie tak płytkie i dziecinne, że dlatego tylko, aby stanąć z nim w sprzeczności, mielibyśmy ochotę rzucić się w objęcia choćby samego djabła i wyrzec wraz z Talleyrandem: „l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée.“³⁾ Bezgraniczny, bezwzględny wstręt do kłamstwa, jaki Kant okazuje przy każdej sposobności, wypływa albo z przesady, albo z przesądu. W jednym z rozdziałów swej „Teorii cnoty“ Kant obsypuje kłamstwo wszelkimi możliwymi przezwiskami, ale nigdzie właściwie nie wykazuje, dlaczego ono ma być tak dalece godnym potępienia. A jednak byłby to środek daleko skuteczniejszy. Łatwiej daklamować niż dowieść jakiegoś twierdzenia, a prawie moralny łatwiej niżli samemu być prawdomównym. Kant lepiejby uczynił, gdyby był zwrócił cały wydatkowany przy tej sposobności zapal przeciwko radości z cudzego nieszczęścia; nie kłamstwo bowiem, ale właśnie ta radość jest występkiem szatańskim. Radość z cu-

1) Rzekli tedy do Niego bracia Jego: odejdz stąd, a idź do Żydowskiej ziemi, aby i uczniowie twoi widzieli dzieła twe, które czynisz. Albowiem żaden nic w skrytości nie czyni, a sam chce być na jawie. Jeśli te rzeczy czynisz, oznajmij sam siebie światu. Bo i bracia jego wien nie wierzyli. Rzekł im tedy Jezus: Czas mój jeszcze nie przyszedł: ale czas wasz zawždy jest w pogotowiu. Nie może was mieć świat w nienawiści, ale mię ma w nienawiści: że ja świadectwo wydawam o nim, iż sprawy jego są złe. Idźcie wy na ten dzień święty, ja nie pójdę na ten dzień święty; bo mój czas jeszcze się nie wypełnił. To powiedziawszy został sam w Galilei. A gdy poszli bracia jego, tedy i on poszedł na dzień święty, nie jawnie, ale jakoby potajemnie.

2) „Pięknym jest kłamstwo, które stwarza wielkie dobro.“

3) Człowiek na to otrzymał mowę, aby móc ukrywać swe myśli.

dzego nieszczęścia jest wprost przeciwną współczuciu i jest niczym innym, jak tylko bezsilnym okrucieństwem. Ludzie, radujący się z cudzych cierpień, których sami nie mogli spowodować, składają w ten sposób dzięki przypadkowi, który ich w tym zastąpił. Według zasad czci rycerskiej zarzut kłamstwa jest tak ciężkim, iż zmyć go można tylko krwią oskarżyciela; lecz prawidło to nie wypływa bynajmniej z przekonania, że kłamstwo jest bezprawiem, w przeciwnym bowiem razie oskarżenie o bezprawie, popełnione przemocą, powinno być uważanym za równie ciężkie — tymczasem, jak wiadomo, dzieje się zupełnie inaczej. Źródło tego poglądu na kłamstwo tkwi w tym, że według zasad czci rycerskiej, prawu właściwie daje początek siła; wobec tego, kto ucieka się do kłamstwa, aby popełnić jakieś bezprawie, ten tym samym składa świadectwo, że mu brak albo siły, albo też odwagi do jej użycia. Każde kłamstwo jest dowodem teńórzostwa, bojaźni: zarzut zaś bojaźni wystarcza, aby według rycerskiego kodeksu, odsądzić kogoś od czci i wiary.

§ 18, Cnota miłości.

Tak więc sprawiedliwość jest najpierwszą i najbardziej zasadniczą cnotą główną. Za taką też uważali ją i filozofowie czasów starożytnych, którzy jednak nieodpowiednio dobrali do niej jeszcze trzy inne, uznane przez nich za współrzędne. Zało miłości bliźniego, *c a r i t a s*, *ἀγάπη*, nie uznawali jeszcze za cnotę. Nawet Platon, który pod względem pojęć etycznych wzniósł się najwyżej z nich wszystkich, dochodzi zaledwie do pojęcia dobrowolnej, bezinteresownej sprawiedliwości. Niezależnie od tego, w praktyce, w faktach, miłość bliźniego istniała w każdej epoce. Ale dopiero chrystjanizm uznał ją teoretycznie i formalnie za cnotę, i to największą ze wszystkich, oraz postawił wymaganie, aby ją stosowano nawet względem nieprzyjaciół. Na tym polega wielka zasługa chrystjanizmu dla Europy. W Azji bowiem już na tysiące lat wcześniej, miłość bliźniego była przedmiotem nau-

czania, treścią przepisów, jak niemniej i praktyki; Veda, Dharma-Sastra, Ilihaza, Purana, tak samo jak i nauka Buddy, Sakya-Muni głoszą ją z niezmordowaną wytrwałością. — Ściśle rzeczy biorąc, i u starożytnych znajdujemy ślady zalecania ludziom cnoty miłości bliźniego; tak np. u Cycerona (*De finib*; V, 23), a nawet już i Pytagorasa według dzieła Jamblichusa „*De vita Pythagorae*, c. 33.“ Moim zadaniem jest dać teraz filozoficzną dedukcję tej cnoty z postawionej zasady.

Miłość bliźniego stanowi drugi stopień procesu *współuczucia*, którego istnienia dowiedliśmy wyżej zapomocą faktów, choć źródło jego pozostało niezbadanym. Na tym stopniu cudze cierpienie staje się samo przez się, jako takie, bezpośrednią pobudką mego postępowania. Stopień ten różni się od poprzedzającego *pozytywnym charakterem* wynikających zeń uczynków: współczucie, podniesione do tej potęgi, nietylko że powstrzymuje mię od szkodenia innym, ale jeszcze skłania mię do udzielania im czynnej pomocy. Im żywszym i głębszym jest ten udział w cierpieniach bliźniego, im większą i bardziej nagłą jest potrzeba, w jakiej tenże się znajduje, do tym większej ofiary na jego korzyść może mię pobudzić ów motyw czysto etyczny; ofiara zaś ta może polegać na poświęceniu dla kogoś sił fizycznych lub umysłowych, majątku, zdrowia, swobody, a nawet życia. To bezpośrednie współczucie, nie oparte na żadnej argumentacji i obywatelujące się bez niej, jest jedynym źródłem miłości bliźniego, *caritas*, *ἀγάπη*, czyli cnoty, której zasadą jest: *omnes, quantum potes, juva*, i z której z kolei wypływa to wszystko, co etyka przepisuje pod nazwą obowiązków cnoty, obowiązków miłości, cnót niedoskonałych. Ten zupełnie bezpośredni, a nawet wprost instynktowny udział w cudzych cierpieniach jest jedynym źródłem czynów, posiadających *wartość moralną*, tj. takich czynów, które są wolne od jakiegokolwiek pobudek samolubnych i które, wskutek tego, w nas samych wzbudzają stan zadowolenia wewnętrznego, znanego pod nazwą dobrego, zaspokojonego sumienia, a w widzach — szczególnego rodzaju uznanie, szacunek i podziw. Jeśli zaś jakiś dobry postępek wypływa

z jakiegokolwiek innej pobudki, to pobudka ta może być tylko albo samolubną, albo złośliwą. Trzy są bowiem pierwiastkowe pobudki czynów ludzkich, a mianowicie: egoizm, złość, współczucie; i odpowiednio do tych pobudek, motywy, które wogóle mogą kierować człowiekiem, dzielą się na trzy kategorie najogólniejsze i najwyższe: a) własne dobro, b) cudze zło, c) cudze dobro. Jeśli więc motyw jakiegoś dobrego czynu nie należy do trzeciej kategorii, to musi bezwarunkowo należeć do pierwszej lub do drugiej. Ten ostatni wypadek rzeczywiście zdarza się niekiedy, np., gdy czynię komuś dobrze w tym celu, aby tym dotknąć jakąś osobę trzecią, której nie wyrządzam dobrodziejstwa, lub aby jej dać tym dotkliwiej uczuć jej własne cierpienie; albo w tym celu, aby zawstydzić kogoś, kto nie wspomógł osoby obdarowanej przezemnie, albo wreszcie dlatego, aby upokorzyć samą tę osobę, której wyrządzam dobrodziejstwo. Częściej jednak motyw dobrego czynu należy do pierwszej kategorii: wtedy, czyniąc dobrze, mam na widoku swoje własne dobro, choćby bardzo odległe i pośrednio sprowadzone; tak np. kiedy kieruje mną wzgląd na nagrodę na tym lub tamtym świecie, chęć pozyskania u ludzi szacunku lub reputacji szlachetnego serca, refleksja, że ten, komu ja dziś pomagam, kiedyindziej może mnie dać jakąś pomoc, być mi pożytecznym, oddać usługę, wreszcie myśl, że należy utrzymać zasadę szlachetności i wspaniałości, ponieważ kiedyś i mnie może się przydać stosowanie tej zasady przez innych — słowem, we wszystkich wypadkach, kiedy mam na widoku co innego, niż ten czysto obiektywny cel udzielenia komuś pomocy, wyswobodzenia go z jarzma nędzy lub ucisku, usunięcia jego cierpienia, lub pryniesienia w nich ulgi — i nie poza tym, i nie obok tego! Kto stawia sobie takie cele, ten — i tylko ten — składa dowody prawdziwej miłości bliźniego, *caritas*, ἀγάπη, której głoszenie stanowi wielką zasługę chrystjanizmu. Przepisy, które ewangelija dołącza do swego przykazania miłości, jak np. „*μὴ γινώτω ἡ ἀριστερά, τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου*“ (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) ¹⁾ i temu podobne,

¹⁾ Niechaj nie wie lewica, co czyni prawica.

opierają się na poczuciu tego, co tu wyprowadziłem zapomocą rozumowania, a mianowicie, że jeśli czyn mój ma posiadać wartość moralną, to nie powinien wypływać z żadnych innych pobudek, jak tylko z tej, że ktoś cierpi. Ale księgi Vedy przemawiają z większym jeszcze namaszczeniem, gdy po wielokroć zapewniają, że kto pożąda jakiegokolwiek zapłaty za czyny swoje, ten jest jeszcze na drodze ciemności i nie dojrzał do zbawienia. Gdyby ktoś, dając jałmużnę, zapytał mnie, co mu z tego przyjdzie, odpowiedziałbym mu według mego sumienia: „to, że obdarowany biedak dozna ulgi w niedoli, ale poza tym bezwarunkowo nic. Jeśli ci nie chodziło o przyniesienie tej ulgi i jeśli wogóle nie ci na tym nie zależało, to datek twój właściwie nie był jałmużną, ale ceną, za którą chciałeś coś kupić; w takim razie oszukałeś się. Lecz jeśli zależało ci na tym, aby wspomóc tego, kogo gnębi niedostatek, to osiągnąłeś swój cel — osiągnąłeś to, że ów człowiek mniej cierpi, i możesz dokładnie ocenić, w jakiej mierze opłacił ci się twój datek.“ — Jakże to jednak być może, aby cierpienie, które nie jest moim i nie mnie dotyka, działało na mnie również bezpośrednio, stawało się równie bezpośrednią pobudką mego postępowania, jak i moje własne? Jak już wyżej powiedziałem, dzieje się to dzięki temu jedynie, że chociaż to cierpienie jest mi danym tylko jako coś zewnętrznego, co dochodzi do mej świadomości za pośrednictwem zewnętrznego postrzegania, to jednak ja w s p ó ł o d e z u w a m je razem z tym, kogo ono dotyka, o d e z u w a m je jako swoje, nie w sobie jednak, tylko w tym kimś innym; dzieje się wtedy to, co już Calderon wyraził, mówiąc:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia ¹⁾

(„No siempre el peor es cierto,“ Journ. II, p. 229)

¹⁾ Że między widokiem cierpienia a cierpieniem samym żadnej niema różnicy.

Ale to nasuwa przypuszczenie, że do pewnego stopnia utożsamilem się z tym kimś cierpiącym, czyli, że granica między „ja“ i „nie-ja“ została chwilowo zniesioną — i w samej rzeczy, wtedy dopiero sprawa tego kogoś, jego niedostatek, nędza, jego cierpienia mogą się stać bezpośrednio mojemi; przestają widzieć go takim, jakim mi go pokazuje empiryczne postrzeganie, przestają patrzeć nań jako na istotę obcą, obojętną i całkiem odrębną ode mnie — i wtedy, pomimo, że czuję nie jego nerwami, niemniej cierpię w nim i razem z nim. Tylko w takim razie jego potrzeba, jego ból mogą oddziaływać na moje postępowanie, stać się pobudką do pewnych czynów; poza tym tylko moje własne cierpienia mogą oddziaływać na mnie w taki sposób. Proces ten, powtarzam, jest pełnym tajemnic: jest on bowiem czymś, z czego rozum nie może bezpośrednio zdać sprawy, oraz czego przyczyny nie dają się wykryć zapomocą doświadczenia. A jednak jest on zjawiskiem powszednim. Każdy z nas doświadczał go wewnątrz, i nawet najsamolubniejsi i najtwardsi ludzie nie pozostają mu całkiem obcemi. Daje się ono obserwować codziennie u różnych osobników i w drobnych rozmiarach wszędzie tam, gdzie pojedyncza jednostka wspiera inną jednostkę lub spieszy jej na pomoc bez namysłu, idąc za natychmiastowym popędem, często z narażeniem własnego życia, i czynią to często dla kogoś, kogo widzą po raz pierwszy, dlatego jedynie, że ów ktoś znajduje się w wielkiej potrzebie lub w niebezpieczeństwie. Przybiera zaś wielkie rozmiary w takich wypadkach, jak np. kiedy wspaniałomyślny naród angielski po długiej rozprawie i ciężkich debatach ofiarował dwadzieścia milionów funtów sterlingów, aby wykupić na wolność czarnych niewolników w kolonjach angielskich. Kto-by sądził, że ten piękny czyn w wielkim stylu nie wypłynął wprost z pobudek współczucia, i chciał go przypisywać wpływowi chrystjanizmu, ten niech przypomni sobie, że w całym Nowym Testamencie niema ani jednego słowa przeciwko niewolnictwu, które jednak było wówczas zjawiskiem powszechnym, oraz że jeszcze w 1860 roku w Ameryce Północnej, podczas rozpraw nad zniesieniem niewolnictwa, jeden z uczestników kongresu

powołał się na to, że Abraham i Jakób także mieli niewolników.

Wykład tego, jakimi będą w każdym poszczególnym wypadku praktyczne wyniki owego tajemniczego procesu, należy do zadań samej etyki w jej rozdziałach i paragrafach o obowiązkach cnoty, czyli obowiązkach miłości, czyli obowiązkach niedoskonałych, czy jak tam jeszcze inaczej. Podstawą, źródłem wszystkich tych obowiązków jest ta podstawa, którą tu wyłożyłem, a która daje początek zasadzie: „omnes, quantum potes, juva.“ Podobnie jak z pierwszej połowy mej zasady, czyli z „neminem laede“ dają się wyprowadzić obowiązki sprawiedliwości, podobnie z tej dają się wyprowadzić wszystkie pozostałe. Etyka, zaprawdę, jest najłatwiejszą ze wszystkich nauk; i nawet nie może być inaczej wobec tego faktu, że każdy musi sam ją sobie budować, sam z najwyższej, tkwiącej w jego sercu zasady wyprowadzać prawa dla swego postępowania w każdym poszczególnym wypadku. Niewielu bowiem jest takich, coby mieli dość czasu i cierpliwości, aby wyuczyć się jakiejś etyki już gotowej. Sprawiedliwość i miłość bliźniego dają początek wszystkim innym cnotom i dlatego nazywamy je cnotami głównymi. Przez wykazanie ich wspólnego źródła położyliśmy kamień węgielny pod gmach etyki. — Sprawiedliwość wyczerpuje całą etyczną treść Starego Testamentu, miłość bliźniego jest treścią Nowego; ona to stanowi owo *καινή ἐντολή* ¹⁾ (Jan, 13, 34) w którym według Pawła ²⁾ zawierają się wszystkie cnoty chrześcijańskie.

§ 19. Potwierdzenie podstawy moralności.

Prawda, wypowiedziana przezemnie, że współczucie, jako jedyna pobudka nieegoistyczna, jest zarazem jedyną pobudką moralną, może się wydać paradoksalną; dziwne to, nawet nie-

¹⁾ Prawo nowe.

²⁾ Do Rzymian XIII, 8 — 10.

pojęte, a jednak prawdziwe. Dlatego też postaram się najpierw uczynić ją nie tak obcą przekonaniom czytelnika, wykazując, w jaki sposób prawda ta znajduje potwierdzenie w doświadczeniu i w wyrazie powszechnych uczuć ludzkich.

1. W tym celu wezmę za przykład pierwszy lepszy dowolnie wymyślony wypadek, który przy niniejszym badaniu posłuży nam za *experimentum crucis*. Żeby jednak nie ułatwiać sobie zadania, wezmę nie jakiś czyn miłości bliźniego, ale przeciwnie, fakt pogwałcenia prawa i to pogwałcenia najsilniejszego, jakie wogóle zdarzyć się może. — Przypuśćmy, że mamy przed sobą dwóch młodzieńców, Kajusa i Tytusa; obaj są szalenie zakochani, każdy w innej, i każdemu stoi na drodze do boh-danki rywal, który dzięki okolicznościom zewnętrznym ma więcej od nich szans powodzenia. Każdy z nich postanawia wyprawić swego rywala na tamen świat, obaj zaś są zupełnie zabezpieczeni nietylko przed wykryciem zbrodni, lecz nawet przed najłżejszym posądzeniem. Gdy jednak zbliża się chwila spełnienia zbrodniczego czynu, tak jeden, jak drugi, po krótkiej walce wewnętrznej odstępuje od swego zamiaru. Teraz niech każdy z nich zda nam sprawę z powodów, które go skłoniły do cofnięcia się przed morderstwem. — Pozostawiam czytelnikowi wolny wybór między motywami, jakie nam poda Kajus. Mogły go wstrzymać względy religijne, jak np. wola boska, możliwość kary, sąd przyszły itp. Albo też może on nam powiedzieć: „Uprzytomniłem sobie, że zasada mego postąpienia w danym wypadku nie mogłaby się stać powszechnym prawidłem, obowiązującym dla wszelkich możliwych istot rozumnych; rywal mój bowiem byłby dla mnie w tym razie tylko środkiem, nie zaś jednocześnie i celem.“ Mógłby także powiedzieć wraz z Fichte'm: „Każda istota ludzka jest narzędziem do urzeczywistnienia prawa moralnego; wobec tego, o ile nie jestem obojętnym na samo urzeczywistnienie prawa moralnego, nie mogę zabijać kogoś, co się do tego urzeczywistnienia przyczynia.“ (Teorja obyczajów, str. 373). (Copravda, od tego skrupułu Kajus mógłby uwolnić się zwycięskim argumentem, że przy pomocy swej ukochanej, stworzyłby wkrótce nowe narzę-

dzie do realizowania prawa moralnego). — Mógłby także powiedzieć jak Wollstone; „Rozważyłem, że ów postępek byłby wyrazem błędnego sądu.“ — Albo jak Hutcheson: „Zmysł moralny, którego działanie jest równie niezbadanym, jak i działanie innych zmysłów, skłonił mię do zaniechania tego czynu.“ — Albo jak Adam Smith: „Przewidziałem, że czyn mój nie wzbudziłby w widzach sympatji dla mnie.“ — Albo jak Krystjan Wolf: Poznałem, że czyn ten stanąłby w sprzeczności z moim własnym doskonaleniem się, a zarazem nie przyczyniałby się do niczyjzego innego udoskonalenia. — Lub wreszcie jak Spinoza: „Homini nihil utilius homine; ergo hominem interimere nolui.“ ¹⁾ — Słowem, niech Kajus mówi sobie, co chce. — Lecz Tytus, którego odpowiedź rezerwuję dla siebie, jako wyrażającą mój własny pogląd, powie nam: „Gdy już nadeszła chwila przygotowań do morderstwa, wtedy z konieczności musiałem na chwilę oderwać myśl od mej namiętności, a skierować ją na mego rywala; wtedy też dopiero uprzytomniłem sobie jasno, co właściwie ma się z nim stać. Ale też równocześnie zdjęła mię taka litość i współczucie dla niego, tak zacząłem go żalować, że już nie byłem w stanie przewyciężyć się i przystąpić do wykonania swego zamiaru. Nie mogłem tego uczynić!“ — A teraz pytam każdego uczciwego i nieuprzedzonego czytelnika: „Który z tych dwóch ludzi jest lepszym? Któremu chętniej powierzyłby własne życie? Czyje pobudki były czystsze? — A zatym: gdzie leży podstawa moralności?“

2. Nie tak głęboko nie oburza naszego poczucia moralnego, jak okrucieństwo. Każdą inną zbrodnię byłibyśmy zdolni przebaczyć, tylko nie tę, która płynie z okrucieństwa. Przyczyna tego faktu leży w tym, że okrucieństwo jest przeciwieństwem współczucia. Niedawno np. dzienniki doniosły o matce, która zabiła swego pięcioletniego synka, zalewając mu gardło wrzącym olejem, a młodsze dziecko żywcem zakopała w ziemi; albo np. z Algieru doniesiono, że w przypadkowej kłótni i bóje między

¹⁾ Nie użyteczniejszego dla człowieka jak człowiek; dlatego też nie chciałem zabić człowieka.

jakimś hiszpanem a algierczykiem, ten ostatni, jako silniejszy, wyrwał swemu przeciwnikowi całą dolną szczękę i zabrał ją jako trofeum, pozostawiając tamtego przy życiu. — Na wiadomość o podobnych faktach zdejmuje nas przerażenie, a z piersi wyrwa się okrzyk: „Jak można dopuścić się czegoś podobnego! — Co oznacza takie pytanie? Czy nie znaczy przypadkiem: jak można tak dalece nie bać się kary w życiu przyszłym?“ — Trudno to przypuścić. Albo: jak można postępować według zasady tak dalece nieodpowiedniej do przyjęcia za ogólne prawo dla wszystkich istot rozumnych? — Z pewnością, nie. — Lub też: Jak można tak mało dbać o własne i cudze doskonalenie się? — Bynajmniej. — Pytanie to z pewnością nie znaczy nic innego, jak tylko: Jak można być tak niemiłosiernym! — Znaczy więc, że najwyższy stopień braku współczucia jest właśnie tym, co wyciska na danym postępku piętno największej zbrodniczości i niegodziwości moralnej. A zatem współczucie jest istotną i właściwą pobudką moralnych czynów.

3. Wogóle, ta podstawa etyki, a zarazem ta pobudka moralnego postępowania, jaką tu podałem, jest jedyną zasadą, która, jak się to daje dowodnie wykazać, wywiera rzeczywisty i daleko sięgający wpływ na sprawy ludzkie. Nikt zaś chyba nie powie tego samego o którejkolwiek z zasad moralnych, zalecanych nam przez filozofów; te ostatnie bowiem składają się z sądów oderwanych, w części nawet wykrętnych, bez żadnej innej podstawy, jak tylko pewne sztuczne kombinacje pojęć, tak, że stosowanie ich do rzeczywistego postępowania nie byłoby nawet pozbawione stron komicznych. Tak np. dobry uczynek, spełniony jedynie gwoli Kantowskiej zasadzie moralnej, byłby w gruncie rzeczy dziełem pedantyzmu filozoficznego; chociaż mogłoby się zdarzyć, że sprawca tego czynu uległby złudzeniu i przypisał działaniu kategorycznego imperatywu, oraz na niczym nie opartego uczucia obowiązku postępek, wynikły być może z pobudek daleko szlachetniejszych. To, co tu mowimy o zasadach filozoficznych, obrachowanych na czystą teorię, da się zastosować i do zasad religijnych, mających na widoku cele wyłącznie praktyczne: i one także rzadko

kiedy wykazują jakiś wpływ stanowczy. Dowodzi nam tego najpierw fakt, że chociaż na świecie jest bardzo wiele rozmaitych religji, to jednak stopień moralności albo raczej niemoralności, panującej w rozmaitych miejscach, nie wykazuje różnic, któreby odpowiadały różnicom wyznań, ale jest mniej więcej wszędzie jeden i ten sam. Tylko nie należy prostoty i wysubtelnienia brać za jedno z niemoralnością i moralnością. Religja greków miała tendencję moralną bardzo nieznaczną, sprowadzającą się niemal jedynie do uświęcenia przysięgi; nie uczono u nich żadnego dogmatu i nie głoszono publicznie żadnej imoralności; mimo to nie widzimy bynajmniej, aby grecy byli pod względem moralnym gorsi od ludzi, żyjących w wiekach chrześcijańskich. Etyka chrystjanizmu należy do typu daleko wyższego, niż etyka wszystkich innych religji, jakie kiedykolwiek występowały w Europie; ktoby jednak chciał na tej zasadzie sądzić, że moralność europejska podniosła się w tym samym stopniu i że wyróżnia się doskonałością swą między współczesnemi, tego w krótkim czasie możnaby przekonać, że jest w błędzie. Możliwość mu dowieść nie tylko tego, że wśród mahometan, gwibrów, hindusów i buddystów napotyamy przynajmniej tyleż uczciwości, wierności, tolerancji, łagodności, dobroczynności, szlachetności i zaparcia się siebie, co i wśród ludów chrześcijańskich; ale jeszcze możnaby przechylić szalę porównania na niekorzyść chrystjanizmu, wskazując na długą listę nieludzkich okrucieństw, które towarzyszyły jego panowaniu: na niezliczone wojny religijne, na niedające się usprawiedliwić żadnemi względami moralnemi wojny krzyżowe, na wypędzenie z rodzinnych siedlisk większej części pierwotnych mieszkańców Ameryki, oraz zaludnienie tej części świata niewolnikami murzyńskimi,¹⁾ przywleczonemi z Afryki bezprawnie, bez najmniejszego nawet pozoru prawa, odrywanemi od rodziny, od ojczyzny, od właściwej im części świata i skazywanemi na wieczyste ciężkie roboty; możnaby wskazać na niezmordowane prześladowania ka-

¹⁾ Według Buxton'a „The African slave trade,“ 1839, liczba ich wstąpiła w tym czasie corocznie blisko o 150000 świeżych niewolników, przy których chwytaniu i przewożeniu traciło życie jeszcze przeszło 200000 innych

cerzy i wołające o pomstę do nieba trybunały inkwizycyjne, na noc św. Bartłomieja, na wyrok śmierci wydany przez Albę na 1800 holendrów itp. Wogóle, gdy porównamy doskonałą moralność, głoszoną przez religję chrześcijańską, a mniej więcej także i przez każdą inną — z postępowaniem jej wyznawców; gdy wyobrazimy sobie, w co by się obróciło to postępowanie, gdyby ramię ziemskiej sprawiedliwości nie osłaniało nas przed przestępstwami, gdyby działanie praw ustalo choćby na dzień jeden — to zmuszemi jesteśmy wyznać, że wpływ religji na moralność właściwie jest bardzo nieznacznym. Przyczyną tego jest coprawda słabość wiary. Teoretycznie i o ile chodzi tylko o pobożne rozmyślania, każdemu zdaje się, że trwa silnie przy swojej wierze. Lecz czyn jest twardym kamieniem probierczym dla naszych przekonań: gdy nadchodzi chwila, że trzeba dowieść swej wiary ciężkim zaparciem się siebie, wielką ofiarą, wtedy dopiero okazuje się, jak dalece wiara ta jest słabą. Gdy człowiek zaczyna poważnie obmyślać jakieś przestępstwo, znaczy to, że już przekroczył granicę prawdziwej, czystej moralności. Pierwszą rzeczą, jaka go potym jeszcze może powstrzymać, jest wzgląd na sprawiedliwość sądową i policję. Jeśli nadzieja uniknięcia kary skłoni go do przejścia ponad tym względem, to jeszcze myśl o honorze może wzniesić drugą zaporę między nim a przestępstwem. Jeśli i tę przekroczy, to pozostaje bardzo mało szans, aby jakkolwiek dogmat religijny zdołał powstrzymać go od czynu, od którego nie powstrzymały go owe względy tak silnie działające. Kogo bowiem nie przeraża niebezpieczeństwo blizkie i pewne, ten nie przestraszy się także myśli o niebezpieczeństwie dalekim, opartej zresztą tylko na wierze. Prócz tego czynom, wynikającym jedynie z przekonań religijnych, można zarzucić brak bezinteresowności; w samej rzeczy, jako czyny spełniane ze względu na przyszłą karę lub nagrodę, nie mają one wartości czysto moralnej. W jednym z listów słynnego księcia wejmarskiego Karola Augusta znajdujemy ten pogląd jasno sformułowany w następujących wyrazach: „Baron Weyhers wyraził nawet zdanie, że człowiek, który postępuje dobrze tylko dzięki religji, nie zaś dzięki wrodzonym skłon-

nościom, musi być złym człowiekiem. *In vino veritas.*“ (Listy do J. H. Merck'a. List 239). — A teraz proszę rozważyć działanie wskazanej przezemnie pobudki. Kto ośmieli się zakwestjonować choćby na chwilę fakt, że pobudka ta działa i działała po wszystkie czasy i wśród wszystkich ludów, we wszystkich okolicznościach życia, nawet w takich, kiedy ustaje działanie prawa, nawet wśród okropności rewolucji i wojny; że w rzeczach wielkich i drobnych codzien i co godzina rozwija działalność stanowczą i prawdziwie cudowną, że staje na przeszkodzie niejednej krzywdzie, że często zupełnie niespodziewanie rodzi dobre czyny, nie oparte na żadnej nadziei nagrody, oraz, że tam gdzie ona była czynną — i wyłącznie ona — tam wszyscy my, przejęci wzruszeniem i szacunkiem, przyznajemy danemu postępkowi bezwarunkową i istotną wartość moralną.

4. Nieograniczone współczucie dla wszystkich istot żyjących jest najtrwalszą i najpewniejszą rękojmią moralnego postępowania i obywa się bez kazuistyki. Kto jest przejęty tym współczuciem, ten nikomu nie wyrządzi krzywdy, nieczyich praw nie pogwałci, nikomu nie sprawi cierpienia; przeciwnie, będzie dla każdego pobłażliwym, każdemu przebaczy, każdemu w miarę sił pomoże, a wszystkie jego czyny będą nacechowane sprawiedliwością i miłością bliźniego. Spróbujmy zaś sformułować sąd w rodzaju następujących: „Człowiek ten jest cnotliwym, ale nie zna litości,“ albo też: „Jest to człowiek niesprawiedliwy i złośliwy, ale mimo to bardzo miłosierny,“ a sprzeczność ujawnia się bez zwłoki. — Różne są gusta, ale co do mnie, nie znam piękniejszej modlitwy nad tę, którą się kończyły widowiska starożytnych Hindusów (podobnie jak dawniej wszystkie widowiska angielskie kończyły się modlitwą za króla). Modlitwa ta brzmi: „Oby wszystkie istoty żyjące wolne były od cierpień!“

5. Są także poszczególne rysy, dowodzące nam, że prawdziwą podstawową pobudką moralną jest współczucie. Tak np. pozbawić kogoś stu talarów przy pomocy wybiegów prawnych jest zawsze jednakowo niesprawiedliwym niezależnie od tego, czy poszkodowany jest człowiekiem bogatym czy ubogim; a jednak

w tym drugim wypadku wyrzuty sumienia, oraz nagana bezstronnych świadków, będą daleko głośniejsze i gwałtowniejsze. Już i Arystoteles mówi: „δεινότερον δὲ ἔστιν τὸν ἀτυχῶντα, ἢ τὸν εὐτυχῶντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse).¹⁾ Przeciwnie zaś, gdyby chodziło o uzczerbek, wyrządzony kasie państwowej, wyrzuty byłyby jeszcze lżejsze niż w pierwszym wypadku, — gdyż kasa nie może być przedmiotem współczucia. Widzimy stąd, że nie przestąpienie prawa, jako takie, staje się bezpośrednim powodem do własnej i cudzej nagany, lecz wyrządzone komuś przez to cierpienie. Wprawdzie i samo naruszenie prawa, jak np. przytoczone wyżej nadużycie w kasie państwowej, ściąga na się potępienie ludzkie i własnego sumienia, ale to tylko dlatego, że łamie zasadę szanowania wszelkiego prawa, uznawaną przez każdego człowieka honoru — a zatem tylko pośrednio i w daleko niższym stopniu. Gdy jednak nadużycie zostało popełnionym przez kogoś, komu właśnie ta kasa państwowa była powierzona, wówczas postać rzeczy ulega zmianie: wówczas występuje ustalone wyżej pojęcie niesprawiedliwości pod ójnej ze wszystkiemi jego specyficznemi właściwościami. Powyższa analiza tłumaczy nam, dlaczego najcięższym wyrazem potępienia dla eheiwych łotrów i legalnych wyzyskiwaczy jest zarzut, że rabują mienie wdów i sierot: dlatego właśnie, że wdowy i sieroty, jako istoty zupełnie bezbronne, powinnyby budzić współczucie w jeszcze wyższym stopniu, niż inni ludzie. Tak więc, przewrotnemi czyni ludzi zupełny brak współczucia.

6. Związek między miłością bliźniego a współczuciem jest jeszcze oczywistszym, niż związek współczucia ze sprawiedliwością. Człowiek, któremu pod każdym względem dobrze się dzieje, nie otrzyma nigdy od innych ludzi dowodów prawdziwej miłości bliźniego. Wprawdzie nieraz blizcy i przyjaciele dają mu dowody życzliwości i przywiązania, ale objawy owego czystego, bezinteresownego, przedmiotowego współczucia dla cudzego stanu

¹⁾ Daleko jest gorzej skrzywdzić nędzarza, niż człowieka dostatniego.

i losu, wynikające z miłości bliźniego, są zachowywane wyłącznie dla ludzi cierpiących. Człowiek szczęśliwy, jako taki, nie obudza naszego współczucia; jest obcym naszemu sercu: habeat sibi sua.¹⁾ Więcej nawet, jeśli los jego jest o wiele szczęśliwszym od losu innych ludzi, to łatwo wzbudza zazdrość, która w razie jego upadku ze szczytu szczęścia, łatwo może zmienić się w złośliwą radość. Ale po większej części przemiana ta nie miewa miejsca i rzeczy nie dochodzą do Sofoklesowego „*γελῶσι δ' ἐχθροί*“ (rident inimici).²⁾ Z chwilą gdy szczęśliwy upada, w sercach jego otoczenia odbywa się wielki przewrót, bardzo pouczający dla rezultatów naszego badania. Najpierw tedy okazuje się, jakiego rodzaju uczucia żywili dlań ci, którzy w szczęściu mienili się jego przyjaciółmi: *diffugiunt cadis cum faece siccatis amici*.³⁾ Ale z drugiej strony, rzecz, której bardziej się jeszcze obawiał niż samego nieszczęścia, i której myśl była mu nieznośną — uciecha tych, którzy mu jego szczęścia zazdrościli, szyderski śmiech złośliwej radości — rzecz ta po większej części wcale się nie objawia: zazdrość uspakaja się i znika wraz z tym, co ją powodowało, a współczucie, które zabiera jej miejsce, rodzi miłość bliźniego. Zdarzało się nieraz, że zazdrośnicy i nieprzyjaciele jakiegoś szczęśliwca z chwilą jego upadku przemieniali się w przyjaciół, spieszących z pociechą i pomocą. Kto z nas nie doświadczył na samym sobie czegoś podobnego, choćby w słabszym stopniu? nieraz, gdy zaskoczy nas jakie nieszczęście, widzimy ze zdziwieniem, jak ci, którzy dotychczas okazywali nam największy chłód, a nawet niechęć, teraz zbliżają się do nas z nieudanym współczuciem. Bo nieszczęście jest warunkiem współczucia, a współczucie — źródłem miłości bliźniego. — Wiadomo także, że nie tak łatwo nie uśmierza naszego gniewu, nawet wtedy, gdy jest to gniew słuszny, jak słowa: „to nieszczęśliwy człowiek!“ wyrzeczone o tym, który jest jego przedmiotem. Albowiem, czym

1) Niech zachowa dla siebie swoje dobro.

2) Oni śmieją się, moi wrogowie.

3) Kiedy beczki osuszone aż do mętów, rozpraszają się przyjaciele.

jest woda dla ognia, tym jest współzucie dla gniewu. Dlatego też każdemu, kto chciałby nie żałować swych postępów, a pała gniewem przeciwko komuś i chciałby mu wyrządzić jakąś wielką krzywdę, radzę, aby wyobraził sobie, że już ją wyrządził, że widzi, jak jego ofiara zmaga się teraz ze swym cierpieniem duchowym czy cielesnym, albo z niedostatkiem i nędzą, i aby powiedział sobie: „oto moje dzieło.“ Jeśli co jest w stanie przytłumić jego gniew, to właśnie ten widok. Współzucie bowiem jest prawdziwym antydotem dla gniewu, zapomocą zaś wywołanego nieszczęścia budzimy jeszcze w czas —

„la pitié dont la voix

Alors qu'ons' est vengé, fait entendre ses lois“¹⁾

Volt., *Sémiramis*, A. 5, sc. 6.

Wogóle, nigdy niechęć nasza ku komuś nie ustępuje tak łatwo, jak wtedy, gdy spojrzymy nań jako na kogoś takiego, kto potrzebuje naszego współzucia. Widzimy także, że rodzice zwykle okazują najwięcej przywiązania dzieciom chorowitym, dlatego właśnie, że takie dzieci budzą największe współzucie.

7. Pobudka moralna, wskazana przezemnie, dowodzi swej prawdziwości tym jeszcze, że bierze w obronę i zwierzęta, o które inne europejskie systemy moralności tak niewypowiedzianie mało się troszczą. Pogląd, jakoby zwierzęta stały poza obrębem prawa, jakoby nasze postępowanie względem nich nie podlegało żadnemu sądowi moralnemu, czyli, wyrażając się w języku owej moralności, jakobyśmy względem zwierząt nie mieli żadnych obowiązków, pogląd ten jest oburzającym dowodem barbarzyństwa Zachodu, barbarzyństwa, którego źródło leży w żydostwie. W filozofji pogląd ten wypływa z przyjętej przez nią wbrew wszelkiej oczywistości zasady zupełnej odrębności między człowiekiem a zwierzętami. Najjaskrawiej i najbardziej stanowczo wypowiedział był tę zasadę Kartezjusz, u którego jest ona koniecznym wynikiem jego błędów filozoficznych. Gdy kartezjuszowsko-leibnitzowsko-wolfowska filozofja zbudowała z oderwanych pojęć gmach psychologii racjonal-

¹⁾ Litość, która, gdyśmy już pomszczeni, wstępuje w swoje prawa.

nej i stworzyła pojęcie nieśmiertelnej *anima rationalis*, wtedy naturalne pretensje świata zwierzęcego wystąpiły z całą oczywistością przeciwko temu wyłącznemu przywilejowi i patentowi na nieśmiertelność dla rodzaju ludzkiego, i natura, jak we wszystkich podobnych wypadkach, założyła swój cichy protest. Filozofowie, którym ich intelektualne sumienie nie dawało spokoju, musieli wobec tego starać się oprzeć psychologię racjonalną na empirycznej i przedzielić człowieka od zwierzęcia taką olbrzymią otchłanią, taką niezmierną odległością, aby, wbrew wszelkiej oczywistości, móc przedstawić te dwa światy, jako zasadniczo różne. Już Boileau wyśmiewa się z tych usiłowań:

Les animaux ont-ils des universités?

Voit-on fleurir chez eux les quatre facultés? ¹⁾

Doszło do tego, że zwierzęta miały nie odróżniać siebie od świata zewnętrznego, nie posiadać świadomości samych siebie, swojego „ja!“ Dla obalenia podobnie niedorzecznych twierdzeń wystarczy wskazać na bezgraniczny egoizm właściwy wszystkim zwierzętom, nie wyłączając najmniejszych i najniżej stojących: jest on dostateczną ilustracją faktu, do jakiego stopnia zwierzęta posiadają świadomość swego „ja“ w przeciwstawieniu do świata, czyli do nie-ja.“ Gdyby tak jakiś zwolennik Kartezjusza znalazł się nagle w kłach tygrysa, przekonałby się w jednej chwili, jaką wyraźną granicę tygrys ustanawia między swoim „ja,“ a „nie-ja.“ U ludu znajdujemy pojęcia, odpowiadające tym sofistycznym wywodom filozofji: niektóre języki, a między innymi i niemiecki, odznaczają się tym, że na oznaczenie takich rzeczy, jak jedzenie, picie, ciężarność, rodzenie, umieranie, oraz trup, posiadają dla zwierząt wyrazy zupełnie oddzielne — a to dlatego, aby nie być zmuszonym do używania tych samych wyrazów, które oznaczają odpowiednie akty u człowieka, i aby w ten sposób pod maską różnorodności słów ukryć całkowitą tożsamość rzeczy. Języki starożytne nie znają tej dwulicowości mowy i, nie kłębując się bynaj-

¹⁾ Czy zwierzęta mają uniwersytety? czy widzimy, aby kwitły na nich cztery fakultety?

mniej, nazywają tę samą rzecz tym samym słowem: dowodzi to, że ów nędzny wybieg jest niewątpliwie dziełem europejskiego kleru, który w ciemnocie swej sądził, że niepodobna posunąć się zadaleko w bluźnierczym negowaniu wiecznej istoty, która żyje, we wszystkich zwierzętach; przez tę negację kler uzasadnił owo złe obchodzenie się ze zwierzętami i praktykowane względem nich okrucieństwo, z którym spotykamy się w Europie, a na które ażjata może spoglądać ze słusznym wstrętem. W języku angielskim niema tego niegodnego wybiegu; bezwątpienia dlatego, że saksonowie w chwili zawojowania Anglii nie byli jeszcze chrześcijanami. Zato fakt analogiczny z poprzednim odnajdujemy w tej właściwości języka angielskiego, że w nim nazwy wszystkich zwierząt są rodzaju nijakiego i bywają zastępowane przez zaimek „it,” zupełnie tak samo jak przedmioty nieożywione; jest to szczególnie oburzające, gdy dotyczy prymatów, jak psa, małpy, i jest niewątpliwie sztuką duchowieństwa, wymyśloną w tym celu, aby obniżyć godność zwierząt do znaczenia rzeczy. Starożytni egipcjanie, których całe życie było poświęcone celom religijnym, kładli do tych samych grobów, co i mumje ludzkie, i obok tych ostatnich — mumje krokodyłów, ibisów itp.; lecz w Europie poczytanoby za zbrodnię i ohydę, gdyby wierny pies został pogrzebany obok mogiły swego pana, na której doczekał się śmierci, dając tym dowód wierności i przywiązania, jakich napróżno szukalibyśmy między ludźmi. — Nic równie stanowczo nie doprowadza do uznania tożsamości najistotniejszych cech ludzkich i zwierzęcych, jak badanie anatomji i zoologii; cóż więc mamy powiedzieć wobec tego, gdy dziś (1839) pewien zootom, udający pobożnego, ośmiela się ustanawiać radykalną i zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem i posuwa się w tym tak daleko, iż zaczepia i spotwarza uczeiwych zoologów, którzy trzymają stronę prawdy i natury, dalecy od obłudy, pochlebeżości i wysługiwania się duchowieństwu.

Trzeba być albo ślepyim na wszystkie zmysły, albo też kompletnie zachloroformowanym przez foetor judaicus, aby nie uznać, że to, co jest istotnym i najważniejszym w czło-

wieku i zwierzęciu, jest u nich jednym i tym samym, to zaś, co odróżnia zwierzę od człowieka, leży nie w rzeczach pierwszorzędnych, zasadniczych, naczelnych, nie w istocie wewnętrznej, nie w rdzeniu tych dwóch zjawisk, który stanowi w oł a osobnika, lecz jedynie w faktie wtórnym, a mianowicie w intelekcie, w stopniu władzy poznania. Dzięki zdolności poznania abstrakcyjnego, zwanego rozumem, władza ta jest u człowieka rozwiniętą w stopniu daleko wyższym; rozwój ten jednak, jak się to daje udowodnić, zależy jedynie od większego rozwoju mózgu, a zatem od różnicy, zachodzącej w jednej części organizmu, i to różnicy ilościowej. Tymczasem rzeczy jednorodnych u człowieka i zwierzęcia jest bez porównania więcej, zarówno pod względem psychicznym, jak i somatycznym. Takiemu zachodniemu, zjudaizowanemu czcicielowi rozumu, który zwierzęta ma w pogardzie, należałoby przypomnieć, że podobnie jak on był wykarmiony przez swoją matkę, tak jego pies był wykarmiony przez swoją. Wyżej wskazałem, że nawet Kant wpadł w błędy swoich współziomków i swej epoki. Moralność chrześcijańska zwierząt nie uwzględnia; jest to brak, do którego lepiej się przyznać, niż go utrwalić, a który dziwi tym więcej, że co do pozostałych punktów moralność ta okazuje jaknajwiększą zgodność z brahmanizmem i buddyzmem, z tą tylko różnicą, że posiada mniej siły w wyrażaniu swych zasad i nie doprowadza ich do ostatecznych konsekwencji. Nie ulega wątpliwości, że moralność chrześcijańska, podobnie jak i idea Boga, który się stał człowiekiem (Awatar) narodziła się w Indjach, a stamtąd przez Egipt przedostała do Judei; chrystjanizm byłby więc tylko odbłaskiem hinduskiego pra-światta, odbitym od ruin egipskich, odbłaskiem, który na nieszczęście padł na grunt żydowski. Doskonałym symbolem tej luki w moralności chrześcijańskiej, pomimo zresztą jej wielkiej zgodności z hinduską, jest następujący przykład, zaczerpnięty z pisma świętego: oto Jan Chrzciciel, który jest zupełnie podobnym do jakiegoś hinduskiego Saniassi, odziewa się w skóry zwierzęce; dla hindusa byłoby to czyns okropnym. Przecież nawet Towarzystwo Królewskie w Kalkucie otrzymało swój egzemplarz ksiąg

Vedy nieinaczej jak z zastrzeżeniem, że go nie oprawi europejskim zwyczajem w skórę; i istotnie, w bibliotece Towarzystwa widzimy ów egzemplarz oprawny w jedwab. Podobna charakterystyczna sprzeczność zachodzi między ewangelicznym podaniem o połowie Piotra, a podaniem o wtajemniczonym w mądrość egipską Pytagorasie: Zbawiciel swym cudownym błogosławieństwem sprawia, że sieci napelniają się rybami niemal aż do zatopienia łodzi; Pytagoras, przeciwnie, odkupuje od rybaków cały ich połów, póki jeszcze sieci leżą w wodzie, aby złowionym rybom przywrócić wolność (Apul., de magia, p. 36, Bip). — Współczucie dla zwierząt znajduje się w nader ścisłym związku z dobrocią charakteru; można z całą pewnością utrzymywać, że kto jest okrutnym dla zwierząt, ten nie może być dobrym człowiekiem. Fakty zresztą wskazują, że to współczucie pochodzi z tego samego źródła, co i cnota praktykowana względem ludzi. Tak np. osoby wrażliwe na myśl, że w przystępie gniewu, złego humoru albo po pijanemu obili swego konia, psa lub małpę bez potrzeby, niesłusznie lub nad miarę, odczuwają taką samą skruchę, takie samo niezadowolenie z samych siebie, jakie się odczuwa na wspomnienie krzywdy, wyrządzonej człowiekowi, i jakie nazywamy wówczas głosem karzącego sumienia. Czytałem kiedyś, pamiętam, o pewnym angliku, który w Indjach, na polowaniu, zastrzelił małpę; spojrzenie, które zwierzę nań rzuciło, konając, utkwiło mu tak głęboko w pamięci, że odtąd postanowił nigdy już nie polować na małpy. Podobne zdarzenie opisuje William Harris; Nemrod prawdziwy, który dla samej tylko przyjemności polowania zapuścił się był w latach 1836 i 37 głęboko we wnętrze Afryki. W swej „Podróży,” wydanej w Bombaju w r. 1833, opowiada on, że pewnego razu, zastrzelwszy po raz pierwszy słonia (była to samica), wyprawił się nazajutrz rano po zabite zwierzę; wszystkie inne słonie puciekały z okolicy; jedno tylko młode zabitego słonia, które przepędziło całą noc przy nieżywej matce, podeszło do myśliwców, nie okazując bojaźni i z najwyższymi i najwyraźniejszymi oznakami nieutulonego żalu obejmowało ich swoją małą trąbką, jakgdyby wzywając pomocy. Wtedy

pisze Harris, zdjął mię prawdziwy żal za mój czyn i doznałem takiego wrażenia, jakgdybym popełnił był zabójstwo. Wogóle, wrażliwy naród angielski wyróżnia się z pomiędzy wszystkich innych współczuciem dla zwierząt, które przejawia się przy każdej sposobności i doszło do takiej potęgi, że, naprzekór cechującemu anglików i poniżającemu ich „chłodnemu przesądowi,“ zmusiło ich do wypełnienia zapomocą prawodawstwa luki, pozostawionej w moralności przez religję. Ta właśnie luka jest przyczyną faktu, że w Europie i Ameryce trzeba zakładać towarzystwa opieki nad zwierzętami — a te mogą działać jedynie przy pomocy sądów i policji. W Azji religie otaczają zwierzęta dostateczną opieką; dlatego też tam nikt nie myśli o zakładaniu podobnych stowarzyszeń. Jednakże już i w Europie budzi się poczucie praw, z jakich powinny korzystać zwierzęta, i rozwija się coraz bardziej w miarę tego, jak błędną i zanikają dziwaczne pojęcia, że świat zwierzęcy istnieje tylko dla pożytku i przyjemności człowieka. To pojęcie bowiem jest przyczyną twardego i bezwzględного obchodzenia się ze zwierzętami w Europie; samo zaś ma swe źródło w Starym Testamencie, jak to wykazałem w drugim tomie Parergów § 117. Na pochwałę anglików trzeba przyznać, że u nich pierwszych w świecie cywilizowanym prawo zupełnie poważnie wzięło zwierzęta w obronę przed okrutnym traktowaniem: odtąd złoczyńca, który męczy zwierzęta, ponosi w Anglii zasłużoną karę, choćby nawet ofiary były jego własnością. Niedość tego: w Londynie istnieje dobrowolnie zorganizowane towarzystwo opieki nad zwierzętami, *Society for the prevention of cruelty to animals*, które drogą prywatnych usiłowań i ze znacznym nakładem pieniężnym stara się zapobiegać męczeniu zwierząt. Delegaci tego stowarzyszenia wypatrują potajemnie wszelkie wypadki dręczenia zwierząt, poczym występują ze skargą na dręczycieli istot obdarzonych czuciem, choć niemych; wszędzie można oczekiwać ich obecności. ¹⁾ Na stromych

¹⁾ Jak poważnie prawo zapatruje się na podobne rzeczy, dowodzi nam następujący świeży przykład, który cytuję za *Birmingham Journal* z grudnia

mostach londyńskich towarzystwo utrzymuje zaprzęg koni i ofiaruje bezpłatne korzystanie zeń wszystkim ciężko naładowanym wozom. Czy to nie piękny czyn? Czy nie zmusza nas do uznania zupełnie tak samo, jak dobrodziejstwo ludziom wyświadczone? Philantropic Society ze swej strony wyznaczyło w 1837 roku 30 funtów nagrody za najlepszą rozprawę moralną, wymierzoną przeciwko dręczeniu zwierząt, stawiając jednak za warunek, aby argumenty głównie były czerpane z nauki chrześcijańskiej, co w znacznym stopniu utrudniło zadanie. Nagroda została przyznana p. Macnamara. W Filadelfji istnieje *Animals Friends Society*, mające podobne cele. T. Forster (anglik) poświęcił prezesowi tego towarzystwa dzieło swoje p. t. *Philozoa, moral*

1839 r. — Uwieszenie stowarzyszenia 84-ch szczwaczy psów. — Dowiedziawszy się, że wczoraj na ulicy Lisiej w Birminghamie miało się odbyć szczucie psów, Towarzystwo Opieki nad zwierzętami postanowiło mu zapobiec i w tym celu zapewniło sobie pomoc policji; silny oddział tejeż udał się na miejsce zabawy i zaaresztował wszystkich obecnych. Następnie, powiązawszy ich parami zapomocą ręcznych kajdanków i połączywszy wszystkie pary długą linją, przeprowadzoną przez środek, zaprowadzono ich na ratusz, gdzie właśnie burmistrz wraz z radnemi odbywał posiedzenie. Dwaj organizatorowie zostali skazani na karę pieniężną w wysokości jednego funt. szter. oraz 8½ szyllinga kosztów, a w razie nieuiszczenia na dwa tygodnie ciężkich robót w więzieniu. Pozostałych uwolniono od odpowiedzialności. — Elegancy panowie, których nigdy nie brak na podobnie szlachetnych zabawach, musieli mieć miny bardzo zażenowane podczas tej procesji. — Ale w *Times'ie* z dnia 6-go kwietnia 1855 r. znajdujemy przykład kary jeszcze surowszej i to zastosowanej przez samego *Times'a*. *Times* donosi mianowicie o sprawie sądowej, wytoczonej córce pewnego bardzo majątnego szkockiego barona, która z niesłychanym okrucieństwem dręczyła swego konia polanem i nożem, za co została skazana na karę 5-ciu funt. ster. Z tego coprawda bogata panna niewiele by sobie robiła, i właściwie zły postępek uszedłby jej bezkarnie, gdyby *Times* nie pospieszył ukarać jej w sposób należyty a dotkliwy. Wydrukowawszy mianowicie imię jej i nazwisko tłustemi czcionkami, pisze dalej: Nie możemy powstrzymać się od uwagi, że parę miesięcy więzienia oraz chłosta, zaaplikowana paninie N. N. *privatim*, ale przez najsilniejszą kobietę w całym Hampshire, byłyby karą daleko dla niej odpowiedniejszą. Nędznica tego rodzaju utraciła prawo do wszelkich względów i przywilejów, jej płci należnych. Nie możemy już uważać jej za kobietę.

reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Philozoa czyli uwagi moralne nad obecnym bytem zwierząt, oraz środki jego poprawy) (Bruksella, 1839). Książka jest oryginalna i dobrze napisana. Autor, jako anglik, stara się naturalnie nawoływania swoje do ludzkiego obchodzenia się ze zwierzętami, oprzeć na Piśmie św., ale nigdzie nie znajduje poszukiwanego punktu oparcia; tak, że w końcu chwyta się, jako argumentu, tego faktu, że Jezus Chrystus narodził się w stajence, gdzie były woły i osły, co ma symbolicznie oznaczać, że powinniśmy uważać zwierzęta za braci naszych i odpowiednio z nimi postępować. — Wszystko, co tu przytoczyłem, dowodzi, że struna moralna, o której tu mowa, zaczyna dźwięczeć i w świecie zachodnim. Zresztą, współczucie dla zwierząt niekoniecznie musi nas prowadzić tak daleko, abyśmy jak brahmani powstrzymywali się od pokarmu mięsnego; w naturze zdolność do cierpienia wzrasta równomiernie z rozwojem inteligencji; stąd wynika, że człowiek, szczególnie na Północy, bardziejby cierpiał z powodu braku pokarmów mięsnych, niż zwierzę cierpi z powodu śmierci szybkiej i zawsze nieprzewidzianej; zresztą śmierć tę można uczynić jeszcze łżejszą, posługując się przy zabijaniu chloroformem lub innymi podobnymi środkami. Na Północy rodzaj ludzki nie mógłby nawet istnieć bez pokarmu zwierzęcego. Dla tych samych powodów człowiek może kazać zwierzęciu pracować dla siebie i dopiero wymaganie nadmiernych wysiłków staje się okrucieństwem.

8. Usunęmy na stronę wszelkie, możliwe być może, metafizyczne badanie ostatecznej przyczyny współczucia, które jest jedynym źródłem postępów nieegoistycznych, i spojrzymy na nie z empirycznego punktu widzenia, jako na rzecz, ustanowioną przez samą naturę; wówczas ujrzymy jasno, że natura nie mogła stworzyć skuteczniejszego środka do łagodzenia niezliczonych a najrozmaitszych cierpień, na jakie jest wystawione nasze życie i jakich nikt z nas nie może całkowicie uniknąć, ani też lepszej przeciwwagi dla straszego egoizmu, który przenika wszystkie istoty i często przechodzi w złośliwość — jak właśnie wkładając

w serce ludzkie ową cudowną zdolność, dzięki której współodczuwamy z innymi ich cierpienia, a której głos, stosownie do okoliczności, głośno i wyraźnie woła na tego: „Oszczędź!“, na tamtego: „Pomóż!“ Od wynikającej stąd wzajemnej pomocy można bezwarunkowo oczekiwać daleko więcej dla powszechnego dobra, niż od ogólnych i abstrakcyjnych przykazań o obowiązkach, wynikających z intelektualnych rozważań i z kombinowania pojęć; działanie tych ostatnich byłoby tym mniej skuteczne, że dla ludzi niewykształconych i nierozwiniętych umysłowo sądy ogólne i prawdy oderwane są zupełnie niedostępne i tylko rzeczy konkretne mają dla nich znaczenie; — cała zaś ludzkość za wyjątkiem bardzo małej części, była zawsze umysłowo nierozwiniętą i musi nią pozostać, ponieważ ogromna ilość pracy fizycznej, niezbędnej do utrzymania całości, nie pozwala na rozwój duchowy. Przeciwnie zaś — dla obudzenia współczucia, na które tu wskazuję, jako na jedyne źródło postępku niesamolubnych, a zatem jako na prawdziwą podstawę moralności, nie trzeba pojęć abstrakcyjnych; wystarcza tutaj intuicja, prosta i czysta znajomość pewnego faktu konkretnego, który przemawia do naszego współczucia bez rozwiniętego pośrednictwa myśli.

9. To ostatnie spostrzeżenie wykazuje najzupełniejszą zgodność z następującą okolicznością. Dając etyce za podstawę współczucie, znalazłem się bez poprzedników między filozofami tworzącymi szkołę; w zestawieniu z ich poglądami moja teoria może się nawet wydać paradoksalną, wobec tego, że wielu z pomiędzy nich, jak np. stoicy (Sen., *De clem.*, II, 5) Spinoza (*Eth.*, IV, prop. 50), Kant (*Krytyka praktycznego rozumu*, str. 213), poprostu odrzucają i potępiają współczucie. Wzamian za to moja podstawa etyki ma za sobą powagę największego z moralistów nowoczesnych: największym z nich bowiem jest niewątpliwie J. J. Rousseau, ów głęboki znawca serca ludzkiego, który swą mądrość czerpał nie z ksiąg, lecz z życia, a swą naukę przeznaczał nie dla katedry, lecz dla ludzkości; ów wróg przesądów, wychowaniec natury, jedyny, który otrzymał od niej dar morali-

zowania, nie stając się nudnym, a to dlatego, że zawsze odgadywał prawdę i wzruszał serce. Dotychczas byłem bardzo oszczędny na cytaty, ale z Rousseau'a pozwolę sobie przytoczyć parę ustępów na potwierdzenie mego poglądu.

W swym dziele „Discours sur l'origine de l'inégalité“ ¹⁾ mówi on: Il y a un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme la seule vertu naturelle qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié etc.— Str. 96: Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison; mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables ou à l'espèce humaine en général! La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante fixée sur un objet particulier; car, désirer que quelqu'un ne souffre point qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que l'animaspectateurs'identifiera plus intimement avec l'animal mal souffrant. — Str. 94: Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieil-

¹⁾ Rozprawa o pochodzeniu nierówności.

lard infirme sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse,“ inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente: „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.“ C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans les arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation.“ ¹⁾—

¹⁾ Jest jeszcze inna zasada, której Hobbes nie zauważył; za ada ta, dana człowiekowi dla łagodzenia w pewnych okolicznościach dzikości jego egoizmu, miarkuje zapal, z jakim każdy pożąda swego dobra, przez wrodzony wstręt do widoku cierpień swoich bliźnich. Sądę, że nie wpadam w żadną sprzeczność, przyznając człowiekowi tę jedyną cnotę naturalną, której istnienie byłby zmuszony uznać największy potwarcia ludzkości. Mówię tu o współczuciu etc. — Str. 92: Mandeville odczuł to dobrze, że ludzie, przy całej swojej moralności, byłiby potworami, gdyby natura nie była ich obdarzyła współczuciem, które przychodzi w pomoc rozumowi; ale nie spostrzegł, że z tego jedyne go przymiotu wynikają wszystkie cnoty społeczne, których on chce ludziom odmówić. W samej rzeczy, czymże jest wspaniałomyślność, miłosierdzie, ludzkość, jeśli nie współczuciem w zastosowaniu do słabych, występnych lub do rodzaju ludzkiego wogóle? Życzliwość, a nawet przyjaźń sama, dobrze rzeczy rozważywszy, nie są niczym innym, jak tylko współczuciem, ześrodkowanym na jednym poszczególnym przedmiocie; czymże jest bowiem pragnienie, żeby ktoś nie cierpiał, jak nie pragnieniem, aby był szczęśliwym? Współczucie będzie tym silniejsze, im ściślej osobnik-widz utożsamia się z osobnikiem cierpiącym. — Str. 94; Jest więc rzeczą pewną, że współczucie jest to uczucie naturalne, które miarkuje w każdym osobniku jego samolubstwo i w ten sposób przyczynia się do wzajemnego zachowania całego gatunku. W stanie natury współczucie zastępuje prawa, moralność i cnoty, a posiada jeszcze tę przewagę, że nikt nie próbuje opierać się jego słodkiej mowie: współczucie nie pozwoli dzikiemu, będącemu w pełni sił, odbierać z trudem zdobytego posiłku słabemu dziecku lub niedołężnemu starcowi, o ile może mieć nadzieję, że go zdobędzie dla siebie w inny sposób; współczucie, na miejsce owej wzniosłej zasady sprawiedliwości wyrozumowanej „czyń drugiemu, co chciałbyś, aby tobie czyniono,“ wpaja ludziom zasadę inną, zasadę dobroci naturalnej, nie

Porównajmy z tym to, co Rousseau mówi w *Emilu*, gdzie między innymi, Ks. IV, str. 115—120, czytamy: *En effet, comment nous laissons-nous émuouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous identifiant avec l'animal souffrant; en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: ce n'est pas dans nous, mais dans lui que nous souffrons. — — — offrir au jeune homme ces objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le font partout se retrouver hors de lui; écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent et tendent le ressort du moi.* (1)

Ponieważ, jak już mówiłem, nie mogę na swej parcie przytoczyć żadnych powag ze strony szkół filozoficznych — więc przytoczę jeszcze fakt następujący: chińczycy uznają pięć cnot kardynalnych, między któremi współczucie (*Sin*) zajmuje pierwsze miejsce. Cztery pozostałe są to: sprawiedliwość, uprzejmość, mądrość i prawość. 2) Toż samo znajdujemy u hindusów: na

tak doskonałą, ale może daleko pożyteczniejszą od poprzedzającej: „staraj się o własne dobro z możliwie najmniejszą krzywdą bliźniego.“ Słowem, w tym — to właśnie uczuciu wrodzonym, raczej niż w subtelnych argumentach, należałoby upatrywać źródła wstrętu, jaki każdy człowiek, nawet niezależnie od zasad, w jakich był chowany, odczuwa do czynienia źle innym.

1) W samej rzeczy, w jaki sposób może w nas powstać współczucie, jeśli nie dzięki temu, że przenosimy się poza granice siebie samych i utożsamiamy się z osobnikiem cierpiącym? iż porzucamy, że tak powiem, swoją własną istotę, aby przybrać istotę osobnika cierpiącego? Cierpimy tylko o tyle, o ile umiemy, że on cierpi. — — — postawić młodzieńcowi przed oczyma przedmioty, na które mogłaby działać ekspansywna siła jego serca, przedmioty, któreby rozszerzały jego serce, któreby przenosiły jego uczucia na inne istoty, któreby sprawiały, że wszędzie odnajdywałby siebie poza granicami siebie samego; usuwać zaś starannie takie, któreby zacieśniały, skupiały to serce i rozciągały sprężynę „ja“ ludzkiego.

2) *Journal Asiatique*, Vol. 9, p. 62; por. z Meng-Tsen, éd. Stan. Julien, 1824, t. I, § 45; oraz z Mung-Tsen w „*Livres sacrés de l'Orient*“ par Panthier, p. 281.

tablicach pamiątkowych, rytych na cześć zmarłych władców, współzucie dla zwierząt i ludzi zajmuje pierwsze miejsce między przypisywanemi im cnotami. W Atenach współzucie miało swój ołtarz na forum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστὶ Ἐλέου βωμὸς, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνος τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Πaus., I, 17. (Atheniensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt Athenienses.) ¹⁾ — O tym ołtarzu wspomina również Lucjan w Tymonie § 99. — Sentencja Focjona, zachowana nam przez Stobaeosa, mówi o współzuciu, jako o najświętszym z uczuć ludzkich: „ὄτε ἐξ ἱεροῦ βωμῶν, ὅτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον“ (nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse) ²⁾. — W Sapiaientia Indorum, która jest greckim przekładem Pancaza Tantra, czytamy (Sect. 3, p. 220): Λέγεται γὰρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη (princeps virtutum misericordia censetur) ³⁾. — Widzimy zatem, że wszystkie czasy i wszystkie kraje wiedziały, gdzie należy szukać źródła moralności; nie wiedziała tego tylko Europa; wina zaś tego leży w foetor judaicus, który tu wszystko przenika. Wobec tego naturalnie europejczycy muszą się uciekać do przykazań, do prawa obyczajowego, do imperatywu, słowem, do jakiegoś nakazu, i nie chcą od tego odstąpić, i nie chcą dać się przekonać, że podstawą tego wszystkiego jest egoizm. U niektórych tylko i wyższych jednostek objawiła się odczuła prawda; do tych należy Rousseau, którego już wyżej cytowałem, a także i Lessing, który w jednym ze swych

¹⁾ „W Atenach na placu publicznym wznosi się ołtarz Współzucia; Ateńczycy, uważając, że pomiędzy wszystkiemi bóstwami ono przynosi ludziom największą pomoc w tym życiu, tak pełnym zmian, ustanowili kult jego, jedni z pomiędzy wszystkich greków.“

²⁾ Nie trzeba odbierać ani świątyni ołtarza, ani naturze ludzkiej współzucia.

³⁾ Gdyż, mówią, pierwszą między cnotami jest współzucie.

listów z 1756 r. pisze: „Człowiek najmiłosierniejszy jest zarazem najlepszym i najbardziej skłonny do wszelkich cnót społecznych, do wszelkich rodzajów wspaniałomyślności.“

§ 20. O etycznej różnicy charakterów.

Ostatnie pytanie, na które jeszcze trzeba odpowiedzieć dla uzupełnienia wyłożonej podstawy etyki, jest następujące: Skąd wynikają owe wielkie różnice, jakie spostrzegamy w moralnym postępowaniu ludzi? Jeśli współczucie jest główną pobudką prawdziwej, t. j. bezinteresownej sprawiedliwości i miłości bliźniego, to skąd pochodzi, że jedni ludzie dają mu się powodować, inni zaś nie dają? — Może etyka przez wykrycie pobudki moralnej mogłaby skłonić i tych ostatnich do powodowania się współczuciem. Może mogłaby przerobić człowieka nieczułego na pełnego współczucia, a przez to na sprawiedliwego i miłującego bliźnich? Stanowczo, nie: różnice charakterów są wrodzone i niezniszczalne. Złemu człowiekowi złość jest równie wrodzoną, jak żmii wydrążone zęby i pęcherzyk z jadem; i podobnie jak żmija nie może się pozbyć swego jadu, tak zły człowiek nie może pozbyć się swej złości. *Velle non discitur*, ¹⁾ powiedział wychowawca Nerona. Platon w *Menonie* podaje ścisłemu badaniu kwestję, czy można kogoś nauczyć cnoty, czy też nie; przytacza ustęp z *Theognisa*:

ἀλλὰ διδάσκων

Ὅποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν

(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies), ²⁾ i dochodzi do następującego rezultatu: ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτὸν, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγιννομένη, ἀνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit,

1) Nie można nauczyć się chcieć.

2) Uceniem nigdy nie przerobi się złego człowieka na dobrego.

influet); ¹⁾ przyczym, o ile mnie się zdaje, różnica między φύσει a Θεία μοίρα odpowiada mniej więcej różnicy między fizycznym a metafizycznym. Już ojciec etyki, Sokrates, twierdził według słów Arystotelesa: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους (in nostra potestate non est, bonos aut malos esse). (Eth. magna, I. 9.)²⁾. Sam Arystoteles wyraża podobne przekonanie: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πῶς· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονιστοὶ, καὶ τ' ἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς (singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apli atque habiles sumus, cum primum nascimur) (Eth. Nicom. VI, 13). ³⁾ To samo przekonanie odnajdujemy, wyrażone w sposób bardzo stanowczy, we fragmentach, jeśli nie autentycznych, to w każdym razie bardzo dawnych pytagorejskiego Archytasa, które Stobaeos zachował we Florilegium, Tit. I, § 77. Te fragmenty były także przedrukowane w Opuscula Graecorum sententiosa et moralia, edente Orellio, Vol. 2, p. 240. Czytamy tam, w doryckim narzeczu: Τὰς γὰρ λόγους καὶ ἀποδείξεις ποταχωμένας ἀρετὰς θεῶν ἐπιστάμας ποταχωρέειν, ἀρετὰν δὲ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίστην ἔξιν τῷ ἀλόγῳ μέρους τὰς ψυχὰς, καθ' ἃν καὶ ποιοὶ τινες ἡμῶν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέροι, δίκαιοι καὶ σωφρονεῖς (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum animi partis ratione carentis habitum, secundum quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberales, iusti et temperantes.) ⁴⁾ Gdy rozejrzemy się

¹⁾ Cnota, bez wątpienia, nie jest ani wytworem natury, ani wytworem wychowania, lecz jeżeli człowiek ma to szczęście, że ją posiada, dzieje się to nieświadomie za łaską bogów.

²⁾ Nie jest w naszej mocy być cnotliwym lub występny.

³⁾ Charaktery zdają się być tym, co daje natura, gdyż jeżeli jesteśmy sprawiedliwi, rozsądni itd., jesteśmy takimi z urodzenia.

⁴⁾ Takie cnoty, które posługują się rozumowaniem i sprawdzaniem, mogą być nazwane naukami; lecz przez wyraz cnota rozumiemy usposobienie moralne, najlepsze, części nierozumującej duszy: od tego usposobienia zależy charakter, który posiadamy i dzięki któremu nazywają nas wspaniałomyślni, sprawiedliwymi i rozsądnymi.

w spisie cnót i występków, które Arystoteles zebrał w swej księdze de virtutibus et vitiis, ¹⁾ to nabierzemy przekonania, że niemożna ich sobie wyobrazić inaczej, jak tylko jako przymioty wrodzone, — a nawet, że tylko w tym razie są one rzeczywistemi; gdyby zaś mogły być owocem rozwagi i gdyby można było przybierać je dowolnie, wtedy właściwie nosiłyby charakter obłudy i byłyby nieistotnemi; wtedy też oczywiście nie możnaby rachować na ich zachowanie i stałość pod naciskiem okoliczności. Toż samo dotyczy i do enoty miłości bliźniego, której brak u Arystotelesa, jak wogóle i u wszystkich starożytnych. Montaigne przemawia w tym samym sensie, choć zachowuje przy tym swój ton sceptyczny: „Serait-il vrai que, pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? ²⁾ (L. II, c. II.). Lichtenberg zaś mówi poprostu: „Cnota z zasady wynikająca jest niewiele warta; enota jest to uczucie lub przyzwyczajenie.“ (Pisma różne, „Uwagi moralne“). Ze swej strony pierwotna nauka chrześcijańska zgadza się z tym poglądem: w samym bowiem Kazaniu na górze u św. Łukasza, rozdz. 6. w. 45, czytamy: ὁ ἀγαθὸς ἀνθρώπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἀνθρώπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρὸν (Homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum) ³⁾; a do słów tych w dwóch poprzednich wierszach dodano jeszcze objaśnienie w formie przykładu o owocu, który jest zawsze takim, jakim jest drzewo.

Ale dopiero Kant wyświecił należycie ten ważny punkt swoją nauką o charakterze empirycznym i noumenalnym; według tej teorii, charakter empiryczny, jako zja-

¹⁾ O cnotach i występkach.

²⁾ Byłoby to prawdą, że aby być zupełnie dobrym, trzeba nim być na mocy jakiejś własności tajemniczej, wrodzonej i powszechnej, niezależnie od praw, rozumu i przykładów?

³⁾ Człowiek dobry z dobrego skarbu serca swego wynosi dobre, a zły człowiek ze złego skarbu serca swego wynosi złe.

wisko, objawia się w czasie i w wielości postępków; podstawę zaś jego stanowi charakter *noumenalny*, który jest istotą rzeczy samej w sobie tego zjawiska, a wskutek tego jest niezależnym od przestrzeni i czasu, wielości i zmiany. W ten sposób jedynie da się wyjaśnić owa dziwna, nieugięta niezmiennosc charakterów, dobrze znana wszystkim ludziom doświadczonym; rzeczywistość i doświadczenie po wszystkie czasy przeciwstawiały ją pretensjom etyki, pragnącej moralnej poprawy ludzi i mówiącej o postępkach w enocie — dowodząc tym samym, że cnota jest wrodzoną i nie daje się wpoić za pomocą kazań i namowy. Gdyby charakter nie był, jako rzecz pierwiastkowa, niezmiennym; gdyby nie było rzeczą niemożliwą poprawiać go, prostując błędy poznania, gdyby przeciwnie, w myśl twierdzeń owej płytkiej etyki, poprawa charakteru dzięki wpływom umoralniającym była możliwą, a zatem, gdyby był możliwym także „stały postęp na drodze do dobrego,“ to wówczas — chyba że wszystkie instytucje religijne i wyniki moralizatorskie stale chybiałyby swego celu — starsza połowa ludzi musiałaby, przynajmniej przecięciowo, być znacznie lepszą od młodszej. Tymczasem jest to tak dalece niezgodne z prawdą, że, całkiem przeciwnie, prędeż spodziewamy się czegoś dobrego od młodych niż od starych, których doświadczenie uczyniło gorszymi. Zdarza się wprawdzie, że na starość jeden staje się lepszym, inny gorszym, niż był zamłodu; pochodzi to wszakże tylko stąd, że na starość, dzięki dojrzałszemu i wielokrotnie prostowanemu poznaniu, charakter występuje jaśniej i wyraziściej, podczas gdy zamłodu nieświadomość, błędy i złudzenia, to wysuwały naprzód błędne pobudki, to zakrywały prawdziwe. Wykazałem to już w poprzedniej rozprawie, str. 50, punkt 3-ci. ¹⁾ — Znany jest także fakt, że wśród przestępców, karanych za zbrodnie, młodych jest daleko więcej niż starych; pochodzi to stąd, że tam, gdzie usposobienie do podobnych czynów leży w charakterze, tam ono prędko znajduje sposobność do wystąpienia na jaw i prędko też osiąga swój cel: galery lub szubienicę; i odwrotnie,

¹⁾ O wolności woli.

kogo okoliczności długiego żywota nie były w stanie pobudzić do zbrodni, ten i później niefatwo natrafi na powody, skłaniające go do jej popelnienia. Stąd też, według mnie, przyczyna szacunku, jakim zwykle starość bywa otaczana, leży w tym, że starzec przetrwał próbę długiego żywota i zdołał już dowieść swej nieskazitelności; nieskazitelność bowiem jest warunkiem szacunku. Zgodnie z tym poglądem, w rzeczywistości ludzie nie dają się wprowadzić w błąd obietnicom moralistów: temu, kto raz okazał się złym, nigdy już nie wierzą, a na tego, kto raz złożył dowód szlachetności, zawsze, jakiegokolwiek zmiany zajść by mogły, spoglądają z ufnością. *Operari sequitur esse* jest płodnym zdaniem scholastyki: każda rzecz na świecie działa według swej nieziennej natury, która stanowi jej istotę, jej *essentiam*; i tak samo człowiek. Jakim kto jest, odpowiednio do tego musi postępować; zaś *liberum arbitrium indifferentiae* jest wynalazkiem filozofji z okresu jej dzieciństwa, wynalazkiem, który już dawno w proch się rozsypał, i z którym noszą się już tylko niektóre stare baby w doktorskim birecie.

Trzy zasadnicze poboćki etyczne człowieka, egoizm, złość, współzucie, istnieją w każdym, ale u każdego w innych i nie do uwierzenia rozmaitych stosunkach. Stosownie do tego, która z nich przeważa, dany osobnik poddaje się działaniu tych a nie innych motywów, i postęпки jego noszą ten, a nie inny charakter. Człowiek o charakterze samolubnym będzie ulegał tylko motywom egoistycznym, wszelkie zaś inne motyw, bądź współzucia, bądź złości, będą musiały ustępować przed tamtymi: człowiek taki nie poświęci swych interesów ani dla pomsty nad nieprzyjacielem, ani dla przyścia w pomoc przyjacielowi. Inny, wrażliwy na motyw złości, często nie cofnie się przed własną szkodą, byle tylko móc zaszkodzić innemu. Są bowiem charaktery, znajdujące w przyprawianiu innych o cierpienia rozkosz, która jest w stanie przeważać ich własne cierpienie równie wielkie; *dum alteri noceat sui negligens* (*Sen. de ira, I, 1.*)¹⁾ Ludzie tacy

1) Aby tylko mógł szkodzić innym, zapomni o sobie.

z rozkoszą rzucają się w wir walki, z której mogą wynieść obrażenia równie ciężkie, jak te, które zadadzą; ba, nawet z rozmysłem zabijają tego, kto im wyrządził krzywdę, a potem, aby ująć kary, sobie śmierć zadadzą; doświadczenie zna wiele wypadków tego rodzaju. W przeciwieństwie do tego, dobroć serca polega na głębokim, wszechogarniającym współczuciu dla wszystkiego, co jest obdarzone życiem, przede wszystkim zaś dla ludzi. Wrażliwość bowiem na cierpienie wzrasta równomiernie z rozwojem inteligencji; stąd niezliczone duchowe i cielesne cierpienia człowieka domagają się daleko większego współczucia, niż cielesne tylko i nie tak dotkliwie odczuwane cierpienia zwierząt. Dobroć charakteru przede wszystkim powstrzyma obdarzonego nią osobnika od wyrządzenia innemu jakiegokolwiekby to było krzywdy, następnie będzie go skłaniała do niesienia pomocy wszędzie tam, gdzie wzrok jego się spotka z cudzym cierpieniem. I tu widzimy to samo zjawisko, co w złości, tylko działające w przeciwnym kierunku: mianowicie, ludzie rzadkiej dobroci bardziej biorą do serca cierpienie cudze niż swoje własne i dlatego ponoszą dla innych ofiary, wskutek których sami cierpią więcej, niż poprzednio cierpieli ci, którym oni przyszli z pomocą. Tam zaś, gdzie można od razu przyjść w pomoc kilku lub wielu bliźnim, tam ludzie tacy nie cofną się w danym razie i przed całkowitym poświęceniem; tak np. postąpił Arnold von Winkelried. O Paulinie, biskupie m. Noli, żyjącym w 5-ym wieku po Chryst. podczas napadu afrykańskich Wandalów na Włochy, J. v. Müller (Hist. powszechna, księga 10, rozdz. 10) opowiada fakt następujący: „Kiedy już rozdał był wszystkie skarby kościoła, majątek własny i mienie swych przyjaciół na wykup jeńców, spotkał pewną wdowę, która była pogrążona w rozpacz, ponieważ zabierano jej jedynego syna, i zaofiarował się pójść w niewolę zamiast niego. Każdy bowiem, kto miał wiek odpowiedni, a nie padł był od miecza, brany był do niewoli i uprowadzany do Kartaginy.

Zgodnie z tym, że owe niezliczone różnice pomiędzy charakterami są wrodzone i pierwotne, każdy będzie się poddawał działaniu i przewadze takich motywów, na które przede wszystkim

jest wrażliwy; podobnie do tego, jak jedne ciała reagują tylko na kwasy, inne tylko na alkalia; i te reakcje charakterów są równie niezmiennie, jak i reakcje ciał. Pobudki ludzkości, które tak silnie działają na dobry charakter, nie mają żadnej mocy nad tym, który jest dostępny jedynie dla pobudek samolubnych. Chcąc samoluba skłonić do uczynków, mających na celu dobro bliźniego, trzeba weń wmówić, że zmniejszenie cudzych cierpień może być z korzyścią dla niego samego (i w samej rzeczy, przeważna liczba teorii moralnych są to tylko próby perswazji w tym kierunku). W ten sposób jednak wola jego jest wprowadzona w błąd, lecz nie poprawiona. Dla istotnej poprawy trzeba by przerobić całą wrażliwość na pobudki i sprawić, aby np. jednemu cudze cierpienia jako takie przestały być obojętne, aby drugi przestał szukać własnej rozkoszy w przyprowadzaniu innych o cierpienia, aby u trzeciego każde, nawet najmniejsze powiększenie jego dobrobytu przestało przeważać nad wszystkimi innymi pobudkami i paraliżować ich działanie. Wszystko to jednak jest jeszcze bardziej niemożliwym, niż przemiana ołowiu na złoto. Aby to bowiem uskutecznić, trzeba by niejako odmienić serce człowieka, przetrworzyć jego najwewnętrzniejsze uczucia. Tymczasem jedyna rzecz, jaką można zrobić, jest to oświecić rozum człowieka, sprostować jego poznanie, doprowadzić go do lepszego pojmowania rzeczy, istniejących obiektywnie, rzeczywistych stosunków życiowych. Osiągniemy zaś przez to tylko, że odtąd wola jego zacznie się przejawiać w sposób bardziej konsekwentny, wyraźny, stanowczy i prawdziwy. Podobnie bowiem jak niejedyn dobry czyn wynika z pobudek błędnych, np. z podsuniętego w dobrych zamiarach przekonania, że pociągnie za sobą nagrodę na tym lub tamtym świecie; podobnie i niejedno przestępstwo jest tylko owocem błędnej znajomości ludzkich stosunków życiowych. Z tego właśnie stanowiska wychodzi amerykański system karny: ma on na celu nie poprawę serca przestępcy, lecz oświecenie jego rozumu i wpojenie weń w ten sposób przekonania, że praca i uczciwość pewniej, a nawet łatwiej prowadzą do dobrobytu, niż złodziejstwo.

Zapomocą odpowiednio dobranych motywów można wymusić na ludziach legalność postępowania, ale nie można osiągnąć moralności; można zmienić czyjeś postępowanie, ale niemożna przekształcić właściwej woli, która sama tylko nadaje wartość moralną. Niemożna zmienić celów, do których wola dąży, lecz tylko drogę, którą obiera. Pouczanie może zmienić wybór środków, ale nie ostateczne, ogólne cele: te ostatnie wola sobie stawia zgodnie ze swą pierwotną naturą. Można wykazać samolubowi, że przez wyrzeczenie się drobnych korzyści może osiągnąć większe; złośliwemu, — że zadając innym cierpienia, sobie gotuje jeszcze dotkliwsze. Ale nikomu nie wyperswaduje się jego samolubstwa lub złości, zupełnie tak samo, jak niepodobna wyperswadować kotowi jego pociągu do myszy. Nawet dobroć charakteru, dzięki pomnożeniu liczby wiadomości, dzięki lepszej znajomości stosunków życiowych, czyli za pośrednictwem oświecenia rozumu, może dojść do tego, że jej natura będzie się przejawiała w sposób doskonalszy i lepiej odpowiadający celowi; tak np. rozum oświecony wskazuje na dalsze następstwa, jakie czyny nasze mogą mieć dla innych, dajmy na to, na cierpienia, wyrastające dopiero z biegiem czasu i pośrednio z postępów, których nie uważaliśmy za tak bardzo złe, albo też na złe skutki niejednego dobrodusznego czynu, jak np. osłanianie złoczyńców; przedewszystkiem jednak poucza nas o pierwszeństwie, jakie powszechnie należy się zasadzie „Neminem laede“ przed zasadą „Omnes juva.“ W tak zakreślonych granicach można istotnie mówić o wykształceniu moralnym i o doskonalącym wpływie etyki; ale poza nie wpływ ten nie sięga, granice zaś te są łatwo dostrzegalne. Głowa daje się oświecić, serce pozostaje niepoprawnym. Pod względem moralnym zarówno, jak umysłowym i fizycznym, najistotniejszemi, rozstrzygającemi, są właściwości wrodzone; tak tu, jak tam sztuka może jedynie je wspomagać. Każdy jest tym, czym jest, „z bożej łaski,“ *jure divino*, Θεῶν χάριτι.

„Du bist am Emde — was du bist.
„Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
„Setz' deinen Fuss auf ellenhohe Socken:
„Du bleibst doch immer, was du bist.“¹⁾

Ale oddawna już słyszę pytanie czytelnika: gdzież więc jest wina i zasługa? — Po odpowiedź odsyłam go do paragrafu 10-go. Tam już zamieściłem to, co właściwie tutaj należałoby powiedzieć, ponieważ kwestja ta stoi w ścisłym związku z nauką Kanta o współistnieniu wolności i konieczności. Proszę zatym o ponowne przeczytanie tutaj tego, co tam było powiedziane. Zgodnie z tym, o ile zachodzą dane pobudki, operari staje się koniecznym; stąd też wolność, która się objawia w postaci odpowiedzialności, może leżeć tylko w esse. Wprawdzie wyrzuty sumienia bezpośrednio i widzialnie dotyczą tego, cośmy uczynili; w gruncie rzeczy jednak i właściwie odnoszą się do tego, czym jesteśmy; czym zaś jesteśmy, o tym świadczą nasze czyny, które względem naszego charakteru są tym, czym symptomy względem choroby. W esse zatym, w tym, czym jesteśmy, musi także leżeć nasza wina i zasługa. To, co w innych jest przedmiotem naszego szacunku i miłości, lub też nienawiści i pogardy, to nie są ich właściwości zmienne i podlegające przekształceniom, lecz to, co w nich jest trwałym, istniejącym raz na zawsze; a gdy przypadkiem zmieniamy o nich zdanie, to nie mówimy, że oni się zmienili, ale że my pomyliliśmy się co do nich. I podobnie, przedmiotem naszego zadowolenia lub niezadowolenia z samych siebie jest to, czym jesteśmy i czym nieodwołalnie musimy pozostać; rozciąga się to nawet na nasze właściwości unysłowe, ba, nawet na rysy naszej twarzy. Jakże wobec tego wina i zasługa nie miałyby leżeć w tym, czym jesteśmy? — Coraz to dokładniejsza znajomość samych siebie, protokół czynów, uzupełniający się z dniem każdym, oto

¹⁾ Koniec końcem jesteś tym — czym jesteś. Włóż na głowę perukę o milionach kędziurów, stąpaj na lokciowych obcasach, — niemniej pozostaniesz tym, czym jesteś. (Faust, cz. I).

czym jest nasze sumienie. Bezpośrednio przedmiotem roztrząsań sumienia są nasze czyny, przed innemi zaś te, w których albo, kierując się samolubstwem lub nawet złością, nie usłuchalibyśmy głosu współczucia, wzywającego nas do niekrzywdzenia innych; albo też, z usunięciem obu tych pobudek, poszliśmy za jego nawoływaniem. Oba te rodzaje czynów pokazują nam stopień różnicy, jaką czynimy między sobą a innemi. Od tej różnicy zależy w ostatecznym wyniku stopień moralności, lub niemoralności tj. sprawiedliwości i miłości bliźniego oraz ich przeciwieństwa. Coraz to bogatszy zasób wspomnień, odnoszących się do czynów charakterystycznych w tym względzie, uzupełnia wciąż obraz naszego charakteru i daje nam coraz to prawdziwszą znajomość samych siebie. Stosownie zaś do tego, czy w tych czynach przeważały egoizm, złość lub współczucie, tj. czy różnica, jakąśmy czynili między sobą a innemi, była większa czy mniejsza, ze znajomości tej wynika zadowolenie lub niezadowolenie z nas samych, z tego, c z y m j e s t e ś m y. Tą samą miarą mierzymy i innych ludzi, których charakter poznajemy w sposób równie empiryczny, jak i własny, tylko że daleko mniej dokładnie: to co przy sądzeniu samych siebie objawiało się, jako zadowolenie lub też niezadowolenie, dochodzące niekiedy aż do męczarni sumienia, występuje tu w formie pochwały, pokłasku, uwielbienia, albo też nagany, wstrętu lub pogardy. Że wyrzuty, jakie im czynimy, p o z o r n i e tylko odnoszą się do czynów, właściwie zaś mają na względzie niezmienny charakter tych ludzi, że cnota i występki są powszechnie uważane za stałe, nieodłączne właściwości charakteru, o tym świadczą znane i często używane wyrażenia w rodzaju następujących: „Teraz widzę, kim jesteś!“ — „Omyliłem się na tobie!“ — „Now I see what you are!“ — „Voilà donc comme tu es!“ — „Nie jestem taki!“ — „Nie jestem takim, żebym był zdolny ciebie podejść!“ itp.; albo też takie, jak: „les âmes bien nées“; tożsamo po hiszpańsku: „bien nacido“; εὐγενής, εὐγένεια, w znaczeniu cnotliwy, cnota; generosioris animi amicus itp.

Rozum o tyle tylko wpływa na sumienie, że warunkuje ciągłość pamięci i wyrazistość wspomnień. W naturze rzeczy leży,

że sumienie przemawia dopiero po fakcie; dlatego też nazywamy je sędzią. Jeśli przemawia uprzednio, to nie we właściwym znaczeniu, lecz tylko pośrednio zapomocą rozważki, która na zasadzie wspomnień, pozostawionych przez wypadki poprzednie, wnioskuje o przyszłym niezadowoleniu z zamierzonego czynu. — Tak się przedstawia etyczny fakt świadomości; sama zaś istota tego faktu jest zagadnieniem metafizycznym, które nie wchodzi bezpośrednio do naszego zadania, lecz którego dotknę w rozdziale ostatnim. — Tak więc, sumienie jest to tylko znajomość własnego niezmiennego charakteru, osiągnięta zapomocą rejestrowania czynów w pamięci: wrażliwość zaś na pobudki samolubstwa, złości i współczucia, od której zależy cała wartość moralna człowieka, a która jest tak rozmaitą u rozmaitych ludzi, nie jest faktem możliwym do wyjaśnienia zapomocą innych faktów, faktem możliwym do osiągnięcia zapomocą kształcenia, a zaledy powstającym w czasie i zmiennym, a nawet poprostu zależnym od przypadku, lecz faktem wrodzonym, niezmiennym i nie dającym się wyjaśnić; twierdzenie zaś to jest w ścisłej i zupełnej zgodności z poprzedzającym. Odpowiednio do tego cały bieg życia ludzkiego wraz z całą swą różnorodnością działań, byłby niczym więcej, jak tylko zewnętrznym cyferblatem owej pierwotnej maszyny wewnętrznej, albo też zwierciadłem, objawiającym umysłowi każdego człowieka naturę jego własnej woli, jego istotę właściwą.

Kto zada sobie trochę pracy i starannie rozważy to, co powiedziałem tu i we wspomnianym już paragrafie 10-ym, ten będzie musiał uznać, że podstawa, którą ja daję etyce, odznacza się z jednej strony konsekwencją i spójnością, których brak wszystkim innym, zaś z drugiej — zgodnością z danymi doświadczenia, na której tamtym zbywa w stopniu jeszcze wyższym. Tylko prawda bowiem może zawsze pozostawać w zgodzie z sobą i z naturą; wszystkie zaś poglądy zasadniczo błędne są w wiecznej wewnętrznej rozterce z samemi sobą i w zewnętrznej sprzeczności z doświadczeniem, które na każdym kroku zakłada przeciw nim swój cichy protest.

Mimo to, zdaję sobie dokładnie sprawę, że prawdy tu wyłożone, szczególnie zaś te, które zjawiają się jako wynik końcowy, zasadniczo się sprzeciwiają zakorzenionym głęboko przesądom i błędom, mianowicie zaś owej w modzie dziś będącej etyce do użytku szkół początkowych; nie doznaję jednak z tego powodu skruchy i żalu. Przedewszystkiem bowiem przemawiam tu nie do dzieci ani do ludu, lecz do oświeconej akademji, której pytanie czysto teoretyczne dotyczyło zasadniczych prawd etyki, i która, ze względu na doniosłość tego pytania, oczekuje poważnej na nie odpowiedzi; po drugie zaś jestem zdania, że niema błędów uprzywilejowanych, ani pożytecznych, ani nawet nieszkodliwych, ale że każdy błąd przynosi daleko więcej szkody niż korzyści. — Gdyby zaś chciano istniejące przesady uczynić miarą prawdy oraz granicą, której niewolno przekroczyć, gdy się prawdę wyklada, wówczas byłoby uczciwiej znieść odrazu wszystkie akademje i wydziały filozoficzne, gdyż to, co nie istnieje, nie powinno ludzię pozorami istnienia. —



ROZDZIAŁ IV.

Przyczynek do metafizycznego wytlumaczenia podstawowego faktu moralności.

§ 21. Wyjaśnienie co do tego dodatku.

W poprzedzających rozdziałach wykazałem fakt istnienia pobudki moralnej i dowiodłem, że ona jedynie może być źródłem bezinteresownej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego, dwóch cnót kardynalnych, z których wypływają wszystkie inne. Jest to dostatecznym, gdy chodzi o wykazanie podstaw etyki; etyka bowiem musi koniecznie opierać się na czymś faktycznym i istniejącym w sposób, dający się udowodnić, bądź w świecie zewnętrznym, bądź w świadomości; o ile tylko ktoś nie zechce, jak to czyniło wielu z moich poprzedników, wyprowadzać przepisów etycznych z jakiegoś dowolnie obranego za punkt wyjścia sądu abstrakcyjnego, lub też jak Kant — z nagiego pojęcia, pojęcia *p r a w a*. Zadanie więc moje, o ile chodzi o zagadnienie, postawione przez Towarzystwo Królewskie, jest spełnionym; zagadnienie bowiem tyczyło jedynie podstawy etyki i nie żądało dalszego ugruntowania tej podstawy zapomocą metafizyki. Wiem jednak dobrze, że duch ludzki nie może w tym znaleźć ostatecznego za-

spokojenia. Jak u kresu każdego badania i każdej realnej nauki, tak i tu staje on wobec jakiegoś zjawiska pierwotnego, które wprawdzie wyjaśnia wszystko, co pod nie się podciąga i co zeń wynika, ale samo pozostaje niewyjaśnionym i leży przed nami jako zagadka. I tu zatem zjawia się pragnienie metafizyki, tj. ostatecznego wytłumaczenia zjawisk pierwotnych, jako takich, oraz świata, jako całokształtu zjawisk. Dzięki temu pragnieniu powstaje pytanie, dlaczego rzeczywistość, istniejąca dla naszych zmysłów i pojmowania, przedstawia się tak, a nie inaczej, oraz w jaki sposób dany charakter zjawisk z istoty rzeczy wynika. Potrzeba metafizycznej podstawy w etyce jest tym silniejszą, że, jak twierdzą jednogłośnie wszystkie systematy religijne i filozoficzne, etyczne znaczenie czynów ludzkich posiada zarazem charakter metafizyczny, tj., że wpływ tych czynów sięga poza dziedzinę zjawisk, a zatem poza sferę możliwości doświadczenia, że stoi w jaknajściślejszym związku z całym bytem świata i przeznaczeniem ludzkości; gdyż, jeśli szukamy ostatecznego celu i sensu istnienia, widzimy, że celem tym jest nie co innego, jak tylko dobro moralne. Dowodem tego ostatniego twierdzenia jest fakt niezaprzeczalny, że za zbliżeniem się śmierci biegnie myśl każdego człowieka niezależnie od tego, czy tenże uznawał jakiegokolwiek dogmaty religijne, przybiera kierunek *m o r a l n y*, i że taki człowiek stara się koniecznie *m o r a l n i e* zamknąć swoje rachunki z życiem. Ważne są w tym względzie świadectwa starożytnych, ponieważ nie działały jeszcze wtedy wpływy chrystjanizmu. U Stobaeos'a (Floril, Tit. 44. § 20) znajdujemy fragment, który przypisywano starożytnemu prawodawcy Zaleukos'owi, lecz który, według Bentley'a i Heynego pochodzi od któregoś z pytagorejczyków. Ustęp ten brzmi jak następuje: „*Δεί τίθεσθαι πρὸ ἡμῶν τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἐκάστῳ τῆς αἰωνίου παλλαγῆς τοῦ ἔθν. Πᾶσι γὰρ ἐπιπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὄρη τῶ βούλεσθαι πάντα πεπράχθαι δικαίως αὐτοῖς.* (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac

vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse). ¹⁾ Podobnie — że wezmę tutaj przykład historyczny — widzimy, jak Perykles na łożu śmierci nie chciał słyszeć o żadnym ze swych wielkich czynów, a wspominał to tylko, że nigdy żaden obywatel nie nosił żałoby z jego winy (Plut. in Pericl.). Przypominam sobie także inne zdarzenie, zupełnie innego rodzaju; znalazłem je w sprawozdaniu z zeznań, składanych przed pewnym angielskim sądem przysięgłych. Fakt dotyczy nawpół dzikiego piętnastoletniego murzyna, który zmarł na okręcie z ran, otrzymanych w jakiejś bójce; przed śmiercią chłopiec ów kazał pośpiesznie zwołać wszystkich swych towarzyszy i zapytywał każdego, czy go kiedy nie skrzywdził lub nie obraził, otrzymawszy zaś odpowiedź przeczącą, doznał wielkiej ulgi. Jest to zresztą faktem powszechnym, że umierający starają się zawsze przed zgonem pogodzić ze wszystkimi. Innego rodzaju świadectwo dla naszego twierdzenia znajdujemy w również znanym powszechnym fakcie, że ludzie chętnie pozwalają się wynagradzać za zasługi intelektualne, choćby to były największe arcydzieła świata, natomiast za spełnienia czynu wysokiej wartości moralnej stale odmawiają wszelkiej nagrody. Tyczy się to szczególnie poświęcenia, jak np. gdy kto uratuje życie jednemu lub wielu ludziom z narażeniem własnego; zbawca prawie zawsze stanowczo odmawia wynagrodzenia, gdyż czuje, że ucierpiałaby na tem metafizyczna wartość jego czynu. Poetyczny obraz takiego faktu daje nam Bürger w końcu pieśni o dzielnym człowieku. Ale i w rzeczywistości dzieje się po większej części tak samo, i nieraz zdarzało mi się czytać w dziennikach angielskich o podobnych zdarzeniach. Fakty tego rodzaju są powszechne i zdarzają się bez różnicy religji. Zresztą, wobec tej niedającej się zaprzeczyć etyczno-metafizycznej tendencji życia, żadna religja na świecie przyjąłby się nie mogła, gdyby nie tłumaczyła życia zgodnie z tą tendencją:

¹⁾ „Należy uprzytomnić sobie chwilę, która u każdego z nas poprzedza rozstanie z tym światem. Wszyscy umierający są zdjęci żalem, wspominając zle, które wyrządzili; chcieliby wtenczas, aby wszystkie ich czyny były sprawiedliwemi.“

punktem oparcia religji w duszach ludzkich jest jej strona etyczna. Człowiek odczuwa pobudkę moralną, ale stąd nie wynika jeszcze żeby ją rozumiał i zdawał sobie sprawę z racji jej istnienia; religja daje jej za podstawę swój dogmat i spaja ją z nim tak ściśle, że wydają się nierozdzielniemi; kapłani usiłują nawet wpoić przekonanie, że niewiara i niemoralność są jednym i tym samym. Stąd pochodzi, że człowiek wierzący utożsamia niewierzącego z niemoralnym; dowodem tego jest fakt, że wyrażenia takie, jak: bezbożny, ateusz, niechrześcijanin, kacerz, są używane jako synonimy moralnego zepsucia. Religje mają zadanie w znacznym stopniu ułatwione; biorąc bowiem w i a r ę za punkt wyjścia, mogą też domagać się wiary w swoje dogmaty, a nawet wymuszać ją groźbami. Systemy filozoficzne napotykają w tym względzie na daleko większe trudności; to też rozważając wszystkie systemy pokolei, widzimy, że żaden z nich nie sprostał swemu zadaniu, ani w uzasadnieniu etyki, ani też w związaniu jej z pewną metafizyką. A jednak konieczność oparcia etyki na metafizyce jest nieuniknioną, jak to już wykazałem we Wstępie, wspierając się powagą Wolfa i Kanta.

Pomiędzy jednak wszystkimi zagadnieniami, jakie duch ludzki usiłuje rozstrzygnąć, problemat metafizyki jest do tego stopnia najtrudniejszym, że wielu myślicieli uznało go za całkowicie nierozwiązalny. Ja w danym razie mam do czynienia jeszcze z jedną trudnością dodatkową, którą pociąga za sobą forma oderwanej monografji; mianowicie, nie mogę wziąć za punkt wyjścia żadnego określonego systemu metafizycznego, który uznawałbym za swój; gdyż musiałbym albo go wyłożyć, co zabrałoby zbyt wiele miejsca, albo też przyjąć go jako dany i pewny co byłoby zbyt ryzykownym. Z tego zaś znów wynika, że i tu tak samo jak w poprzednich rozdziałach, nie mogę się posługiwać metodą syntetyczną, lecz tylko analityczną, tj. że zamiast iść od przyczyn do skutków, muszę ze skutków wnioskować o przyczynie. Jestem zatem zmuszony wyrzec się wszelkich przypuszczeń i wychodzić z takiego tylko stanowiska, które byłoby wspólnym dla wszystkich; ta twarda konieczność utrudniła mi już wykład

podstawy etyki, i to do tego stopnia, że teraz patrząc nań, doznaję wrażenia, jakgdybym dokonał jakiejś sztuki nadzwyczaj trudnej, na podobieństwo np. tej, gdy ktoś wykonywa w powietrzu to, co się zwykle czyni na stałej podstawie. Z chwilą jednak, gdy chodzi o metafizyczne wytłumaczenie podstawy etyki, trudność operowania bez przesłanek staje się tak wielką, że widzę z niej tylko jedno wyjście: a mianowicie, dać tylko zarys ogólny, zaznaczać raczej niż wdawać się w objaśnienia, wskazać drogę, która tu prowadzi do celu, nie idąc po niej aż do końca, i wogóle, powiedzieć tylko bardzo małą częśćkę tego, co miałbym do powiedzenia w innych warunkach. Na usprawiedliwienie takiego postępowania powołują się, obok powodów wyżej wymienionych, jeszcze i na to, że właściwe zadanie rozwiązałem już w poprzedzających paragrafach, że zatym to, co tutaj daję, jest to tylko *opus supererogationis*, dodatek dany dobrowolnie, i który też dowolnie można przyjąć lub odrzucić.

§ 22. Podstawa metafizyczna.

A więc porzucamy stały grunt doświadczenia, po którym stąpaliśmy dotychczas, i idziemy szukać ostatecznego zaspokojenia teoretycznego w dziedzinie, gdzie nie ma nawet możliwości doświadczenia — szczęśliwi, jeśli uda nam się pochwycić choćby drobną wskazówkę, choćby przelotny błysk prawdy. Ale co nas zato nie opuści aż do końca, to dotychczasowa rzetelność postępowania; nie będziemy, za przykładem szkoły tak zw. po-kantowskiej, lubować się w marzeniach, opowiadać bajek, imponować słowami i starać się zamydlać czytelnikowi oczu; niewiele obiecujemy, lecz to, co damy, będą to twierdzenia, wypowiedziane szczerze i uczeiwie.

To, co dotychczas służyło nam jako podstawa tłumaczenia, zamienia się z kolei na problemat; chodzi nam mianowicie o istotę owego naturalnego, wrodzonego każdemu człowiekowi i niezniszczalnego współczucia, które uznaliśmy za jedyne źródło

czynów niesamolubnych: takie zaś jedynie posiadają wartość moralną. Wielu filozofów nowożytnych ma zwyczaj traktować pojęcia dobrego i złego, jako pojęcia proste, tj. nie wymagające żadnego dalszego wyjaśnienia, ani nawet dające się objaśnić; większość też mówi potym tajemniczo i z namaszczeniem o jakiejś idei dobra, która im służy za podporę dla ich etyki, albo przynajmniej za płaszczki do osłonięcia jej niedostatku. ¹⁾ Zwyczaj ten zmusza mię do wtrącenia tu wyjaśnienia, że pojęcia te nie są ani prostemi, ani tym mniej danemi a priori; wyrażają one poprostu pewien stosunek i są zaczerpnięte z najcodzienniejszego doświadczenia. Wszystko, co jest w zgodzie z dążeniami jakiegokolwiek indywidualnej woli, nazywa się w stosunku do tej ostatniej dobrym; w tym znaczeniu mówimy: dobre jedzenie, dobre drogi, dobry znak; — przeciwieństwo tego jest złem. Jeśli jakiś człowiek dzięki swemu charakterowi nie znajduje przyjemności w stawianiu przeszkód dążeniom innych ludzi, a przeciwnie, o ile może, zachowuje się względem nich przychylnie; jeśli nie krzywdzi innych, lecz raczej w miarę możliwości przychodzi im z pomocą i poparciem: wówczas ci inni będą go nazywali pod tym właśnie względem dobrym człowiekiem; czyli że pojęcie „dobry“ jest doń stosowane z tego samego punktu widzenia, co i w poprzednich przykładach: z punktu widzenia względnego, empirycznego i leżącego w podmiocie biernym. Rozważmy jednak charakter takiego człowieka nie tylko w stosunku do innych, lecz am w sobie. Z poprzedzającego wiemy, że cnoty sprawiedliwości i miłości bliźniego wypływają z bezpośredniego odczuwania cierpienia i radości innych, którego źródłem jest współczucie. Jeśli jednak zapagniemy wniknąć w istotę takiego charakteru, to odnajdziemy ją bezwątpienia w tym, że człowiek podobny

¹⁾ „Pojęcie dobra w czystości swojej jest pojęciem pierwotnym, „absolutną ideą,“ której treść gubi się w nieskończoności.“ (Bouterweck, Aforyzmy praktyczne, str. 54).

Jak widzimy, z prostego, a nawet trywjalnego pojęcia dobra, Bouterweck miałby ochotę uczynić jakiegoś Διαιτητής (posłańca Jowisza), aby następnie, jak bożka jakiego, umieścić je w świątyni.

czyni mniejszą różnicę między sobą a innemi, niż inni ludzie. Różnica ta w oczach człowieka złego jest tak wielką, że cudze cierpienie sprawia mu bezpośrednią rozkosz, której poszukuje bez względu na inne jakie-kolwiek korzyści, a nawet wbrew swym własnym interesom. Ta sama różnica w oczach egoisty jest jeszcze dość wielką, aby pozwolić mu w danym razie zapatrywać się na cudzą wielką krzywdę, jako na środek do osiągnięcia dla siebie niewielkiej korzyści. Zatem w oczach obu tych gatunków ludzi pomiędzy „ja“, które ogranicza się do własnej osoby, a „nie-ja“ obejmującym całą resztę świata, zachodzi potężna różnica, naksztalt szerokiej przepaści dzieląca dwa te światy. *Per eam mundus, dum ego salvus sim* ¹⁾, oto ich zasada. Dla człowieka dobrego różnica ta nie jest tak wielką, w świetle zaś czynów szlachetnych widzimy ją jako całkiem zniesioną; wtedy bowiem cudze dobro bywa osiąganę kosztem własnego, czyli, że człowiek szlachetny cudze „ja“ stawia narówni z własnym; tam zaś, gdzie chodzi o uratowanie wielu ludzi, tam jednostka oddając za nich życie, składa im w całkowitej ofierze swoje własne „ja“.

Teraz zachodzi pytanie, które z tych dwóch pojmowań stosunku między „ja“ własnym a cudzym jest błędnym i polega na złudzeniu: czy to, które jest podstawą czynów dobrych i szlachetnych, czy też to, na którym opiera się egoizm i złość?

Pojmowanie, będące podstawą egoizmu, empirycznie biorąc, daje się usprawiedliwić z zupełną ścisłością. Doświadczenie ukazuje nam różnicę między osobistością naszą własną i cudzą, jako coś bezwzględne. Odmienność przestrzeni, odgradzająca mnie od kogoś innego, odgradza mnie także od jego cierpień i przyjemności. — Przeciwno temu możnaby przedewszystkim zauważyć, że posiadana przez nas świadomość naszego własnego „ja“ nie jest ani wyczerpującą, ani też jasną w swych ostatecznych głębiach. Zapomocą postrzegania, dokonywanego przez mózg na zasadzie danych zmysłowych, a więc pośrednio, pozna-

1) Niech ginie świat, bylebym ja się ocalił.

jemy własne ciało, jako przedmiot w przestrzeni; zapomocą zmysłu wewnętrznego poznajemy bieżący szereg naszych dążeń i aktów woli, powstających pod wpływem pobudzeń zewnętrznych, oraz różnorodne, słabsze lub silniejsze poruszenia woli, do których dadzą się w rezultacie sprowadzić wszystkie uczucia wewnętrzne. Oto i wszystko: samo bowiem poznanie poznawaniu nie podlega. Sam zaś właściwy substrat całego tego zjawiska, nasza wewnętrzna istota sama w sobie, to, co chce i poznaje, nie jest dla nas dostępnym: widzimy tylko stronę zewnętrzną, wewnątrz zaś pozostaje pogrążone w mroku. Dlatego też i nasza znajomość samych siebie nie jest ani całkowitą, ani wyczerpującą; jest ona raczej bardzo powierzchowną; większa i najważniejsza część nas samych pozostaje dla nas nieznaną i zagadkową; albo też, jak mówi Kant, „ja“ poznaje siebie tylko jako zjawisko, nie zaś jako to, czym może być samo w sobie.

Część, podpadająca pod nasze poznanie, jest wprawdzie inną u każdego osobnika i wyróżnia jednych od drugich, ale stąd bynajmniej nie wynika, aby ta różnorodność była właściwą i tamtej części wielkiej i istotnej, która pozostaje zakrytą i nieznaną. Co do tej części zatem pozostaje przynajmniej możliwość, że jest we wszystkich jedną i tożsamą.

Na czym wobec tego zasadza się wszelka wielość i liczbowa różnorodność istot? — Na przestrzeni i czasie; one jedynie czynią ją możliwą; wielość nie daje się pomyśleć ani wyobrazić inaczej, jak w postaci wielu przedmiotów, istniejących obok siebie lub po sobie. Ponieważ zaś przedmioty jednorodne są to osobniki, indywidualia, przeto ze względu że czas i przestrzeń są warunkami wielości, nazywam je *principium individualionis*, nie troszcząc się oto, czy sens, nadawany przezemnie temu wyrażeniu, jest ściśle ten sam, w jakim brali je scholastycy.

Jeśli między odkryciami, jakie dała światu podziwu godna myśl Kanta, jest cokolwiek niewątpliwie prawdziwego, to tym czymś jest właśnie estetyka transcendentalna, czyli nauka o idealności czasu i przestrzeni. Jest ona tak jasno uzasadnioną, że niepodobna podnieść przeciwko niej ani jednego zarzutu,

mającego choćby pozory słuszności. Stanowi ona istotny tryumf Kanta i należy do tej bardzo nielicznej wiązanki teorii metafizycznych, które można uważać za rzeczywiście dowiedzione i za prawdziwe zdobycze w dziedzinie metafizyki. Według tej teorii czas i przestrzeń są tylko formami naszego własnego postrzegania, są właściwe postrzeganiu, nie zaś rzeczom, poznawanym za jego pomocą, a zatem nie mogą w żadnym razie warunkować rzeczy samych w sobie; są one właściwe tylko objawianiu się tych rzeczy takiemu, jakie jest możliwym w naszej związanej warunkami fizjologicznymi świadomości świata zewnętrznego. Jeśli jednak rzeczy samej w sobie, tj. prawdziwej istocie świata obcami są czas i przestrzeń, to obcą jest jej także i wielość: skąd wynika, że rzecz sama w sobie może być jedną we wszystkich niezliczonych zjawiskach świata zmysłowego, i że we wszystkich tych zjawiskach może się przejawiać jedna i tożsama istota. I odwrotnie: to co się przedstawia jako mnogie, a zatem w czasie i przestrzeni, nie może być rzeczą samą w sobie, lecz tylko zjawiskiem. Zjawisko jednak, jako takie, istnieje tylko wobec naszej świadomości, świadomości ograniczonej wieloma warunkami, a nawet wprost zależnej od pewnej funkcji organicznej; nie istnieje zaś poza nią.

Teorja, że wszelka wielość jest tylko pozorną, że wszystkie osobniki tego świata, cała nieskończona ilość tych osobników, istniejących obok siebie lub po sobie, byłaby tylko przejawem jednego i tego samego, jednej wszechobecnej i tożsamej rzeczywistości bytującej istoty, teorja ta znaną była już na długi czas przed Kantem, a nawet rzec można, po wszystkie czasy. Jest to przedewszystkim główna i podstawowa doktryna najstarszej księgi na świecie, Ved świętych, których część dogmatyczna, albo raczej ezoteryczna doktryna zawiera się w Upanishadach. ¹⁾

¹⁾ Autentyczność Qur'ankhatu była podana w wątpliwość na zasadzie kilku uwag marginesowych, dodanych przez mahomekańskich przepisywaczy, które to uwagi następnie przedostały się do tekstu. Autentyczności tej jednak dowiódł znawca sanskrytu F. H. Windischmann (syn) w swym dziele „Sancara, sive de

Odnajdujemy ją tam niemal nawet na każdej stronie; powraca ona niezmiernie w niezliczonych zwrotach, wyjaśniana za pomocą najrozmaitszych obrazów i porównań. Że też sama wielka nauka jest podstawą filozofji Pytagorasa, to nie ulega żadnej wątpliwości nawet wobec niedostatecznych wieści, jakie nas doszły o tej filozofji. Że w tej nauce zawierała się prawie cała filozofja szkoły Eleatów, to jest rzeczą powszechnie wiadomą. W czasach późniejszych natchnęła ona neo-platoników; ci ostatni uczyli, że „διὰ τὴν ἐνότητά ἀπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι“ propter omnium unitatem cunctas animas unam esse). ¹⁾ W 9-em stuleciu niespodziewanie pojawia się ona w Europie za pośrednictwem Scota Erygenesesa, który przejął się nią i usiłował ją przybrać w formy i wyrażenia religji chrześcijańskiej. Wśród mahometan odnajdujemy ją w postaci natchnionej mistyki Sufis'ów. Na zachodzie Giordano Bruno musiał odpokutować haniebną i męczeńską śmiercią za to, że nie mógł oprzeć się pragnieniu wypowiedzenia owej prawdy. A jednak i sami chrześcijańscy mistycy, jacy gdziekolwiek i kiedykolwiek istnieli, wbrew woli swej i zamiarom stale zwracali się do niej. Imię Spinozy utożsamilo się z nią. Wreszcie za naszych czasów, gdy Kant dokonał zburzenia starego dogmatyzmu, a świat przerażony stanął nad jego dymiącymi zgliszczami, świadomość tej prawdy zbudziła się znowu dzięki filozofji eklektycznej Schelling'a; ten ostatni zamalgamował nauki Plotyna, Spinozy, Kanta i Jakóba Boehme'go z naj-

theologumenis Vedanticorum“, 1833, p. XIX, jak również Boehinger w książce p. t. „De la vie contemplative chez les Indous“, 1831, p. 12. — Porównywając nowsze tłumaczenia pojedynczych Upanishad, dokonane przez Rammohun Roy'a, Poley'a, a nawet Colebrooke'a, jak również najnowsze przez Roer'a ze ściśle dosłownym przekładem łacińskim perskiego tłumaczenia męczennika tej nauki, sultana Darashakoh'a, dokonany przez Anquetil'a, nawet nieznający sanskrytu czytelnik może się dokładnie przekonać, że Anquetil opierał się na ściśłym i doskonałym zrozumieniu wyrazów, podczas gdy tanci po większej części szli poomacku i pomagali sobie odgadywaniem. — Bliższe szczegóły w tej kwestji znajdzie czytelnik w drugim tomie Parergów, ro dz. 16, § 184.

¹⁾ Dzięki jedności wszystkich rzeczy dusze wszystkie tworzą tylko jedną

nowszymi wynikami nauk przyrodniczych, pospiesznie zmieszał to wszystko w jedną całość i podał ku tymczasowemu zaspokojeniu naglącego głodu swoich współczesnych, potym zaś odtwarzał tylko ten sam temat z różnemi warjacajmi; skutkiem tego nauka ta dostąpiła powszechnego uznania wśród uczonych niemieckich, a nawet rozpowszechniła się prawie ogólnie między publicznością tylko oświeconą.¹⁾ Jedyne wyjątek pod tym względem stanowią dziś filozofowie uniwersyteccy, na których ciężki trudny obowiązek przeciwdziałania t. zw. panteizmowi; obowiązek ten wprawia ich w taki kłopot i pomieszanie, że w swej trwodze serdecznej uciekają się naprzemian to do politowania godnych sofizmatów, to do pompatycznych frazesów, z których mają nadzieję wylatać przyzwoity kostjum maskaradowy dla swej ukochanej i dozwolonej dziadowskiej filozofji. Słowem, zdanie "Εν και παν"²⁾ było po wszystkie czasy celem szyderskich pocisków ze strony głupców, dla mędrców zaś przedmiotem nieskończonych rozmyślań. Ścisły jednak dowód jego prawdziwości da się wyprowadzić, jak tego wyżej dokonałem, jedynie z nauki Kauta, chociaż sam Kant tego nie uczynił, tylko, metodą mądrych mówców, dał przesłanki, pozostawiając słuchaczom przyjemność wyprowadzenia wniosków.

Jeśli więc wielość i rozdzielnność cechują jedynie zjawisko i jeśli wszystko, co żyje, jest przejawem jednej i tej samej istoty, to wobec tego, takie pojmowanie, które znosi różnicę pomiędzy „ja“ a „nie-ja,“ mylnym być nie może; mylnym będzie raczej pogląd przeciwny. To też hindusi oznaczają ten ostatni

1) On peut assez longtemps chez notre espèce
Fermer la porte à la raison,
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison
Et bientôt elle en est maîtresse. (Voltaire).

(U nas można dość długo zamykać drzwi przed słuszością, lecz z chwilą, gdy się raz zrzęcznie przedostanie do domu, pozostaje w nim i wkrótce staje się jego panią.

2) Jedno i wszystko.

nazwą *M a j a*, czyli pozór, złudzenie. Co do pierwszego, to znaleźliśmy, że jest ono zasadą współczucia, czyli że współczucie jest poprostu realnym wyrazem tego pojmowania. Pojmowanie to stanowiłoby zatem podstawę etyki i polegałoby na tym, że *j e d e n* osobnik bezpośrednio poznawałby w drugim samego siebie, własną prawdziwą istotę. W ten sposób mądrość praktyczna, polegająca na zachowywaniu sprawiedliwości i czynieniu dobrze, stykałaby się w swych rezultatach z najgłębszą nauką najdalej posuniętej mądrości teoretycznej; filozof praktyczny zaś, t. j. człowiek sprawiedliwy, dobroczynny, wspaniałomyślny wyrażałby tylko czynem ten sam pogląd, który jest ostatecznym wynikiem najgłębszego rozważania i najtrudniejszych dociekań filozofa teoretycznego. Swoją drogą doskonałość moralna stoi wyżej od wszelkiej mądrości teoretycznej; ta ostatnia bowiem zawsze pozostaje niezupełną i dopiero powolną drogą wnioskowania dochodzi do celu, który tamta osiąga odrazu: człowiek szlachetny, jakiegokolwiekby były jego braki pod względem intelektualnym, dowodzi swemi czynami najgłębszej wiedzy i najwyższej mądrości i zawstydzą człowieka gienjalnego i uczonego, któryby swym postępowaniem zdradzał, że owa wielka prawda pozostała obcą jego sercu.

„Indywidualizacja jest rzeczywistą; *p r i n c i p i u m i a d i v i d u a t i o n i s* wraz z zależną odeń różnaitością osobników jest porządkiem rzeczy samych w sobie. Każdy osobnik jest istotą zasadniczo różną od wszystkich innych. W sobie jedynie istnieje rzeczywiście, cała zaś reszta nie jest inną i jest mi obcą.“

Takim jest pogląd, za którego prawdziwością przemawiają ciało i kość nasza, pogląd, który stanowi podstawę wszelkiego egoizmu, a którego realnym wyrazem jest wszelki czyn niemiłosierny, niesprawiedliwy lub złośliwy.

„Indywidualizacja jest jedynie zjawiskiem, powstającym za pośrednictwem czasu i przestrzeni; czas zaś i przestrzeń są niczym innym, jak tylko formami wszelkich przedmiotów mego poznania, uwarunkowanego moim uzdolnieniem mózgowym; stąd też wielość i odrębność osobników są także tylko zjawiskiem,

t. j. istnieją jedynie w moim wyobrażeniu. Moja prawdziwa wewnętrzna istota znajduje się we wszystkich tworcach żyjących i jest tam taką samą, jaką zjawia się mnie samemu w granicach mojej świadomości“. — Prawda, w tych słowach zawarta, a posiadająca w sanskrycie stałą określoną formułę „tat-twam asi“, to znaczy „to jesteś ty“, objawia się nam w postaci współczucia, które jest podstawą wszelkiej cnoty prawdziwej, t. j. bezinteresownej, i znajduje swój wyraz realny w każdym dobrym uczynku. Do przekonania o tej prawdzie, jako do ostatecznej zasady naszej prośby, odwołujemy się zawsze, ilekroć zwracamy się do czyjejs wyrozumiałości, dobroci i miłosierdzia; wtedy bowiem wprowadzamy naszego słuchacza na to stanowisko, skąd wszystkie istoty ukazują się, jako złane w jedną. Przeciwnie zaś, samolubstwo, zazdrość, nienawiść, prześladowanie, nieczułość, zemsta, radość z cudzego nieszczęścia, okrucieństwo — odwołują się do tamtego pierwszego przekonania i na nim się opierają. Radość i wzruszenie, których doznajemy przy opowiadaniu o jakimś szlachetnym uczynku, w wyższym jeszcze stopniu — na jego widok, w najwyższym zaś—gdy go sami spełniamy, pochodzą w gruncie rzeczy stąd, że taki uczynek daje nam pewność, iż po za włością i różniczkowaniem osobników przez principium individuationis ukrywa się ich jedność rzeczywista, dostępną nawet dla nas, ponieważ tylko ce przejawiała się w faktach.

Stosownie do tego, które z tych dwóch przekonań przeważa, między istotami przejawia się *φιλία* (przyjaźń) lub *νεῖκος* (nienawiść) Empedoklesa. Lecz ten, ktoby wysiłkiem nienawiści mógł przeniknąć swego najbardziej znieprawidzonego przeciwnika i dotrzeć aż do jego najgłębszego wnętrza, ten ku zdumieniu swemu odnalazłby w nim nie co innego, jak samego siebie. We śnie wszystkie zjawiające się nam osoby są tylko różnemi formami, pod którymi ukrywamy się my sami; toż samo bywa i na jawie—choć nie tak łatwo nam to rozpoznać. Ale „tat-twam asi.

Przewaga jednego z tych dwóch przekonań objawia się nietylko w poszczególnych uczynkach, ale i w całej świadomości

i usposobieniu; to też usposobienie i świadomość człowieka dobrego zasadniczo się różnią od świadomości i usposobienia człowieka złego. Człowiek zły stale odczuwa mocną przegrodę między sobą a wszystkim, co jest po za nim. Świat przedstawia mu się jako bezwzględne „nie-ja“, jego stosunek zaś do świata jest zasadniczo wrogim: stąd też i zasadniczym tonem jego nastroju będzie niechęć, podejrzliwość, zazdrość, radość z cudzego nieszczęścia.—Przeciwnie, człowiek dobry przebywa w świecie zewnętrznym, jednorodnym z jego własną istotą; inni ludzie przedstawiają mu się nie jako „nie-ja“, lecz jako „jeszcze jedno ja.“ Stąd też i jego stosunek do każdego jest zasadniczo życzliwym: czuje się on wewnętrznie spokrewnionym ze wszystkimi istotami, bierze bezpośredni udział w ich radościach i cierpieniach i ufa, że one tak samo zachowują się względem niego. W tym leży źródło jego głębokiego wewnętrznego spokoju, jego usposobienia ufego, pogodnego, zadowolonego, dzięki któremu każdy czuje się dobrze w jego pobliżu.—Zły człowiek, gdy znajdzie się w potrzebie, nie wierzy w cudzą pomoc; jeśli się do niej odwołuje, to bez ufności; otrzymawszy zaś, przyjmuje bez prawdziwej wdzięczności, ponieważ uważa ją tylko za wynik głupoty innych ludzi. Inaczej bowiem musiałby uznać w kimś innym własną istotę, do tego zaś nie jest zdolnym nawet wtedy, gdy z tamtej strony objawia mu się to za pomocą nieomylnych znaków. Dlatego właśnie niewdzięczność tak nas oburza. To odosobnienie moralne, w którym zły człowiek z natury swej przebywa i z którego nie może się wydostać, z łatwością wtrąca go wrozpacz.—Człowiek zaś dobry z tym większą ufnością odwołuje się do pomocy innych, że w sobie samym poczuwa gotowość przyścia im z pomocą w razie potrzeby. A to dlatego, że, jak już wyżej powiedziano, dla pierwszego świat ludzki przedstawia się jako „nie-ja“, dla drugiego zaś—jako „to samo ja.“—Człowiek wspaniałomyślny, który przebacza nieprzyjaciołom i za złe dobrem płaci, człowiek taki jest wzniosłym i zasługuje na najwyższą pochwałę: poznał on bowiem swoją własną istotę nawet tam, gdzie ta istota stanowczo się go wyparła.

Jeśli sięgniemy aż do dna rzeczy, to ujrzymy, że wszelki czyn prawdziwej dobroci, wszelka pomoc prawdziwie i zupełnie bezinteresowna, nie mająca żadnej innej pobudki, jak tylko potrzebę bliźniego, nosi właściwie charakter jakiegoś aktu tajemniczego, jest mistycyzmem, ujawnionym w praktyce; źródłem jej bowiem i ostateczną zasadą jest ta sama prawda, która stanowi podstawę wszelkiego mistycyzmu; wszelkie inne objaśnienie byłoby niezgodnym z prawdą. Oto np. ktoś daje potrzebującemu jałmużnę, nie mając przytym na względzie nic innego, jak tylko przyniesienie ulgi człowiekowi, którego uciska niedostatek; czyn taki byłby niemożliwym, gdyby dawca nie był przekonany, że to jego własna istota objawia się jemu w owej smutnej postaci nędzarza, gdyby w tym obcym zjawisku nie rozpoznał samego siebie, swojej istoty wewnętrznej. Dlatego to w poprzednim rozdziale nazwałem współczucie wielką tajemnicą etyki.

Kto idzie na śmierć dla ojczyzny, ten uwolnił się od złudzenia, ograniczającego byt do własnej osoby; ten rozciągnął swoje istnienie na swych współziomków, w których dalej żyć będzie, a nawet na potomnych, dla których pracował—dla takiego śmierć jest jak mgnienie powiek, które nie przerywa widzenia.

Dla człowieka zaś, który na wszystkich innych patrzył jako na „nie-ja“, który własną tylko osobę uważał za istotnie realną, na wszystkich zaś innych spoglądał właściwie jako na widma, przyznając im istnienie jedynie względne, o ile służyli mu za narzędzia do jego celów, albo też stawali mu na przeszkodzie; dla człowieka, który w ten sposób wytwarzał między sobą a innymi głęboką przepaść, niezmierną różnicę, a zatem istniał wyłącznie we własnej osobie—dla takiego człowieka, w śmierci razem z jego istnieniem, ginie wszelka rzeczywistość i świat cały. Tymczasem ten, kto we wszystkich innych ludziach, a nawet we wszystkim, co żyje, widział siebie samego, swoją własną istotę; ten, którego byt zlewał się z bytem wszystkich tworów żyjących, ten przez śmierć utracą zaledwie drobną cząstkę własnego istnienia; żyje on w dalszym ciągu we wszystkich tych, w których rozpoznawał siebie samego, których kochał; znika tylko złudzenie, które oddzielało

jego świadomość od świadomości innych ludzi. Tą różnicą usposobień tłumaczy się nie we wszystkich wprawdzie wypadkach, ale przeważnie różnica zachowania się w obliczu śmierci ludzi wielkiej dobroci i ludzi szczególnie nikiżemnych.

Po wszystkie czasy biedna prawda musiała rumienić się za to, że wyglądała jak paradoks; a przecież niema w tym jej winy. Nie może przyjąć na siebie postaci królującego powszechnie błędu. Z westchnieniem tedy wznosi wzrok ku swemu bóstwu opiekuńczemu, ku czasowi, który przyobiecuje jej sławę i zwycięstwo; lecz rozmachy skrzydeł czasu są tak olbrzymie i powolne, że osobnik tymczasem umiera, nie doczekawszy spełnienia obietnicy. — Podobnie i ja: uświadamiam sobie doskonale całą paradoksalność, jaką moje wyjaśnienie metafizyczne etycznego prazjawiska musi mieć w oczach człowieka, wykształconego na sposób zachodni i przyzwyczajonego do opierania etyki na zasadach zupełnie odmiennych; ale nie mogę zadawać gwałtu prawdzie. Wszystko, na co mogę zdobyć się w tym względzie, to dowieść cytata, że taka metafizyka etyki stanowiła już od lat tysięcy zasadniczy pogląd mądrości hinduskiej; powołuję się tutaj na nią, jak Kopernik powoływał się na system astronomiczny pytagorejczyków, wyparty następnie przez Arystotelesa i Ptolomeusza. W *Bhaghavad-Gita*, *Lectio* 13; 27, 28 (tłumaczenie A. W. Schlegla) czytamy: *Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.*¹⁾

Na tych wskazówkach co do metafizyki moralności zmuszony jestem poprzestać, choć jeden ważny krok pozostawał w niej jeszcze do zrobienia. — Aby go jednak uczynić, trzeba było i w samej etyce postąpić o krok dalej; tego zaś nie mog-

¹⁾ Ten, kto na dnie wszystkiego, co żyje, widzi tego samego władcę, władcę, który pozostaje nieśmiertelnym, gdy wszystko umiera, ten widzi prawdę. — Widząc zaś wszechobecność władcy, nie skąła się żadną winą, któraby z niego pochodziła: idzie przeto drogą prowadzącą na wyżyny.

łem uczynić, ponieważ w Europie za najwyższy cel etyki uważa się teorię sprawiedliwości i cnoty, wszystko zaś, co wychodzi poza jej granice, jest albo nieznanym, albo też nieuznawanym. Temu więc przymusowemu zaniechaniu dalszego kroku należy przypisać, jeśli podane tu zarysy metafizyki moralności nie pozwalają dojrzeć choćby tylko zdaleka szczytów metafizycznego gmachu ani właściwego związku między poszczególnymi częściami della Divina Commedia. Ale to nie leżało w granicach ani zadania mego, ani planu. Wszystko bowiem nie daje się wypowiedzieć od jednego razu, a przytym nie należy odpowiadać, więcej niż na pytanie.

Kto pracuje nad rozszerzeniem granic ludzkiego poznania ten zawsze się spotka z oporem wieku, działającym jak ciężar, który trzeba ciągnąć, a który przygniata do ziemi, urągając wysiłkom. Niech jednak pociesza się pewnością, że jeśli przeciwko sobie ma przesady, to wzamian prawda jest po jego stronie; prawda zaś, gdy tylko współdziałać z nią zacznie czas, jej sprzymierzeniec, może być zawsze pewną zwycięstwa. A więc jeśli nie dziś, to jutro.



Judicium
Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

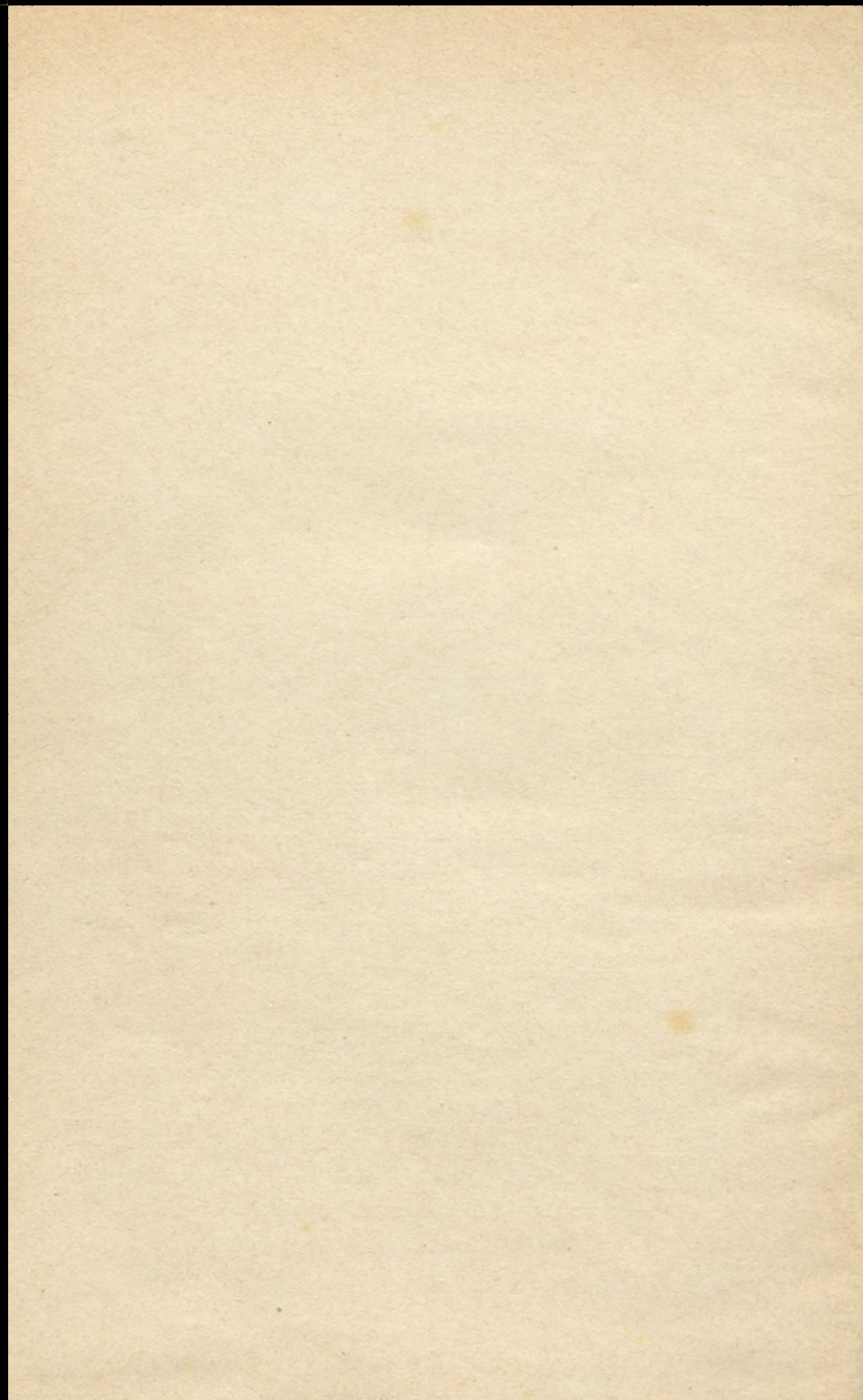
Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus quae ex illa prodeant, explicari dis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est cujus commentationem, germanico sermone compositam et Lis verbis notatam: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist ¹⁾ schwer“, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et methaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa

¹⁾ To drugie „ist“ Akadernja dodala już z własnej inicjatywy, stwierdzając tym teorię Longinusa (de sublim., c. 39), według której odjęcie lub dodanie jednej sylaby zdolne jest obrócić w niwecz całą energję danej sentencji. —

disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures retentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. ¹⁾

KONIEC.

¹⁾ Zagadnienie, proponowane na rok 1837, było następujące: „Czy początek i podstawa moralności powinny być poszukiwane w idei moralności, danej bezpośrednio w świadomości, i w innych pojęciach zasadniczych, pochodzących z tej idei, czy też w jakiej innej zasadzie poznawania?“ Jeden tylko autor spróbował odpowiedzieć na nie; rozprawa jego jest pisana po niemiecku i nosi następującą dewizę: „Głosić moralność jest łatwo, uzasadnić ją trudno“. Nie mogliśmy uznać jej za godną nagrody. Autor bowiem przeoczył istotny punkt pytania i sądził, że wymaga się od niego stworzenia zasady moralności; wskutek tego, rozważając w jednej z części swojej rozprawy stosunek łączący podaną przezeń zasadę moralności z jego metafizyką, czyni to tylko w formie dodatku, sądząc, że daje więcej, niż było wymagane; tymczasem najbardziej szło właśnie o wyjaśnienie stosunku, jaki łączy metafizykę i etykę. Co więcej, autor chciał wyprowadzić moralność ze współczucia; lecz ani metoda jego rozumowania nie okazała się zadawalającą, ani też sam on nie zdołał dowieść rzeczywiście, że podstawa taka jest wystarczającą. Wreszcie nie możemy pominąć milczeniem tego, że autor mówi o różnych współczesnych filozofach, którzy należą do największych, w tonie tak nieprzyzwoitym, że można by się o to słusznie i poważnie obrazić.—



TREŚĆ.

	Str.
ROZDZIAŁ I. Wstęp.	
1. O zagadnieniu	9
2. Rzut oka wstecz na całość	14
ROZDZIAŁ II. Krytyka podstawy etyki podanej przez Kanta.	
3. Rzut oka na przedmiot	20
4. O nakazującej formie etyki Kanta	23
5. O obowiązkach względem samego siebie w szczególności	30
6. O podstawie etyki Kanta	33
7. O pierwszej zasadzie etyki Kantowskiej	64
8. O formach pochodnych pierwszej zasady etyki Kantowskiej	71
9. Teorja sumienia u Kanta	80
10. Nauka Kanta o charakterze numenalnym i empirycznym. Teorja wolności	86
11. Etyka Fichtego jako zwierciadło powiększające błędy etyki Kantowskiej	92
ROZDZIAŁ III. Podstawa etyki.	
12. Wymagania	98
13. Pogląd sceptyczny	99
14. Pobudki antimoralne	110
15. Kryterjum wartości moralnej czynów	117
16. Jedyna istotna pobudka moralna i dowód jej istnienia	119
17. Cnota sprawiedliwości	128
18. Cnota miłości	144
19. Potwierdzenie podstawy moralności	149
20. O etycznej różnicy charakterów	171
ROZDZIAŁ IV. Przyczynek do metafizycznego wytlumaczenia podstawowego faktu moralności.	
21. Wyjaśnienie co do tego dodatku	183
22. Podstawa metafizyczna	187
Judicium Regiae Danicae Scientiarum Societatis	200





4198