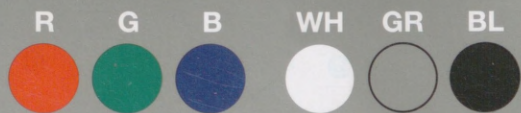


Part Code
ST1316



Grey Scale #13



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



Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Colour Chart #13

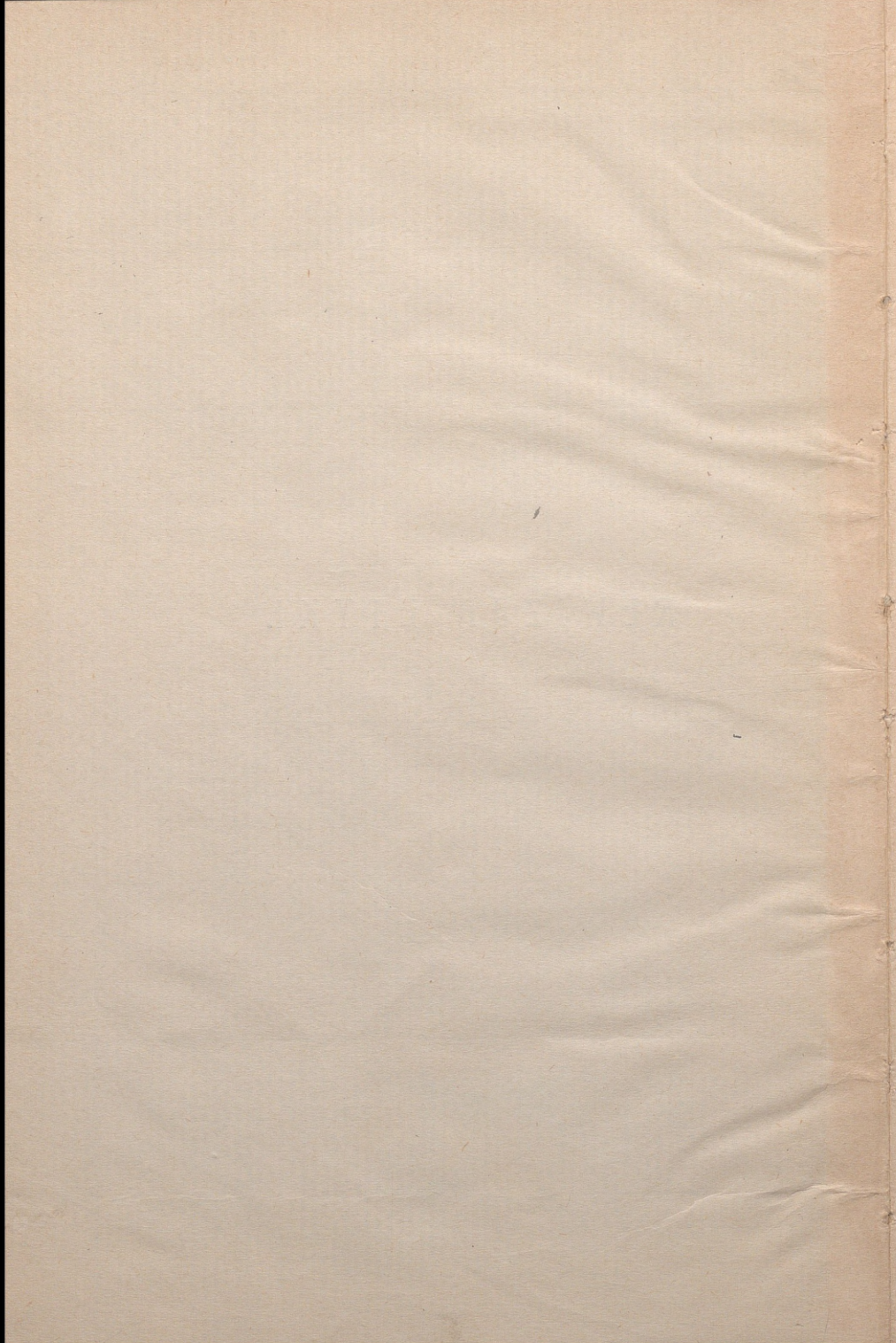
Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19





REWIZJA ETYKI.

5



Albert Barbanell

REWIZJA ETYKI.



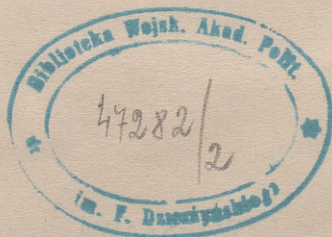
WARSZAWA.

Nakładem Księgarni Naukowej, Krucza 44.

—
1906.



Дозволено Цензурою.
Варшава, 12 іюля 1905 г.



Słowo wstępne.

W najrozmaitszych odmianach panuje obecnie w nauce i życiu następujący pogląd na zjawiska moralne:

Zarówno oceny, nakazy, żądania normy, jak i postępowanie moralne wynikają z uczuć altruistycznych. Uczucia te stanowią najcenniejszy dobytek ludzkości, bo one, i tylko one, rodzą pomyślność i szczęście powszechne, one tylko mogą przekształcać na lepsze stosunki społeczne. I dzieje ludzkie rzekomo wykazują nieustanny, choć powolny postęp moralny w sensie potężnienia i rozpowszechniania się tych uczuć. Ujawnia się on nietylko w postępach indywidualnych, ale również w powstawaniu pożytecznych urządzeń społecznych i coraz pomyślniejszych warunków życia.

Wbrew temu pogładowi utrzymujemy, że:

Oceny, nakazy, żądania, normy moralne wynikają z uczuć egoistycznych, zaś tylko postępowanie moralne rodzi się z uczuć istotnie moralnych. Przeciwnieństwo interesów ludzkich w społeczeństwie stanowi nieodzowny warunek istnienia altruizmu, i to jest przyczyną najgłębszą, że altruizm nie może być stwarzać warunków pomyślnego życia społecznego, i że tam, gdzie one są, nie ma altruizmu. Warunki te ludzkość zdobywa przez zespalanie dążeń i wyników grup solidarnych, przez spółdziałanie zrzeszonych i sprzymierzonych ego-

izmów. Niema też i nie może być postępu moralnego, a może być i bywa tylko postęp zrzeszania się pracy ludzkiej.

W toku wykładu i w zgodzie z powyższym stanowiskiem, próbowaliśmy rozstrzygnąć w sposób odmienny, niż to czyniono dotychczas, niektóre najgłówniejsze zagadnienia etyki, które zawarliśmy w *rozdziałach następujących*:

- I. Pochodzenie ocen i nakazów etycznych.
- II. Sprzeczności etyczne i probierz.
- III. Racje etyczne.
- IV. „Mistyczność“ ocen i norm etycznych.
- V. Pochodzenie postępów moralnych.
- VI. Psychologia uczuć moralnych.
- VII. Społeczna doniosłość altruizmu.
- VIII. Postęp i przyszłość moralności.

I.

Pochodzenie ocen i nakazów etycznych.

Kiedy życie nas szarpie dziką łapą, wyrzucamy mu to dobitnie; kiedy rękę pomocy wyciąga, nie szczędzimy mu słów gorących. Na każde uderzenie, czy w nas samych, czy w sąsiada wymierzone, odpowiadamy skargą i krzykiem oburzenia; każdą próbę odparowania ciosu witamy z zadowoleniem. I idzie wskroś gromady ludzkie, od jednego końca do drugiego, zmieszany głos lamentu i uradowania, — głos obrażonej lub czczonej moralności. Gdy patrzymy na życie, jako na objawienie podstępny i gwałtu, nasze skargi wnoszą się niby czyste postaci znieważonego ideału. Gdy zaś dotykamy czynów szlachetnych i grzejemy się w świetle promieni oddanego serca i cudzej ofiary, zwracamy się znowu ku owej świetlanej postaci cnoty i uchylamy czoła wzruszeni. Zgoła nie zawsze oburzamy się na krzywdę a radujemy się z dobrodziejstwa, ale zawsze oburzamy się lub radujemy — w imię moralności. Pawołujemy się na ideał, na przykazania, niby poza ludzkością stojące a wymagające posłuszeństwa, i pokazujemy w każdym pojedynczym przypadku, że chodzi tu o coś więcej, niż o ten przypadek i człowieka pojedynczego, bo o wszystkich innych ludzi, o pomyślność ludzkości, o rzeczy najniezbędniejsze i najświętsze, o szczęście i doskonałość rodzaju ludzkiego, o *moralność*.

Czy jednak te nasze sądy o ludziach i oceny ich postępów, nasze żądania, nawoływania, nakazy i zakazy są bezinteresowne i zawierają poświęcenie? Czy między wierszami nie da się wyczytać innego tekstu? Zobaczmy!

W mniemaniu powszechnym uchodzi teoretycznie za rzecz, sędzę, nigdy w wątpliwość niepodawaną, że ludzie głoszą przepisy moralne, wymagają spełnienia jednych postępów a wstrzymania się od innych, wyrokują o wartości czynów ludzkich — za sprawą ożywiających ich uczuć moralnych. Uchodzi za rzecz zupełnie naturalną i samą przez się zrozumiałą, że oceny i żądania moralne mogą wynikać tylko z pobudek moralnych. Czy będzie to barbarzyńca, czy Sokrates, handlarz ludzi, czy Multatuli, „zjadacz chleba“ Słowackiego, czy sam Słowacki, wtedy, kiedy woła np.: nie trzeba nigdy człowieka uważać za środek, lecz za cel, słyszymy rzekomo rozbrzmiewający głos uczucia moralnego, ów „głos niebiański“, o którym mówi Kant, die himmlische Stimme.

Pozór istotnie jest potężny. W ocenach każdy oburza się lub chwali, a w przepisach nakazuje lub zabrania — językiem moralisty. Ton moralny brzmi w sądach przygodnych życia codziennego, w krytyce i wskazaniach socjologiczno-naukowych, w opisach i obrazach powieściopisarzy, w pieśni poetów. Cała doniosłość literatury, cała jej „ludzka strona“, jej nerw najistotniejszy, najbardziej a może jedynie dla ludzi ważny, polega właśnie na tym motywie.

Ale czy w istocie, gdy mowa nasza barwi się krwią serderczną i złoci miłością bliźniego, czy napewno „usta nasze mówią z przepełnionego serca“? Czy rzeczywiście sprężyną są tutaj uczucia moralne? Zobaczmy!

Wyznaję, że takie kwestjonowanie rzeczy, nie podawanych w wątpliwość, nietykalnych prawie, jest zadaniem niewdzięcznym i bodaj czy nie ryzykownym; słuchacz, na razie zdziwiony, łatwo się obrusza a jeszcze łatwiej odwraca. Bystra uwaga Schopenhauera, wypowiedziana przez niego

w 1840 r. na pierwszych stronicach „Podstaw moralności“, posiada wciąż jeszcze niezmierną świeżość. „Nie każdy, powiada on, potrafi wyraźnie odróżnić badanie czysto teoretyczne, wszelkim interesom, nawet moralno-praktycznym obce, a jedynie prawdę przedmiotową mające na oku, od zamachu bluźnierczego na uświęcone przekonania serdeczne“. A jednak zobaczymy!

Zaznaczam wyraźnie, że mowa tu nie o postępkach moralnych, lecz o ocenach, żądaniach, nakazach, zakazach i t. d., albowiem sądzę, że postęпки moralne pochodzą z innego źródła, niż oceny tych postępków, jak to później wykażę.

Analiza niniejsza tyczy się zarówno ocen, jak i żądań, nakazów, zakazów i t. p., ponieważ jedne i drugie pochodzą z tego samego źródła. Oceny są wyrazem zadowolenia lub niezadowolenia z postępków, i fakt ten każe przypuszczać, że pożądamy jednych postępków, a mamy odrazę do innych; żądania zaś, nakazy, zakazy i t. d. są tak samo wyrazem naszych pożądań i wstrętów, tylko innym ludziom narzucanych. W pierwszym przypadku stwierdzamy, czy dany postępek nasze żądania zaspokaja, czy też—nie; w drugim staramy się wywołać postępek, któryby je zaspokoił lub usunąć taki, które je obrazić może. Ale tu i tam ulegamy temu samemu popędowi. Dla tego wszystko, co poniżej powiemy o pochodzeniu ocen moralnych, dotyczy w całej rozciągłości żądań moralnych, wymagań, nakazów, zakazów, przepisów, przykazań, norm i t. d.

Istnieje teoria (Litré, Fouillée i inni), usiłująca dowieść, że oceny moralne można wygłaszać na podstawie rozumowania, i tylko rozumowania. Tutaj teorią tą zajmować się nie będziemy, naprzód dla tego, że, a priori wiemy, iż rozumowanie nie jest w stanie wyłonić z siebie oceny, gdyż ocena stwierdza wartość, pierwiastek podmiotowy, musi więc wyrastać z uczucia. Po wtóre, w pracy niniejszej będziemy mieli sposobność bliższego przyjrzenia się tej „teorii rozumu“.

Obecnie obchodzi nas kwestja szczegółowa, jak to wyżej zaznaczyliśmy: czy oceny moralne istotnie wynikają z uczuć moralnych, a jeśli nie, — to z jakich?

Otóż zaraz na wstępie analizy stwierdzić wypada fakt zwykły, bezsporny, a jednak pomijany, że ten, kto ocenę postępku wydaje, znajduje się zawsze, nawet gdy sam on postępek spełnił, wobec: z jednej strony — tego, który postępek dokonał, z drugiej zaś—tego, którego postępek dotyczy, który skutków postępku doznaje, czyli wobec jednej strony czynnej, drugiej—biernej, np. dobroczyńcy i obdarzonego.

Stwierdzenie tego faktu pociąga za sobą spostrzeżenie następujące: ten, kto ocenia, czyni to zawsze albo ze stanowiska korzyści jednej strony, albo drugiej,

Na przykładzie pojmiemy to dotykalnie. Weźmy np. pijaństwo. Wydaje się, że w ocenie pijaństwa nie rozważamy zgoła stosunku dwu stron, że mamy na względzie wyłącznie pomyślność pijaka, jako człowieka, że powodujemy się moralnością osobistą, indywidualną, jak chce Spencer, lub „estetyczno-moralną“, jak chce Marcel Mauxion w „La moralité“ (Paryż, 1904). Tak jednak nie jest. Pijaństwo podlega ocenie moralnej dla tego, że dotyczy innych niż pijak ludzi, a nie dla tego, że pijak rzekomo sobie tylko szkodzi. Kiedy oceniamy moralną wartość opilstwa, uprzytomniamy sobie wzajemny stosunek opoja do otoczenia i rozważamy skutki pijaństwa, o ile wynikają z tego stosunku. Szkoda, jaką pijak sobie wyrządza, nie może zaważyć w ocenie, o ile go wyłączamy ze środowiska, w którym żyje. Własna szkoda nie jest jeszcze niemoralną, boć przecież człowiek, poświęcający się dla dobrej sprawy, tak samo godzi we własne szczęście, a jednak nie uchodzi za niemoralnego. Własna szkoda pijaka wywołuje ocenę moralną dopiero wtedy, gdy pojmujemy, że jest on ciężarem i klęską dla innych ludzi. Dla wygłoszenia oceny musimy sobie uprzytomnić obie strony i stanąć na stanowisku

jednej z nich: albo opoja, albo innych ludzi. Zobaczymy później, po której stronie oceniający staje i stanąć musi, aby ocena jego była moralną, ale tutaj jasnym jest, że staje on wobec dwu stron i rozważa ich wzajemny stosunek użyteczny.

Jak faktycznie oceny wypadają?

Rozpatrzmy nasamprzód ten dział ocen, kiedy oceniającego łączy z jedną ze stron wygoda, pożytek, jakikolwiek interes konkretny, mniej lub więcej uświadomiony.

Pewien stopień uświadomienia sobie tego interesu jest wogóle dla wydawania ocen niezbędny. O ile bowiem interes leży poza progiem świadomości oceniającego, nie istnieje on dla niego i nie może przeto wywierać wpływu ani na powstawanie oceny, ani na jej naturę. Wszelkie pomysły, jak instyktowe odczuwanie, nieświadome doznawanie i t. d., są mydleniem oczu, gdyż albo zachodzi odczuwanie, a wtedy trzeba mówić o świadomości, albo jej niema, a wtedy niema też odczuwania. Ażeby zaś interes konkretny, leżący poza kręgiem świadomości, spowodował taką lub inną ocenę drogą ciemną, odruchową, nic dotąd niewiadomo.

Po której zatem stronie staje oceniający?

Otóż nie waham się utrzymywać, że w ogromnej większości wypadków, prawie zawsze, chociaż nie zawsze (i o tym później), oceniający staje na stanowisku tej strony, z którą go łączą więzy egoistyczne. Dowieść tego w sposób bezsporny mogłaby tylko statystyka, której oczywiście niema; ale powołuję się na świadectwo wszystkich ludzi szczerych, którzy patrzą w życie, i sądzę, że nikt temu nie zaprzeczy. Egoizm w tych ocenach jest zjawiskiem tak zwykłym, że nie przewiduję nawet zaprzeczenia. Przykłady są tak nieskończenie liczne, tak na każdym kroku nieprzebrane, że przytoczenie tylko niektórych byłoby z ujmą dla ich powszechności. Dajemy ujście swemu oburzeniu moralnemu, kiedy dzieje się krzywda komukolwiek z najbliższej rodziny naszej, człon-

kowi tej samej co my warstwy i t. d. Kiedy zaś, jak wśród imperjalistów angielskich i hakatystów, egoizm opiekuńczo obejmuje oceniającego, sąd wypada nader „sympatycznie“ dla krzywdziciela, naturalnie pod maską potrzeb cywilizacyjnych resp. moralnych. I odwrotnie: pochwalamy dobrodziejstwo, wyrządzone temu, z którym interes nas wiąże, a więc—dobrodziejstwo, nam samym wyrządzone.

Rzecz oczywista, że wszystkie te oceny moralne wynikają wprost z pobudek egoistycznych. Dla czego jednak nazywamy te oceny moralnemi? Co jest w nich moralnego, jeśli do życia powołuje je egoizm, jeśli są stwierdzeniem wartości postępku dla egoizmu?

Moralnym jest w nich treść widoma, forma, brzmienie. Kiedy mówię: ten postępek jest dobry, a tamten—niedobry; tak trzeba postępować, a tak—nie trzeba, to chociaż mój egoizm jest ojcem rodzonym żądania lub oceny, nie powiadam: postępek ten jest dla mnie pożyteczny lub szkodliwy, lecz wołam: to moralne, tamto—niemoralne. Ukrywam starannie egoizm i nakładam mu maskę moralności, spółzucia i pragnienia dobra.

Czemu tak postępuję?

Egoizm na dołę cudzą obojętny wywołuje zawsze egoizm, zaś wysuwanie względów etycznych, powoływanie się na moralność, budzi spółzucie a zatem uległość naszym żądaniom i zgodę na nasze oceny. Pod hasłem moralności staramy się, często bez jasnego rozumienia swego manewru, dać do poznania, że dobru wszystkich, a więc i tych, do których się zwracamy, powinno stać się zadość. Szukamy poparcia u innych w ten sposób, że w ocenach wystawiamy na pokaz, za pomocą formy moralnej, tylko własną bezinteresowność, zaś wytykamy interesowność lub pochwalamy bezinteresowność cudzą. Powołując się na moralność, chcemy już tym samym, aby nam wierzone, że jedynie dobro innych

mamy na oku. I tak, w skórze jagnięcej, mądrze stosujemy politykę, mającą nam zjednać zgodę i przychyłność ludzką.

A zatem, źródłem takich ocen jest egoizm, a nie altruizm. Ale nie znaczy to wcale, aby był zawsze dla bliźnich szkodliwy. Oprócz ordynarnego samolubstwa, oprócz tej w nas istoty, którą Taine nazwał „lubieżnym gorylem“, tkwi w nas także płomienny Prometeusz, także łaknienie własnego rozwoju i rozkwitu własnej energii, dążenia niezależne, pragnienia „wszystkich i jeszcze innych“ rozkoszy i walki bezwzględnej z cierpieniem, w których ujawnia się wielka, szlachetna, wieczna dźwignia życia „aviditas vitae“,—dźwignia, dla której dotychczas mamy jedyny wyraz: egoizm, splugawiony przez stosowanie go do bytła ludzkiego, wyraz ohydny. Można by tu użyć: indywidualność, gdyby nie zawierał pojęcia odrębności, można by ukuć coś w rodzaju własnowolności lub życia własnowolnego. Ale najlepiej będzie chyba powiedzieć: wola życia własnego. Tutaj także należą uczucia solidarności, ponieważ nie są niczym innym, jeno bezpośrednim poczuciem wspólności dążeń grupy do utrzymania się, do utrzymania się coraz lepszego.

Cała ta kategoria ocen moralnych, tak przejrzyście egoistycznych, jest, jak już powiedziano, olbrzymia. Zwłaszcza ogromną ich liczbę stanowią przypadki, w których wydają oceny o własnym postępku lub o postępku, którego skutków doznają jako strona bierna. Kiedy wyrządzają mi krzywdę, bronię się moralnością; kiedy duszę bliźniego, usprawiedliwiam to potrzebą społeczną, obowiązkami i t. d. Pojmują to znakomicie sprytne pijawki: głośno i szczerze wołają o potrzebie uczciwości, honoru, bezinteresowności. Czynią to nie dla tego tylko, aby zapomniano o ich występnych rękach, lecz by tym lepiej ubezwładniać cudzy egoizm, lepiej go wiązać i... strzyc. Człowiek bezinteresowny bowiem doskonale służy interesom cudzym,—wiedzą oni o tym najlepiej.

Tutaj także należą oceny, które wynikają z „lubienia“. Wydaje się, że tym razem uczucia moralne stanowią o wszystkim; tymczasem nie trzeba zapominać, że to „lubienie“ ma źródło w mniej lub więcej jasnym odczuwaniu rzeczywistego stosunku między sędzią a człowiekiem „lubianym“, że to „lubienie“ jest tylko formą zainteresowania egoistycznego, i że ocena tedy jest wyrazem stanowiska egoizmu.

Bywają przypadki, rzadkie wprawdzie, że sędzia staje nie po stronie, z którą go wiąże konkretny interes, lecz po przeciwnej. Ocena wypada właśnie ze stanowiska tej przeciwnej strony: w razie np. krzywdy—po stronie pokrzywdzonego. Gdy Multatuli, wysoki urzędnik holenderski, piętnuje system wyzysku, przez swych spółziomków na Jawie uprawiany, i staje w obronie Jawajczyków, to zrywa z własnym egoizmem.

Ale trzeba dobrze odróżniać, czy ocena jest szczerą i czy przedewszystkim nie jest bezpiecznym popisem pięknie brzmiących frazesów. Bo jeśli oceniający wie, że jego sądy i żądania nie odniosą skutku i jemu w niczym nie zaszkodzą, to uprawia tylko inną formę polityki egoistycznej: nie wystarcza mu materialna korzyść z istniejącego stanu rzeczy i stara się zdobyć uznanie dla swej mniemanej zacności, dobro „idealne“ zapewne, ale zadowolenie „nieidealne“ mając na widoku. Takiemi są wszyscy bibułowi moralisci, którzy oddają się pielęgnowaniu hasel zaszczytnie moralnych w apostrofach, entuzjazmem nabrzmiałych a z ich egoizmem sprzecznych,—w cichym, ciepłym i spokojnym ustroniu własnej, starannie „pielęgnowanej“ egzystencji. Takim nie był Multatuli. Jego oburzenie, jego okrzyk zgrozy na widok nieszczęsnych Jawajczyków, jego płomienna chłosta systemu kolonialnego — szkodziły jego „interesom“ i zaszkodziły tak dalece, że wtrąciły go z rodziną w piekło nędzy.

Ale wtedy mamy do czynienia nie tylko z oceną i żądaniem, lecz z czymś, co już nie jest czynnością platoniczną,

a jest postępkim. Wtedy głoszenie własnych przekonań jest ciosem, zadaniem egoistycznemu życiu, ofiarą, i jest jedną z form postępku. Taki postępek bezsprzecznie wynika z uczuć moralnych. Czy potrzeba dowodzić, jak bywa rzadki? Nie chodzi tu jednak o jego rzadkość lub częstokrotność, lecz o stwierdzenie, że jest nie „oceną wartości“, lecz ziszczaniem wartości, ziszczaniem—własną ofiarą.

Podobne znaczenie mają w dwu przypadkach oceny takich postępków, które sam sędzia spełnia.

Naprzód: kiedy pochwalam spełniony przez siebie dobry uczynek. Właściwie niema tu pochwały, gdyż zacne serce jest skromne; ocena zjawia się pod postacią obrony, wytłumaczenia doniosłości moralnej uczynku. Ocena jest tu częścią postępowania, jedną z jego faz, i nic tedy dziwnego, że wynika z uczuć moralnych.

Drugą kategorię stanowią wyrzuty sumienia, które dręczą krzywdziela. Są one bezwarunkowo zrodzone przez uczucia moralne, jak to w sposób głęboki wykazał Darwin. Ale wyrzuty sumienia nie są właściwie oceną, lecz takim stanem osobnika, który zbliża się wielce do postępowania moralnego i jest niejako tego postępowania okresem zaczątkowym. Charakterystyczne cierpienie, które im towarzyszy, dowodzi ofiary — nic to nie znaczy, że mimowolnej, żywiołowej — i ten pierwiastek poświęcenia jasno wykazuje, że mamy do czynienia z czymś więcej niż oceną, z czymś więcej nawet niż oczywistą intencją poświęcenia się, bo z bólem, chociaż na razie dla innych bezużytecznym.

Widzimy zatem, że kiedy ocena wytryska ze źródła gorącego uczuć moralnych, jest w istocie postępkim; w niczym przeto nie podważa wniosku dotychczasowego, iż oceny wartości postępków ludzkich, — oceny, które nie są postępkami, — biorą początek w uczuciach egoistycznych.



Przechodzimy teraz do drugiego szeregu ocen moralnych, tych mianowicie, kiedy oceniający nie jest wcale w mniej lub więcej uświadomionym stosunku konkretnego interesu z jedną z dwu stron.

Jak wtedy wypada ocena?

Wobec postępków indywidualnego, np. kradzieży, nakarmienia głodnego i t. p., staje on: w razie wyrządzonej krzywdy — na stanowisku pokrzywdzonego, w razie wyrządzonego dobrodziejstwa—na stanowisku obdarzonego. W pierwszym razie potępia, w drugim—pochwala, ale w obu przeciwstawia się egoizmowi strony działającej.

Wobec postępowania gromady ludzkiej, np. narodu, ocena wypada w tym samym sensie, tylko gromada zastępuje osobnika. Widzieliśmy niedawno, jak sprawę Boerów sądzili ludzie, bynajmniej ani z losem tych chłopów, ani z losem imperjalistów angielskich nie związani.

Błądny jest pogląd Höffdinga, jakoby ocena wypadała tak czy owak, zależnie od tego, czy uczuciem ogarniamy podobnych do nas ludzi, czy—nie, jakoby zatym egoista przychylnie oceniał egoistę, landlord angielski — junkra pruskiego, patrijota—patrijotę, międzynarodowiec—międzynarodowca. Kiedy bowiem z daną gromadą nie łączy nas zgoła interes konkretny, wybiegamy w ocenie poza krąg strony działającej i wydajemy ocenę ze stanowiska uczuć pozostałej sfery ludzi, chociażby oni do nas byli niepodobni.

Wszystkie tego rodzaju oceny stanowią obszerną kategorię, ogarniającą całokształt moralnych poglądów ludzkich. Tutaj charakter moralny i w treści i formie jest górujący. Ponieważ sędzia, który ocenę wygłasza, nie jest związany interesem faktycznym z żadną stroną, ocena ta występuje w postaci bezosobowej, niby wyobrazicielka etyki wiekuiestej i tylko etyki. Nie pada na nią żadne podejrzenie o egoizm, żaden cień interesowności; spływa ona niby z ust wyroczeni nie-

tykalnej, nibywyrok bezwzględnego, ponad światem stojącego trybunału. Oceniający odgrywa tu rolę kapłana te wyroczni, sędziego, stosującego wiekuiste i powszechne paragrafy kodeksu.

Taką wydaje się jego rola tymbardziej, że zazwyczaj nie przystępuje do postępów ludzkich z jasnym zamiarem sądenia: dany postępek wprost, nagle i niespodzianie, wywołuje stan uczuciowy i prawie jednocześnie—ocenę. Kiedy np. widzimy, że mężczyzna uwiódł dziewczynę i porzucił w chwili gdy dowiedział się, że zostanie matką, piętnujemy go bez żadnego namysłu. Zdaje się, że nas pcha i zmusza do tego jakaś siła, ponad nami wisząca, jakaś potęga mistyczna znieważonej moralności o charakterze wiekuistych postulatów, o elastyczności tak olbrzymiej, że może ogarniać nietylko jednostki, nietylko większe lub mniejsze gromady ludzkie, lecz ludzkość całą. I wtedy przeświadczeni jesteśmy, że nasze oceny są wynikiem uczuć moralnych.

Czy tak jest istotnie?

Przedewszystkim, musimy sceptycznie jakoś podziwiać ludzi, którzy w takich razach za uderzeniem niby różdżki czarnoksięskiej odnajdują w sobie tylko uczucia moralne. I mimowoli nasuwa się spostrzeżenie, że jesteśmy w sądach najbardziej bezstronni wtedy, gdy to nas nic nie kosztuje.

Powiedzmy odrazu: oceny, o których mowa, nie wynikają z uczuć moralnych, lecz—egoistycznych. Czy więc sędzia jest z jedną ze stron w związku faktycznego zainteresowania, czy też—nie, wniosek jest ten sam: ocena wyrasta z popędów egoistycznych.

Trzeba i tym razem stwierdzić wyraźnie, że egoizm nie oznacza tu niezbędnie jakiegoś plugawego popędu samolubnego, lecz może być owszem szlachetnym pędem rozwoju, orężem w walce o coraz szersze i coraz bardziej „własne“

życie. Jest to jedną z największych nikczemności ciągle otaczającego nas samolubstwa, że widokiem swym wzbudza w nas odrazę gwałtowną do wszelkich objawów egoizmu, nawet dobroczynnych, i każe nam zapoznawać całą ogromną doniosłość społeczną i głęboką ludzkość popędu panowania nad swym własnym życiem i jego tworzenia, instynktu zachowania własnej osobowości.

Trzeba nadto zaznaczyć, że mówimy: oceny wyrastają z popędu egoistycznego nie w sensie, używanym przez ewolucjonistów angielskich. Utrzymują oni, że uczucia moralne pochodzą z egoizmu, ale pochodzą rozwojowo; egoizm je wytworzył, ale są one teraz, w głębi człowieka, bezinteresowne. Przeciwnie, utrzymujemy, że oceny wynikały i wynikają z tych warstw naszych stanów duchowych, które formują się na tle popędu egoistycznego.

Jakież są tego dowody?

Pierwszym i kardynalnym jest ten, że niepodobna twierdzić, aby ocena zawierała intencję poświęcenia się, ów pierwiastek najistotniejszy wszelkich uczuć moralnych. Ocena jest oceną, a nie postępkem, i wszelkie poświęcenie się jest jej obce.

Właśnie dla tego, że oceniający ze stronami w stosunku korzyści konkretnej nie jest, ocenia on postępek ze stanowiska egoistycznego. Gdyby on na skutek swej oceny ponosił ofiarę, to, być może, pobudkę oceny trzebaby było upatrywać w uczuciu moralnym. Ale ocena właściwa jest aktem platonicznym i dla tej przyczyny przedewszystkim nie może być skutkiem uczuć moralnych.

Drugim dowodem kardynalnym jest ten, że we wszelkiej ocenie natury moralnej przeciwstawiamy się egoizmowi człowieka, który postępek spełnia, egoizmowi strony czynnej.

Nie może być inaczej. Kiedy, nie będąc związany względami korzyści z żadną stroną, wydaję o postępku ocenę mo-

ralną—mówię naturalnie o ocenie szczerzej, a nie obliczonej na zysk materialny lub inny—mogę to czynić tylko w ten sposób, że rozważam wartość tego postępkę względem tych, których on dotyczy, ale według własnej swej miary. Stojąc zawsze na tym stanowisku, zawsze muszę się przeciwstawiać egoizmowi strony działającej. Powiadam: zawsze, bo czynię tak wtedy nawet, gdy strona, doznająca skutków postępkę, krzywdy nie odczuwa, a nawet je pochwała, jak to np. się dzieje, kiedy karce wychowanie jezuickie. I ta okoliczność jest nader ważna. Dla czego bowiem przeciwstawiamy się egoizmowi? Jaka pobudka nas do tego zmusza? Tylko nasz egoizm względem strony działającej.

Możnaby jednak przypuścić, że dzieje się przeciwnie, tak mianowicie: w człowieku oceniającym pobudzone zostały uczucia moralne, które polegają na uczuciu sympatji dla wszystkich ludzi. Kiedy krzywda wyrządzona została, sympatja doznaje obrazy i zwraca się przeciwko krzywdzicielowi, zaś dobry uczynek wywołuje jej zadowolenie i pochwałę. Możnaby, powiedzą, upatrywać tu egoizm, ale jedynie w sensie angielskiej teorii, która w sympatji widzi utożsamienie własnej przyjemności lub przykrości z cudzą.

Na takie przypuszczenie odpowiedzieć trzeba, co następuje:

Jeżeli sympatja stosuje się do wszystkich, to dla czego np. ma iść na usługi pokrzywdzonego, a nie doznawać przyjemności z przyjemności krzywdziciela? Sądzę, że zarzut ten godzi wprost w powyższy pogląd.

Sympatja zresztą jest taką czynnością psychiczną, która sama przez się nie zawiera jeszcze ani pierwiastka egoistycznego ani altruistycznego, a umożliwia jedynie poznanie stanu psychicznego drugiego człowieka. Jest ona popadaniem do pewnego stopnia w obcy stan duchowy i skutek tego może posiadać zabarwienie wzruszeniowe przykrości lub przyjem-

ności. Wtedy chęć pozbycia się stanu przykrego lub chęć przedłużenia stanu przyjemnego może obrać kierunek rozmaity: może wyciągnąć rękę pomocną bliźniemu, może pobudzić do odwrócenia się od niego, do unikania; może pchnąć do zdławienia gwałtem bliźniego, który cierpieniem swym cierpienie nam sprawia i t. d., może, jednym słowem, przyjąć kierunek altruistyczny lub samolubny. I ta rozmaitość jest dowodem, że sympatja sama przez się kierunku nie wyznacza żadnego, a tym samym nie może stanowić zgoła o naszych uczuciach moralnych. Nie tłumaczy ona wogóle, z jakiego źródła uczuć płyną oceny nasze, chociaż, jak to później szczegółowo zobaczymy, wszelką ocenę poprzedzać musi.

Przypuśćmy jednak, że sympatja każe nam właśnie stanąć na stanowisku tego człowieka, którego postępek dotyczy, że każe nam jego zadowolenie lub cierpienie uważać za własne i że w ten sposób zbudzone rzekomo uczucie moralne wydaje ocenę postępkowi,

Zapytuję tedy, czy uczucie moralne zmusza mnie potępić krzywdę, bliźniemu wyrządzoną, dla tego, że drogą sympatji krzywda ta jest wyrządzona mnie samemu.

Czy ono nie każe mi raczej cierpieć, być ofiarą, nie zaś—, dawać odpór cudzemu egoizmowi? Cóż to za altruizm, który pieczołowicie i całkowicie siebie oszczędza, który nieustannie pamięta, by nie dostał postrzału, który fortyfikuje się przeciw wszelkim atakom, który właściwie niczym innym nie jest, jak eufonicznym wyrazem, oznaczającym egoizm?

Ostatecznie, w tym stanie powodzenia, uczucia moralne mogłyby istnieć względem tego, którego postępek dotyczy, ale pod żadnym pozorem względem tego, który postępek spełnił. Lecz i takie przypuszczenie ostać się nie może.

Uczucie moralne, jedną stronę tylko mające na oku, byłoby jednocześnie uczuciem niemoralnym w stosunku do drugiej. Gdybyśmy np. pochwalili dobry uczynek na zasadzie

uczucia moralnego, które wyłącznie żywimy dla człowieka obdarzonego, to oczywiście postawa nasza względem dobroczyńcy zdradzałaby uczucia zgoła niemoralne. A w każdym razie ocena nie ogarniałaby obu stron i gdyby zmuszona była je ogarnąć, odsłoniłaby źródło pochodzenia, które nie jest uczuciem moralnym. Dalej: niepodobna wyobrazić sobie uczuć moralnych bez zawartej w nich intencji ofiary, bez pierwiastku poświęcenia. Uczucia moralne w prostym i bezpośrednim skutku prowadzą do postępu moralnego, do aktu ofiary i bynajmniej nie wynika z nich ocena, rozważanie wartości moralnej postępu. Moralność, w funkcji swojej jedynie napełniająca zbiorniki wymowy i tryskająca w mniej lub więcej surowych i pięknych wyrokach, moralność słowna, a raczej „gołosłowna“, szczodra na cudzą ofiarę i nią tylko żyjąca — a tym jest ocena — byłaby jeno parodią moralności. I trzeba by dużej dozy niepoprawnej naiwności, aby trwać w uprzedzeniu, że oceny są wyrazem uczuć moralnych, pierś naszą rozpierających. Ale powiedzą: opinia moralna, przeświadczenie etyczne, to naturalny stan, poprzedzający postęp moralny; niestety jednak musimy się zadowolić wygłoszeniem oceny, gdy postęp jest niemożliwy do wykonania. Na to odpowiedź jest jedna: niepodobna sobie wyobrazić, aby poświęcenie nie było zawsze możliwym, i wszelkie usprawiedliwianie się jest wykrętem egoizmu. Powiedzą wreszcie: ależ tak, uczucie moralne dyktuje wyroki, tylko nie zawsze jest ono dość silne, aby wywołać postęp moralny; inaczej mówiąc, egoizm w danym razie jest od uczucia tego potężniejszy i wstrzymuje nas od kroku, któryby zburzył naszą pomyślność. On to, ten egoizm, przeszkadza poprzec nasze przekonania moralne stosownym czynem i osiągnąć ową najwyższą, według profesora Struvego, zasadę etyczną: zgodę poglądów z postępowaniem; ale w ocenie przemawia szlachetna połowa naszej duszy. Na to odpo-

wiem: taki jest właśnie pozór, ale niema dowodu, że sprawa jest w rzeczy samej taka; gdy, przeciwnie, istnieje, jak widzimy, szereg dowodów na korzyść tego, że oceny wynikają z egoizmu.

Jakto?—zawołają wreszcie. Wyobraźmy sobie np. człowieka głęboko moralnego, wrażliwego na cudzą niedolę, o sercu gorącym, intencjach najszlachetniejszych, człowieka bezwarunkowo rzadkiego, ale bądź co bądź istniejącego nie tylko w wyobraźni,—człowieka, któremu egoizm jest obcy,—czy i wtedy twierdzić można, że w ocenach swych powoduje się egoizmem? Tak jest, odpowiemy. Człowiek najmoralniejszy, najlepszy, najczystszy, stawiający w postępowaniu swym *zawsze* dobro cudze wysoko ponad własne (przypuściwszy, że taki istnieje), człowiek ten wtedy, gdy wydaje ocenę moralną, czyni to pod bodźcem egoizmu.

Nasze oceny zatym nie są uwarunkowane przez uczucie moralne. Ono też w grę wchodzić nie może, i nie ono przeciwstawia się egoizmowi strony, która postępek spełnia. Ten brak uczucia moralnego w ocenach stanowi argument dodatkowy, pośredni na korzyść roli egoizmu. Ponieważ on, jak to zbyt dobrze wiadomo, w ludziach nie wygasł, a, być może, dzisiaj mocniejszy jest, niż kiedykolwiek; ponieważ w całokształcie czynności człowieka jest on jedynym rywalem altruizmu i panuje nad całą, niech tylko będzie, połową tych czynności, zgodnie z legendami i poglądami wszystkich ludów i czasów; ponieważ altruizm nie zasiada w wyroczeni moralnej, musimy tedy przypuścić, że sprawcą może tu być tylko egoizm, że on to przeciwstawia się egoizmowi cudzemu. I w rzeczy samej: między dwoma egoizmami zachodzić może tylko kontrast, o ile niema kooperacji.

Zajrzyjmy teraz w głąb działania pobudki egoistycznej, przyjrzyjmy się mechanizmowi oceny.

Kiedy oceniamy postępek ze stanowiska moralnego, oceniamy wartość jego względem tych, których on dotyczy, ale oceniamy jego wartość według naszej miary. W tej czynności psychicznej włączamy siebie w krąg ludzi, których postępek dotyczy, chociaż materialnie, jak to założone zostało, w danym razie on nas nie dotyczy. Włączanie to odbywa się na podkładzie wspólności egoizmów, które przeciwstawiają się egoizmowi strony czynnej. Jest to solidarność duchowa, nie materialna, odczuwanie przez nas analogji swego stanowiska z położeniem tych, którzy skutków postępkowi bezpośrednio doznają, ponieważ przypuszczamy tylko ewentualną spólność działania, możliwą spólność swego interesu z cudzym.

Mechanizm przeto jest następujący. Kiedy patrzę na krzywdę lub dobrodziejstwo, zdaję sobie z niego sprawę przez sympatię. Ona to stanowi proces psychiczny, który daje w wyniku zarówno rozumienie stanu strony czynnej, t. z. „złego“ lub „dobrego“ zamiaru, wraz z szeregiem ruchów, które tworzą postępek, jak i rozumienie strony biernej, doznającej, t. j. jej przykrości lub zadowolenia, sprawionego przez postępek. To rozumienie posiadać może zabarwienie wzruszeniowe bardzo złożone i zawile, gdyż mogę np. doznawać przykrości na widok ofiary i jednocześnie — zadowolenia z dobroczynnych jej skutków. Ale ten stan wzruszeniowy nie prowadzi jeszcze do oceny; ona musi mieć tło inne, decydujące. Doświadczenie mianowicie nauczyło mój egoizm, że cudzy egoizm, o ile wprost z nim nie spóldział, jest dla niego szkodliwy, gdy cudzy altruizm — pożyteczny. Doświadczenie działa tu *automatycznie* (choć może być usprawiedliwione przez rozumowanie, które stwierdziłoby faktyczny stan rzeczy) na widok postępkowi — nawet wtedy, gdy postępek na nasz interes bezpośredniego wpływu nie wywiera. Ono uczy bowiem, że egoizm cudzy jest dla wszystkich z nami włącznie niebezpieczny, altruizm zaś — przeciwnie; że

„zła“ intencja jest stałą groźbą, zaś „dobra“ brzemienią w korzyść obietnicą. Doświadczenie w wyniku ostatecznym sprawia, że egoizm nasz natychmiastowo, bez uprzytomnienia sobie lekcji doświadczenia oburza się na objawy cudzego egoizmu, którego nie chcemy, a chętnym okiem patrzy na cudzy altruizm, którego pożądamy.

Takim to sposobem nasz egoizm został w grę wciągnięty. Nasze stanowisko sędziego wobec strony, która postępek spełnia, okazuje się *analogicznym*, za sprawą pobudek egoistycznych, ze stanowiskiem strony, która skutków postępu doznaje. Tylko my odczuwamy to drogą pośrednią, bo wskutek poprzedniego doświadczenia, gdy tamta strona bezpośrednio, na własnej skórze, pojmuje skutki postępu. Tę analogię wyczuwamy dzięki procesowi sympatii. Nasz egoizm reaguje w formie oburzenia lub zadowolenia i znajduje wyraz w ocenie. Jakim jest ten wyraz? Oburzamy się lub pochwalamy nie ze względu na swój własny egoizm, lecz—cudzy, mianowicie przez wzgląd na dobrobyt, szczęście, rozwój i t. d. tych ludzi, którzy skutków postępu bezpośrednio doznają. I oto ocena moralna stała się możebną wskutek *podstawienia* jednej pobudki na miejsce drugiej.

Pozostaje do rozstrzygnięcia, jakim sposobem to podstawienie jest możebne i czemu powstało?

Przedewszystkim wskazana analogia stanowisk ułatwia bezwzględnie taką substytucję. Z jednej strony: treść oceny i jej forma byłyby teżsame tak czy owak—czy ocenę dyktowałyby egoizm, czy też altruizm; ocena, jako wyraz uczuć moralnych, byłaby taką samą, jaką jest wtedy, gdy stanowi wyraz egoizmu i występuje w trawestacji. Z drugiej strony: wewnętrznie, w sferze naszych pobudek, egoizm reaguje w obronie cudzego dobra, gdyż jest ono jednocześnie jego własnym. Rzeczona analogia stanowisk przyjmuje postać solidarności ideowej, bo materialnej tu niema, zwykle tak natężonej, że

owa substytucja wymyka się uwadze sędziego. Wskutek naporu popędu odbywa się to natychmiastowo, migawkowo poniekąd, wywołując w nas obraz wewnętrzny, odmienny od różnobarwnych, szybkich przemian składników. Dla tego też w chwili wydawania oceny nie zdajemy sobie sprawy z pobudki egoistycznej, której podlegamy, gdyż na razie „oko wewnętrzne“ nie może jej dostrzec, wyodrębnić, i dlatego też w ocenach dźwięczy szczere oburzenie i entuzjazm moralny, powołujące się wyłącznie na dobro bliźniego.

Tak tedy analogja stanowisk i ich podstawianie o całe niebo różnią się od działania sympatji. I nic dziwnego, że przeciw mechanizmowi, który wytłumaczyliśmy, nie da się wytoczyć zarzutu, który Guyau czyni teorii sympatji, mianowicie, że trzyma się tylko złudzeniem, zamroczeniem umysłu, jakimś szlachetnym nonsensem, polegającym na utożsamianiu obcego człowieka z nami. Nie trafia go też ów wspaniały sarkazm, który Guyau w „Etyce angielskiej“ (str. 400 3-go wyd.) wymierza przeciw teorii sympatji: „Kłamię sobie, sądząc, że kocham innych, gdy tymczasem jeno pożądam; kłamię, mówiąc to im; ci inni kłamią, mówiąc mi to samo; a oszukuję samego siebie, wierząc im“. Albowiem analiza przedstawionego wyżej mechanizmu nie wykazuje żadnego oszukiwania siebie samych, chyba—przeciwnie.

A teraz: skąd powstało takie zaśłanianie istotnego popędu i dla czego się utrzymało?

Posłuchajmy np. tłumaczenia T. Ziehena, które podaje w „Zasadach psychologii fizjologicznej“ (tł. pol. str. 161—165), posłuchajmy dla tego, że znacznie odbiega od naszego, a z drugiej strony, oparte jest na przesłankach nauki nowoczesnej a nie na twierdzeniach przedpotowej metafizyki, jak to często zachodzi u etyków profesjonalnych; wreszcie, nie posiadając cech oryginalności, odtwarza dosyć wiernie niektóre poglądy na rzeczoną kwestję, kurs mające.

Otóż, zdaniem Ziehena, jeśli go dobrze zrozumiemy, doświadczenie nauczyło, że wiele postępków bliźnich sprawia nam albo przyjemność, albo przykrość. Początkowo, drogą doświadczenia, postęпки, nam osobiście korzyść przynoszące, wywoływały zabarwienie wzruszeniowe dodatnie obrazów i wyobrażeń tych postępków; przeciwnie zaś, zabarwienia wzruszeniowe ujemne towarzyszyły obrazom i wyobrażeniom postępków dla nas szkodliwych. Te zabarwienia więc nasamprzód dotyczyły tylko tych postępków osób obcych, które nam samym przynosiły korzyść lub szkodę. Odpowiednio też zabarwiony został cały nasz układ wyobrazeniowy, gdy wobrażaliśmy sobie postępek, spowodowany przez uczucie, i siebie jako jego przedmiot. Bezwarunkowo wzruszenie było tu egoistyczne. Lecz wskutek „promieniowania“ zabarwienia wzruszeniowego, czyli wskutek udzielania się pewnego zabarwienia wzruszeniowego, przykrości lub przyjemności, z całości kształtu wyobrazeniowego postęпку wyobrażeniu *wyodrębnionych części* tego postęпку, wynika, że postępek litosny lub bezlitosny otrzymuje w naszym wyobrażeniu zabarwienie wzruszeniowe sam przez się, bez względu na to, kto go wykonywa i kogo się tyczy. W ten sposób wyobrażeniu lub czuciu danego postęпку „może“ towarzyszyć zabarwienie wzruszeniowe dobra lub zła, pomimo że postępek nie przynosi nam bezpośrednio lub też pośrednio,—ani korzyści, ani szkody. To „może“ stało się, według Ziehena, faktem u narodów cywilizowanych, wśród których wytworzył się jak gdyby pewien kodeks tych zabarwień wzruszeniowych dzięki temu, że pewnemu rodzajowi postępowania „z jaką taką zgodnością“ przypisuje się nazwę dobrego lub złego. Ten fakt niejakiemu ustaleniu się wzruszeń, towarzyszących wyobrażeniu oznaczonego postępowania, ten fakt ustalenia się wspomnianego wyżej „promieniowania“ położyć trzeba na karb doboru naturalnego zarówno w łonie społeczeństw,

jak i między społeczeństwami. Dobór właśnie wywołał utrwalenie się i rozwój uczuć moralnych; z jednej strony, w związku społecznym osobniki pozbawione cech etycznych były rugowane, z drugiej—te związki, gdzie większość członków nie posiadała cech etycznych, ulegały zagładzie. Finał tłumaczenia, jak widzimy, oparty jest na temacie czysto spencerowskim.

Sądzę, że dowodzenie Ziehena, mające objaśnić, dla czego postępkowi dla nas korzystne lub szkodliwe, a więc dla nas przyjemne lub przykre, stają się także przyjemnymi lub przykremi, pomimo że naszej osoby zgoła nie dotyczą, — chybia celu. Nie kwestjonuję faktu „promieniowania wzruszeń“, ale kwestjonuję sposób, w jaki on, zdaniem Ziehena, miał się utrwalić. Przypuśćmy nawet, że uczuciami moralne utrwalają się i wzrastają za sprawą działania doboru naturalnego — co, według mego przekonania, jest z gruntu mylne—to utrwalenie się i wzrost uczuć moralnych nie może pociągnąć za sobą utrwalenia się jakiegokolwiek kodeksu ocen moralnych, żądań i norm, ponieważ wogóle kodeksu tego nie pisze altruizm, lecz egoizm. Dodatkowo zabarwienie wzruszeniowe może towarzyszyć zarówno spełnianiu dobrych uczynków, jak i ocenie tych postępów, i w obu przypadkach wzruszenie towarzyszy wyobrażeniu postępu moralnego. Tylko w pierwszym przypadku jest ono wynikiem zadowolenia popędu altruistycznego, w drugim — egoistycznego; w pierwszym—mamy do czynienia z uczuciem moralnym, w drugim—z uczuciem egoistycznym. Gdyby zatem prawdą nawet było, że dobór naturalny utrwała i rozwija uczucia moralne w społeczeństwie, czyli że utrwała i rozwija zabarwienia wzruszeniowe dodatnie, towarzyszące spełnianiu przez nas „dobrych“ postępów, co jednak prawdą nie jest, to wszakże wpływ tego doboru nie może mieć władzy nad wzruszeniami, które towarzyszą czuciu i wyobrażeniu postępu cudzego, gdyż

tutaj już rozpoczyna się obszar uczuć egoistycznych. Tłumaczenie zatym Ziehena, mające na celu wykazanie związku doboru naturalnego z utrwaleniem się „kodeksu etycznego“, chybia celu.

Jak więc sprawa stoi istotnie? Skąd powstaje „moralność“ ocen moralnych, które przecież, jak wyżej stwierdziliśmy, są wyrazem egoizmu?

Sądzę, że powstała stąd, iż jest jedyną formą wypowiedania się egoizmu, jaka *społecznie* mogła powstać i zachować się, ponieważ w ten tylko sposób egoizm nasz mógł znaleźć posłuch u innych, być przez nich tolerowanym, a nawet przyjętym. Kiedy powołujemy się na moralność, odwołujemy się do egoizmu innych ludzi, a kiedy moralność w ocenie zasłania sobą egoizm, na pierwszy plan tym samym wysuwa bezinteresowność. Pośrednio zaprzeczamy, jakoby grę tu prowadził nasz popęd egoistyczny i głośno podnosimy wzniosłość i potrzebę cudzego egoizmu. Naturalnie, nie gniewa się on na to, przeciwnie—jest zadowolony. I w ten sposób geneza ocen moralnych została uwarunkowana z jednej strony przez działanie naszego egoizmu, z drugiej—przez przystosowanie się jego postaci do egoizmu cudzego; gdy tamten je zrodził, ten nadał wyraz *społecznie* niezbędny, skuteczny. Tak więc warunki indywidualne i społeczne w zgodnym działaniu sprawiły, że oceny posiadają wyraz moralny, a są wynikiem egoizmu.

Powróćmy do wspomnianego wyżej przykładu z uwiedzioną dziewczyną. Mężczyzna w postępku swoim ujawnił egoizm. Egoizm ten odosabnia go i nam przeciwstawia: mężczyzna pokazał wilcze kły i dowiódł, czym one są,— w tejsze chwili nasz egoizm przeciw niemu powstał i wyraził się w formie oceny: postępek mężczyzny jest niemoralny.

Weźmy inny przykład bardziej złożony. Francuski etyk, G. Belot w „Kwestjach moralnych“ na przykładzie zbyt-

ku usiłuje dowieść, w duchu spencerowskim, że to nasza intuicja moralna wydaje wyrok potępienia w imię jakiegoś nieuchwytnego „nader oddalonego ideału społecznego“. Powiada on: „Zdrowy rozsądek i sumienie moralne rozumują w ten sposób, jakoby wszystko powinno służyć pożytkowi wszystkich, jakoby przewyżka naszych przyjemności powstawała z uszczuplenia cudzej pomyślności, jakoby wszelki wynalazek, dążący do ulepszenia warunków życia ludzkiego i zwiększenia panowania nad naturą, był bezosobową zdobyczą ludzkości, i jakoby, przeciwnie, wszelkie zniszczone lub unieruchomione bogactwo było stratą dla ogółu“. Belot się myli. Nie ulegamy wcale jakiemuś idealnemu złudzeniu, gdy żądamy od innych moralności, ponieważ wiemy, że jest dla nas pożyteczna. Ganimy zbytek, gdyż jest widowym znakiem stosunków, które nas upośledzają. Czyniąc to z powodu oddzielnego, konkretnego przypadku i wydając ocenę moralną, a więc taką, która powinna mieć znaczenie powszechne, głosimy z konieczności wyroki radykalne i idealne. Lecz nie na wpatrywaniu się w „niezmiernie oddalony ideał społeczny“ polega sprężyna naszej oceny, a na przeciwstawianiu się naszego egoizmu — cudzemu samolubstwu rozrzutności i przepychu. Z chwilą jednak, gdy pojmujemy, że ono nam nie tylko nie szkodzi, lecz owszem przydać się może, zmieniamy front! Takim jest np. słynny wyrok sędziego Magnaud, który w sprawie o ubezwłasnowolnienie marnotrawcy akcją oddalił, uzasadniając to w motywach użytecznością ludzi marnotrawnych dla społeczeństwa.

Uprzytomnijmy teraz sobie całokształt mechanizmu oceny. Sympatja pozwala zdawać sobie sprawę ze stanu człowieka, który postępek spełnia, i ze stanu człowieka, który skutków postępu doznaje. Budzą się w nas wzruszenia rozmaite, którym kierunek nadaje popęd egoistyczny. A więc doznajemy przykrości, gdy jesteśmy świadkami uczynku

samolubnego lub go tylko sobie wyobrażamy, a doznajemy zadowolenia, gdy postępek jest altruistyczny. Nasz popęd egoistyczny tu reżyseruje, pomimo że postępek nas się nie tyczy. Pochodzi to stąd, że oceniamy wartość postępkę dla siebie, a doświadczenie uczy, że cudze samolubstwo jest dla nas szkodliwe, zaś cudzy altruizm — pożyteczny. Wyobrażamy siebie w położeniu analogicznym z położeniem człowieka, który skutków postępkę doznaje. I w ocenie dajemy ujście wzruszeniu, które zadowolony lub niezadowolony egoizm w nas budzi: pochwalamy postępek „dobry“, potępiamy „zły“. Ale ocena jest dla tego „etyczną“, że ukrywa egoistyczną pobudkę a prezentuje pobudkę moralną — wzgląd, mianowicie, na szczęście bliźniego podstawia jedną na miejsce drugiej. Podstawienie to jest społecznie niezbędne, ponieważ w ten tylko sposób nasz egoizm może u ogółu znaleźć posłuch i mieć siłę przekonywającą.

W powyższych wywodach istnieje pozornie punkt niezrozumiały. Wydawałoby się, że egoista, rozważając moralną wartość postępkę, powinien zezwalać na egoizm innego człowieka. Tak właśnie kazałaby „logika moralności“: jestem egoistą, więc logicznie powinienem uznawać cudzy egoizm. Ale takiej logiki niema, bo sfera uczuć logiki nie zna. To, co w sobie uważam za naturalne, w innym mogę uważać za niemoralne; naturalnym jest mój popęd do życia pełnego i natężonego, moralną jednak — ofiarą, którą bliźni dla mnie ze swego życia czyni. Ganię i potępiam wszelki zamach na swój egoizm, ale z uznaniem przyjmuję samobójstwo egoizmu cudzego. Kiedy zaś i dla innych uznaję potrzebę egoizmu, czynię to wskutek odczuwania analogii swego stanowiska z cudzym, i kiedy np. piętnuję krzywdę, solidarnie tym samym, wspólnie z pokrzywdzonym powstaję przeciw triumfującemu egoizmowi.

Zdarza się jednak inaczej. Jesteśmy np. smutnymi świadkami korzenia się przed gwałtem i wyzyskiem bez żadnego zgoła wyrachowania, bez żadnej nadziei korzyści, po prostu bezinteresownie. Język potoczny zwie to służalstwem i, sądzę, jak nigdy, utrafia w sedno. Jakakolwiek jest przyczyna takiego korzenia się: zamroczenie władz wszelkich czy zbydlęcenie, niewątpliwie sprężyna życia, egoizm, została złamana. Ale też wtedy niema wcale oceny, ani moralnej, ani niemoralnej, i korzenie się jest tylko ruchem... zgiętych kolan.

Jest inny przypadek, ale już wzniosły, przełamania się egoizmu, mianowicie pobłażliwość. Nie oburza się na „grzech“, spokojna jest wobec „ofiary“, jest smutna lub dobrodusznie uśmiechnięta, ale — milczy, gdy chodzi o ocenę.

Egoizm, i tylko egoizm, jest w stanie dawać nauki moralne i głosić oceny moralnej wartości postępków. On to sączy się między wierszami ocen, chociaż źródło jego jest w nas ukryte głęboko, niby baconowskie „instantiae clandestinae et crepusculi“. On to sprawia, że przed chwilą bydlęce korzenie się nazwaliśmy smutnym, a pobłażliwość podniosłą. On to każe nam cudzy egoizm samolubny odpychać z odrazą i oburzeniem, a cudzy egoizm — pożyteczny, gdy z naszym kooperuje, przyjmować z uznaniem i nazywać solidarnością. On to każe nam cnotę uwielbiać, a ludzi, którzy dla ludzkości się poświęcają, poczytywać za największych i najprzedniejszych jej synów. On to każe np. subtelnemu Kantowi wypowiedzieć następujący „etyczny“ pogląd: „jeżeli wszystko, co się mówi, powinno być prawdą, to z tego nie wynika jeszcze obowiązek otwartego wypowiedzania wszelkiej prawdy“ (t. VIII, str. 330 — 331 wyd. Hartensteina). I on to każe czytelnikowi Kanta zżymać się na tego rodzaju pogląd, a nam — przyjaźnie patrzeć na takie niezadowolenie czytelnika. On to, prócz poczucia piękna, każe np. podziwiać cudowne wzloty

moralne Platona w „Gorgiasie“ lub „Republice“. Egoizm ten nie lubi, gdy mu się wytyka jego obecność, gdyż woli, aby ogół wierzył w potrzebę spełniania przez siebie czynów altruistycznych; dla tego egoizm każe tobie, czytelniku, analizę niniejszą, która rolę jego obnaża, poczytywać, być może, za dotkliwą dla moralności, a mnie każe—szczególnym zbiegiem paradoksu — twój w danym przypadku niepokój moralny uważać za godny pochwały, gdyż i ja wolę, aby wiara ogółu w potrzebę praktykowania altruizmu była niezachwiana. Albowiem każdy z nas w *ocenie* przeciwstawia się ze stanowiska swego egoizmu egoizmowi innych.

Tym też sposobem wszelka etyka w sensie *systemu norm etycznych* staje w świetle krytyki. Zwykle się przypuszcza, że taka etyka jest już stanowczo bezosobową, oderwaną od wszelkich popędów osobistych, jakąś księgą nadludzką, dla ludzi przeznaczoną, lecz nie od człowieka pochodzącą. A jednak stanowi ona jedynie system żądań autora. I autor jest zwykłym, często nader zwykłym człowiekiem, i normy swoje wypowiada na skutek nieprzepartego a głęboko ukrytego działania popędów egoistycznych. Nie wiąże go oczywiście z konkretnym postępkiem żaden interes rzeczywisty, namacalny, bezpośredni, boć przecie porusza się on tu w sferze abstrakcji najbardziej „alembiquées“ wśród kategorii postępków, wśród symbolów; ale w tym świecie oderwanym wyobraźni odnajduje wspomnianą wyżej solidarność stanowisk, i własny egoizm dyktuje mu „systemy norm etycznych“, Z wielką bystrością powiedział Bentham (Deontol. I, str. 190 tł. fran.): „Poświęcenie własnego interesu, w oderwaniu, wydaje się rzeczą wielką i cnotliwą, ponieważ przypuszcza się, że przyjemność, porzucona przez jednego człowieka, z konieczności przypada w udziale innemu“.

II.

Sprzeczności etyczne i probierz.

Istnieje mniemanie dosyć rozpowszechnione (któremu np. hołduje Wundt), że ludzie nie różnią się między sobą w zdaniu o tym, co jest moralnym, a co nie; że ich oceny moralne wypadają w gruncie rzeczy jednakowo, że ich nakazy i normy są zasadniczo też same, a że tylko ludzie różnią się w racjach, któremi się powodują w uznawaniu postępków za moralne, w głoszeniu ocen i zakładaniu norm. Ma się to stosować zarówno do zwykłych śmiertelników, jak i systematycznie myślących etyków. Przypuszcza się, że można wytworzyć z kursujących wśród ludzi ocen i norm, albo też z własnych „wartości etycznych“ system spoisty, logiczny i jasny, któryby mógł być przez wszystkich przyjętym. Jak mówi Alexis Bertrand w „L'enseignement scientifique de la morale“ (Rev. phil. 1900, t. 49, str. 33—44), „wspólnym pnieniem nauki i etyki jest zasada nie-sprzeczności, która jest jednocześnie zasadą powszechnego rozumienia. Ona to stanowi rękojmię nietylko logicznej zgodności myśli, lecz i doskonałego ładu w postępowaniu oraz także owej jedności między myślą a chceniem, która jest „poematem cnoty“.

Zdaje się, że rzecz się ma wprost przeciwnie. Między ocenami i normami nietrudno dopatrzeć się takiego głębokiego

przeciwieństwa treści, że niema bodaj ani jednej, któraby nie posiadała swego zaprzeczenia. Przykładów nagromadzić można bez liku. Nie mówiąc już o najrozmaitszych, najbardziej sprzecznych zasadach, normach i ocenach etycznych w postępie wieków, czego do syta można się nasłuchać w „Rozwoju moralności“ Letourneau, ale w tym samym okresie historycznym, tym samym momencie i tym samym społeczeństwie, stajemy wobec niezliczonych sprzeczności:

kochaj wszystkich bliźnich — kochaj nadewszystko ojczyznę;

pracuj dla ogółu—pracuj dla swych dzieci;

mów prawdę—nie obrażaj nikogo;

bądź szczerym—bądź delikatnym;

nie czyn gwałtu—nie zezwalaj na gwałt;

nie pożądam cudzej żony—kochaj kobietę szczerze i bezwzględnie;

bądź dobroczynnym—nie deprawuj jałmużną;

miej serce czułe — nie dopuszczaj do wyzyskiwania siebie;

napędzaj innych do uczynków dobrych—szanuj swobodę bliźniego;

bądź sprawiedliwym—bądź pobłażliwym;

bądź dumnym—bądź skromnym;

zapewnij byt rodzinie—nie gromadź bogactw;

nie znaj gniewu—prześladuj zło namiętnie;

nie przewódź innym—prowadź innych;

szanuj rozkazy rodzicielskie — nie wyrzekaj się samodzielności;

nie godź na życie własne—poświęcaj się;

cnota jest bezwzględną bezinteresownością — cnota powinna być nagrodzoną—i t. d.

Posłuchajmy teraz nie bezimiennego tłumu, lecz „mających nazwisko“ etyków:

Nie jesteś obowiązany głosić wszelkiej prawdy, mówi Kant, gdy Spencer uczy: trzeba zawsze głosić to, co się za prawdę poczytuje; jeśli się ona przyjmie, to dobrze, jeśli—nie, to również dobrze, chociaż już mniej dobrze.

Bentham twierdzi, że nie należy poświęcać życia, a iluż to etyków twierdzi przeciwnie?

Mill w „Poddaństwie kobiet“ nawołuje niewiastę do niezależności, a Fr. Kirchner w „Katechismus der Sittenlehre“ (II, § 20, 1) utrzymuje, że „mąż jest głową domu, a żona powinna go słuchać, ponieważ winna mu swe utrzymanie, stanowisko społeczne, pewność jutra“

Ten sam Kirchner (II, § 19, 5) mówi: „Z tego, że ludzie hołdują Mamonowi, zgoła nie wynika, aby wogóle nie powinni byli dążyć do bogactw umiarkowanie i sposobem dozwolonym w celu uchronienia od nędzy siebie i swych najbliższych; możemy pracować dla zachowania i powiększenia majątku, byle bez skąpstwa i chciwości; możemy bogactw używać, byle bez egoizmu i niepotrzebnego trwonienia“. Prawie tak samo prawi Wundt w „Etyce“ (wyd. 1886, str. 513). A cóż na to powiedziałyby taki Tołstoj?

A w miłości, czy np. „la passion papillonne“ Fourier'a jest w zgodzie z moralnością np. Bossuet'a?

A czyż twierdzenie Spencera w „Etyce“ (XVI, § 110): „Nie mamy prawa przyczyniania innym więcej przykrości nad to, co jest niezbędnym ze względu na własną naszą osobę, na chęć dobra innych albo też na utrzymanie jakiejś zasady“—nie jest twierdzeniem i przeczeniem jednocześnie, i to na ogromną skalę? Czyż to nie jest przyznaniem się do sprzeczności norm etycznych, gdy w sposób tak ogólnikowy zakłada się niemoralność i zarazem moralność „przyczyniania innym przykrości“?

Wundt w „Etyce“ (wyd. 1886, str. 467 — 472) wprost stwierdza istnienie „konfliktu norm“, ale kłopotu to mu nie

sprawia i nie burzy jego systemu etyki, gdyż mniema, że sprzeczność nie tkwi w samej treści norm etycznych, lecz w ich zastosowaniu do życia rzeczywistego. Zdaniem jego, normy etyczne nie kłócą się między sobą, ale mogą dotyczyć albo osobnika, albo społeczeństwa, albo ludzkości, i, kiedy naraz stosować je trzeba do tych rozmaitych celów, wynika sprzeczność, gdyż cele te mogą być ze sobą sprzecznymi. Ale Wundt i tę dysharmonję usuwa nakazem: trzeba stosować tę normę, która odpowiada celowi szerszemu, a więc, społecznemu celowi trzeba oddawać pierwszeństwo przed osobniczym, humanitarnemu przed społecznym.

Jednak zapędziwszy normy etyczne do obranej z góry sfery postępów, mających dotyczyć oznaczonej grupy ludzi, np. społeczeństwa europejskiego czasów obecnych, nie usuniemy sprzeczności norm u Wundta. Weźmy np. jego upoważnienie do gromadzenia bogactwa w celu dostarczenia dobrobytu sobie i swej rodzinie. Czyż to jest wogóle możebne do osiągnięcia bez wyzysku pracy bliźniego? A czyżby Wundt wyzysk pochwalał? Tak więc wstręt do wyzysku i pożądanie bogactwa wyłączają się wzajemnie, chociaż cel w obu przypadkach ogarnia ten sam krąg ludzi.

Zresztą postęпки nasze nie mogą ogarniać ludzkości lub społeczeństwa w jego ogromie, a raczej dotyczą jednego osobnika lub też mniejszej czy większej gromady, która jednocześnie tkwi w społeczeństwie i ludzkości. Bezwarunkowo, osobnik może zakładać sobie cele sprzeczne z celami innych osobników w tym samym społeczeństwie; to samo zachodzić może z celami osobników różnych społeczeństw. Ale moralne postęпки tego samego osobnika nie mogą być między sobą sprzecznymi dla tego, że rzekomo jedne dotyczą celów osobniczych, inne — społecznych, a inne znowu ludzkości całej, gdyż jest rzeczą niepojętą, jak osobnik może przeciwstawiać się społeczeństwu, a społeczeństwo—ludzkości.

Prócz tego normy etyczne, które o tyle tylko ze sobą są w zgodzie, o ile cele, którym służą, wzajemnie się ze sobą nie kłócą, są bezwartościowe. Cóż to za normy etyczne, które nie zawierają w sobie wskazówki, kogo dotyczą, i których zakres działania, zależnie od przypadku, może być rozszerzonym lub zwężonym? Jeżeli np. przepis brzmi: nakarm głodnego, to norma ta ze stanowiska Wundta jest praktycznie nieprzydatna, gdyż nie pozwala rozstrzygnąć, dajmy na to, co jest pilniejsze: czy nakarmić głodne dziecko własne, czy — cudze, chociażbyśmy obojga naraz nakarmić nie byli w stanie.

Wreszcie, jeżeli Wundt nakazuje w stosowaniu norm etycznych dawać pierwszeństwo celom społecznym przed osobniczymi, a humanitarnym przed społecznymi, to powstaje natrętne pytanie: skądże nakaz taki Wundt zaczerpnął? Prawdopodobnie z etyki. Ale w takim razie jest to tylko jedna z norm etycznych, którą Wundt czyni domyślnie naczelną; zachowuje ona jedne swe siostrzyce, ruguje inne. I jest w ten sposób żywym dowodem, że normy etyczne są między sobą w sprzeczności zasadniczej —co do treści właśnie.

Nie ulega wątpliwości, że normy etyczne żrą się między sobą w zastosowaniu do życia, ale tylko dla tego, że treścią ich jest samo życie. Normy bywają ze sobą sprzeczne, niezależnie od tego, czy istotnie zostały zastosowane w konkretnym życiowym przypadku, czy też rozpatrywane jeno teoretycznie, a w każdym razie niezależnie od zastosowania ich do rzekomo sprzecznych ze sobą celów: osobniczych, społecznych i humanitarnych.

Jeżeli teraz zapytamy się, skąd w rzeczy samej pochodzi ta sprzeczność norm, odpowiedź będzie następująca.

Działa tu przyczyna od naszej umysłowości niezależna: jest nią sprzeczność interesów w społeczeństwie i między społeczeństwami. Ma to doniosłość pierwszorzędną, najrozleglejszą i najgłębszą: korzeniem serdecznym wczepiło

się w duszę każdego z nas i rozwiązuje właściwie całą zagadkę.

Sprzeczność interesów wywołuje sprzeczność ocen; rzecz to oczywista tam, gdzie sędzia osobiście i bezpośrednio zainteresowany jest w postępku. Ale nawet kiedy tego nie ma, ocena staje wobec różnorodności skutków, które postępek sprowadził. Najświetniejsze stronnice „Etyki“ Spencera są te właśnie, gdzie filozof, ten mówi o „etyce względnej“, tej mianowicie, która nie potrafi orzec, czy postępek ostatecznie jest moralny, czy też nie, albowiem jest i tym i owym. Spencer nie powołuje się na sprzeczność interesów, gdyż ona wogóle nie zgadza się z jego pojęciem społeczeństwa, które on pojmuje jako organizm, a więc harmonijną całość, i kładzie taki stan „etyki względnej“ na karb nierozwinięcia społeczeństwa i nieprzystosowania się do niego człowieka. Zdaje się jednak, że ta sprzeczność interesów jest właśnie wszystkim: ona to szale naszych ocen potraça nieuchwytnym i zmiennym dotknięciem to w górę, to na dół. Jeżeli bowiem ten sam postępek sprowadza jednocześnie i pożytek i szkodę, to nie ulega wątpliwości, że rodzaje „zainteresowania się“ nim mogą być biegunowo różne. Wobec takiego postępkę ocena może wypaść nader kapryśnie.

Jednym z podstawowych twierdzeń niniejszej pracy jest to, że zarówno oceny, normy i żądania etyczne, jak i postęпки moralne powstają i wogóle powstać mogą tylko na tle sprzecznych interesów ludzkich. Ta właśnie okoliczność, jak powiedziałem, sprowadza sprzeczność między etycznymi ocenami, normami i t. d. Dobroczynca i obdarzony znajdują się na stanowiskach biegunowych; niema między nimi wymiany usług, kooperacji w postępkach, podpadających pod ocenę etyczną; przeciwnie, jeden daje, drugi bierze, jeden chce dać, drugi chce wziąć. A każda z obu stron posiada krąg ludzi, solidarnie z nią związanych. Człowiek, znajdujący się w potrzebie lub

solidaryzujący się z temi, którzy są w potrzebie, w imię potrzeb ludzkich, w imię moralności żąda uczynków dobroczynnych, stwarza normę etyczną. Ale człowiek, mający być dobroczynnym lub solidaryzujący się z temi, od których wymaga się dobroczynności, może stworzyć inną normę etyczną z tamtą sprzeczną, powołując się również na dobro ludzi w ten sposób, że dowodzi, iż jałmużna oducza od pracy, niszczy poczucie jej niezbędności, że obdarzony przestaje liczyć na siebie i chce żyć z pracy cudzej—obdarzającego.

Weźmy inny przykład: wyzwolenie się kobiety. Mężczyzna uważa się za „głowę domu”, mówiąc językiem Kirchnera, żąda posłuszeństwa, nierówności praw, poddaństwa kobiety mniej lub więcej zawołanego, nazywając to jej powołaniem, chlubą moralną i t. d. Póki warunki społeczne nie wykazują, jaką korzyść kobieta odnieść może z wyemancypowania się z pod władzy męczyzny, przeciwieństwo interesów między płciami nie wybucha, chociaż istnieje materjalnie w postaci upośledzenia kobiety i prerogatyw męczyzny. Z chwilą jednak, gdy życie zmusza kobietę do pracy i daje jej możność zdobywania dóbr materjalnych i duchowych, obie płci odczuwają przeciwieństwo. Jest to moment narodzenia się kwestji emancypacji, — kwestji, ponieważ dwa światy ocen i norm moralnych przeciw sobie powstają. Męczyzna broni „swoich“ zasad etycznych o „powołaniu kobiety“, kobieta zaś domaga się od męczyzny „praw człowieka równego“. On woła: kobieta powinna być zależną od męczyzny, ona woła: kobieta powinna być niezależną.

Sprzecność zatym ocen i norm etycznych wynika ze sprzecności interesów ludzkich. Czy wobec tego można twierdzić, że istnieje *jeden* probierz etyczny, jedna zasada, którą ludzie się powodują dla odpoznavania moralności postępków? Ponieważ oceny bywają sprzeczne co do jednych i tych samych postępków i bywają też same co do postępków

ze sobą sprzecznych, wynika pytanie, czy mogą być głoszonymi na zasadzie stosowania do postępków jednego probierza etycznego?

Tak jest, odpoznavanie moralnej wartości postępków dokonywa się za pomocą stosowania jednego probierza. Stanowisko interesów bywa różne, ale w każdym poszczególnym przypadku ludzie, *nie wyłączając etyków*, stosują ten sam probierz. Właśnie sprzeczność ocen, norm i żądań jest możliwa wskutek tego, że stosowany bywa jeden probierz—tylko ze stanowiska interesów sprzecznych. Na przykładach wyżej przytoczonych widzieliśmy, sądzę, jak sprawa ta odbywać się może.

Nie ulega wątpliwości, że dla oceny wartości postępków *trzeba* stanąć na pewnym stanowisku, trzeba mieć jakikolwiek punkt odczuwania i widzenia, trzeba stosować jakiś probierz. Ale nie jest dla dokonania oceny rzeczą niezbędną, aby zdawać sobie sprawę z tego stanowiska, z tego punktu odczuwania i widzenia, aby sobie uświadamiać, że się probierz stosuje i jaki mianowicie. To uświadamianie sobie wymaga zastanowienia, rozważenia rozmaitych zjawisk, badania, poznania.

Jaki więc jest ten probierz jedyny?

Analiza pobudek, które nami powodują przy wydawaniu ocen moralnych, wykazała, że stanowisko nasze w tym przypadku jest egoistyczne. Uważamy za moralne, pomijając inne względy, takie postęпки, które albo przynoszą nam bezpośrednio, czy też innym, z nami interesem bezpośrednio związanym, to, co dla siebie za korzystne poczytujemy, albo— przynoszą ludziom, którzy z nami interesem związani nie są, to, co za korzystne *dla siebie* w ich położeniu poczytywalibyśmy; a w żadnym razie nie uważamy za moralne, przeciwnie, uważamy za niemoralne postęпки, które albo nam bezpośrednio, czy też innym, z nami interesem związanym, wyrządzają to, co dla siebie szkodą zwiemy, albo ludziom, z na-

mi interesem nie związanym, wyrządzają to, co jest szkodą według naszego mniemania. Stwierdzenie pobudki egoistycznej ma wielką doniosłość w ustaleniu pojęcia probierza etycznego dla tego, że pojęcie to zawiera jako składnik pojęcie korzyści, i że przeto treść tej korzyści oznaczoną być może wyłącznie przez egoistyczne „ja“ oceniającego. Tylko egoizm tego „ja“ rozstrzygnąć jest w stanie, co jest korzyścią.

Korzyść może być stwierdzoną przez to „ja“ tylko jako własny jego stan psychiczny. W danym przypadku jest to taki stan, którego doznawania pożądam, który jest zadowoleniem, przyjemnością, rozkoszą i t. d. bez skutków bolesnych, to znaczy, bez jednoczesnego wyobrażania sobie, a tym samym doznawania cierpienia, jako ostatecznego wyniku przyjemności na razie doznawanej, przeciwnie, z jednoczesną nadzieją trwałego zadowolenia. Rzecz prosta, że mowa tu nie o zadowoleniu, jako źródle postępów moralnych, lecz jako skutku tych postępów dla innych ludzi.

Mówimy: rzecz prosta, chociaż, przyglądając się chaosowi poglądów na kwestję „przyjemności“ w etyce, łatwo dojść do przekonania, że rzecz ta musi być kolosalnie złożoną. Korzyść, którą dla bliźniego sprowadza postępek moralny, musi prędzej czy później rozwiązać się w stan psychiczny przyjemny i trwale przyjemny; postępek bowiem, który nie przysparza bliżnim szczęścia, nie może być nazwanym moralnym. Jest to skutek konieczny czynów altruistycznych, i utilitaryzm uwydatnił tę sprawę z mocą potężną, tylko jednostronną. Ale nie trzeba sądzić, że mowa tu także o jakiegokolwiek korzyści dla tego, który postępek moralny spełnia. Wręcz przeciwnie, ofiara z jego strony jest nieodzownym warunkiem moralności i, zdaje się, że właśnie tam, gdzie istnieje rozbieżność interesów między ludźmi, zawitać jedynie może altruizm. Jeżeli przypuścimy, że postępek, dla innych

pożyteczny, przynosi zarazem korzyść temu, który go spełnił, to postępek ten jest społecznie doniosły, ale etycznie obojętny; jest on pożyteczny, ale nie może być nazwanym moralnym. Wprawdzie postęпки moralne sprawiają temu, który je dobrowolnie spełnia, przyjemność, i człowiek dobry tej przyjemności szuka, ale daleko tu do korzyści, która znajduje się w danym razie na biegunie przeciwnym, bo egoizmu. Jest to *przyjemność, która towarzyszy wyładowaniu wszelkiego popędu*, ale nie wszelki popęd przynosi posiadaczowi korzyść: *zależy to od warunków społecznych*. A warunki te w postępowaniu etycznym są właśnie takie, że nie tylko wszelką korzyść wyłączają, ale, przeciwnie, sprowadzają szkodę.

Oto jest rola wzruszeń przyjemnych w postępowaniu moralnym, i na tym polega i tym wyczerpuje się właściwy hedonizm w etyce. Nie wyłącza on, jak widzieliśmy, jednoczesnego istnienia innych, wręcz przeciwnych pierwiastków, mianowicie, cierpienie tego, który się poświęca. Jeżeli zaś często utylitaryści mniemali, że postęпки prawdziwie moralne przysparzają przyjemności zarówno tym, którzy je spełniają, jak i tym, którzy z nich korzystają, i że postęпки, które sprowadzają cierpienie dla ich sprawcy, nie mogą być uznanymi za moralne, to popełniali błąd. Polegał on na tym, że utożsamiali panowanie szczęścia powszechnego z panowaniem moralności i przypuszczali, że moralność jest tym prądem cudownym, który na obu przeciwnych biegunach „mego“ i „twego“ nieci iskry zadowolenia. I po pochyłości tego błędu utylitaryści stoczyli się do takiego hedonizmu w etyce, który jest altruizmu zaprzeczeniem. Bo sądzili, sądzili mylnie, że istnieje harmonja między ludźmi, że każda cudza przyjemność może stać się w *obecnych warunkach* moją własną przyjemnością, i odwrotnie: że wszelkie postępowanie, które „mnie“ i „tobie“ jednocześnie przyjemność sprawia, jest właśnie moralne; że tedy pożytecznym dla innych jest to, co dla mnie jest przyjem-

nym, a to, co jest dla innych pożytecznym a dla mnie przyjemnym, nazywa się moralnym; że wreszcie w ten sposób pragnienie własnej rozkoszy odnajduje moralność. Hedonizm taki wydał jeden jedyny pierwiastek altruizmu, mianowicie, własne wzruszenie przyjemne, które przecież występuje w rozmaitych chwilach i rozmaitych powiązaniach, — do całkowitej treści altruizmu.

Powiedzieliśmy wyżej, że człowiek w ocenie stwierdza własną miarą, własnym zadowoleniem, korzyść odnoszoną przez tych, których postępek moralny się tyczy. Co do tej miary, to bezwątpienia różnice indywidualne między ludźmi są tak znaczne, temperamenty i uzdolnienia stanowią tak olbrzymią skalę, a życie społeczne wyłóbiło w naturze osobników takie nawyki, nałogi, upodobania, wstręty i t. d., że istnieją najrozmaitsze pożądanja korzyści, pożądanja najrozmaitszych zadowoleń. Ale sądzę, że ta różnaitość nie zawiera w sobie sprzeczności, o ile wyłączymy natury patologiczne. Z faktu, że jeden osobnik pożąda jednej rzeczy, inny zaś — innych, nie wynika, aby skala stanów przyjemnych u różnych ludzi rozbrzmiewała dysonansami, wydawała tony wzajemnie się wyłączające. Zdaje się, że chociaż pewne sfery zadowolenia są więcej dostępne dla niektórych ludzi, jak np. rozkosz estetyczna lub badania naukowego, inne zaś mniej są cenione, jak np. przyjemności czysto cielesne, to jednak między rozmaitemi rodzajami zadowolenia u rozmaitych ludzi różnica zachodzi taka, że niektóre rodzaje niektórzy słabiej odczuwają, inne zaś odczuwają silniej, ale wszystkie są dostępne i doznawanie jednych nie wyłącza doznawania drugich, gdyż między różnemi rodzajami zadowolenia, jako stanami psychicznemi, niema przeciwieństwa. Mniemanie powyższe opieram na przypuszczeniu, przyjętym także przez socjologię nowoczesną w zakresie badania rozwoju

urządzeń i zwyczajów społecznych, mianowicie, że natura ludzka jest wszędzie zasadniczo jednaka.

Jeżeli wszakże jedność natury ludzkiej w zasadzie udostępnia wszystkim takie same przyjemności, to kwestja, czy dane zadowolenie jest związane z przyszłemi skutkami przykremi, czy też nie, zależy już w dużej części od poznania, od rozwoju umysłowego, od nagromadzonego doświadczenia cudzego i własnego. Spożywanie np. wyszukanych pokarmów nie stanowi dla nikogo cierpienia, przeciwnie—przyjemność; można tak twierdzić prawie stanowczo na podstawie jedności natury ludzkiej. Jednak przyjemność ta może być mąconą przez wyobrażanie sobie złych skutków, jakie za sobą pociąga, to jest: przewidywanie może nam uprzytomnić przyszłe stany nieprzyjemne. Dla tego psychiczny równoważnik korzyści — zadowolenie, w zasadzie dla wszystkich osobników jest taki sam, ale korzyść, czyli zadowolenie trwałe, jedną połową wkracza w dziedzinę umysłową i może być przyjmowaną rozmaicie.

A zatem korzyść, będąc składową częścią probierza etycznego, w niczym nie przeszkadza stosowaniu jednego takiego probierza: nie przeszkadza temu ani pierwiastek przyjemności, ani pierwiastek przewidywania jej skutków przyszłych. Stany przyjemne bywają te same u wszystkich ludzi, przewidywanie zaś skutków jest czynnością umysłową, dążącą do osiągnięcia prawdy, wyniku jedynego, prawdziwego. Ponieważ jednak taki wynik trzeba dopiero w każdym przypadku osiągać, okoliczność ta, między innymi, jest źródłem ogromnej różnaitości, ba, nawet sprzeczności ocen etycznych, pomimo stosowania w ocenach jednego probierza.

Jeżeli teraz zapytamy się, jakie postęпки ludzkie sprowadzają to, co korzyścią nazywamy, przyjść musimy do wniosku, że odpowiedź na to pytanie dać może znowu czynność poznawcza. Rozumienie stosunków społecznych, wykształ-

cenie socjologiczne gra tu rolę pierwszorzędną. Ta okoliczność znakomicie zwiększa różnice, zachodzące między ocenami. Mało kto z nas pojmuje dokładnie zawiłe stosunki społeczne i wzajemne ich na siebie oddziaływanie. Rzadko należycie rozumiemy zarówno przyczyny, jak i skutki z powodu słabego rozwoju naukowego, niedostatecznych uzdolnień, niewystarczającego stanu nauki i — przesądów. Czym dany postępek został rzeczywiście uwarunkowany i co sprowadził? Czy był istotnie pożyteczny, czy istotnie szkodliwy? Te i tym podobne pytania rozstrzygane bywają mylnie wskutek niedostatecznej lub błędnej wiedzy i wadliwego rozumowania. Stąd też, między innymi, pochodzi różnorodność ocen, gdyż prawda jest tylko jedna, zaś błąd jest płodny w odpowiedzi.

Tej tu doniosłej roli umysłu w sprawach etycznych przypisać należy pogląd, uznający umysł ludzki za oś główną, na której spoczywa etyka, a rozwój tego umysłu za najważniejszy i najszczytniejszy jej postulat. Pascal dał nam tego najbardziej kuszacy obraz. Znacie ów cudowny ustęp z jego „Pensées“ (art. XVIII, 11): „Człowiek jest tylko trzcina, najśłabszą w przyrodzie, ale jest to trzcina myśląca. Aby go zgnieść, nie trzeba wcale, by wszechświat przeciw niemu się uzbroił: trochę pary, kropla wody wystarczy, by go zabić. Ale gdyby go zgniótł nawet wszechświat, człowiek jest szlachetniejszy od tego, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, gdy wszechświat, który go zmógł, nic o tym nie wie. Cała nasza godność polega na myśli. Stąd trzeba się nam wznieść, a nie z przestrzeni i czasu, których nie potrafimy wypełnić. Pracujmy przeto, aby dobrze myśleć: oto zasada etyki“. Widzimy tu entuzjizm wobec umysłu ludzkiego, wobec świadomości, entuzjizm samowiedzy. Widzimy tu właściwie ogromną radość z potężnej władzy człowieka — z posiadania rozumu. Pierwiastek tajemniczy „godności“ i „szlachetności“, niby

błyszczący dogmat, olśniewa oczy i każe nam się korzyć; i na chwilę, przejęci pięknym ogniem Pascala, nie zdajemy sobie sprawy, że uwielbienie dla rozumu jest niczym innym jak hołdem dla siły olbrzymiej, na nasze usługi oddanej — siły, która *może* być pożyteczną. Ale jest ona tylko narzędziem, które może zarówno zabijać, jak i uszczęśliwiać. Rozwijając umysł nie znaczy to jeszcze otworzyć źródło dobrych uczynków i wszelkich błogosławieństw, lecz jedynie — żłobić łożysko, którym strumień moralności popłynąć może.

Widzieliśmy więc, że wydawanie ocen oparte jest w znacznej mierze na czynności poznawczej, i stąd po części pochodzi ich rozmaitość. Przypuśćmy jednak, że rezultat badania w każdym poszczególnym przypadku można osiągnąć jeden, jako jedyny trafny, bo chodzi tu o prawdę, która przecież jedną być musi, to wobec tego, że konkretne warunki społeczne w różnych przypadkach są różne, zależnie od miejsca i czasu, postęпки, korzyść przynoszące, muszą być odpowiednio do tych warunków tak samo różnemi. Dla tego niepodobna dać spisu wiecznie wartościowych, a szczegółowych i praktycznych norm moralnych, i normy te, zależnie od warunków, są różne. Ale nie obala to faktu, że probierz etyczny we wszystkich tych przypadkach jest jeden. Jest nim, jak widzieliśmy, nasz egoizm, odczuwanie własnej korzyści.

Spróbujmy teraz określić pojęcie postęпку moralnego.

Wyżej dokonana analiza ocen moralnych dostarcza nam pierwszego składnika tego pojęcia:

postęпки moralne są te, które, według oceniającego, przynoszą korzyść, przytym — korzyść taką, jaką oceniający uważa za trwałą, pozbawioną skutków ujemnych, bolesnych, zatym niekorzystnych.

Drugi składnik, wynikający z dokonanej analizy ocen, jest następujący:

korzyść, sprawiana przez postęпки moralne, dotyczy innych ludzi, bliźnich, nie tego, który postępek spełnia.

Trzecim składnikiem jest intencja altruistyczna, czyli że postęпки moralne wynikają z *zamiaru przyniesienia korzyści.*

Istnieje cała szkoła, upatrująca w tym zamiarze najgłębszy i najważniejszy pierwiastek postępków moralnych tak dalece, że rzekomo obojętną jest rzeczą, czy postępek w danym razie istotnie korzyść przyniósł. Wystarczać ma „dobra“ intencja. Sądzę, że zachodzi tu proste nieporozumienie. W ocenach nieraz wyodrębniamy intencje moralne i postęпки dla bliźnich pożyteczne, ale pojęcie postęпку moralnego obejmuje wszystkie cechy pełnego aktu moralnego, — moralnego zarówno co do intencji, jak i skutków.

Czwartym składnikiem jest pierwiastek większej lub mniejszej *ofiary*, ponoszonej przez tego, który czyn moralny spełnia. Jest to rzeczą nieodzowną, wynikającą z warunków, w których czyn altruistyczny wogóle spełnionym być może. Pogląd, jakoby zawsze istniała zgoda między naszym interesem osobistym a cudzym, należy do największych i najniebezpieczniejszych błędów, jakich dopuszczają się etycy. Zgoda rzekomo istnieje, tylko nie potrafimy jej ani odczuć, ani w poszczególnym przypadku oznaczyć. W tym sensie mówi Bentham: „aby odczuć łączność między interesem własnym a cudzym, potrzeba umysłu oświeconego i serca wolnego od namiętności“, gdy tymczasem „większość ludzi“ nie posiada ani jednego ani drugiego. Oświata i beznamiętność wszakże nic tu nie pomogą, gdy łączności niema. Z drugiej strony: postępek, przynoszący korzyść bliźniemu, nie związany jednak z ofiarą, nie może być poczytywanym za moralny, lecz po prostu—za pożyteczny.

Tak więc otrzymujemy definicję następującą: postęпки moralne są te, które, wynikając z intencji przyniesienia bliźnim pożytku i będąc również w naszym mniemaniu pożytecz-

ne, pożytek ten istotnie im przynoszą, jednocześnie zaś połączone są ze szkodą dla ludzi, którzy postęпки te spełniają. I odwrotnie, postęпки niemoralne są te, które, wynikając z intencji szkodenia, według naszej miary szkodę istotnie bliźnim przynoszą, zaś dla spełniającego ich są pożyteczne. Przytym w obu przypadkach skutki nie powinny się krzyżować, mianowicie: przysporzenie pożytku nie powinno mieć skutków w przyszłości niekorzystnych, zaś szkoda bliźniemu wyrządzana nie powinna mieć skutków w przyszłości dobroczynnych.

Pozostaje do rozwiązania kwestja, czy stosowanie pro-bierza etycznego wymaga pewnej pracy umysłowej, czy też dokonywa się niejako automatycznie; czy dla odpoznania moralnej wartości postępków trzeba rozumowaniem przetrwać szeregi faktycznych danych, czy też odpoznanie to odbywa się natychmiastowo, dzięki posiadanej przez nas swoistej zdolności czy władzy, którą Spencer nazwał intuicją moralną? Spencer tak ją określa w liście do Stuarta Milla: „Zasadniczym sądom rozwiniętej nauki moralnej odpowiadają pewne zasadnicze intuicje moralne, które rozwijały się stopniowo i wciąż jeszcze rozwijają się w rasie ludzkiej, a które, pomimo że są wynikiem nagromadzonych doświadczeń użyteczności, stopniowo utrwalonych w organizmie i dziedzicznie przekazywanych, zupełnie uniezależniły się od doświadczenia uświadomionego... Sądzę, że doświadczenia użyteczności, które stały się organicznymi i utrwaliły się w szeregu pokoleń ludzkich, wytworzyły odpowiednie zmiany nerwowe, które znowu, wskutek ciągłego przekazywania ich i nagromadzania, występują w postaci pewnych zdolności intuicji moralnej, pewnych wzruszeń, odpowiadających słusznemu lub niesłusznemu postępowaniu, i nie opierają się widocznie na doświadczeniu użyteczności indywidualnej“.

Niewątpliwie, gdy człowiek odczuwa korzyść, doznaje on zadowolenia, przyjemności, — bezpośrednio, a nie za sprawą uprzedniego rozumowania. Stan psychiczny, zwany przyjemnością, towarzyszy pewnym fizjologicznym stanom organizmu w tejże samej chwili i nie jest bynajmniej rezultatem jakiejś pracy umysłowej, jakiegoś wniosku rozumowania. Wtedy więc, kiedy postępek cudzy *sprawia* nam przyjemność, zyskuje on dla nas wartość natychmiastową, bez żadnej pracy myśli, chociaż skądinąd do pracy takiej pobudzać może. Ale dla orzeczenia, czy poszczególny postępek zadowolenie nam sprawi, t. j. czy będzie miał dla nas wartość, a w każdym razie, czy ma on wartość moralną, potrzeba pracy umysłu, jak już to wyżej wykazaliśmy. Potrzeba jej dla oznaczenia, czy poszczególnie zadowolenie nie będzie miało złych następstw, i koniec końców postępek nie okaże się niekorzystnym, np. nieustanne czytanie przez młode pokolenie dzieł czysto literackich. Potrzeba jej także dla stwierdzenia, czy oznaczony postępek przynosi istotną korzyść lub przynieść ją może, np. jałmużna, wolna miłość i t. p. Potrzeba jej wreszcie dla stwierdzenia intencji moralnej i rzeczywistej ofiary.

A zatem nie da się ze słusnością twierdzić, że można odpoznać postępek moralny odrazu, bez namysłu, intuicyjnie, jak to zachodzi np. przy odczuwaniu przestrzeni; że tkwi w nas instynkt moralny, natychmiastowo i nieomylnie orzekający, co jest moralnym, a co nie jest, i sprawiający, iż moralność postępków jest dla nas oczywista. Przekonanie o istnieniu w nas jakiegoś zmysłu, instynktu czy intuicji, zdaje się, powstało stąd, że istotnie posiadamy o niektórych postępkach sądy gotowe, urobione niepostrzeżenie, pod wpływem osobistego doświadczenia lub też przyjęte na wiarę, tradycyjne, konwencjonalne. Te to sądy gotowe stano-

wią największą zaporę dla ewolucji idei moralnych, gdyż powstały w nas bezkrytycznie i stały się nałogiem.

Gdybyśmy teraz przy pomocy odkrytego probierza etycznego i definicji moralności zechcieli ułożyć system postępowania moralnego, zbudować etykę, w sensie systemu moralności, powszechnie i dla wszystkich wartościowej, to zamiar taki, jak to z dotychczasowego wykładu przewidzieć łatwo, spełzłby na niczym.

Różnorodność warunków społecznych w czasie i przestrzeni jest tak znaczna, że niepodobna oznaczyć postępów, z którychby wszystkie wszędzie mogły mieć zastosowanie. Jeżeli np. podniesienie poziomu estetycznego w naszym społeczeństwie można uznać za przedsięwzięcie moralne, to trudno byłoby powiedzieć to samo o wysiłkach, któreby w tym celu podjęte były dla koczujących gromad Zulusów. Można, zdaje się, tylko wskazać ogólnikowo, że moralnemi są wszelkie wysiłki, skierowane ku podniesieniu materialnemu i duchowemu ludzi; ale taki ogólnik, rzecz prosta, nie ma nic wspólnego z systemem postępowania i jest raczej synonimem pierwotnego ogólnika, zawartego w definicji, mianowicie, koryści. Najważniejsza jednak okoliczność, która uniemożliwia ułożenie systemu postępów moralnych, polega na sprzeczności interesów ludzkich w społeczeństwie. Postępek moralny może być wtedy tylko spełniony, kiedy między tym, który dobro czyni, a tym, który je przyjmuje, niema związku kooperacyjnego, niema wzajemności i zgody interesów; brak ten w spółzyciu ludzkim, w społeczeństwie, równa się przeciwieństwu interesów. Człowiek musi dla wydania oceny o wartości moralnej jakiegoś postępuku zająć względem niego stanowisko „interesowane“, egoistyczne, przeciwstawiając się egoizmowi tego, który postępek spełnia, i solidaryzując się z egoizmem tych, których postępek dotyczy w ten lub inny sposób, jako pożytek lub szkoda. Owóż

dany postępek może mieć skutki najsprzeczniejsze, zależnie od tego, w jakiej grupie ludzi poszukiwać będziemy tych skutków: w grupie, której interes jest solidarny ze stroną działającą, czynną, czy też w grupie, związanej interesem ze stroną, której postępek się tyczy. Skutki postępków bywają tedy rozmaite i między sobą sprzeczne, i kto nie może zdecydować się na zajęcie w ocenie tego lub innego stanowiska, oceny nie wyda. Wydarzyło się to właśnie Spencero-wi, który, mówiąc o „etyce względnej“, etyce doby dzisiejszej, oświadczył, że stoi ona bezradnie wobec moralnej wartości postępków i nie potrafi orzec, czy ostatecznie są one moralne, czy — nie. Kto jednak ocenę rzeczywiście wydaje, ten stoi na tym lub innym stanowisku.

Wspomniana sprzeczność ma dwojaki skutek dla omawianej kwestji „systemu postępowania moralnego“.

Najprzód, dwa postęпки, z których każdy z osobna uznawany jest za moralny, mogą być wręcz między sobą sprzeczne. Reglamentacja prostytutki np., ze stanowiska ochrony zdrowia mężczyzn, może być poczytywana (nie przesądzamy, czy racjonalnie) za korzystną i moralną; z drugiej strony, ze stanowiska uciśnionej kobiety, wolność, pozostawiona kobietom upadłym, również poczytywana jest za moralną. Dwa te akty jednak oczywiście wzajem się wyłączają.

Po wtóre, dla tej samej przyczyny, jeden i ten sam postępek może być poczytywany za moralny lub niemoralny, zależnie od stanowiska sędziego. Wspomniana reglamentacja uchodzi, jak powiedzieliśmy wyżej, za moralną, gdy z drugiej strony wywołuje oburzenie. Weźmy inny przykład. Czy korzystanie z posiadanego bogactwa uchodzi za słuszne w oczach tych, którzy nic nie mają, lub tych, którzy oczami biedaka na bogacza patrzą? Nie, korzystanie to uważane jest za niemoralne. Czy rozdanie majątku przez bogacza będzie w takim razie poczytywane za akt moralny? Bez wąpie-

nia. Czy jednak z drugiej strony to rozdanie majątku wyrządzi szkodę człowiekowi, który był bogaczem, a tym samym i innym, którzy z bogactwa tego pośrednio korzystali, pracując np. w biurach i fabrykach bogacza, otrzymując pomoc z instytucji, które, dajmy na to, wspierał? Naturalnie. Czy ci inni nie będą na „moralność“ tego aktu sarkali? Chyba tak.

Sądźmy zatem, że chociaż istnieje probierz etyczny, który służy dla odpoznawania wartości moralnej postępków, to niepodobna przy pomocy tego probierza stworzyć takiej etyki, w sensie systemu postępowania moralnego, któraby przewidywała poszczególne postęпки, albo przynajmniej głównejsze ich kategorie, któraby zadowolila wszystkich i któraby nie zawierała sprzeczności. Istnieje wszelako sposób stworzenia spójnego i powszechnie wartościowego systemu etyki, a tym sposobem jest: mglistość, ogólnikowość. Można z powodzeniem uniknąć sprzeczności, o ile mówi się tylko o „szlachetności“, „cnocie“, „wzniosłości“, „dobroci“, „dobroczynności“, „obowiązku“ i t. p. Sposób to wypróbowany, chociaż już tu i owdzie popada w widoczną niełaszkę. Posłuchajmy np. co mówi Lévy-Bruhl w „La morale et la science des moeurs“ (rozd. IX): „Z chwilą gdy porzucamy formuły ogólnikowe i mgliste jak: „bądźcie sprawiedliwi“, „bądźcie dobroczynni“, — i staramy się oznaczyć poszczególne prawa i obowiązki, których szanowanie nazywa się sprawiedliwością, stajemy odrazu wobec przeciwieństw niepokonanych. Mużłmanin np. nie rozumie człowieka z zachodu. Pozorna powszechność zasad kryje też w sobie rzeczywistą odrębność przepisów“. Jeszcze trafniej mówi Albert Bayet w „La morale scientifique“ (rozd. I, str. 19—20): „Właśnie dla tego, że etyki praktyczne tak wysoko unoszą się ponad konkretną rzeczywistością, można między nimi dostrzec tyle osobliwych analogii. W rzeczywistości jednak, pod powłoką tych samych zwrotów, o ile tylko są dostatecznie oderwane, mogą

ukrywać się idee najbardziej rozbieżne. Kto np. nie zgodzi się dzisiaj na to, że trzeba być sprawiedliwym? Chrześcijanie, socjaliści, anarchiści — wszyscy mają ten wyraz na ustach: wyrazowo są między sobą w zgodzie. Wszystkie etyki zgodnie potępiają kradzież; tylko według komunisty, złodziejem jest ten, kto na wyłączny swój użytek ma w posiadaniu zbyt dużą część ziemi; zaś, według właściciela, złodziejem jest komunista. Wszyscy powtarzamy: trzeba być dobrym, ale dobroć, według chrześcijanina, to dobroczynność, nawet jałmużna; zaś w mniemaniu innych jałmużna jest parodią, zaprzeczeniem dobroci. Oto kilka przykładów; każdy z łatwością może ich więcej nagromadzić. I nie potrzeba zbytnio łamać sobie głowy, aby pod kłamliwą jednością praktycznych etyk dojrzeć nieustanny konflikt idei i uczuć, z których składa się życie wszelkiej grupy społecznej“.

Jest rzeczą jasną, że owe mgliste dobra w mglistych normach przyobiecane, zawierają wskazówki korzyści, ale nie wyszczególniają „drobnej“ rzeczy: dla kogo? Wyszczególnienie w każdym przypadku, o czyją korzyść chodzi, sprawdziłoby odrazu ruinę tego majestatycznego spoistością gmachu etyki.

Jeżeli jednak istnieją owe cieńsze lub grubsze książki, zatytułowane „etyka“, w których pisarz, rozpatrując ten lub inny zakres działalności ludzkiej: rodzinę, stanowisko kobiety, wychowanie, stosunek do państwa, zdobywanie utrzymania i t. d., określa postępowanie ludzkie dosyć szczegółowo, metodycznie, z wyłączeniem oczywiście sprzeczności, to, na podstawie całokształtu naszych wywodów, pozwalamy sobie twierdzić, że etyk rezultat taki osiąga jedynie w ten sposób, że ma na myśli społeczeństwo ściśle oznaczone, mianowicie to, do którego należy lub chce należeć, i że posiada już z góry urobione „przekonania“, czyli że zajmuje świadomie, często zaś bezwiednie, z góry oznaczone stano-

wisko. *Etyka, jako nauka, bada wszelkie postępowanie moralne i, mając do czynienia z moralnością faktyczną, musi dla zrozumienia jej stawać na wszelkich stanowiskach. Etyka, jako umiejętność oceniająca i normująca, staje na jednym, z góry obranym stanowisku.* W pierwszym przypadku etyka rozpatruje wartość moralną postępów pod wszelkimi możliwymi kątami korzyści, w drugim — pod kątem własnego egoizmu. W tym drugim znaczeniu etyk nie może poczynić sobie niby osobnik z nieba spadły. Niezliczonemi więzy egoizm jego jest uczepiony do tego lub innego „prądu“ społecznego, do tej lub innej grupy ludzkiej, urzędzeń i dążeń. Moment dziejowy, kraj, w którym żyje, sfera, do której należy, wychowanie, wpływy towarzyskie, lektura, temperament osobisty, powodzenia i nieszczęścia — wszystko to powoli stwarza w nim „sympatje“, które niczym innym nie są, jak solidaryzowaniem się, nawiązywaniem własnego egoizmu do egoizmu jakiejś grupy ludzkiej. Wtedy to istotnie może dać „system etyki“, ale daje tym samym tylko „wizerunek“ własnych pragnień. Inaczej być nie może i istotnie tak jedynie bywa. Czy to będzie system Lojoli czy Benthama, Kanta czy Guyau, Wundta czy Höffdinga, Spinozy czy Spencera — wszędzie wyziera oblicze człowieka o rysach indywidualnych i oblicze jakiegoś odłamu społeczeństwa i narodu.

Jest to prawdą tak dalece, że pozwala odróżnić dwie główne kategorie systemów etycznych — zależnie od dwu głównych stanów egoizmu. A zatem: ludzie zadowoleni, którzy niczego nie łakną, których egoizm jest nasycony, szczęśliwi — tworzą „teorie“ o moralności tego, jak jest, i konieczności utrzymania tego, co jest; gdy znowu wydziedziczeni, nędzni, cierpiący i nieszczęśliwi budują systemy altruizmu, ideały przyszłe, nowy „porządek moralny“, nowe drogi. I to szukanie nowych dróg wyrwało Mill'owi okrzyk: „Wolę być niezadowolonym człowiekiem, niż zadowoloną

świnia, niezadowolonym Sokratesem, niż zadowolonym głupcem“, to znaczy: wolę cierpieć a wiedzieć, wolę cierpieć a szukać, iść naprzód, czuć wielką rozkosz dumy, wzrostu siły, parcia własnej woli własnego życia.

Kiedy przypominamy sobie teraz, co taki Wundt o moralności mówi, mianowicie, że jest ona u wszystkich ludzi jednaka, tylko że racje, dla których ją wyznają, są różne, to rozumiemy dobrze, że właśnie nie racje tylko, lecz oceny i normy są różne. I pojmujemy, że istotną, najgłębszą przyczyną różnicy, która zachodzi między racjami, jest różnica, która zachodzi między tą lub inną moralnością, jest chęć usprawiedliwienia swego stanowiska. Każdy z nas stara się obronić swoją etykę, swoje postulaty, według prawa: fides quaerens intellectum, a obrona ta sprowadza się do przekonywania bliźnich, że spełnianie wymagań tejnaszejetyki prowadzi do wyników moralnych, to jest do takiego stanu rzeczy, który ci bliźni uznają niezawodnie za moralny, albo też, że głoszenie tej etyki dyktowane jest przez pobudki, które bliźni obowiązani są poczytywać za moralne, np. głoszenie nakazów boskich.

Dodajmy wreszcie, że systemy etyki najczęściej nie mają formy systematycznego spisu postępków, lecz formę systemu norm, nakazów. W rzeczy samej chodzi tu tylko o różnicę formalną, gdyż istota w obu przypadkach jest ta sama. Poczytywanie postępuku za moralny jest oceną; ocena zaś wyrazem stwierdzenia wartości, a wartość postępuku oznacza, że może on zaspokoić jakieś nasze pożądanie. Ponieważ w danym przypadku jest to pożądanie cudzego postępuku, jest ono względem bliźniego chceniem, żądaniem, nakazem a tym właśnie jest norma etyczna.



III.

R a c j e e t y c z n e.

Wszelki sąd: „ten postępek jest moralny, tamten niemoralny“ — może wywołać pytanie: „dla czego przypisujemy tę lub inną cechę oznaczonemu postępkowi?“ Racje, które w odpowiedzi ze słusznością przytoczyć możemy, polegają: albo na przytoczeniu szeregu przesłanek, z których wynika, że postępek ma dla innych ludzi pewną wartość etyczną, albo też że ma ją dla nas, czyli że wartość postępkowi dla nas albo dla innych nadaje mu cechy, które wyczerpują pojęcie postępkowi moralnie nieobojętnego.

Z drugiej strony wszelki nakaz etyczny: „powinieneś ten postępek spełnić, tamtego zaś zaniechać“ — może wywołać pytanie: „dla czego powinieneś?“ Nakaz ów ma właściwie sens następujący: powinieneś spełniać postęпки, uznane za moralne, a zaniechać tych, które uznane są za niemoralne; owóż ten oto postępek ma dla mnie wartość dodatnio moralną, tamten zaś ujemnie moralną, powinieneś zatem pierwszy spełnić, a drugiego zaniechać. Dla tego w odpowiedzi na pytanie: „dla czego powinieneś?“ mogę ze słusznością przytoczyć tylko racje, z których wynika, że dany postępek ma dla mnie tę lub inną wartość moralną.

Widzimy, że w obu przypadkach rola racji polega na stwierdzeniu rzeczywistości, faktu. Nie wszyscy jednak etycy, którzy usiłowali dać światu własny „system“, pojmowali właściwie tę rolę. Nader często starali się dostarczać racji, mających udowodnić, *dla czego powinniśmy* postępki, za moralne uznane, spełniać. Są to racje, o których się mówi, że uzasadniają nakazy.

Wyszukiwaniem *takich* racji najgorliwiej zajmował się szereg etyków francuskich, którzy stworzyli kierunek t. z. eklektyczny, poczynawszy od Cousin'a i Jouffroy do Pawła Janet'a. Kwestja: „dla czego obowiązany jestem dobrze czynić“ — była u nich na porządku dziennym. Wprawdzie zadaniem ich było pogodzenie rozmaitych systemów moralnych: angielskich i szkockich, Kanta i moralności chrześcijańskiej, i objęcie wszystkich w uścisku braterskiego eklektyzmu, to jednak rzeczoną kwestję rozstrzygnęli w taki sposób, że chyba mało kogo zadowolili. Właściwie wcale jej nie rozstrzygali, a po prostu twierdzili, że idea dobra i idea obowiązku jest jednym i tym samym. Paweł Janet np. mówi w „La Morale“ (str. 205): „Cechą istoty Dobra jest jego obowiązkowość; niepodobna wyobrazić sobie dobrego uczynku, aby jednocześnie nie odczuwać, że jesteśmy obowiązani go spełnić“.

Ale, bądź co bądź, zasługą eklektyzmu jest jasne, wyraźne, bez ogródek postawienie kwestji. Polega ona, mówiąc słowami tego samego Janet'a, gdy rozpatrywał „porządek powszechny“ Jouffroy, na następującym: „Zgadzam się, że porządek powszechny jest dobry i że byłoby dobrze, gdyby został urzeczywistniony. Ale dla czegoż ja mam go urzeczywistnić?“ (str. 210). Dodajmy jeszcze: dla czego mam go urzeczywistnić, gdy, nie pytając się, czy go uważam za dobry, powiadają, że jest on dobry według oceny tych, którzy mi go narzucają.

Otóż takiego i wogóle żadnego obowiązku udowodnić nie można. Nakaz jest wyrazem chcenia a nie wynikiem racji: nakazuję, bo tak chcę. To, co zwykle w tych razach etycy za racje podają, jest albo wskazaniem warunków, w których nakaz moralny zawsze powstaje, albo też wskazaniem celu, który nakazujący uważa za pożądany do osiągnięcia. Ale tego rodzaju wskazania nie odpowiadają bynajmniej na pytanie: jaka jest racja, dowód tego, że *powiniennem* spełniać postęпки ze stanowiska moralności nakazywane? Bo jeżeli np. Kant dowodzi mi, że moralność nasza jest wynikiem „kategorycznego imperatywu“, złożonego w nas przez „rozum“, to niema w tym dla mnie racji, że *powiniennem* imperatywu tego słuchać. Jeżeli chcę go odrzucić, bo np. przekładam nad niego mocne napięcie swego życia, potężne wezbranie własnej energii, niekrępowany niczym sąd i wolę, które ów imperatyw potępiają, to niema racji, któraby udowodniła, „uzasadniła“ obowiązek posłuszeństwa tej, jak mówi Comte, „szarłatańskiej mistyfikacji“. To samo, jeśli np. Spencer powołuje się na szczęście społeczeństwa i dowodzi, że szczęście to jest nierozzerwalnie związane z moim szczęściem, jeśli zatym kusi mnie celem bezwarunkowo „łakomym“, bo „grającym mi na egoizmie“, to wszakże niema racji, dla której *powiniennem* do celu tego dążyć. Jeżeli chcę zaprzecić się własnego szczęścia, jeżeli jedną chwilę zupełnego poświęcenia się przenoszę ponad całe pasmo życia, utkane z codziennych, zwykłych przyjemności, to gdzież racja, któraby mi to „wyłumaczyła“? Któż mi nawet racjonalnie dowiedzie, że nie *powiniennem* dopuścić się samobójstwa? A jeśli Guyau z większym jeszcze, być może, naciskiem, niż to czyni Spencer, stara się udowodnić obowiązkowości moralnego postępowania, tłumacząc, że jest ono wynikiem pełnego życia, żywotnej ekspansywności energii ludzkiej, tylko w społeczeństwie mającej szerokie pole działania, że jest koroną właściwie egoizmu, i jeśli w ten

sposób usiłuje olśnić naszą wolę świetnym obrazem spotęgowanych czynności ducha i ciała, to bynajmniej niema w tym racji, że *powinniśmy* się poddać olśnieniu.

Istnieje bowiem przepaść logiczna między tym, co jest, a tym, co powinno być, między stwierdzeniem faktu i uogólnieniem a nakazem, między nauką a wolą. Należy jasno odróżniać etykę, jako naukę, od etyki, jako systemu nauczania moralnego. Jako nauka, usiłuje ona zbadać, co to jest wartość moralna i jakie zjawiska konkretnego życia są dla ludzi moralnie nieobojętne. W tym celu obnaża ona pierwiastek moralny drogą krytyczną, nie krępując się poglądami tych właśnie ludzi na pojęcie moralności, np. że moralnym jest to, co jest zgodnym z wolą bogów. Bada fakty i próbuje określić motyw rzeczywisty, który zniewalał i zniewala ludzi do wydawania ocen lub spełniania postępów moralnych, — moralnych, według ich mniemania; sceptycznie zaś traktuje ideologię dziejową moralności, t. j. to, w czym ludzie upatrywali lub upatrują dźwignię swego postępowania lub pobudkę swych ocen, i używa tego wszystkiego jedynie jako materiału. Z drugiej strony, jako system nauczania moralnego, etyka jest systemem przepisów i norm, przykazań i obowiązków, jest katechizmem moralnym, czyli, zgodnie z Mill'em, sztuką.

Wyraz ten „sztuka“ jest nieodpowiedni, a nawet błędny, jak wogóle błędnie upatrywać w systemie nakazów moralnych podobieństwo do sztuki, do „teorii technicznej“, np. według G. L. Duprat („La morale“, Paryż, 1901), do medycyny. Błędny dla tego, że każda technologia, każda sztuka jest tylko poradnikiem, tylko systemem wskazówek, a nie sama przez się — nakazem, jak to zachodzi z moralnością. Medycyna np. uczy tych, którzy chcą zajmować się lecznictwem, jak postępować w poszczególnym przypadku, aby usunąć jakiś objaw lub wywołać inny. Ale medycyna nie zawie-

ra nakazu leczenia. Moralność zaś jest właśnie nakazem. Każe ona czynić to lub owo nie pod warunkiem, że chce się być moralnym, lecz ten warunek stawia jako pierwsze przykazanie, bo ona właśnie każe być moralnym. I nie temu każe unikać jednych postępków a wykonywać inne, który chce być moralnym, ale raczej—temu, który nim nie jest i być nie chce.

Jednak, pomimo teoretycznego odróżniania tych dwu dziedzin: nauki i woli, — nieustannie i powszechnie etycy nawiązują między nimi nici łączne, mniej lub więcej schowane, wytwarzają związki tajne, przewody podziemne, sztuczne, od oka logiki ukryte, które bądź w nauce, bądź w moralności uderzają strumieniem, z obcego terenu sprowadzonym. W ogromnej większości przypadków zamykają oni zupełnie „oczy rozumu“ na prawdę, którą aforystycznie wyraził Boutroux w trzecim odczycie „zagadnień moralnych“: „Nauka nie może dawać żadnych przepisów, nie wyłączając tego, aby naukę uprawiać“. A zamykając oczy, widzą, — widzą w urojeniu, jako by nauka udowadniała nakazy moralne. Ponieważ zaś pojmują, a raczej przeczuwają, że nauka do systemu tych nakazów nie może wstąpić otwarcie, szeroko i wygodnie, niby główną bramą, wprowadzają ją przekopem podziemnym. Wprowadzają ją pod postacią logiki.

Dzieje się to tak.

Istnieje rodzaj nakazu, który nosi nazwę hipotetycznego czyli warunkowego i ma formę następującą; jeżeli chcesz określonego celu, to powinienesz spełnić postęпки, które do celu zmierzają. Taki lub inny nakaz ma moc obowiązującą pod warunkiem, że się pożąda celu, i naturalnie upada wraz z zaprzeczeniem tego warunku: jeżeli celu nie pragniesz, to nakazywać ci niczego nie można. Nauka rzekomo poczyną sobie w następujący sposób: nie nakazuje już celów, których trzeba pożądać, lecz, godząc się na te, które istnieją w pożądaniu ludzkim, „każe“ używać środków skutecznych. Ma

być przewodniczką, która siebie służyć niewoli, by poprowadzić nas do upragnionego przez nas samego celu.

Zajrzyjmy z bliska do tego źródła, z którego podobno bije nakaz moralny.

Przedewszystkim, jest rzeczą oczywistą, że obowiązek użycia oznaczonego środka może istnieć wtedy jedynie, jeżeli nie tylko chcesz, aby cel się urzeczywistnił, ale jeśli chcesz *dążyć* do jego urzeczywistnienia, jeżeli chcesz wogóle stosować środek do celu prowadzący.

Nakaz warunkowy zatem układa się we wniosek następującego sylogizmu:

Jeżeli pragniesz określonego celu moralnego;

Jeżeli pragniesz do celu tego dążyć i dopiąć go;

A nauka wskazuje na nieomylny środek do jego osiągnięcia;

To powinieneś użyć tego środka, powinieneś spełnić wskazany przez naukę postępek moralny.

Jasnym jest, że logika jest tu mistrzynią, że ona wydaje rozkazy. Nakaz przepisów moralnych ukazuje się pod postacią wniosku. Jeżeli chcę np., aby dzieci ludzi biednych nie były niszczone przez anemię, i chcę je ratować, a nauka stwierdza, że wiejskie powietrze i dobre odżywianie anemię usuwają, to logika nakazuje mi dzieci te na wieś, gdzie byłyby należycie karmione, wysłać.

Sens i znaczenie powyższego sylogizmu są te, że kto *wogóle pragnie* dopiąć celu moralnego i chce wogóle sięgnąć po środek skuteczny, *powinien* użyć środka *szczegółowego*, który mu nauka podaje.

Zobaczmy teraz, jakie znaczenie ma ten nakaz warunkowy.

Najprzód, logika nie nakazywałaby, rzecz prosta, postępku, któryby nie był wykonalnym. Jeżeli np. jestem nę-

dżarzem, to tylko logika oczywiście warjacka nakazywałaby mi zając się kolonjami letniami dla biednych dzieci.

Po wtóre, niepodobna oprzeć się przeświadczeniu, że żadna logika nie może na zasadzie tego, że pragnę wogóle spełnić postępek celowy, żądać ode mnie, jak mówi Fouillée w „Systèmes de morale“ (str. 99), „konsenkwencji ze samym sobą“, o ile nie została założona przesłanka dodatkowa: jeżeli chcę, aby mój postępek szczegółowy był w zgodzie z moim chceniem szczegółowym. Bywa przecież czasami tak, że środek, zalecany jako logicznie niezbędny do osiągnięcia pożądanego celu, wywołuje odrazę. Zdarza się mianowicie, że jeden człowiek jakiś postępek uznaje, drugi zaś go odrzuca, nie dla tego, aby cel u obu był różny, przeciwnie, jest jednaki, nie dla tego też, aby istniała różnica poglądów na celowość tego postępkę, przeciwnie, pod tym względem istnieje zgoda; ale jeden uważa postępek za moralny dla tego, że służy celowi moralnemu, drugi zaś uważa go za niemoralny, pomimo że celowi moralnemu służy, ponieważ obraża jego uczucia moralne.

Wreszcie prawowitość logiczna wniosku jest możebna i cała zresztą budowa nakazu etycznego warunkowego ma sens wtedy jedynie, gdy chcenia, w przesłankach założone, istnieją w człowieku, do którego nakaz ma się stosować, za *wyłączeniem* wszelkich innych chceń. Sylogizm bowiem jest tylko rozwiązaniem zadania, a nie wyrokiem w sprawie życiowej, której dane konkretne są nieobliczalne. Nie ulega wątpliwości, że takie wyłączenie da się uskutecznić tylko w abstrakcji. W rzeczywistości natura ludzka nie stanowi jednej linii, lecz jest mieszaniną gwałtownie zczepiających się rozlicznych żywiołów. I niepodobna stosować do niej nakazu warunkowego, który wisi na włosku kilku „pożądań“, gdyż w życiu obecne są zawsze chcenia najrozmaitsze, ze sobą sprzeczne, wzajem ze sobą walczące. Jak „stosować jeden

jedyny nakaz, jak go słucać, gdy według wymownych słów Vacherot'a w „Szkicech filozofji krytycznej“, „wszystkie potrzeby, wszystkie instynkty, wszystkie władze stawiają naraz swe żądania; tu potrzeba nagli, tam instynkt popycha; pożądanie rozkazuje, gdy rozum mówi, namiętność woła, gdy uczuciowość łka lub raduje się“? W takich razach stosowanie à tout prix jednego nakazu, spreparowanego w oderwaniu, prowadzi z jednej strony do pogwałcenia życia ludzkiego, całej jego pełni rzeczywistej w sylogizmie niezawarunkowanej — z drugiej do ruiny przepisów tegoż nakazu moralnego. Widzimy to w jaskrawej, na poły strasznej, na poły groteskowej postaci w moralności jezuickiej. Przykład jest pouczający. Punktem wyjścia tej moralności był niezawodnie ideał ewangeliczny, którego wszyscy pragnęli. Wytykał on cel z którego Jezuici łatwo in abstracto wysnuli katechizm moralny, mający jedną klamrą nakazów spiąć wszystkie dążenia ludzkie. Ale gdy łaknienia te drgały własnym życiem i we własnych kierunkach, klamra ta coraz bardziej wrzynała się w ciało, kaleczyła członki, dusiła i miażdżyła: cel uświęcał środką. Takie „ujmowanie“ postępowania ludzkiego mogło być przez ideał pierwotny, jako jego wynik logiczny, nakazywane wtedy tylko, kiedy z lekceważeniem odgarnięto wszelkie dążenia ludzkie, które nie stały w „promieniu“ ideału, i mogło być stosowane w praktyce wtedy tylko, gdy Jezuici sami właśnie powzięli różne od „promiennego“ pragnienia, mianowicie żądcę władzy bezwzględnej nad ludźmi — życia i śmierci. Tak to nakaz moralny, narzucony przez czystą rzekomo myśl o zbawieniu duszy, został ujęty w straszną rękę tyranji. Tak to niewinne linje logiczne przekute zostały na żelazne pręty tortury. Postępek rzeczywisty wynika z powiązania chceń rozmaitych: może zawierać pierwiastki egoistyczne i altruistyczne, może być środkiem do celu pożądanego i być samemu celem dla innych znowu postępków. Nauka jezuic-

ka uczeptała postępek do jednego tylko chcenia, naturalnie takiego, które było przewidziane w katechizmie pierwotnym, a na resztę pragnień drgających rozpościerała płaszcz ignorancji. W ten sposób każdy postępek mógł być nakazywany lub zakazywany zależnie od wysuwania takiego lub innego chcenia. Reszty dokonała już kazuistyka: łatwo jej było zawsze znaleźć potrzebny cel, a z nim — absolicję moralną wszelkiego postępk. Pascal w liście siódmym swych „Listów prowincjonalnych“ kładzie w usta Jezuitów takie o nich same oświadczenie jadowite: „Nie pozwalamy nigdy, aby ludzie z wyraźną intencją, dla samego grzechu, grzeszyli, i zrywamy z tym, kto z uporem wyłącznie do złego celu przez złe czyny zmierza; jest to zawsze szaleństwem — niezależnie od wieku, płci i tytułu. Ale kto nie upiera się przy tej nieszczęsnej intencji, do tego możemy stosować metodę *kierowania intencją*; polega ona na podsuwaniu postępkom ludzkim — celu dozwolonego“.

Przypuśćmy jednak, że wszystkie zawarunkowane przez nakaz hipotetyczny chcenia są obecne i obecne wyłącznie, zaś przejście ich w czyn możebne; wtedy postępek nakazywany nastąpić musi i nastąpi. Nakaz oznacza po prostu, że jest to możliwa jedynie wypadkowa szeregu danych chceń. Ta jedynie możliwa ewentualność czynu przybiera formę nakazu logicznego wskutek tego, że doświadczenie uczy, iż inaczej być nie może, iż taka jest konieczność, taki jest porządek rzeczy. Ale *racji obowiązku* niema. Błędem najgłębszym nakazu warunkowego jest zapoznanie tego w oczy bijącego faktu, że moralność nakazuje zarówno cel, jak i środek, — że każe np. nie tylko pomóc choremu, lecz wogóle miłować bliźniego. Błąd ten nie jest mimowolny. Mamy tu do czynienia ze świadomym zupełnie przekonaniem, jakoby z przykazaniami można było się zwracać do tych tylko, którzy stoją z nami na „jednym i tym samym gruncie“, którzy

posiadają takie same, co my, uczucia, miłują te same cele i te same odczuwają. Sądzę, że rzecz się ma wprost przeciwnie. Moralność, która nie nakazuje stanąć na swoim gruncie, jest co najmniej fantastyczną. Ogarnia ona bowiem faktycznie całą sferę: cel i środki, intencję i postęпки, każdą wogóle część składową postępowania moralnego, począwszy od źródła uczuć aż do aktu.

Niepodobna odkryć racji nakazu moralnego, racji w znaczeniu dowodów, z których logicznie wynikałby nakaz, ponieważ ich niema. Istnieją warunki psychologiczne, biologiczne i socjologiczne, wśród których nakaz zawsze powstaje, co oznacza, że zjawisko nakazu, jako zjawisko naszego życia psychicznego, zależne jest od całego splotu innych zjawisk. Ale w świadomości naszej, introspekcyjnie, niema racji, niema takiego związku logicznego, z któregooby nakaz w postaci wniosku mógł się wynurzyć. Jeżeli np. powiadam do ludzi: powinniście bronić uciemiężonych, to taki nakaz jest wyłącznie wyrazem mej woli, nie zaś logiki.

Zdawałoby się, że słyszymy tutaj niby echo kategorycznego imperatywu Kanta, owego nakazu pierwotnego, bezpośredniego, bezwarunkowego, samorzutnego. Przecież u Kanta ma on znaczenie zgoła inne. Przedewszystkim, jest on u niego głosem obowiązku, nakazem stosowanym do nas samych, a nie wystosowanym do innych ludzi: Po wtóre, „bezwarunkowość“ jego ma ten sens, że nakaz, jako zjawisko, niczym nie jest uwarunkowany (co jest zresztą błędem),— gdy my utrzymujemy, że, jako sąd, niczym nie jest logicznie wyznaczony, determinowany.

Sądzę, że wyświecenie tej prawdy jest ważne teoretycznie i potrzebne praktycznie. Stanowi ono dowód pośredni natury krytycznej, na rzecz twierdzenia, że wszelkie nakazy moralne, głoszone przez moralistów uczonych i nieuczonych,

wytryskują jedynie z głębi uczuć tych, którzy moralizują — bez żadnej wewnętrznej racji logicznej, a tylko w sposób zrozumiały obiektywnie, to jest rozumiały dla umysłu, który obecność i powiązanie warunków utworzenia się uczuć przejrzeć zdołał. I to jest ważne teoretycznie. Gdy zaś moralści dają nam takie lub inne przepisy, a w celu przekonania nas i oddziaływania na naszą wolę, powołują się na powagę logiki, rozumiemy, że ulegają złudzeniu i że skutecznie działać mogą tylko na ludzi rzeczy nieświadomych. I w tym tkw korzyść praktyczna.

Jeżeli wszakże etycy wskazują nam na takie lub inne drogi moralne, któremi chodzić powinniśmy i rozkazy swe wydają w imię obiektywnie stwierdzonych prawd, jeżeli z nauki wysnuwają rzekomo logicznie ten potworek o dwu głowach, który nazywa się „moralnością naukową“, to rozumiemy jasno, że to „wysnuwanie“ jest wyborem jakiegoś konkretnego życiowego stanowiska, — wyborem, uczynionym pod wpływem temperamentu, charakteru i warunków osobistych i ogólnospołecznych. Czynią to mimowoli, i tak mocne jest złudzenie świadomości, że kiedy zapewniają, iż stwarzają zimne i czyste kryształy twierdzeń i wnioskowania, to dają nam swe tchnienie, swą istotę, łaknienia własne i najbardziej indywidualne. Słusznie mówi poeta Villiers de l'Isle-Adam, że „w głębi każdy czyni to tylko, co musi, i znajduje to tylko, czego szukał“. Rozum, teoria, metoda naukowa, badanie obiektywne, logika — mają rzekomo prowadzić do stworzenia trwałego systemu moralności, tymczasem prowadzą do „portretowania“ autorów. Przypatrzmy się tylko:

Bentham, nieufny, lękający się, iżby moralność ludzka nie była podstępem i manewrem wyzysku, żąda takiej, która by była wymianą usług i dobrym w gruncie interesem.

Spencer, o mocnej woli, nadewszystko miłujący wolność i własną oryginalność, zaleca taką etykę, któraby była orga-

niczną, drugą naszą naturą, instynktem, któraby w ten sposób znieczulała nas na stratę swobody a przysparzała pożytku bliźnim.

Mill, prawy, o sercu czułym i delikatnym, choć widzi że w życiu harmonja interesów istnieje nie zawsze, a tylko często (pod koniec życia spostrzegał, że—coraz mniej często), uważa jednak, że to wystarcza, aby w umyśle naszym własny interes sprzęgał się z cudzym, wiązał się w harmonję wewnętrzną, idealną, w „asocjację naturalną“ mego z cudzym, i abyśmy z tego tytułu obowiązani byli wyświadczać dobro bliźnim.

Fouillée, artysta, który w wyobraźni się kocha, w idei, w ideale upatruje źródło nakazu.

Guyau, który miłuje życie i naturę tęsknotą chorego serca, pragnie rozkwitu wszystkich władz człowieka.

Weźmy jeszcze dla przykładu gruntowniejszego etyka Kanta i wykażmy, jak w całej treści jego etyki brzmi jeden ton dominujący — obranego, wprawdzie nieświadomie, stanowiska społecznego.

Etyka ta, tak olbrzymie miejsce w myśleniu i dziełach królewieckiego filozofa zajmująca, rozpoczęta już w 1764 r. w „Uwagach nad uczuciem piękna i podniosłości“ i w „Badaniu wyrazistości zasad naturalnej teologii i etyki (pisane w 1762 r.), rozsznuta w 1781 r. w „Krytyce czystego rozumu“, w 1785 r. w „Podstawach metafizyki obyczajów“, w 1788 r. w „Krytyce praktycznego rozumu“ i w 1797 r. w „Metafizyce obyczajów“ — była wyobrazicielką starego okresu, ostatnim echem, tylko ogromnie wzmożonym, zamierającej epoki. Kantowski „nakaz bezwzględny“, stanowiący hasło teoretyczne i punkt sercowy jego poglądów etycznych, był bodaj bardziej rozgłośny od cennej teorii poznania,—w każdym razie bardziej popularny i szeroko w społeczeństwie sławiony, jako pierwszorzędnej wartości odkrycie: toć przecie z jego powodu rymowano wyrazy „Kant“ i „erfand“, a jednak był

to tylko finał, jakkolwiek potężny, milknącej muzyki przeszłości.

Duch nowoczesny patrzy teraz na rozległe konstrukcje etyki Kantowskiej, niby na odkopane miasto umarłych. Szuka on w niej nadaremnie powinowactwa własnych wysiłków. dążeń i spólności dróg. Przeciwnie raczej: poznaje tu tradycje czasów, przeciwko którym sam powstawał, które zwalczał i w boju tytanicznym—zwalczył. Spokojnym już teraz, krytycznym okiem ogarnia zupełne przeciwieństwo wszystkich stanowisk, widzi nie różnicę rozwojową, niby między pierwszym pędem a krzepkim, wyrosłym drzewem, nie odmienność dwu stopniowań tego samego okresu, lecz właśnie wrogą odrębność, głęboki, wskroś idący kontrast dwu światów, najeżony antytezami.

Przeciwieństwo to zostało właściwie uwarunkowane nie pracą dojrzewającej myśli teoretycznej, ale raczej wywołane, na wierzch wyrzucone przez pracę przewrotną stosunków społecznych. Albowiem trzeba mieć na uwadze, że teorie moralne są teorjami o życiu, i póki to życie nowych form nie rodzi, mózg pozostaje jałowym. I w danym przypadku socjologia dostarcza cennych wskazówek.

W epoce feudalnej moralność była rzeczą sformowaną, do ówczesnego ustroju ściśle dopasowaną i jego część stanowiącą i potrzebną, potrzebną ogromnie dla jego utrzymania tym, którzy z niego korzystali. Posłuszeństwo muszkietom, lancom i mieczom nie było zupełne i całkowicie pewne, jeśli dusza powolnie nie szła za ciałem. Zagadnienie: skąd wzięła się moralność i jaką być powinna, poczytywano za zgoła zbytuczne i nawet niestosowne wobec faktu i konieczności posiadania etyki takiej, jaka była. Na pytanie: skąd i co?—średnie wieki odpowiadały: źródło jest pozazmysłowe i—dalej iść nie trzeba; myślenie zresztą w tym kierunku dalej iść nie mogło, gdyż pozazmysłowość zamykała łańcuch przyczynowy. Me-

tafizyka taka była rozwiązaniem kwestji, których rozstrzygnąć nie umiano, nie było potrzeby, lub nie wypadało. Kiedy wyłaniać się poczęły nowe żywioły społeczne, kiedy wskutek wzrostu ich siły, egoizm ich również począł wołać o zaspokojenie, o pożytek dla siebie, nie tylko dla rycerzy i kleru, zwrócono się do badania krytycznego istniejących nakazów moralnych, istniejącej moralności, i wrota, na których było wyryte: metafizyka! niema wyjścia! — wrota te wywalono. I zrozumiano wówczas, nie nagle i nie w gabinetach uczonych, lecz powoli, w rozgwarze i starciu sprzecznych ze sobą żądań, a wtedy dopiero w sposób systematyczny wśród filozofów, że moralność jest żądaniem korzyści. Spostrzeżono, że domagając się dla siebie korzyści z istniejących stosunków społecznych, czyniono to pod znakiem moralności; że gdy człowiek metodycznie te żądania grupuje, rodzi się etyka. Tak też ona powstała w czasach nowożytnych. Głos nowych prądów, podchwytyjąc tradycje antyczne Grecji i Rzymu, wyraźnie brzmi już u Bacona, potężnieje u Hobbesa, Lockego, Hume'a, Smith'a, aż wreszcie od czasów Benthama wybucha wielkim, niepowstrzymanym wołaniem.

Kant stanął w gwałtownym przeciwieństwie do tego kierunku i w ostatnim olbrzymim wysiłku starego świata spróbował przywalić go ogromnym ciężarem etycznego dogmatyzmu. W świetnym majestacie dźwignął on teologję scholastyczną (i taki Paulsen to przyznaje), usiłując wskrzesić zamierającą etykę starego świata. Poglądy jego stanowią ostatnie ogniwo teorii średniowiecznej, która w nakazach moralnych widziała dzieło samorzutne i cel sam w sobie. Kant metodą, w zasadzie nie uznającą dogmatów, należy do etyki nowoczesnej, ale całokształtem wywodów, w których znowu ożył dogmatyzm średniowieczny, pod postacią jeno „koniecznych przypuszczeń“, jest rodzonym i posłusznym dzieckiem minionej doby i uczniem takich luminarzy, jak Duns Scotus

i Wilhelm von Occam. Jego „rozkaznik kategoryczny“, bez przyczyny i treści, jest tą samą prawdą nadaną, tylko w ceremoniale uczoneści filozoficznej wyniesioną, chociaż i ta z zawiłością bizantyjską wykładu, komplikacją nieskończonych omawiań, powtarzań, osobliwych terminów, schematyzowania, scholastyki, z „transcendentalną djalektyką“, „antetyką“, „antynonjami“, „tezą“ i „antytezą“, „uwagami“ i „wyjaśnieniami“—jest starym sposobem.

Nie będziemy tutaj szczegółowo streszczać etyki Kanta, wykażemy tylko w rysach najistotniejszych, dla czego uważać ją trzeba za ostatnie ogniwo teoretyczne starego świata,—ostatnie i stare, chociaż z szlachetnego kruszcu świetnej koncepcji ukute.

W przedmowie do książki „Emanuel Kant“ (1898, str. X) Paulsen powiada: „Kanta można zrozumieć tylko z całości jego pism; z ustępów oddzielnych łatwo wydobyć wszelki pogląd“. Otóż, sądzimy, że „z całości“ etykę Kanta należy wyrozumieć, jak następuje.

Głos wewnętrzny mówi nam zawsze, co czynić należy. Jest on nakazem, nie-pożądaniem, nie-wyrachowaniem upragnionej dla siebie i innych korzyści, lecz głosem rozkazującym, świadomością powinności bezwzględnej, czyli, mówiąc językiem oryginału, „ein unbedingtes Sollen“. Oto punkt centralny całej sprawy. Oprócz odczuwania popędu, uczuć, wzruszeń, pożądań, chcenia, doznajemy stanu, który jest rozkazem wewnętrznym. Doświadczamy go wtedy, gdy nas do spełniania jednych postępków nakłania, zaś inne spełniać zabrania. Jesteśmy też wtedy pewni, że w naszej zupełnie jest mocy, i w naszej jedynie, ulec głosowi tego nakazu, że wola nasza w takiej chwili czuje się wolną, — wolną usłużyć i postępkiem moralny wykonać.

To jest materiał faktyczny teorii Kanta. Są to stany psychiczne, których rzeczywiście doświadczamy i które samoobserwacja bezpośrednio stwierdza.

Sądzę, że istnienia w nas, jakkolwiek nie u wszystkich bez wyjątku i nie w jednakim stopniu i zakresie, takiego wewnętrznego nakazu nikt zaprzeczać nie będzie. Jest on tym, co potocznie nazywamy głosem obowiązku. Ale gdy Kant oświadcza, że tylko stan świadomości, temu nakazowi odpowiadający, jest moralny, i że on tylko postępowanie moralne zrodzić może, to gołosłowność podobnego twierdzenia jest widoczna. Bo jeżeli się zapytamy, dla czego i z jakiej racji przypisuje on wyłącznie temu stanowi charakter moralny, to odpowiedzi na to niema. Jeżeli np. *chcę* mówić prawdę, czy to ze względu na pomyślność bliźnich, czy też dla własnej rozkoszy, nie będzie to, zdaniem Kanta, miało nic wspólnego z moralnością; ale jeżeli słyszę w sobie głos: *powinieneś* mówić prawdę bezwarunkowo, to właśnie podlegam pobudce moralnej, i moja prawdomówność uświęcona jest przez etykę. Dla czego tak ma być—niewiadomo.

Tak też nie jest. Intencja, chcenie altruistyczne prowadzi do dobrego uczynku. Głos wewnętrzny obowiązku słyszemy, gdy ścierają się w nas pobudki egoistyczne z altruistycznymi. Nakaz zewnętrzny, przykazanie jest żądaniem, wystosowanym do innych ludzi.

Niepodobna oprzeć się wrażeniu, że Kantowskie określenie moralności odtwarza rażąco średniowieczną zasadę etyczną. Mamy tu tę samą moralność nadaną, przykazaną, której ulegać trzeba nie dla tego, że jest np. konieczna dla szczęścia ludzi, lecz że jest nadana i przykazana, że po prostu—jest. Tylko forum całej sprawy przeniesione jest do „idei“, „rozu mu“, „czystego myślenia“ i komenda rozlega się nie z wewnątrz, lecz z wewnątrz.

Od powyższych faktów, bezpośrednio w świadomości danych, przejdźmy do wytlumaczenia przez Kanta warunków powstania nakazu i jego wcielenia się w postępek moralny.

Świat zjawia się naszej świadomości drogą zmysłów jako mnogość czuć, ujętych w formę przestrzeni i czasu. W tym też sensie jest to świat zmysłowy (*mundus sensibilis*). Umysł ludzki, dzięki budowie przyrodzonej, posiada zdolność (*Vermögen*), mianowicie rozsądek (*Verstand*), który sprowadza ład w mnogości czuć, ujmując je w stałe kategorie, prawidła, uogólnienia i t. d. W ten więc sposób daje on nam prawidłowość zjawisk, przyczynowy ich stosunek. Ale obok tego istnieje jeszcze inna zdolność, która ze zjawiskami niema nic wspólnego; jest to rozum (*Vernunft*). Daje on idee, które nie ze świata zjawisk są zaczerpnięte, które dopiero zjawić się *powinny*. Jest to świat intelektualny, *mundus intelligibilis*. Wyrazem jego w naszej świadomości w stosunku do postępowania jest właśnie „rozkaznik kategoriyczny“, wewnętrzny nakaz moralny.

Ani więc „rozum“ nie może być zjawiskiem, ani „idee“ jego, ani „nakaz“ moralny. Łańcuch przyczynowy przysł tedy bezpowrotnie; wszystko tu istnieje bez przyczyczyny, samorzutnie, jeżeli wogóle o „istnieniu“ mowa być może. Obracamy się w próżni. Nam, którzy poza zjawiskami niczego nie rozumiemy, wydaje się, że kazano nam wyleźć z własnego umysłu i posługiwać się jakąś fantastyczną władzą poznawczą.

Jeżeli zapytamy się, dla czego Kant „rozum“, „idee“, „nakaz“ za zjawiska nie uważa i umieszcza je w jakiejś bażecznej krainie pozadoświadczałnej, to odpowiedzi na to nie mamy. Utrzymywać bowiem, jak to czyni Kant, że jedne stany świadome powstają przez zmysły, inne zaś — nie, jest powtórzeniem twierdzenia, a nie odpowiedzią.

Tu już wyraźnie pojmujemy, że pozazmysłowość nakazu moralnego Kanta jest wskrzeszeniem mistycznej gienezy etyki średniowiecznej. Parafraza tej metafizyki jest tak widoczna, że wszelki komentarz byłby gadulstwem.

Nakaz u Kanta uniezależniony jest od „zadowalania naszych skłonności“, od pragnień, wzruszeń, uczuć, od „niższych władz pożądania“ (wyd. Hartensteina, t. V. 25). Cała ta „zmysłowa“ sfera na nakaz nie wywiera wpływu i wywołać nakazu nie może. I oto mamy starą zwrotkę o „nikczemności“ ciała. Nakazu, według Kanta, nie stwarza pożądanie celu, chociażby on był szczęściem całej ludzkości, nie stwarza dążenie bodaj do najbardziej wzniosłych ideałów, ponieważ nakaz istnieje bez względu na cel, jest bezwzględny, bezwarunkowy, kategoryczny. Jest on moralny nie dla tego, że nakazuje cel moralny, lecz że—nakazuje.

Kant określa go jako „czystą formę“ (die bloße Form) normy etycznej, czy też „prawa moralnego“,—formę konieczności, musu, powinności, rozkazu arbitralnego i bezwarunkowego, formę „prawa“, a zatem powszechną. Ale któż nie widzi, że ta „czysta forma“ jest jeno językiem abstrakcji dla wyrażenia przymusu? Któż nie widzi, że teoria taka jest jeno udogmatyzowaniem ślepego posłuszeństwa, jest uwolnieniem nakazu od wszelkiej krytyki, — krytyki, dyktowanej przez cierpienie i łaknienie szczęścia, jest strąceniem pierwszeństwa i zwierzchności pragnień ludzkich, jest wydzwignięciem nakazu nieusprawiedliwionego, bezprzyczynowego, bezwzględnego na szczyt nieprzystępny?

Gdy on stamtąd schodzi na padół życia, gdy ma wywołać postępek moralny, musi oczywiście popełniać gwałt nad nami i ślad swego przejścia znaczy cierpieniem ludzkim. Wydaje się to złośliwym domysłem, insynuowaniem jakiegoś spleśniałego przesądu, tymczasem tak w rzeczy samej brzmi własny wykład Kanta (V, 77 i nast.).

W jaki bowiem sposób „rozum praktyczny“, „rozkaznik kategoriyczny“, który jest tylko „czystą formą“ prawa moralnego, wciela się w postępek? W jaki sposób ten pierwiastek transcendentálny zjawia się w sferze doświadczalnej i ziszczają swe cele? W jaki sposób odbywa się to przejście, a raczej ten skok z próżni w atmosferę ziemi?

Rozumowanie Kanta jest takie. Ponieważ „rozum“ nakazuje postęпки moralne „bez spółdziałania pobudek zmysłowych, a nawet wprost je odrzucając“, ponieważ „prawo moralne“ staje w sprzeczności z naszymi „skłonnościami“ (Neigungen), „popędami“ (Trieben), z „bodźcami naszej zmysłowości“ (Triebfedern unserer Sinnlichkeit) i z nimi walczy, wywołuje w nas cierpienie (Schmerz), „nieprzyjemność“ (Unannehmlichkeit, Unlust), wreszcie „upokorzenie“ (Demüthigung). Z drugiej strony, prawo moralne budzi w nas „cześć“ dla siebie (Achtung), która również nie jest uczuciem przyjemnym (wenig ein Gefühl der Lust, V, 82).

Tak więc, chociaż Kant nie rozumie, jak możliwy jest ów wielki skok — boć to, zdaniem jego, „problem nierozwiązalny“ (V, 77)—to jednak wie, w jaki sposób się odbywa. „Rozum“, mianowicie, budzi w nas uczucia przykre, upokarzające, a wtedy postępowanie z nich zrodzone, w bólu zrodzone, jest moralne.

Zaiste, konkluzja nie posiada zgoła uroku; jest ona raczej ponura. A gdy ją porównamy z pogodną, prawie radosną wizją takiego Guyau, który pełne, musujące życie utożsamiał z najwyższą moralnością, wydaje się, że wprowadzono nas do jakiegoś podziemia inkwizycyjnego. Pojmujemy, że takie teorie ludzie tworzyć mogli jedynie w dawnych, okrutnych czasach.

Powyższa konkluzja tkwiła w najpierwszym założeniu Kanta o metafizycznym charakterze imperatywu. Umie-

ściwszy źródło wszelkiej moralności poza naturą, Kant doszedł do wniosków przeciwnych naturze. I kiedy zapytujemy się z niepokojem: czyżby istotnie prawda miała być tak bolesną?—widzimy jasno odpowiedź: to nie jest prawda, ponieważ założenie jest dowolne, nawet samowolne, nawet fantastyczne.

Pozostaje do wyświeatlenia punkt wielce ciekawy: czym wytłumaczyć sobie można taką dowolność? Czym się to dzieje, że nakaz moralny, według Kanta, spadł niby z nieba, nie jest uwarunkowany, jest emanacją jakiejś wolnej woli, wyrazem jakiegoś pozazjawiskowego rozumu? Sądzę, że staje się to za sprawą *złudzenia*.

Istotnie, kiedy głos tego nakazu w sobie słyszymy, wydaje się nam, jeśli patrzeć jedynie w siebie będziemy, że pochodzi on niewiadomo skąd, że powstał samorzutnie, i że wolna wola nami kieruje. Ale to właśnie jest *złudzeniem*. Nie widzimy mianowicie warunków, w których nakaz powstał. Kiedy doznajemy tego, co wyrażamy jako „powiniennem“, „muszę“, kiedy obowiązek pcha nas do czynu, lub wyrzuca nam spełniony postępek, mamy do czynienia z pewnym stanem naszej świadomości i nie dostrzegamy zjawisk, które jego powstanie uwarunkowały. Nie oznacza to, aby ich nie było, jak chce Kant, ale że nie stoją na razie w promieniu naszej świadomości. Stan ten stwierdza siebie i tylko siebie, a nie to, co go wytworzyło. Popęd altruistyczny urobił się w nas w szeregu prawie nieskończonym pokoleń i splocie niezliczonych warunków; tymczasem stan psychiczny, zwany nakazem moralnym, nie jest reflektorem, rzucającym światło na te dzieje. Jest on tylko sobą. Dopiero w tych naszych stanach duchowych, które, prócz nakazu moralnego, stwierdzają obszar innych zjawisk, ogarniają je wspólnie z tym nakazem w jednym i tym samym polu świadomości i zaznaczają między niemi stałą zależność, dopiero

wtedy, gdy świadomość rozszerza się w czynność poznawczą, pojmujemy, że nakaz jest uwarunkowany. Ale gdy ześrodkowujemy całą czynność duszy na nim tylko, na stwierdzeniu jego w nas istnienia; gdy słyszymy głos obowiązku i w niego tylko się wsłuchujemy; gdy szukamy warunków, które go wywołały, w nim i tylko w nim, za pomocą wmyślenia się w niego, jakiegoś w nim zanurzania się, samowglądania, będącego tylko *ustawicznym odtwarzaniem jednego i tego samego stanu*,—nie znajdujemy oczywiście niczego, bo wszystkie warunki zapadły się za próg świadomości w noc nieprzenikloną. Ukazuje się on wtedy w postaci jednolitej, syntetycznej, nierozkładalnej przyczynowo, niby kryształ spoisty, na który żaden odczyn analizy gienetycznej nie działa. Wydaje się nam wtedy istotnie, że wisi niby w próżni, że jest niezależny, wolny, bezwzględny i samorzutny. Na tym właśnie złudzenie polega.

IV.

„Mistyczność” ocen i norm etycznych.

Największą przeszkodą do zrozumienia zjawisk etycznych stanowi wyobrażenie sobie tych zjawisk w postaci oderwanej od ich warunków naturalnych, w postaci jakiegoś bytu samodzielnego, jakiejś wartości obiektywnej.

Widzieliśmy już, że moralność postępków nie jest własnością w nich tkwiącą, lecz naszym własnym stanem psychicznym, wynikiem oceny. Póki trwamy w mniemaniu, że moralność ta jest cechą rzeczy „samą w sobie“, od takiego lub innego ujmowania niezależną, póty stoimy wobec jakiegoś „porządku moralnego“, jakiegoś świata niezmiennego a nam danego, o którym wiemy nie to, co sami czujemy, lecz drogą odwrotną, przeciwną naturze — to tylko, co on nam narzuci i w duszy założy; który odczuwamy nie przez to, że jest on właśnie wytworem naszych uczuć, że jego moralność jest naszym stanem, lecz przez to, że drogą nadnaturalną moralność swoją, niby kawał cudownego kruszcu, nam w duszy składa i rozum i uczucia nasze uszlachetnia.

Oto jest pogląd, na który nie wszyscy jawnie się piszą z całą świadomością popełnianej herezji, jak to widzimy np. u Teodora Lippsa (*Die ethischen Grundfragen*, 1905), ale którzy liczni wyznają potajemnie — nawet dla siebie, w sposób jednak zdradliwy dla swych wywodów. One to pod okiem

krytyki obnażają zawarty w nich błąd zasadniczy, jak to zaraz zobaczymy.

Owa moralność obiektywna, wyemancypowana z wszelkiego pochodzenia ludzkiego rzekomo przenika, niby promień „dobra“, w duszę człowieka i świeci tam blaskiem „obowiązku“. Głos obowiązku jakoby nie jest wypadkową psychiczną istniejących w nas popędów, ale dekalogiem, w nas zzewnątrz złożonym. I oto cechy moralne postępków i wewnętrzny głos obowiązku, odcięte od swego źródła, którym są ludzkie uczucia, pozbawione swego charakteru „osobowego“, ukazują się nam jako bezosobowe. Mówimy, że jest moralnie nakarmić głodnego, dając do zrozumienia, że jest to moralnie bezwzględnie, a nie według kogoś, moralnie — anonimowo. Korzystamy z mnóstwa przeróżnych ocen, ale oceny te wrzekomo od nikogo nie pochodzą i istnieją jako już dane. Mówimy, że „istnieje“ obowiązek niekrzywdzenia bliźniego, istnieje nie w nas i przez nas stworzony, lecz z niewidzialnych rąk pochodzący, bezosobowy, jako byt samoistny. Nakazy moralne w świetle takiego poglądu nie są wyrazem pożądań ludzkich, lecz przepisami, nie wiedzieć skąd spadłymi, których zgłoski wszędzie są skreślone — trzeba je tylko odczytać. Stąd to owe: „trzeba“, „należy“, „powinieneś“, „powinno się“, „obowiązek każe“ i t. d., owe rozkazniki i nakazy, które z niczyjej woli nie wynikają, a są niby objawieniem woli nadludzkiej. Nie widać autora tych nakazów, lecz tylko sam nakaz; nikt nie żąda, jest tylko żądanie; nikt nie stworzył nakazu, niema jego sprawcy, jest bezprzyczynowy. W doktrynie etycznej Kanta można do syta nasłuchać się tego rodzaju wyłuszczeń i tam też czytelnika odsyłamy. Bo chociaż Kant bynajmniej ojcem wszystkich tych poglądów nie jest, jest on jednak najbardziej „nagim“ ich wyobrazicielem i komentatorem.

Czym istotnie są oceny i nakazy moralne, postaraliśmy się już wyżej wyjaśnić; o obowiązku pomówimy później. Tutaj zanalizujemy niektóre pojęcia etyczne, mające kurs łatwy i powszechny. Są to: odpowiedzialność, nagroda i kara.

Każdy człowiek odpowiedzialny jest za swoje postępkі: jeżeli postąpił moralnie — to jego w tym zasługa; jeżeli nie — należy mu się kara. Oto treść tych pojęć. I znowu znajdujemy się wobec oświadczeń bezosobowych i nie wiemy, kto odpowiedzialność na ludzi nakłada, wobec kogo istnieje zasługa, i kto karę przepisuje. Wydaje się nam, że postawiono nas w obliczu jakiejś konieczności nadzmysłowej, jakiegoś trybunału niewidzialnego a jednak władzę sprawującego, wobec kanonów objawionych.

Jeśli wszakże pojęcia powyższe nawiążemy do wyłożonej już koncepcji zjawisk moralnych, cała ich cudowność od jednego zamachu spada niby zdarty strój maskaradowy. Nakazy są żądaniem ludzi względem innych ludzi. Odpowiedzialność za postępek istnieć może tylko względem innych ludzi — zależnie od tego, czy postępek ten nakazują, czy też go zakazują. Odpowiedzialność więc oznacza, że postępowanie podlega ocenie ludzkiej, i że ocena ta może wypaść przychylnie lub nieprzychylnie. Gdy mnie pochwalają, oznacza to, że wzbudziłem zadowolenie i mogę oczekiwać nagrody; gdy ze mnie zadowoleni nie są, narażam się na skutki bolesne, które zowią się karą. Moja odpowiedzialność, moja wina, moja zasługa, moja nagroda i moja kara — tkwią w zadowoleniu lub niezadowoleniu innych.

Te kilka słów, sądzimy, starczy do wytłumaczenia sprawy. Oto, według naszego przekonania, prawda bez wszelkich osłon, w formie najbardziej prostej. Wszelkie roztrząsania na temat, czy odpowiedzialność, zasługa i t. d. istnieją niezależnie od innych ludzi, są czczą robotą.

W pierwotnej swej dziejowej fazie wymierzanie kary i nagrody jest wyraźnie aktem zadowolenia lub niezadowolenia z cudzego postępków, jest mianowicie aktem zemsty lub wdzięczności. Ponieważ jednak akt ten potrzeba było założyć jako rzecz niewątpliwie moralną, co znaczy, dla wszystkich obowiązującą, należało zetrzeć z niego wszelki ślad pochodzenia od ludzkiej woli, pierwiastek osobowy. Trzeba było go zawiesić ponad światem ludzkim, w aureoli nadmysłowej, boskiej, dogmatycznej, bezosobowej, mistycznej. Uświęcenia tego podjęły się wierzenia, a reszty dokonała „teoria“. Dopiero teoria wymyśliła usprawiedliwienie moralne w tym zamiarze, aby przekonać wszystkich (powoływanie się na moralność zawsze to oznacza), że są to nakazy etyki bezosobowej, której służyć należy.

Dla zrodzenia tego przekonania, użyła teoria pomysłu o wolnej woli. Powiada ona: człowiek zawsze może postępować moralnie, bo wola jego niczym nie jest ograniczona; nie może on się wymawiać naciskiem warunków społecznych, nędzą i t. p., ponieważ nie są one w stanie na wolę jego nacisku bezwzględnie wywrzeć. Wymyślono teorię tę w tym zamiarze jeszcze, aby pokazać, iż w celu wyplenienia niemoralności nie trzeba przekształcać warunków społecznych; wystarcza, by człowiek miał dobrą wolę, a do tego zdolny on jest zawsze, ponieważ wola jego jest wolną. Stąd to pochodzi, że teorii wolnej woli stale hołdują prądy społecznie wsteczne.

Kiedy nauka nowoczesna poczęła burzyć doktrynę wolnej woli, twierdząc, że nie znamy zjawisk, któreby przez inne zjawiska nie były uwarunkowane, stosowanie etyki karzącej i nagradzającej uległo zachwianiu. Możemy o tym naczynie się przekonać w poszczególnych, konkretnych przypadkach. Gdy np. zostaje ustalonym, że czyn niemoralny popełniono pod wpływem przyczyny przemożnej, której czło-

wiek — chociaż brzmi to cudacznie — oprzeć się nie mógł, niema winy. Wiele jest bardzo spraw karnych, obron adwokackich i wyroków sądów przysięgłych, opartych na tym poglądzie. Ale to wyosabnianie przypadków poszczególnych jasno dowodzi, że doktryna wolnej woli nie została z etyki wyrugowana, boć tym samym się przypuszcza, że w innych warunkach, gdy nacisk zewnętrzny lub wewnętrzny jest mniej potężny, człowiek wolny jest pójść za głosem nakazów moralnych; jeśli więc za nim nie idzie, jego wina.

Powyższe zatym sądy nie obalają mistycznej bezosobowości etyki, przeciwnie, utrwalają ją, gdyż w tym poszukiwaniu pojedynczych przypadków winy tkwi domyślnie przesądzenie zasadnicze, że wogóle istnieje wina ze stanowiska etyki bezosobowej. Sądy te wyszczególniają jedynie postęпки, spełnione „bez winy“, ale nie zaprzeczają możliwości jej istnienia. Bądź co bądź, główny filar tej etyki, mianowicie — teoria wolnej woli, otrzymała tu uderzenie potężne i skuteczne.

Determinizm filar ten wysadził w powietrze. Według niego, wolna wola jest nonsensem i na jej zasadzie niepodobna stosować nakazów etycznych; przypisywanie człowiekowi wolnej woli nie może być motywem do karania lub nagradzania, gdyż woli takiej niema. Ponieważ zaś wolnej woli niema, niema też i winy. Determinizm poszedł jeszcze dalej. Oświadczył on, że ponieważ stała zależność zjawisk jest prawem żelaznym, „obowiązek moralny“ jest chimera, chimera zatym jest także odpowiedzialność wobec tego obowiązku: wina lub zasługa. Tak Albert Bayet w „La morale scientifique“ (Paryż, 1905) zarzuca nietylko Kantowi, ale również Comte'owi i utylytarystom, że, przyznając w naturze działanie praw niezmiennych, nie wyzwolili się z przesądu, jakoby istniał obowiązek moralny i jakobyśmy wobec niego byli za swe postęпки odpowiedzialni.

Sądzę, że nawet najbardziej konsekwentny determinizm nie jest w stanie obalić obowiązku moralnego, chociażby istnienie jego skądinąd było nonsensem, nieprawdą. Ci bowiem, co każą tego obowiązku słuchać, mogą odpowiedzieć z wielką słuszością: determinizm twierdzi, że postępowanie ludzkie nie wynika z wolnego wyboru, lecz następuje pod nieprzepartym naciskiem warunków, — bardzo dobrze; obowiązek jest właśnie jednym z takich warunków, a raczej chce nim zostać, co właśnie wyraża nakaz, który brzmi w obowiązku moralnym. Dla tego też istotnie niektórzy determiniści usiłują zachować zasadę odpowiedzialności; kara i nagroda mają jakoby na celu zmuszać ludzi za pomocą cierpienia lub przyjemności do posłuszeństwa etyce. I znowu etyka bezosobowa została ocalona: znowu nadano nam nakazy moralne, których bezwarunkowo słuchać trzeba, — a posłuszeństwo to rzekomo osiągnąć można jedynie przez stosowanie kar i nagród. Gdybyśmy nawet udowodnili, jak to np. czynią pedagodowie w kwestjach wychowania dzieci, że kara i nagroda zupełnie chybiamą celu, to udowodnilibyśmy jedynie, że środek okazał się nieprzydatnym, ale jednocześnie stwierdzilibyśmy pośrednio, że trzeba bezwarunkowo poddać się przepisom etycznym, między niebem a ziemią zawieszonym, przez ludzi poznanym, lecz nie przez nich stworzonym, jako prawom, w sensie prawodawczym, ludzkości anonimowej, świata czy pozaświata.

Widzimy więc, że „teorie“ powyższe dążą zawsze do jednego celu: uratowania moralności przez to, że domyślnie zakładają, iż jest ona bezosobową, wieczną, bezwzględnie nakazującą, że zawsze jej słuchać trzeba i że właśnie wytłumaczyć ludziom należy, iż słuchać jej trzeba.

Tymczasem wszelka etyka normująca jest żądaniem ludzi, a odpowiedzialność jest stopniem zadowolenia lub niez-

dowolenia z posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa temu żądaniu; kara i nagroda są tylko tego zadowolenia lub niezadowolenia reakcją. O potrzebie moralnej kary i nagrody mówią ci, którzy czegoś żądają w imię pożytku bliźnich. Ale można żądać czegoś innego, wręcz nawet przeciwnego, także w imię moralności, i domagać się usunięcia kary i nagrody. Bo niema nakazów etycznych bezosobowych, są tylko nakazy jednostek lub gromad ludzkich. „Trzeba“ tych nakazów słuchać—oznacza: „żądam“ posłuszeństwa im — i nic więcej.

Jasne pojmowanie powyższego może być pomocą nieoszacowaną dla krytycznej analizy rozmaitych poszczególnych wskazań, nakazów, norm etycznych, które brzmią bezosobowo i mają osiągnąć zastosowanie powszechne. Dla przykładu weźmy osławioną kwestję „indywidualizmu“ i spróbujmy na niej dokonać „obnażenia duszy“.

Kwestja ta stawia następującą alternatywę: czy *powinniśmy* rozwijać swoją indywidualność bez względu na takie lub inne wymagania społeczeństwa, bez liczenia się z jego potrzebami najpierwszymi, jego ideałami i opinią; czy też *powinniśmy* urabiać się na osobniki bezpośrednio pożyteczne, przystosowane do otoczenia, zgodne z typem ogółu i dla niego pracujące? Czy powinniśmy, zarówno w sztuce artystycznej jak i w sztuce budowania własnego życia, podejmować twórczą pracę na własną rękę, czy też odtwarzającą — na modłę uświęconą? Czy powinniśmy stawiać się jednostkami o odrębności natężonej i oryginalności możliwie najdalej idącej, czy też szeregowcami powszedniości użytecznej? Czy, jednym słowem, powinniśmy iść na przebój, czy trwać w gromadzie? Powinniśmy! Gdybyśmy się spytali, czy istnieje taki lub owaki obowiązek w postaci jakiegoś bezosobowego nakazu, niby pozazmysłowo nad nami zawieszonego, usłyszelibyśmy prawdopodobnie odpowiedź: nie, o takim obowiązku nikt nie wie. A jednak wszyscy, jedni mętnie i obłud-

nie, drudzy jasno i otwarcie, unikają oświadczenia, że wszelka powinność, wszelki obowiązek, jest *żądaniem* ludzi, jest rozkazem ludzkiej woli, jest przepisem, narzuconym naszemu postępowaniu przez wymagania ludzkie, jest kiełznem, poruszanym ręką na szych bliźnich.

A więc, czy powinniśmy iść tą lub inną drogą? Postawmy kwestję jasno i wyplączmy ją z bałamuctwa ogólnikowości i bezosobowości oraz ze złudy, że nakazy są powszechne.

Powinniśmy! Kto powinien? My. Kto: „my?“ Ja i inni ludzie.

Kto żąda? Ten, kto nakaz założył. Kto zatym w obecnym przypadku? Ja.

Tak więc: ja żądam od siebie i innych albo rozwoju indywidualności bezwzględnej, albo osobowości przystosowanej i uspołecznionej.

Ta alternatywa nie tworzy jedynie rozstaju dwu dróg, lecz kryje także rozdzielenie, rozgałęzienie w każdej swej części; w każdym „albo“ stają nawprost siebie dwa odpychające się wzajem bieguny, dwie przeciwne sobie energie: „ja“ i „inni“.

Kiedy w pierwszym „albo“ pozwalam wyłącznie sobie na rozpęd bezwzględny własnej oryginalności i upodobań, jestem pod wpływem pobudek egoistycznych. Kiedy zaś niekrępowany rozwój osobowości stosuję jako nakaz do innych ludzi, im każę tym samym być egoistami; taki tylko nakaz, który dobrowolnie przeciwstawia innym mnie samemu i mnie właśnie skazuje na ofiarę, może być wytworem dobroci, uczuć moralnych.

Otóż, gdy z podobnym żądaniem występuję względem siebie i innych „jednocześnie“, to wpuszczam do swego przepisu *jednocześnie* dwa strumienie—egoizmu i altruizmu, gwałtownie odmienne skutki mające.

Na takie żądanie jednostka może odpowiedzieć: każesz mi iść w kierunku wyższej, własnej odrębności, to zanie z twojej strony, to moralnie; ale każesz to samo czynić sobie i innym, a więc zbroisz siebie i ogół przeciwko mnie, to jest nieczne, to niemoralne, i tego nie chcę. Lecz nie zawsze można oczekiwać takiej odpowiedzi, i tu kwestja znowu się rozdwaia zależnie od tego, jaką jest moc, jaką energia twórcza tych, którzy mają dać odpowiedź.

Kiedy Stirner lub Nietzsche w etyce, w sztuce np. impresjoniści, głoszą uwielbienie dla samoistności i egotyzmu i we wzmożonej potędze swych władz drwią z uspołecznionego stada, wtedy większość, która przecież składa się z miernot, miętusów i pospolitaków, woła: to — egoizm, tak być nie powinno. Oczywiście! Boć w zastosowaniu nakazu największego indywidualizmu wszystkie korzyści są po stronie Nietzschego, nie zaś miętusa. Lecz kiedy, wobec podobnego przykazania staje energia twórcza takiego np. Spencera lub Carlyle'a, nie doznają oni żadnej zgoła obawy, przeciwnie, chętnym i pobłażliwym wzrokiem patrzą nawet na ekscentryczność. Spencer np. broni poważnie osobliwego ubioru i długich rozwichrzonych włosów u artystów (największa zbrodnia w oczach wszelkiej „publiki“), ponieważ, powiada, jest to oznaką zewnętrzną odrębności duchowej.

Podobnie rzecz się ma z drugim „albo“: z obowiązkiem urabiania swej osobowości w zgodzie z wymaganiami otoczenia społecznego.

Gdy tę powinność narzucam samemu sobie, ulegam uczuciom moralnym, bo z siebie ofiarę czynię; ale gdy te same jednocześnie więzy wkładam na innych, idę za głosem egoizmu, który usiłuje tych innych wyzyskać. Dla tego i w tym przypadku wszystko w ostatniej instancji rozstrzyga stopień twórczej energii jednostki. Wstręt i oburzenie, które w niezależnych gienjuszach, np. Byronie, budzi tłum ze

swym dekalogiem przystosowania, pochodzi stąd, że chociaż tłum powiada: „powinniśmy“, to jest, powinien także *on*—tłum, to jednak *on* nic dać nie może, gdy tymczasem w gienjuszu bije źródło życiodawcze. I przeciwnie, wielkie doktryny równości na modłę tołstojowską skrojone, apostołstwo ofiarnego obniżania siebie — przyjmowane są przez ogół z „tłumnym“ zadowoleniem. Kto wobec tego odważy się wskazać, którą z dwu dróg iść *powinniśmy* — zawsze, wszędzie, wszyscy?

Wszelkie etyka ze swemi wyrokami, przepisami, obowiązkami i t. d. podawana nam jest bezosobowo, niby kodeks objawiony, w postaci niezaprzeczenie mistycznej. Skąd to pochodzi? Czy taki jej charakter trzeba położyć wyłącznie na karb niewyrobienia lub błędności poznania, czy też działają tu inne czynniki? Otóż, zdaje się, że ta mistyczność, ta bezosobowość etyki pochodzi ze zwykłego manewru, którego ludzie używają w celu ukrycia swego egoizmu i wysunięcia na plan pierwszy pomyślności bliźnich. Wykazaliśmy wyżej, że moralne oceny postępów ludzkich mają dla tego postać moralną, iż powołują się na pożytek bliźnich, a nie — własny. Oczywiście, taki sposób musi być konsenkwentnym, aby być skutecznym. Gdyby w ocenie lub normie etycznej wyrażonym było, kto ocenia lub żąda, i przeto było stwierdzonym, że ocena lub norma wyobraża stanowisko tego, kto ocenia lub żąda, gra szłaby w otwarte karty i za każdym razem wiadomymby było, że gracz gra partję przedewszystkim własną, a nie cudzą. Dla tego etyce nadają istnienie niezależne, bezosobowe, niby księgi mistycznej, która orzeka, że nie oznaczona jednostka żąda i nakazuje, lecz że *istnieje* taki nakaz, że *jest* taka norma. Błąd etyków polega na tym, że to istnienie objawione etyki biorą za dobrą monecę i, nie kwestjonując jej, ze złudnego faktu wysnuwają teorie etyczne.

V.

Pochodzenie postępków moralnych.

„Każdy z nas, powiada Guyau w „Etyce Epikura“ (str. 267), chowa w sobie dwie tajemnice: jedna polega na tym, że wszystkie nasze uczynki poniekąd mają na celu interes; druga zaś na tym, że wszystkie mniej lub więcej są bezinteresowne. Helvetius, śladem Rochefoucauld, odkrył pierwszą z tych tajemnic, ale nie zgłębił drugiej, chociaż tak samo jest doniosłą, bo być może, jest ona tajemnicą przyszłości“.

Czy wszystkie nasze postępkі zawierają to szczerozłote ziarno miłości bliźniego, jest rzeczą wątpliwą. Ale gdy w lichej, często brudnej, rudzie codzienności znajdujemy ową cudnie błyszczącą odrobinę kruszcu, jesteśmy zdziwieni: pytamy, skąd ona się tu wzięła? Jest to rzeczywiście dla nas tajemnicą, i najlepsze umysły gubią się dotąd w dociekaniach. Gubią się tak dalece, że przypuszczają czasami, iż to odłamek niezemski, cząstka jakiegoś meteoru, który świat transcendentny nam przysłał.

W jaki sposób powstały w nas uczucia moralne, na czym one polegają i jak się uzewnętrzniają?

Jeśli poradzimy się np. Wundta, to znajdziemy w jego „Etyce“ rozwiązanie nadzwyczaj proste: spólcucie (das

Mitgefühl) jest tak stare, jak egoizm (das Selbstgefühl); niema dowodu, że powstało ono później; oba powstały jednocześnie, są w równym stopniu pierwotne (ursprünglich, str. 390, 439, wyd. 1886 r.).

Jest to właściwie nie rozwiązanie kwestji, a takie jej postawienie, że rozwiązanie staje się zbytecznym. Co jest pierwotnym, nie jest pochodnym — niema przeto potrzeby łamać sobie głowy nad rodowodem. Sądzę jednak, że taka odpowiedź nie może zadowalać, nie może przedewszystkim dla tego, że dwie tak sprzeczne ze sobą jak ogień i woda zasady, dwa wzajemnie pozerające się popędy, nie mogły powstać jednocześnie, gdyż spóczesność taka wskazywałaby, że te same warunki mogą zrodzić objawy wzajem się wykluczające. Wszelkie zaś przypuszczenie musi być w nauce logiczne. Jeżeli stale w nas drzemią dwa wrogie żywioły, a gdy się budzą, skaczą sobie do gardła, niby rozjuszone zwierzęta; jeżeli natura ludzka niewidzialnym ciosem dziejów rozszepiona została na dwa sprzeczne ze sobą popędy; jeżeli posiadamy w sobie dwie busole życia, kierujące naszym życiem w dwie przeciwne strony, to łatwo pojąć, że umysł ludzki nie zazna spokoju, aż badaniem nie wyświetli, skąd to powstało. Tak jest, ciągle dręczy nas pytanie: jakie jest źródło uczuć moralnych i jaki jest ich stosunek gienetyczny do egoizmu. A nad wszystkim góruje przecucie, niby nieodzowny jakiś domysł, niby głuche parcie naszego umysłu, że altruizm i egoizm wyrastają z jednego wspólnego pnia i że wyodrębniają się dopiero w warunkach swoistych. Powiedzmy odrazu: tym pniem jest spódziałanie społeczne, a warunkami — zanik tego spódziałania.

Nie tu miejsce dociekać pytania, jakie przyczyny wywołały powstanie gromad zwierzęcych i ludzkich oraz tym samym — powstanie spódziałania. Ale tam, gdzie ono istnieje, zwierzę lub człowiek żyje w ten sposób, że jego czynności

życiowe najściślej, nierozzerwalnie, związane są z czynnościami innych osobników gromady i od nich uzależnione. Walczy on z klimatem, zdobywa pożywienie i schronienie, broni się przeciw żywiołom natury i napaściom wrogich mu istot, utrzymuje się przy życiu i udogadnia je sobie—nie w pojedynkę, samopas, lecz jako ruchoma częśćka masy, jako funkcjonalne ogniwo całości, jako pracujący człowiek społeczności. Jego czynności właściwie nie mają ani znaczenia ani sensu, jeżeli są wyrwane z całości, tak jak kółko, które, wyjęte z mechanizmu, jest bezwładne i niezrozumiałe. Każdy człowiek pomaga reszcie gromady, bo ją dopełnia, a ponieważ jej pomaga, pomaga sobie. Odbywa się tu wymiana usług, niekoniecznie wyspecjalizowanych, niekoniecznie podlegających podziałowi pracy, — usług, którym obcy jest pierwiastek ofiary, bo wszelka praca jest częścią, częścią bodaj jednorodną, a nie całością. Uogólniając to, wolno powiedzieć, że egoizm każdego członka może przyjmować tylko kształty kooperacyjne, ujawniać tylko czynności spółdzielcze, być tylko ogólnopożytecznym, a jednocześnie tym samym — pożytecznym dla siebie. Niema tu zgoła altruizmu, nie dla tego, aby człowiek gromady pomagał innym bez zamiaru, bez „dobrej intencji“, przeciwnie, taki zamiar jest często przecie, ale dla tego, że okazywana pomoc nie jest bezpłatną, bezzwrotną, ofiarną, lecz jest ogniwem powszechnej wymiany. Trzeba bowiem wyraźnie sobie uprzytomnić, że praca spółdzielcza wyobraża wymianę usług, oddawanie własnego wysiłku, który stanowi częśćkę, i przyjmowanie cudzych wysiłków, które wraz z nią stanowią całość. Co więcej: jest ona wymianą zyskową, gdyż członek pojedynczy ma udział w całości, gdyż za pracę swą, jako częśćki, korzysta w ułamku z owoców całej pracy gromady. Materjalnie więc czynności kooperacyjne zasadniczo różnią się od postępów moralnych. Gdy te ostatnie w mniejszym lub większym stopniu zawsze

zawierają ofiarę, tamte, póki trwają, są korzystne, a nawet zyskowne. Stany psychiczne, odpowiadające obu rodzajom czynności, różnią się także wzajem zasadniczo. W kooperacji osobniki są, rzec można, nastrojone samozachowawczo, gdy w postępowaniu moralnym—przeciwnie. Tam górujący ton—to poczucie solidarności, o swoim „ja“ nie zapominające, tutaj—uczucie zaparcia się i miłosierdzia. Tak więc, czynności spółdzielcze są formą egoizmu.

Mówię z naciskiem i wyłącznie o *spółdziałaniu*, kooperacji, a nie o czynnościach *społecznych*, gdyż oba pojęcia nie pokrywają się wzajemnie. Utożsamianie ich było i jest źródłem największych nieporozumień, błędów i fałszów. Bardzo rozpowszechniony pogląd o urabianiu się uczuć moralnych w „społeczeństwie“ i dzięki „społeczeństwu“, chociaż byt swój zawdzięcza nazwiskom takich powag, jak Darwin i Spencer, jest jednak pustym frazesem. Z mocą największą kłaść nacisk trzeba na to, że popęd moralny wyrósł nie wśród spółżycia, któremu nadajemy ogólną nazwę „społeczności“, lecz wśród spółżycia, które jest kooperacją. Społeczeństwo bowiem może zawierać pierwiastki, na het w swej zasadniczej budowie, z harmonijnym spółdziałaniem sprzeczne; może się trzymać ulegalizowaną walką, wyzyskiem, poddaństwem może być tym, co przyrodnicy nazywają symbiozą albo pasożytnictwem. Sam fakt wspólnego pożycia ludzi nie dowodzi bynajmniej spółdziałania i zapominać o tym nigdy się nie godzi, a już najmniej wtedy, gdy mowa o pochodzeniu popędu moralnego. On to bowiem stanowi podłoże, które umożliwia narodzenie się altruizmu. Bentham i jego szkoła dali światu dotkrynę, według której altruizm nie jest niczym innym, jak odmianą egoizmu. Już teraz pojmujemy, że tak nie jest, i pojmujemy także, gdzie tkwi błąd: kto mianowicie wszelkie spółżycie społeczne utożsamia ze związkiem spółdzielczym, ten w sposób zupełnie naturalny dopatruje się

w postępkach, dla ogółu pożytecznych—własnej korzyści, to jest pierwiastku egoistycznego i naodwrot.

Dowodów faktycznych na rzecz powyższej tezy dostarczają w formie najprostszej społeczności spółdzielcze zwierząt i ludów nieucywilizowanych. Przypatrując się życiu owadów, zwłaszcza społeczeństwom pszczół, mrówek, termitów i t. d., stadom ptaków i czworonożnych, spostrzegamy, że zwierzęta, wśród których kooperacja spłótła węzły spoiste, wykazują w pewnych chwilach uczucia najwyraźniej moralne. Co więcej, zwierzęta, tworzące gromady spółdzielcze, stoją moralnie wyżej od ludów dzikich. „Z punktu widzenia uczuć altruistycznych łączących—powiada Letourneau w „Rozwoju moralności” (tłum. pol. str. 92)—rasy ludzkie bardzo niskie są bez porównania niższe od zwierząt, które nazwać można ucywilizowanymi, na przykład od pszczół i mrówek“. Przyczyną jest tu właśnie kooperacja.

W jaki sposób na podłożu kooperacji powstają uczucia moralne?

Przypatrzmy się np. bandzie małp, uciekającej przez las, który nagle strumień przecina. Jedne czepiają się drzew i chwytają się wzajemnie ogonów, tworząc łańcuch żywych istot, inne zaś przełazą po tym wiszącym moście. Nie ulega wątpliwości, że dla każdego z osobników reszta stanowi taki sam warunek życia, jak i otaczająca przyroda, i każdy z nich nabywa przyzwyczajień, wdraża się w sposób życia, który nierozzerwalnie związany jest z bytem towarzyszy. W danym przypadku małpy mogły pójść w rozsypkę, pierzchnąć w różne strony, a jednak przez szereg pokoleń i w ciągu indywidualnego życia nauczyły się jedynie uciekać gromadą i inaczej, być może, nie potrafią. Niech więc teraz rozlegną się strzały w tę bandę, małpy nie zaniechają swego sposobu ucieczki, będą tworzyły łańcuch i ratowały się wspólnie, chociaż, być może, skuteczniej byłoby, przynajmniej dla nie-

których, ratować się ucieczką na własną rękę, na oślep, ale natychmiastowo.

Spółżycie w gromadzie, oparte na spółdziałaniu, wytworzyło w osobnikach pewien stały sposób zachowywania się organów; kiedy, wskutek jakiejś nagłej klęski, kooperacja przestaje być niezawodnym warunkiem pomyślności każdego członka gromady, kiedy pożytek osobnika nie jest już w harmonii z pożytkiem innych członków, to wszakże i wtedy zachowanie się tych osobników nie ulega zmianie. Wtedy właśnie powstaje, dzięki naturalnemu konserwatyzmowi organizmu, owa „praca dla dobra ogółu” z zaparciem siebie, którą możnaby nazwać biologicznym idealizmem.

Ta funkcjonalna stałość organizmu, to jednostajne ujawnianie się własności nabytych w kooperacji, jest o wiele wyrazistsze u tych osobników, gdzie posiada ono plastyczność cielesną, widoczność anatomiczną, stężało w organ, jak np. u mrówek. Wiadomo, jak organizm tych owadów zupełnie przystosowany jest do ich życia społecznego. Otóż sędzę, niepodobna znaleźć faktu wymowniejszego nad ten, który przytacza Huber: „Można mrówkę przeciąć na dwoje przez środek ciała, a i to nie pozbawi jej chęci bronienia ogniska domowego; główka i kadłubek poruszać się jeszcze będą i wynosić poczwarki w bezpieczne miejsce”. Jest to fakt tak typowy i jaskrawy, że uwalnia nas od cytowania licznych niezmiernie zjawisk analogicznych ze świata zwierzęcego, — zjawisk, dokładnie przez rzesze przyrodników opisanych.

W społeczeństwach ludzkich na całym obszarze dziejów pierwotnych socjologja stwierdza istnienie spólnoty. W zdobywaniu pożywienia, schronienia, odzieży, prowadzeniu walki, wytwarzaniu narzędzi pracy i wojny, posiadaniu ziemi, narzędzi i produktów, formie rządu, w całym zresztą ustroju zarówno gospodarczym, jak i społeczno-politycznym, zasada

spółdzielczości króluje samowładnie. Harmonja interesów utrwalona jest w sposób tak potężny, że późniejsza historia ludzkości nigdzie już większej wykazać nie potrafi. Okres ten, sądzymy, miał najgłębsze, najmocniejsze skutki. Co więcej, chociaż historia ta staje się coraz bardziej złożoną, coraz potężniej wszere i wgłęb się rozwija i zarazem subtelniej, szybko bardzo utraciła ona spoistość i jednolitość tego harmonijnego spółdziałania, a przede wszystkim rozstała się z komunistyczną formą własności. Jeśli jednak zasada kooperacji straciła na tęgości, konsekwencji i powszechności, wskutek utraty rzeczy kardynalnej, bo — wspólnoty gospodarczej, to zyskała za to na rozlewności, na różnorodności przejawów wskutek olbrzymiego rozgałęzienia się życia społecznego, zyskała także na przestrzenności wskutek przyjaznego zadzierzganja się i zacieśniania stosunków międzynarodowych i międzyspołecznych.

Gdy teraz, mając w pamięci tę potężną perspektywę zjawisk kooperacyjnych poprzez nieskończoność życia zwierząt i ludzi, uprzytomnimy sobie, że organizm ludzki urobił się w ciągłej potrzebie kooperacji, pojmujemy, że musiał on zdobyć pewien *popęd* spółdziałania, pewną wrodzoną skłonność do wykonywania czynności, które służą pomyślności bliźnich.

Wypada bliżej określić własności tego popędu. Wypada to tymbardziej, że wyraz „popęd” łatwo wywołać może bałamuctwo w umysłach, dotkniętych nałogiem „metafizykowania”. Może on mianowicie nasunąć na myśl wyobrażenie jakiejś władzy swoistej, która porusza naszym organizmem, jakiejś odrębnej i niezależnej energji, która w nas drzemie, a gdy się budzi, nadaje kierunek, sens i ton naszym postępom.

Otóż popęd oznacza w istocie poczynającą się wyzwalać czynność organizmu, któremu towarzyszą specyficzne stany

duchowe. Czynność fizjologiczna odbywa się tu na podłożu własności anatomicznych odziedziczonych oraz nabytych w życiu indywidualnym i idzie w parze z pewnym stanem świadomości. Ta całość fizjologiczno-psychiczna mieści się w wyrazie: popęd.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że zbadana została fizjologia popędu moralnego, gdy przecież psychologia jego nie przestaje być zagadką, ale sądzimy, że z wielkim prawdopodobieństwem można o takim stanie rzeczy mówić przez analogię z innymi popędami, mniej tajemniczymi, np. z popędem płciowym. Człowiek dobry jest właśnie takim „z kośćmi“, posiada, mówiąc językiem Spencera, dobroć „organiczną“.

Popęd ten nie jest związany z jakąś szczegółowo oznaczoną czynnością, która dokonywa się w sposób stały, nieodmiennie ten sam, jak np. odruchy. Nie bacząc na nieściśłość wyrazu, następujący pogląd Guyau jest zupełnie słuszny: „Dziedziczność przekazuje gatunkom ludzkim raczej mgliste linje, nieodróżnicowane zarodki nowej władzy, niż samą tę władzę; działanie dziedziczności skierowane jest nie na szczegół, lecz na ogół, na całość charakteru. Nie odziedziczamy, jakby to się zdawać mogło, gdy się czyta Spencera, gotowego kodeksu, wyznaczającego nam z góry postępowanie, ale odziedziczamy pewną ilość uczuć, dzięki którym, pod wpływem otoczenia i wychowania, tworzymy sami ten kodeks moralny“ (Etyka angielska, 339).

Popęd ten nie jest zgoła jednakiej siły u wszystkich ludzi, przeciwnie, wykazuje nieskończoną liczbę stopni, i poziom jego czasami bywa tak niski, że miałość popędu każe przypuszczać, że wcale go niema. Bywają całe okresy dziejowe, całe pasma terytorjalne, gdzie popęd ten tli się ledwie iskierką, ledwie żarzącym punktem.

Ale jeżeli, być może, niema człowieka, któryby z tego popędu zupełnie był wyzuty, to wszakże niema, sądzę, dwóch ludzi, u których popęd ten reagowałby jednakowo w tych samych warunkach i obejmowałby taki sam zakres bliźnich. Żołnierz, kupiec, artysta, rzemieślnik, rentjer, wyrobnik, nawet wzięci w tym samym momencie historycznym, nietylko nie posiadają popędu o jednakowym natężeniu, ale ujawniają go względem jednych ludzi, a tłumią względem innych, tak że koniec końców popęd ten wogóle przybierać może nieskończoną ilość postaci, ale w szczególności — ograniczoną tylko. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży na dłoni,

Popęd kooperacyjny przechodził dzieje najrozmaitsze: urabiał się w warunkach takiego lub owego faktycznego spółdziałania, wśród takich lub innych grup. Potężniał i stawał się wyrazistszym, gdy spółdziałanie mocnym pierścieniem zwierało osobniki, rozluźniał się i zacierał, gdy walka rozszadzała spojone gromady. Ogarniał wreszcie takie lub inne zajęcie, zdobywanie pożywienia lub obronę, budowę schronień lub tylko szczegółowych budowli, jak miejsc zebrań, grobli i t. p. Jest on zatem tak elastyczny, że może ogarniać wszelkie czynności i kurczyć się do najbardziej nielicznych, może tak wybuchać, że prowadzi do zupełnego zatracenia nietylko pożądań samolubnych, ale nawet samozachowawczości, i może tak skarleć, że umeźbnia najokrutniejszy wyzysk bliźniego.

Że rdzeniem sprawy jest spółdziałanie, widać to na każdym kroku, wszelka bowiem moralność mówi o solidarności ludzkiej, o harmonji życia i interesów, o braterstwie i miłosnej zgodzie. A kiedy z goryczą wytyka rozdźwięk zabiegów i sprzeczności pożądań, to daje nadzieję, że ona właśnie, ta moralność, walkę zniesie, niezgodę wypleni, wyzysk z korzeniem wyrwie i wszystkich w jednym uścisku pomocy złączy. Każdy ideał moralny jest hipotezą harmonji i powszechnego spółdziałania.

W jakim przeto stosunku postępowanie moralne pozostaje do kooperacji? Czy są to jeno synonimy? Gdy się czyta Benthama lub Spencera, chciałoby się temu wierzyć. Według Spencera np., ludzie są niemoralni dla tego, że nie są należycie do życia społecznego przystosowani, zaś życie to stanowi organizm, kooperację najściślejszą. Z chwilą jednak, kiedy „wytworzy (się) odpowiedzialność pomiędzy wszystkimi popędami natury człowieka a wszystkimi wymaganiami jego życia, jako spędzonego w społeczeństwie“, osiągnięta zostanie moralność, co więcej, moralność „bezwzględna“ (Etyka, rozdz. XV, § 105).

Zdaniem naszym, rzecz się ma wprost przeciwnie. W kooperacji wszelki wydatek podlega zwrotowi, bodaj z procentem, jak to już na początku zaznaczyliśmy, i wszelka praca jest grą egoizmu. Utrzymywać, że praca dla samego pracującego pożyteczna jest altruistyczną, ponieważ służy także pożytkowi innych ludzi, znaczy to utożsamiać egoizm z altruizmem. Według nas, popęd kooperacyjny prowadzi do postępków *egoistycznych* tak długo, póki trwa kooperacja, mówię: egoistycznych, chociaż zgodnych z pożytkiem gromady. Popęd ten rodzi postępowanie *moralne* z chwilą, gdy *kooperacja się przerywa*. Przerwanie to pochodzić może z rozmaitych powodów: poczynając od nieszczęśliwych wypadków, jak choroba bliźniego, klęska żywiołowa i t. d. aż do ogólnych niszczących warunków istnienia, do głębokiej niedoli ludzkiej, do zasadniczego rozłam w spółzyciu społecznym. Wtedy to człowiek, pod ostrogą popędu, zachowuje się, jak gdyby kooperacja wciąż jeszcze istniała, dla tej prostej przyczyny, że zachować się inaczej nie może, że jest to jeden z jego nabytych organicznie sposobów samozachowania w najszerszym znaczeniu. Ale ponieważ tutaj jego praca, wysiłek, czyn, przysparzają korzyści innym bez żadnego zwrotu, bez kompensaty, stajemy wobec ofiary, poświęce-

nia się. Ten pierwiastek stanowi jądro postępowania moralnego i tutaj, sądzimy, pryska cała tajemnica. Ofiara może posunąć się najdalej, stać się zupełną, złożyć na ołtarzu cudzego dobra pomyślność całego życia, nawet samo życie. Ponieważ oczywistą jest rzeczą, że wtedy napewno kompensaty być nie może, jasna, że niema tu śladu spółdziałania. I to jest szczytem moralności. W świadomości człowieka, który postępek moralny spełnia, pierwiastek ofiary przyjmuje postać intencji etycznej, zamiaru moralnego; człowiek zdaje sobie sprawę, że jego czyn jest ofiarą. Szczegółowiej pomówimy o tym gdzieindziej, tutaj zaznaczmy, że jeżeli sądzi, iż czeka go zapłata, to pomoc, przez niego bliźniemu okazana, nie może być poczytywana za czyn moralny, gdyż ze stanowiska etyki jest obojętna.

Istnieje pogląd, wyłożony przez Littré'go w „Przeglądzie filozofji pozytywnej“ (1870) a wywodzący altruizm nie z popędu kooperacyjnego, lecz rozrodczego. Miłość płciowa i miłość rodziców do potomstwa mają być źródłem wszelkich uczuć moralnych.

Nie ulega wątpliwości, że popęd rozrodczy zarówno we wzajemnym stosunku płci do siebie, jak i w stosunku do potomstwa, ujawnia się w szeregu czynności i uczuć, które bezwarunkowo należą do altruistycznych. Atoli odwrócić tego twierdzenia niepodobna: postępowanie altruistyczne nie da się zawsze nawiązać gienetycznie do popędu rozrodczego. Gienezys takiej nie można udowodnić, chociaż działalność tego popędu nietylko sprowadza się do prostej funkcji ściśle płciowej, lecz ogarnia także czynności rozmaite, mające na celu utrzymanie i wychowanie potomstwa; chociaż prowadzi tym sposobem do zachowania gatunku, a nie — osobnika działającego, i w świadomości tego osobnika wynurza się jako czynność często wysoce celowa i świadomie ofiarna, i cho-

ciaż dzięki tym wszystkim cechom posiada charakter moralny, często wybitnie moralny.

Ten stale moralny charakter czynności, będących w związku z popędem płciowym, jest prawdopodobnie ukrytym powodem, który sprawił, że popęd ten uznano za źródło moralnych postępków również poza rodziną. Powodem dodatkowym była zapewne okoliczność, że sprawa gatunku odgrywa naczelną rolę u istot organicznych nie tylko w ich indywidualnym życiu, ale także — społecznym. Ta społeczna zwłaszcza rola jest wielce znamienita. U zwierząt widzimy liczne nadzwyczaj fakty powstawania gromad spółdzielczych pod wpływem czynników płciowych. Społeczeństwa błonkoskrzydłych i gromady ssaków o samcu kierowniku i wielu samicach, jak u fok, lam, muflorów, koni i t. d., są tego wymownym przykładem. Wymowniejsze jeszcze, być może, są pierwotne dzieje ludzkości, które rozpoczynają się od społeczeństw rodowych. Sądzymy, że niepodobna wytłumaczyć popędem kooperacyjnym etycznego charakteru czynności, związanych z utrzymaniem gatunku; zdaje się, że w małżeństwie i rodzinie działanie jednego osobnika na korzyść drugiego bez spółdziałania tego drugiego na korzyść tamtego, to jest czynność, mająca wszelkie cechy postępowania moralnego, nie da się objaśnić wyzwalaniem popędu spółdzielczego.

Ale z drugiej strony, czyż można twierdzić, że wszelka moralność pochodzi z funkcji płciowej, że popęd płciowy rodzi nie tylko gatunek, ale i — altruizm? Sądzymy, że nie.

Przedewszystkim, fakty wprost zaprzeczają temu, jakoby wszelkie gromady zwierzęce zawiązywały się za sprawą popędu płciowego. Istnieją liczne bardzo gromady ptaków, np. kruków, gdzie osobniki łączą się dla poszukiwania wzajemnej korzyści, dla obrony, napaści i t. d. Wspólna obrona

przez gromady ptasie, np. u skowronków i poświerk, odbywa się również i poza okresem miłosnym, a u wróblowatych, papug, niekiedy brodzących, poza tym okresem wyłącznie. Istnieją gromady owadów, np. grabarzy i poświętników, dla odpędzenia natręta, zwalczenia nieprzyjaciela, zawładnięcia zdobyczą,—nie zaś dla celów rozmnażania. Według Espinasa (Społeczeństwa zwierzęce, tłum. pol., str. 338), „dwie trzecie społeczeństw zwierzęcych rozbiega się podczas okresu miłości“, co dowodzi, że popęd płciowy może być nawet w sprzeczności z popędami czysto społecznymi; z drugiej strony nadzwyczaj często gromady tworzą się wśród młodego potomstwa. U ludzi wreszcie związki społeczne, wszelkiemu celowi rozrodczemu obce, są na porządku dziennym; powszechność ich jest oczywista. Nie należy również pomijać faktu, że uczucia altruistyczne, zdobyte przez ludzi poza rodziną, wśród innych związków społecznych, wywierają głęboki wpływ na ukształtowanie się uczuć rodzinnych. Wystarczy np. porównać stosunek męża do żony lub ojca do dzieci w rodzinie patryjarchalnej rzymskiej i w nowoczesnej, europejskiej.

Jeśli jednak nie jest słusznym twierdzenie, że wszelki popęd kooperacyjny powstał z popędów płciowych i rodzinnych, to przecież jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że uzdalniały one do wielorakich czynności, mogących się ujawniać i poza rodziną. Dostarczały one wyborczego materiału dla pracy spółdzielczej w gromadzie i stanowiły pod tym względem niejako przygotowanie i czynnik potężny. Widzimy u zwierząt, że stosunkom płciowym towarzyszą rozmaite požądania i wyobrażenia, że w grę wchodzi dotknięcia, zapachy, barwy, kształty, dźwięki, zabawy i wszelkiego rodzaju ruchy, czyli czynności cielesne i stany psychiczne, dające się użyć i w warunkach innych, nie płciowych. Starania koło chowu potomstwa, wychowanie młodych, wyżywianie, obro-

na, budowa schronień i t. p. stanowią nowy materiał. Jak czynności płciowe mogły być użyte dla gromady, można wyraźnie zrozumieć np. u bydła rogatego. Tu przywódca stada zostaje wybrany, tak jak w zabiegach miłosnych, drogą gwałtownego spółzawodnictwa; samiec ten czuwa nad bezpieczeństwem gromady, i za nim podążają osobniki słabsze.

Sądzę zatem, że prawdą jest, iż, przynajmniej poza stosunkami rodzinnymi, altruizm jest objawem popędu spółdzielczego. Popęd ten jest wrodzoną koordynacją uczuć, wyobrażeń i ruchów, nabytą przez spółdziałanie z innymi osobnikami i ujawniającą się wtedy nawet, gdy spółdziałania ze strony innych osobników, bliźnich, wcale niema. W tym właśnie przypadku mamy do czynienia z uczuciami i popędami moralnymi.

A nacisk zewnętrzny?—zapytają. A owe bezustanne, silne, często gwałtowne a zawsze prawie nieubłagane wymogi otoczenia, które altruizmu od nas żądają i nas do niego zmuszają? A sankcje prawne, systemy kar, kleszcze opinii publicznej, ów cały aparat przymusu społecznego? Czyż nie to raczej narzuca nam moralność i, na skutek stałości swego istnienia, hoduje ją w nas drogą dziedziczności? Czyż idąc dalej, sięgając do pierwotnej przyczyny, nie widzimy, że rzeczony przymus zewnętrzny jest nieodzowny dla istnienia społeczeństwa, ponieważ ono w walce o byt bez spójni moralnej obejść się nie może i bez niej skazane jest na zagładę?

Począwszy od Benthama, pogląd taki w pełni lub częściowo, w tej lub innej formie, zajmuje miejsce poczesne w teorach utylitarystycznych wszelkich odcieni. Letourneau w „Rozwoju moralności“ hołduje mu w sposób zupełny, a tym ciekawszy, że demonstrowany na faktach konkretnych. Tkwi w tym poglądzie taka doza prawdy, że błędu na pierwszy rzut oka dojrzeć nie można. Dopiero po bliższym zbadaniu oka-

zuje się, że błąd polega na przypisywaniu twórczej siły warunkowi przymusu zewnętrznego, na przypisywaniu mu mocy, która jest w stanie zrodzić uczucia moralne. Bo popęd kooperacyjny jest właśnie tym podłożem, z którego te uczucia try-skają; następuje to wtedy, gdy kooperacji rzeczywistej już nie-ma, gdy bliźni nie jest w stanie spółdziałać, przeciwnie, po-trzebuje pomocy.

Ale, jak powiedzieliśmy, pogląd powyższy zawiera część prawdy. Przedewszystkim, popęd kooperacyjny posiada u różnych osobników różne natężenie i zgoła nie zawsze wy-ładowuje się w stopniu dostatecznym już nie dla wywoła-nia czynu altruistycznego, ale bodaj wykrzesania iskry spół-czucia. Z drugiej zaś strony — człowiek, potrzebujący po-mocy, znajduje się oczywiście w takim położeniu, że pragnie-nia jego są samozachowawcze, egoistyczne. Spółistnienie tych dwu okoliczności sprawia, że my wszyscy, jako „bliźni“, jako tacy, którzy cudzy altruizm na własną potrzebę spo-żytkować pragniemy, domagamy się tego altruizmu wszelkie-mi sposobami, poczynając od ocen etycznych i norm, stano-wiących nacisk opinii i wychowania, aż do systemów praw-nych, wyobrażających przymus. Ta „moralna“ temperatura otoczenia, która jest jeno całokształtem wpływów cudzego egoizmu, stanowi mniej lub więcej potężną podniecię do czy-nów moralnych. Wpływy te nie rodzą popędu, lecz go bu-dzą, rozdmuchują, rozżarzają; uczuć moralnych nie tworzą, ale je hodują. To jest ową dozą prawdy. Prawdą jest mia-nowicie, że cudzy egoizm żąda ode mnie moralności i żą-daniami swemi ją podnieca. Dodać jednak tutaj wypada, że ten pierwiastek nakazu odgrywa doniosłą rolę w *tworzeniu* się uczucia obowiązku, jak to później zobaczymy.

Ale żeby presja zewnętrzna mogła wytworzyć uczucia i postęпки altruistyczne przez to, że stale istnieje, wydaje się

rzeczą nieprawdopodobną. Trzebaby przypuścić, że osobniki nabywają popędu moralnego drogą przystosowania się do tej presji, co w teorii swej Spencer np. uwzględnia, a co wydaje się nam zgoła niezrozumiałym. Nie pojmujemy bowiem, jakim sposobem osobniki mogą się do tej presji przystosowywać, czyli nabywać cech dla siebie użytecznych, kiedy cechy moralne osobnika są w istocie dla bliźnich jego pożyteczne, ale dla niego wprost nawet szkodliwe. Spencera błąd, jak zresztą mylność wszelkich poglądów analogicznych, polega na utożsamianiu, w myśl teorii organicznej, interesów jednostki z interesami społeczeństwa.

Twierdzenie zaś, że nabywanie popędu moralnego odbywa się drogą dziedziczności wskutek walki o byt międzyspołeczeństwami, stanowczo nie wytrzymuje krytyki. Według Spencera mianowicie, uczucia altruistyczne, pomimo że są dla posiadającego je osobnika szkodliwe, są wszakże dla społeczeństwa pożyteczne, i im są w społeczeństwie liczniejsze i mocniejsze, tym większy atut dają mu w walce o byt z innymi społeczeństwami; nic też dziwnego, że uczucia te są przez wszystkich pożądane i wymagane, i drogą doboru naturalnego, pod młotem rzeczonyj walki, urabiane.

Otóż takiej teorii zarzucić trzeba, że nie uwzględnia faktu, iż postęпки moralne najbardziej są pożądane tam, gdzie są najbardziej potrzebne, i że dobre uczynki najbardziej są tam potrzebne, gdzie jest najwięcej niedoli. Utrzymywać, że siłą społeczeństwa w walce z innymi jest suma jego altruizmu, znaczy to twierdzić, że siłą jego jest jego nieszczęście. W walce o byt zwyciężają, przeciwnie, gromady najszcześniejsze, gdzie altruizm jest mały, bo nie mający warunków, i zwycięski pochód takich społeczeństw nie sprzyja bynajmniej wzrostowi altruizmu. Jeżeli zaś powiedzą, że ceteris paribus, przy reszcie warunków jednakich, uczucia altruistyczne są potęż-

nym orężem w walce o byt, to odpowiemy, że większy altruizm dowodzi odmiennej przeszłości, a zatem innych warunków różnych, albo też większej niedoli. Założenie więc: *ceteris paribus* jest możebne tylko w abstrakcji, nie zaś w rzeczywistości. Ale gdyby w rzeczywistości tak nawet było, to postępowanie moralne, w zamiarze etycznym poczęte i w skutki moralne owocne, zatem bezzwrotne, ofiarne, wykazuje jasno, że między dobroczyńcą a obdarzonym zgody „interesów“ nie było. Gdyby było inaczej, dobroczyńca sobie przedewszystkim dobro wyświadczyłby przez to, że pomagałby bliźniemu, i czyn jego należałby do pożytecznych, ale nie wchodziłby w zakres etyki, podobnie jak w zakres etyki nie wchodzi i wejść nie może egoistyczny altruizm czy też altruistyczny egoizm Bentham'a. Czyż więc większy altruizm może wzmacniać gromadę, gdy nie może istnieć bez szerszej, głębszej i częstszej sprzeczności między interesami osobników gromady i gdy większy altruizm, wyrażając się w większej pomocy, okazywanej bliźnim, wymaga jednocześnie z drugiej strony większych i liczniejszych ofiar? I żeby wypowiedzieć całą naszą myśl do dna i związany z nią ideał: życzymy sobie takiego postępu społecznego, aby nie altruizm był coraz większy, bo to byłoby *eo ipso* życzeniem coraz większej niedoli, ale by właśnie altruizm był zbyteczny i pozbawiony warunków istnienia. Spencer to dobrze rozumie, gdy w swej „Etyce“ mówi o absurdzie społecznym konsenkwentnego i absolutnego altruizmu, a jednak popełnia błąd, przypuszczając, że altruizm wzmacnia społeczeństwo w jego walce z innymi i w ten sposób urabia się, utrzymuje i wzrasta jako cecha społeczna niezbędnie potrzebna. Popełnia zaś błąd dla tego, że upodabnia społeczeństwo do organizmu, w którym wszystkie części są między sobą w związku kooperacyjnym, i w myśl tego sądzi, jakoby w łonie społecznego organizmu pogodzenie egoizmu jednostki z jej altruizmem dało się uskuteczyć.

Mniemamy, że z ataku powyższych zarzutów nasza teoria wyszła bez szwanku, a nawet stała się bardziej przejrzystą. W konkluzji przeto widzimy, że związek kooperacyjny, czyli ten, który wyobraża zgodność egoizmów i spólzalność w pracy, wytwarza drogą dziedziczną tak *długo, póki trwa*, popęd kooperacyjny. Nie jest to popęd moralny, ponieważ zachodzi tu zgoda, harmonja interesów. Gdy związek ten ulega *przerwie lub zniszczeniu*, popęd kooperacyjny, działając wśród rozbieżności interesów, przybiera postać moralną, tak pod względem uczuć, jak i skutków. Nie ulega wątpliwości, że ci, którzy wskutek tej rozbieżności cierpią lub też cierpieć mogą, a temi są chyba wszyscy, wołają i domagają się bezustannie i gwałtownie o altruizm. Te ich wołania, ten nakaz zewnętrzny stanowi mocny bodziec do ujawniania się popędu, lecz go nie tworzy i stworzyć nie może. Bodziec ten działa jako przymus, gwałt, groźba, obietnica i t. d., ale prócz tego działa jeszcze w sposób dotychczas mało wyłumaczony, pokrewny sugestji, owej „presji duchowej, jaką jeden człowiek na drugiego wywiera“, według opisu A. Binet'a w „Roczn. psychol.“ (V, 1899, str. 82—152). W każdym razie, wbrew powadze Spencera, popęd moralny nie mógł się wytworzyć ani drogą jakiegoś przystosowania się osobnika do wymagań gromady, ani wskutek nieodzowności tego popędu dla walki o byt z innymi gromadami, ani tym mniej za sprawą jednoczesną tych dwu czynników,

Widzieliśmy, że bynajmniej nie popęd do wykonywania postępów altruistycznych, to jest ofiarnych, mógł się rozwinąć i rozwinął, lecz popęd kooperacyjny, mianowicie popęd do czynności zarówno dla osobnika, jak i dla gromady, pożytecznych. Tak bowiem kształtuje się egoizm jednostki w gromadzie spółdzielczej; spółdziałanie stanowi jedynie możebny sposób istnienia. Ten sposób jest istotnie nabywany dziedzicznie i indywidualnie przez przystosowanie się jednostki

do gromady, a gromady do ogólnych warunków. Ale ten sposób nie jest jeszcze altruizmem. Dopiero gdy jednostka znajduje się w warunkach odmiennych, gdy jej interes nie jest ochraniający przez spółdziałanie gromady, a mimo to jednostka ta postępuje po staremu i wykonywa normalną dla siebie czynność, jak gdyby kooperacja ze strony gromady trwała w dalszym ciągu, wtedy mamy do czynienia z altruizmem. I błędnym jest twierdzenie, orzekające, że przystosowanie się do warunków stwarza popęd altruistyczny, bo wręcz przeciwnie: ono go niszczy. Warunki, w których altruizm się zjawia, polegają na braku harmonii interesów, i przystosowanie się do takich warunków może tylko wpletnąć altruizm, co też istotnie czyni. *Altruizm jest właśnie czynnością normalną popędu kooperacyjnego, postawionego w warunkach dla tego popędu anormalnych*; przystosowanie się do nich równa się rugowaniu altruizmu. Wogóle bowiem: wszelkie przystosowanie się sprowadza wzmocnienie egoizmu; ale przystosowując się do warunków harmonijnego spółżycia, wzmacniamy w sobie popęd kooperacyjny, czyli egoizm — także dla innych pożyteczny, zaś przystosowując się do warunków spółżycia, opartego na walce, urabiamy w sobie egoizm dla innych szkodliwy. Dopiero gdy przeniesiemy jednostkę z popędem kooperacyjnym w warunki, oparte na walce, warunki mu obce, reaguje on wskutek wyrwania go z gleby rodzimej — w postaci altruistycznej.

Sądę, rzeczą jasną jest teraz, że nie posiadamy w sobie „od samego początku“, jak to Wundt myśli, dwu sprzecznych odrębnych władz, niby zbiorników potencjalnej energii, z których jeden nazywa się egoizmem, zaś drugi — altruizmem; lecz że w warunkach kooperacji organizm nasz nabywa pewnego sposobu zachowania się, którego stałość funkcji fizjologiczno-psychicznych oznaczamy, nazwą popędu kooperacyjnego. Gdy organizm tak przystosowany popada w odmienne

warunki, gdzie panuje rozbieżność interesów, popęd ten reaguje wciąż po dawnemu, póki się nie przystosuje. I póki nie nastąpi, pozostaje altruistycznym, bo szkodzi osobnikowi, który go posiada, a bliżnim pożytek przynosi; z chwilą jednak gdy się przystosuje, staje się egoistycznym, bo służy własnej korzyści.

Vi.

Psychologia uczuć moralnych.

Wykazaliśmy, że altruizm jest normalną funkcją popędu kooperacyjnego, umieszczonego w warunkach dla tego popędu anormalnych, takich mianowicie, gdzie kooperacji nie ma. Od tej biologicznej strony kwestji przejdźmy do psychologicznej: przyjrzyjmy się stanom psychicznym, które towarzyszą postępom moralnym.

Kiedy podczas pożaru człowiek, po stokroć narażając życie, rzuca się w płomienie dla ratowania bliźnich, doznaje on bez wątpienia tak nagłego i gwałtownego wstrząśnienia duchowego, że nawet później, po namyśle, nie potrafiłby zapewne powiedzieć, jakie było pierwsze ogniwo tego stanu. A jednak z wielkim prawdopodobieństwem utrzymywać można, że w tym, jak i zarówno we wszystkich innych podobnych przypadkach, cała sprawa rozpoczyna się od sympatji, ale od sympatji w znaczeniu teorii angielskiej. Przedewszystkim bowiem trzeba *odtworzyć* stan uczuciowy bliźniego, gdyż jest to wogóle jedyny sposób *rozumienia* stanu innego człowieka; rozumieć jest to odtwarzać.

To odczuwanie sympatyczne, to odtwarzanie uczuciowe może zawierać wzruszenia przyjemne lub przykre. Zwykle sądzi się, że doznajemy przyjemności, kiedy jesteśmy świad-

kami przyjemności, przez innych doznawanej, jesteśmy zaś przykro wzruszeni na widok przykrości cudzej. Czyż tak się dzieje w rzeczy samej? Czyż patrycjusz rzymski cierpiał, przypatrując się śmiertelnym bólam gladiatorów lub konaniu szarpanych przez dzikie zwierzęta chrześcijan albo żydów? Czyż szczęście bogacza napełnia nas radością? Czyż kupca zasmuca bankructwo jego konkurenta lub też cieszy jego powodzenie? Czy na każdym kroku zresztą nie spotykamy kontrastu między wzruszeniem, na które patrzymy, a tym, które nas na jego widok ogarnia? Wchodzą tu w grę inne czynniki.

Kiedy w związku spółdzielczym mój egoizm, mój popęd samozachowawczy, działając jako niezmacony popęd kooperacyjny, łączy się harmonijnie z takimże egoizmem moich spółbraci, każde cierpienie bliźniego dobiega poprzez łańcuch spółzależności do mego egoizmu falą wrażenia, które wywołuje we mnie cierpienie; każda zaś przyjemność bliźniego odtwarza się we mnie sympatycznie jako przyjemność. Ale kiedy między mną a memi bliźnimi nie ma związku spółzależności harmonijnej, wzruszenie, które bliźni w danej chwili odczuwa, może znaleźć we mnie oddźwięk, jeśli egoizm mój tego wymaga, zgoła przeciwny, albo nawet może przebrzmieć w próżni głuchej obojętności. Wtedy tylko spółdźwięcznie sympatyzuję ze stanem wzruszeniowym innego człowieka, gdy zostały we mnie potrącone struny popędu kooperacyjnego, czyli tego zespołu organicznego, który wytworzył się pod wpływem związku kooperacyjnego. Dla czego jeden osobnik temu podlega, drugi zaś — nie, dla czego wrażliwość ludzka pod tym względem zależna jest nawet od chwili, niepodobna dotychczas ująć w jakieś prawo. To jednak jest pewnym, że ta spółdźwięczność, rozbrzmiewająca wśród dysharmonji interesów, jest uczuciem, wprost pobu-

dzającym do spełnienia postępku moralnego. Ona to nosi nazwę spółczucia.

Spółczucie jest radością z cudzej radości i cierpieniem z powodu cudzego cierpienia. Jednak w zakresie etycznego postępowania spółczucie radosne nie odgrywa roli czynnej, to jest nie wywołuje uczynku moralnego; rola ta przypada w udziale spółczuciu przykremu. Rzecz to zrozumiała. Wszelki uczynek dobroczynny polega na niesieniu pomocy, na ulżeniu niedoli, odpowiada zawsze jakiejś potrzebie bliźniego. Nic też dziwnego, że mamy tu zawsze do czynienia z cierpieniem, i że spółczucie jest tu bolesnym odczuwaniem cudzego bólu i nędzy. Nie jest rzeczą konieczną, aby nędza położenia w całej rozciągłości była przez tamtą stronę odczuwana, jak to zachodzi np. z niektórymi upadłymi kobietami. Wystarczy, że, odtwarzając sympatycznie ten stan cudzy, zdajemy sobie sprawę z jego grozy i spółczujemy.

Tak więc uczucie, którego doznajemy w tym przypadku, jest przykre, ale jednocześnie łączy się z przyjemnością, która towarzyszy naturalnemu wyładowywaniu się popędu kooperacyjnego. Wymaga to omówienia. Wyżej przytoczone spółstnienie dwu wzruszeń tak zupełnie sprzecznych, jak: przykrość na widok niedoli i przyjemność w łagodzeniu tej niedoli, jest przyczyną rozpowszechnienia się w etyce znanej angielskiej teorii sympatji. Według niej, cierpimy z powodu cudzego cierpienia dla tego, że stawiamy się w położenie bliźniego, wcielamy się w niego poniekąd. Doznając tej przykrości, staramy się jej pozbyć; ponieważ zaś wyobrażamy siebie w tym cudzym położeniu, dążymy do usunięcia warunków, sprowadzających cierpienie: i oto mamy postępek moralny. Uwolnienie się od tego cierpienia, sprowadza stan przyjemny.

Kusząco prostą jest ta teoria, ale zgoła nie przekonywającą, Uwzględniając świetne uwagi, uczynione już przez Fouillee i Guyau, można jej zarzucić, co następuje.

Po pierwsze, odtwarzając stan bliźniego, nie czynimy bynajmniej tego samego, co on. Czuwamy przy chorym, ale nie kładziemy się do łóżka i t. p.

Po drugie, cudza radość nie sprawia nam najczęściej żadnej przyjemności, zgodnie ze spostrzeżeniem Rousseau: „Serce ludzkie nie stawia się w położenie tych, którzy są szczęśliwi, lecz tych, którzy są godni pożałowania“ (Emile, IV).

Po trzecie, krzywda nam wyrządzona oczywiście nie wzbudza w nas bynajmniej sympatji.

Po czwarte, sympatyzujemy z pokrzywdzonym, a wcale nie sympatyzujemy z krzywdzicielem.

Po piąte wreszcie, i to jest punkt najważniejszy, odtwarzanie cudzego stanu nie tłumaczy istoty uczucia moralnego, owej przychylności, pociągu, chęci pomożenia, jednym słowem, miłości bliźniego.

Prawdą jest tylko, że widok cierpienia może sprawiać przykrość, a w zakresie postępowania moralnego zawsze ją sprawia; że chcemy się od tej przykrości uwolnić, i że uwolnienie to sprawia przyjemność. Ale ta prawda jest częstką istotnego obrazu i nie daje o nim zgoła pełnego wyobrażenia.

Ten obraz stanów duchowych, które towarzyszą postępowaniu, trzeba rozpatrywać, jak to już wyżej zaznaczyliśmy, na tle popędu kooperacyjnego.

Wyobraźmy sobie np. gromadę Eskimów, polujących na białego niedźwiedzia. Solidarność interesów pomiędzy jej członkami jest oczywista i zrozumiała. Każdy zręczny krok odbija się radosnym echem w sercu wszystkich, każda klęska przygnębia resztę. Wzruszenia te powstają na tle popędu kooperacyjnego, który w opisywanym przypadku odpowiada

ściśle egoizmowi każdego członka gromady. Jeśli teraz wyobrazimy sobie nowoczesny sposób zdobywania pożywienta, spostrzeżemy, że sprowadza się on do gonitwy za groszem nie w gromadzie solidarnej, lecz w grupie społecznej, rozdartej przez konkurencję. Każdy członek idzie samopas i przeciwieństwo interesów stanowi formę spółzycia. Popęd kooperacyjny każdego członka zgoła nie jest w zgodzie z jego egoizmem. Wtedy też zależnie od tego, czy potracony zostanie ów popęd kooperacyjny, czy też egoizm, cudze wzruszenie załamuje się w duszy poszczególnej jednostki rozmaicie: egoizm będzie budził wzruszenia wręcz przeciwne tym, których jest świadkiem, zaś popęd kooperacyjny krzesać będzie wzruszenia harmonijne z cudzemi, będzie brzmiał unisono, zrodzi uczucia moralne. W jednym i drugim przypadku postępek jest możliwy, o ile napięcie uczucia posiada siłę wystarczającą, tylko w pierwszym przypadku — postępek będzie egoistyczny, w drugim — altruistyczny; tam reaguje egoizm, tu zaś popęd kooperacyjny. W obu przypadkach reakcji tej towarzyszyć mogą wzruszenia przyjemne, wynikające z zaspokojenia egoizmu albo popędu kooperacyjnego. Nietylko bowiem dobroczyńca doznaje zadowolenia ze spełnionego dzieła, ale i egoista również głęboko się raduje ze swego uczynku. I kto wie, czy uśmiechnięty łajdak nie jest częstszym zjawiskiem, niż pogodny dobroczyńca.

Powiedziałem wyżej: reakcji popędów egoistycznego i kooperacyjnego towarzyszyć *mogą* wzruszenia przyjemne. Ale *mogą* i nie towarzyszyć, gdyż zdarza się nadzwyczaj często, że popędy te nie wyzwalają się w linii prostej, niczym nie zakłóconej, biegnącej samotnie i swobodnie — tak iż zawsze jeden tylko popęd w ruch jest wprawiony. Przeciwnie, walczą ze sobą, a wzajemne ich szamotanie się wywołuje przykrość, często cierpienie głębokie. Gdy jeden nawet z nich wreszcie zwycięża, skutki bywają pełne goryczy, tra-

giczne. Pokonanie popędu samozachowawczego rodzi ból powszechnie i dobrze znany. Zdeptanie popędu kooperacyjnego sprowadza cierpienie, zwane „wyrzutami sumienia“; Darwin pierwszy, zdaje się, powołał się na „instynkt społeczny“ dla ich wytłumaczenia. Wątpliwą jest rzeczą, czy zgryzoty sumienia są wydarzeniem częstym w życiu duchowym człowieka. Życie to wogóle jest zatrwajająco nikłe, a przed wszystkim popęd kooperacyjny nie posiada zazwyczaj stałej sprężyny o mocy potężnej; jest on raczej pajęczyną wobec brutalnej energii egoizmu. Przerwanie tej nici pajęczej nie może sprowadzać głębokich wstrząśnień. Jeżeli żart Heinego, że woli wyrzuty sumienia niż ból zębów, jest u niego sowizdrzalstwem, to bez żartu twierdzić można, że ludzie wolą wyrzuty sumienia, niż lichy obiad, a już stanowczo — niż brak obiadu. Gdy zaś popęd samozachowawczy ulega złamaniu, wywołuje to ból dotkliwy, i tym dotkliwszy, że połączony z uszczerbkiem materialnym, fizycznym. Dojmujące cierpienie zranionej dumy, upokorzonej ambicji, zadraśniętej próżności, niezaspokojone łaknienie własnego rozwoju, własnej indywidualności, niezależności i t. d. sprowadza, rzecz można, „wyrzuty egoizmu“, które na każdym kroku w życiu codziennym widzimy i które obficie także zapładniają literaturę. Obraz ich o wielkim przepychu barw i rozrzutności szczegółów dał Nietzsche.

Przykrość, towarzysząca pokonaniu w nas egoizmu, jest tym ziarnkiem prawdy, z którego wybujała Kantowska doktryna o przykrości uczuć etycznych. Kant utrzymywał, że postępek nie może być moralnym, o ile nie wynika z wewnętrzznego nakazu, i że posłuszeństwo temu nakazowi jest połączone z przykrością. Zobaczymy poniżej, że przykrość towarzyszy istotnie narodzinom *obowiązku*, gdyż przychodzi on na świat w bólu walki dwu popędów, kooperacyjnego i egoistycznego, ale błędnym jest twierdzenie, że walka ta sta-

nowi warunek konieczny powstawania uczuć moralnych, a co za tym idzie, i postępu. Popęd kooperacyjny może być w człowieku tak potężnym, że przy nim egoizm będzie stanowił nic nie znaczącą odrobinę, i popęd ten bez walki wewnętrznej w tryumfującym pochodzie żywiołu, rodzić będzie dobre uczynki, napełniając radością serce tego, który to dobro czyni. Tak wyglądałby mniej więcej człowiek „organicznie moralny“ Spencera i takimi są niektóre duchy czyste a świetlane, które ludzkość wyliczyć może... na palcach. Dalekim od nich jest „przykry“ wizerunek Kantowskiego człowieka moralnego, który należy do galerii średniowiecznej i zrobiony został na modłę tradycyjną, według której zasługą największą jest pokonanie złego ducha.

W zaznaczonej walce popęd kooperacyjny występuje w złożonej postaci *obowiązku moralnego*. I oto dotarliśmy do zjawiska, stanowiącego od wieków przedmiot rozmyślań tych wszystkich, którzy badali pobudki postępów ludzkich.

Zdaje się, że zagadnienie, weszło na drogę właściwą dopiero od czasów Darwina, Baina i Spencera. Darwin („Dobór naturalny“, I, rozdz. III) odkrył jedną stronę kwestji, mianowicie: rolę popędu kooperacyjnego. „Wyraz *obowiązek*, oznaczający rozkaz, powiada on, zdaje się oznaczać po prostu świadomość trwałego instynktu (społecznego) wrodzonego lub po części nabytego, który służy nam za kierownika, lubo możemy go nie słuchać“.

Bain w „Wzruszeniach i woli“ odkrył drugą stronę kwestji, mianowicie: pierwiastek przymusu zewnętrznego. „Sumienie, powiada on, jest naśladowaniem wewnątrz nas rządów zewnętrznych, the government without us; wtedy nawet, gdy różni się od przepisów zwykłej moralności, sposób jego działania jest podobny do wzoru“. I dalej: „Istnieją w nas pierwotne pobudki duchowe, które skłaniają do wykonywania obowiązku społecznego“, i wylicza najważniejsze:

interes osobisty i sympatię. „Ale osobliwa własność, którą nazywamy sumieniem, różni się od wszelkich skłonności i wytwarza, w dojrzałym okresie ducha, fac-simile systemu rządzenia, praktykowanego dokoła nas”.

Spencer wreszcie, nie pomijając „instynktu społecznego” i przymusu, wykazał, że wyobrażenie celu bierze doniosły udział w urabianiu uczucia obowiązku. Powiada on w „Etyce” (rozd. VII, § 46): „Nagromadzone doświadczenie wytworzyło świadomość, iż kierowanie się uczuciami, zdążającymi ku odległym a ogólnym celom, zwykle prościej do pomysłności prowadzi, niż uleganie uczuciom, zaspokajającym się doraźnie... Skutkiem tego, przekonanie o ich mocy obowiązującej skojarzyło się z uczuciami, noszącymi te znamiona”.

Każda z tych trzech teorii, obok twierdzeń nieprawdewych, jaskrawie występujących zwłaszcza u Baina i Spencera, zawiera pierwiastek prawdy, ale każda raczej o nim napomyka, niż go wyraźnie stwierdza; a w dodatku, wszystkie trzy razem nie stanowią jeszcze, naszym zdaniem, całej prawdy.

Głos obowiązku moralnego powstaje w nas skutkiem starcia się dwu popędów: samozachowawczego i kooperacyjnego. Jest on wołaniem w nas pobudek altruistycznych, które mocują się z egoizmem. Ten warunek walki jest nieodzowny, i gdy go niema, niema też obowiązku. Gdybyśmy zawsze całym naszym jestestwem parli do spełnienia czynu moralnego, gdybyśmy do celu zawsze rwali się rzutem całej duszy, niepodobna byłoby pojąć, co tu robi nakaz wewnętrzny, będący zgoła zbytecznym. Dopiero gdy inne pożądanja, mianowicie, egoistyczne, odwodzą nas od posłuszeństwa uczuciom moralnym, słyszymy głos tych uczuć, głos rozkazujący obowiązkowi moralnego. Czemu głos popędu kooperacyjnego jest w tym przypadku rozkazującym, czemu woła: powinienes!—da się rozwiązać w sposób następujący.

Wszelkie pożądanie, wynikające bądź z popędu egoistycznego, bądź kooperacyjnego, pochodzi z niezaspokojenia popędu. Pod względem psychicznym pożądanie to zawiera mniej lub więcej jasne wyobrażenie zaspokojenia popędu, czyli osiągnięcia celu, i jest tedy stanem zaczątkowego zaspokojenia popędu, czyli zaczątkowego posiadania celu. Doświadczenie uczy, a kombinacja danych doświadczalnych przewiduje, jakie czynności spełnić trzeba, jakich środków użyć należy, aby to zaspokojenie było nie tylko zaczątkowym, ale stało się zupełnym, rzeczywistym. To przewidywanie środków jest znowu tylko odtwarzaniem szeregu stanów, odpowiadających zaczątkowemu zaspokajaniu popędu.

W ten więc sposób wyobrażamy sobie cel i jego pożądanymy, w ten sposób wyobrażamy sobie środki, do niego prowadzące, i ich pożądamy. Oto jest stan chcenia. Ale przez to, że chcemy i że wiemy, iż chcemy, nie doznajemy wcale jeszcze stanu, który nazwać możemy „obowiązkiem“, i zgoła nie wiemy, że „powinniśmy“. Guyau, idąc śladem Darwina i z całą świadomością popełniając tę samą co Darwin pomyłkę, sądzi, że głos obowiązku jest właśnie chceniem i niczym więcej, że „powiniennem“, „muszę“ jest równoznaczne z „chcę“. „Siła ekspansywna życia, powiada on w „Esquisse d'une morale“ (str. 249), świadoma swej mocy, nazywa siebie obowiązkiem“. Tymczasem są to dwa stany różne, chociaż pokrewne.

Obowiązek bowiem powstaje wtedy, gdy pożądamy naraz dwu rzeczy wzajem się wykluczających, gdy jednoczesne zaspokojenie dwu naszych pożądań jest niemożliwe, gdyż jedno drugie znosi, gdy np.: chcę zjednać sobie kogoś pochlebstwem i jednocześnie mówić prawdę, chcę zdobyć majątek i brzydzę się podstępem, uwieść żonę przyjaciela i uszanować jego przyjaźń, szukać kariery materialnej i zachować godność i t. d. Jedno pożądanie paraliżuje drugie. Wola na-

sza nie bije jednym, ciągłym i mocnym strumieniem, lecz wytryskuje w różnych kierunkach, zatyka się, znowu bije. Wahamy się; i oto hamowany popęd może zażądać posłuszeństwa sobie i zawołać: powinienes! Wszelkie pożądanja, powstające na tle popędu bądź egoistycznego, bądź kooperacyjnego, powołują się w takiej chwili na obowiązek i mówią: trzeba, należy, powinno się tak lub owak postąpić. Cóż oznacza to: „powinienes”? Jakim sposobem, chcąc czegoś, nakazuję siebie? Rozkaz jest stosowaniem mego „chcę” do innego człowieka. Skąd więc to pochodzi, że sobie samemu rozkazuję? Stąd właśnie, że w łonie naszej świadomości jedne pożądanja rozkazują innym, *jak gdyby* zwracały się do innej osoby. Jasną jest rzeczą, że obowiązek mógł powstać jedynie na podłożu sprzecznych ze sobą pożądań. Kiedy wyraźnie pożądamy celu, to jest takiej rzeczywistości, któraby nam dała jakieś zadowolenie, inne zaś nasze pożądanja tamto spychają, wołamy do siebie: powinienem — powinienes to uczynić! I wołanie to tym sposobem ma postać obowiązku.

Widzimy, że w wywoływaniu zjawiska obowiązku celowość odgrywa dużą rolę. Uczucia moralne bynajmniej nie wydają się obowiązującemi dla tego, że, jak chce Spencer, rzekomo prościej do pomyślności naszej prowadzą, przeciwnie, uczucia te prowadzą do naszej zguby w mniejszym lub większym stopniu. Ale pierwiastek celowości wogóle musi być obecny w obowiązku, gdyż jest warunkiem niezbędnym, który umozębnia walkę chceń, a zatem i samo zjawisko obowiązku.

Zauważyć wypada dla przejrzystości omawianej kwestji, że obowiązek może być nietylko, jak to zwykle się sądzi, natury moralnej, lecz może być również, choć to brzmi dziwnie, egoistycznym. Bo chodzi o to tylko, aby pożądanja ze sobą się zmagaly, a nie o to, jakie jest znaczenie społeczne tych pożądań. Jeśli chcę np. rzeczy, która dla ogółu jest

obojętną, dajmy na to, chcę wdrapać się na wysoką górę, albo nawet — rzeczy szkodliwej, przypuśćmy: planuję występny a niebezpieczny czyn, to i w tych przypadkach, gdy dążę do celu, mogę słyszeć głos wewnętrzny: nie bój się, nie daj się odwieść, powinienes spełnić to, co zamarzyłeś. Nakaz wewnętrzny jest natury moralnej, jest obowiązkiem etycznym, kiedy pożądanja moje dążą do celów dla ogółu pożytecznych, to jest wynikają z popędu kooperacyjnego. W jednym przypadku wartość społeczna obowiązku jest żadna albo też ujemna, w drugim — dodatnia. ale w obu mamy do czynienia ze zjawiskiem obowiązku.

Widzimy więc, że wartość społeczna obowiązku rozstrzyga o jego wartości moralnej, wartości jego dla bliźnich. Okoliczność ta sprawia, że obowiązek egoistyczny jest dla nich obojętny, albo też przez nich potępiany, obowiązek zaś moralny, wewnętrzny nakaz etyczny, zbiega się z nakazem zewnętrznym otoczenia. W tym ostatnim przypadku poczucie tego, co ze stanowiska moralnego czynić powinniśmy, zgadza się z treścią nakazów, które do nas ogół wystosowuje. Zgoda ta bynajmniej nie ma charakteru przypadkowego, przeciwnie, jest wynikiem konieczności, ponieważ nasze uczucia moralne, które są składową częścią obowiązku, odpowiadają zawsze, jako to wyżej wykazaliśmy, egoizmowi tych, których mają na względzie. Egoizm ten w postaci żądań, wymagań, nakazów i t. d. wywiera niezawodnie olbrzymi nacisk na ujawnianie się i wzmacnianie naszych uczuć moralnych, ale stworzyć ich nie może, a tym bardziej nie może on stworzyć złożonego zjawiska obowiązku. Teorja zatym Bain'a o powstawaniu obowiązku moralnego drogą naśladownictwa zewnętrznych nakazów jest mylna jako całość, lecz zawiera prawdę o zgodności tych nakazów zewnętrznych z treścią nakazu wewnętrznego. zwanego obowiązkiem moralnym,

i słusznie stwierdza analogię obu zjawisk, będących niejako dwugłosem imperatywu.

Wykazaliśmy wyżej, że altruizm biologicznie jest sposobem zachowywania się organizmu, nabytym w warunkach spółzycia kooperacyjnego i trwającym w warunkach odmiennych, gdy kooperacja prysła: organizm reaguje po staremu, jak gdyby wciąż pozostawał w starych warunkach. Wyobraźmy sobie teraz, że umysł ludzki rozumie dobrze, iż to tylko „jak gdyby“ i że w rzeczywistości zgoła kooperacji niema. Jak wobec tego wytłumaczyć sobie, że człowiek, pomimo iż widzi jasno brak spółdziałania i jasno sobie z tego sprawę zdaje, może wykonywać w dalszym ciągu „jednostronne“, bo nie wzajemne, czynności kooperacyjne, co więcej, może to czynić z wyraźnym zamiarem — w intencji altruistycznej. Zdawałoby się, że ów „konserwatyzm biologiczny“ możebny jest jedynie dzięki naszemu zaślepieniu, że zdolni jesteśmy do postępów ofiarnych, póki oczekujemy zapłaty za ofiarę, ale z chwilą gdy łuska z oczu nam spada, nie możemy popełniać błędu.

Tak istotnie bywa często: mnóstwo postępów, które kosztem naszej pomyślności dla pożytku bliźnich spełniamy, kłaść trzeba na karb szlachetnego urojenia, wyobrażającego sobie wiecznie i wszędzie trwałą harmonję między ludźmi. W rzeczywistości nie są to postęпки moralne, gdyż wprawdzie są zgodne z pomyślnością ogółu, lecz poczęte są w zamiarze egoistycznym. Tutaj w pełnym świetle występuje teoria Mill'a, który właśnie wyobrażaniu sobie harmonji przypisuje stanowczą rolę w tworzeniu się uczuć moralnych. Powiada on, że człowiek rzadko tylko nie uważa siebie za część ciała społecznego i że skutkiem tego „naturalną“ drogą kojarzy w myśli własne szczęście ze szczęściem społeczeństwa. Według nas, wszelkie uczucie, mające korzyść cudzą na względzie a oparte na zależności przypuszczalnej własnego

szczęścia z cudzym, nie należy do kategorii moralnych. Nie znaczy to, aby uczucia takie były przez ogół potępiane, wręcz przeciwnie; ale powtarzamy: etycznie są obojętne. Właściwie są to uczucia egoistyczne.

Z drugiej jednak strony, jest wiele postępków, spełnianych z jasnym rozumieniem własnej szkody i cudzego zarazem pożytku, wbrew kategorycznemu twierdzeniu Benthama, że „każdy człowiek działa pod wpływem egoizmu“. Jest to rzeczą zupełnie zrozumiałą, o ile przypuścimy w człowieku istnienie mocnego popędu kooperacyjnego. Wystarczy zestawić to zjawisko porównawczo z innymi. Akt miłosny wraz z odpowiednią psychiką, dokonywany z zamiarem nieposiadania dziecka, jest przecież zupełnie możebny, nie bacząc na to, że akt ten jest wyłącznie przystosowany do spłodzenia potomstwa. Polowanie dla przyjemności jest faktem analogicznym, boć owoc polowania nie stanowi celu. Wskutek trwałego istnienia popędu, środek, pomimo swej bezcelowości, pozostaje przedmiotem pożądania, a będąc bezcelowym, staje się sam celem.

Krytyczny rozbiór poglądów Guyau na tę kwestję, pozwoli głębiej ją rozpatrzyć. Guyau często dowodzi (np w „Etyce angielskiej“, str. 300, 334, 339 i nast.), że świadomość rozkłada i niszczy instynkt moralny. Jeżeli zdaję sobie sprawę z tego, że moja moralność jest wynikiem wpływów otoczenia, to uprzytomnienie sobie tego faktu ma jakoby niszcząco na tę moralność działać. Jeżeli pojmuję, że wyrzut sumienia jest tylko „prostym zaburzeniem organizacji nerwowej“, jeżeli sądzę, że spółczucie, które innym okazuję, pochodzi z urojenia, wyobrażającego sobie, iż cudze wzruszenie jest moim, utożsamiającego bliźniego ze mną, to jasna analiza takiego stanu, wykazując rzeczywistość, musi jakoby wpływać ochładzająco na uczucie moralne.

Otóż takie mniemanie Guyau jest błędne: analiza rozumowa nie jest w stanie unicestwić uczucia. W poglądzie francuskiego etyka tkwi domyślnie przypuszczenie, że analiza wykazuje szkodę, którą nam wyrządzają nasze uczucia moralne, i stwierdza, iż uczucia te zadają cios naszemu egoizmowi, iż są dla naszej własnej pomyślności niekorzystne. Ale z tego, że egoizm musi cierpieć, nie można wnioskować, że uczucie moralne musi zniknąć. Niepodobna utrzymywać, że to moje uczucie pierzchnie dla tego, że się dowiem, jaki jest we mnie jego mechanizm—podobnie jak nie zmniejszy mego głodu świadomość procesów fizjologicznych, z głodem związanych, jak nie zmniejszy miłości płciowej świadomość, że jest ona płciową i w jaki sposób. Sądzę nawet, że znajomość mechanizmu może we mnie wzmocnić przekonanie, iż uczucie będzie trwałym. Samowiedza, według Stendhal'a i jego uczniów, potęguje doznawane uczucie.

Ziarno prawdy, które tkwi w poglądzie Guyau, polega na tym, że świadomość grożącej szkody może zbudzić egoizm, że może on zawołać o swoje prawa, gdy dowie się, że są one na szwank narażone. Bywa to prawie zawsze, kiedy t. z. uczucie moralne sprowadza się do chęci pomocy bliżniemu na skutek odczuwanej rzeczywistej lub też nierzeczywistej solidarności, to jest, wzajemności. Mamy tu do czynienia właściwie z uczuciem egoistycznym, o czym wyżej wspomniałem. Jest to, inaczej mówiąc, altruizm w sensie teorii Millowskiej, która przypuszcza, że naturę ludzką można popchnąć do dobrego uczynku tylko ze stanowiska egoizmu, ponieważ jest on jej jedynym punktem ciężkości. Nawet z najszczytniejszej wysokości, nawet z wyżyn najbardziej szlachetnych człowiek rzekomo spada zawsze na cztery łapy egoizmu. Mill powiada (Utylit. rozdz. III) o człowieku moralnym, że „musi on wierzyć, że jego cel realny nie jest w konflikcie z celem bliźnich“. Wprawdzie Mill sądzi, że to uczucie

„harmonji celów“ jest czymś innym niż egoizm, bo zaznacza, że „poczucie tej harmonji jest u większości ludzi słabsze od uczuć egoistycznych, często zaś zgoła nieobecne“, to jednak nie ulega wątpliwości, że odróżnianie takie jest bezpodstawne: oba pozornie różne rodzaje należą do uczuć egoistycznych. I kto się przekonał, że interesy jego są sprzeczne z cudzemi i skutkiem tego wyrzeka się czynów „altruistycznych“, postępuje tak dla tego, że poznanie, stwierdzając brak wzajemności usług, zdławia chęć czynu: czyn miał być skutecznie egoistycznym, tymczasem okazuje się nieodpowiednim i, zamiast przynieść zysk, wyrządza stratę.

W innej dziedzinie, np. miłości, rozumowanie może również zmniejszyć uczucie ale w tym tylko sensie, że budzi ten lub inny afekt z tamtym uczuciem sprzeczny: uprzytomnia, dajmy na to, zgubne skutki wyczerpania miłosnego, przewiduje ruinę materjalną, zgnębienie godności własnej i t. p. Wogóle należy unikać, zgodnie z teorią Spinozy (Etyka IV. 13 i 14), gminnego przesądu o niszczącym działaniu rozumu na uczucia. Uświadomienie sobie uczuć może zarówno wzmocnić ich natężenie przez to, że wykaże całą ich doniosłość, jak i osłabić i stłumić przez to, że ujawni warunki, które budzą inne uczucia z tamtymi sprzeczne. Ale rozkładającego działania rozumu na uczucia bezpośrednio niema, i niepodobna zrozumieć, jakby to się dzieć mogło.

Pojmujemy więc, dla czego popęd kooperacyjny nie musi niezbędnie ulec stłumieniu przez to, że rozum wykaże, iż warunki się zmieniły, iż niema już kooperacji, która stanowiła jego rację bytu i warunek powstania, iż wskutek zniknięcia kooperacji znika też wzajemność usług, które stają się bezzwrotnemi, ofiarą, poświęceniem. Altruizm jest popędem kooperacyjnym, funkcjonującym w warunkach, w których kooperacji niema,—funkcjonującym po dawnemu, niby koło w ruch puszczone i wciąż jeszcze obracające się, chociaż motor go

nie porusza. Jeżeli popęd ten w dawnych, naturalnych warunkach istniał w świadomości jako zamiar egoistyczny, to trzeba przypuścić, że, działając po dawnemu w warunkach zmienionych, będzie trwał dalej w świadomości w starej postaci egoistycznej. Inaczej mówiąc, altruista, poświęcając się rzeczywiście, bezzwrotnie, będzie myślał, że działa we własnym interesie i dla własnego dobra.

Tak oczywiście nie jest: intencja altruistyczna, bezinteresowna, ofiarna, czysta stanowi niezbędny pierwiastek aktu moralnego. Jak to wytłumaczyć?

W związku społecznym, opartym na spółdzielczości, popęd kooperacyjny funkcjonuje w naturalnym, ojczywym swym otoczeniu. Człowiek pożąda zachowania tego otoczenia, które dla niego jest równie niezbędne, jak niezbędnym jest powietrze dla prawidłowego działania jego płuc. Popędowi zatem kooperacyjnemu w umyśle ludzkim odpowiada zamiar pracy dla ogółu. Pożądanie pomyślności cudzej jest tylko formą egoizmu. Egoizm bowiem nie może w tym przypadku czynić następującego wyrachowania: chcę sobie tylko pomagać, ponieważ zaś mogę to uczynić jedynie za pośrednictwem gromady, będę jej pomagał o tyle, o ile to będzie dla mnie zyskowne. Nie może dla tego, że doświadczenie nie było w stanie nauczyć, bo nie mogło oznaczyć, w jakim stopniu postępek egoistyczny opłaca się w kooperacji, po wtóre dla tego, że wszelki akt zwraca się tam w ogólnej sumie pomyślności, a wreszcie, co najważniejsza, w związku kooperacyjnym muszę zawsze pomagać ogółowi, jeśli nie chcę zginąć. Tak więc w tym związku człowiek przedewszystkim myśli o gromadzie, chociaż o sobie nie zapomina. Ten nastrój psychiczny potęguje się, gdy popęd kooperacyjny wskutek zaniku kooperacji występuje jako altruizm. Człowiek pomaga innym, bo to „bliźni“, bo to „bracia“, co oznacza, że są członkami gromady, chociażby tą

gromadą była cała ludzkość. Wprawdzie działa pod wpływem popędu kooperacyjnego, który przecież płynie ze źródła samozachowawczego, to jednak celem, o który chodzi, jest przede wszystkim pomyślność gromady, a nie własna. Ponieważ praca dla gromady związana jest z własną szkodą pracującego, gdy społeczność nie jest uorganizowana społecznie i nie zwraca wydatku, nic dziwnego, że altruista, nauczony pod tym względem doświadczeniem, czuje i rozumie, że ofiara, z siebie czyniona, jest pożyteczna dla ogółu, i że nie można chcieć dobra bliźnich, jeśli się nie chce własnej, mniej lub więcej poważnej szkody. To wyobrażenie gromady, jako celu, nie jest wielkością stałą i zwie się rozmaicie: bliźnimi, członkami społeczeństwa, spółobywatelami, po prostu „ludźmi“, wreszcie istotami żywymi i czującymi. W nazwach tych tkwi domyślnie wyobrażenie jakiejś całości, nie wyłączając, jak u Fouillée, wszechcałości, której człowiek, pomocy potrzebujący, jest częścią.

Z powyższego widać, jak na tle popędu występuje chęć altruistyczna, i jak to chęć w umyśle naszym wysuwa cel. Wyobrażenie celu, którego pożądamy, stanowi w świadomości naszej pobudkę postępowania, i na pytanie: dla czego chcemy spełnić oznaczony postępek altruistyczny? odpowiadamy, wskazując na cel: chcemy pomóc bliźniemu i t. p.

To wyobrażenie celu moralnego, który jest przedmiotem pożądania, niektórzy badacze, np. Fouillée, odwracając sprawę, poczytują za przyczynę, która w nas to pożądanie wywołuje, przyczyną ma ono jakąś trochę fantastyczną postać intelektualną. Nie dla tego podobno dążymy do urzeczywistnienia moralnego ideału, że jest on przez myśl antycypowaną formą warunków, w których nasz popęd kooperacyjny zostanie zaspokojony, ale że samo wyobrażenie sobie tego ideału zmusza nas rzekomo do urzeczywistnienia jego, że sama już „idea“ jego jest początkiem czynu. Czyż jednak musimy ide-

ał taki posiadać? Tak jest, twierdzi Fouillée, jest to koniecznością rozumu. Powiada on w „Critique des systèmes de morale contemporaine“ (IV éd. 1899): „Kiedy posiłkuję się inteligencją, odrywam się tym samym od mego „ja“ i mojej osobistej uczuciowości, nie widzę bynajmniej racji obiektywnej, któraby mi kazała swoje szczęście stawiać wyżej ponad cudze (i przeciwnie chyba! przyp. aut.); widzę tylko racje subiektywne, racje czystej uczuciowości, od których właśnie rozum ma za zadanie się oderwać. Tak długo póki wobec mego rozumu znajduje się bodaj jedna istota pozbawiona szczęścia, nie jest on zadowolony; jako istota rozumna, mogę osiąść szczęście rzeczywiste wtedy tylko, gdy wszystkie istoty będą szczęśliwe. Oto pobudka intelektualna, którą, sądzę, dodać trzeba do motywu czysto uczuciowego, jedynie przez Anglików uwzględnionego“ (str. 18—19).

Bez wątpienia jesteśmy w stanie wyobrazić sobie wszelki ideał, czy to będzie Civitas Dei, czy też Wyspa Utopja, potrafimy nawet, jeśli wyobraźni nam starczy, wszelki ideał wykombinować. Ale chodzi o to, co nas ku niemu pociąga, co każe nam się do niego zbliżyć? Wyobrażenie go sobie na nic się nie zda, bo rozum nie posiada w sobie samoistnej, niezależnej od uczuć sprężyny łaknienia i ruchu; potrzeba tu popędu. Ideał, który urzeczywistniamy, jest celem, wynurzającym się w świadomości pod ostrogą i dla zaspokojenia popędu; „inteligencja ze swemi ideami”, mówiąc językiem Fouillée, jako władza swoista i niezależna, nie może tu niczego dokonać.

Wagę olbrzymią posiada okoliczność, że myślenie teoretyczne może rozwinąć treść celu moralnego. Będąc wyłoniony przez działanie popędu i znalazłszy się w twórczym ręku wyobraźni, przybrać on może kształty kolosalne. Wystąpić mianowicie może jako celowa idea jakiegoś układu społecznego, jakiejś nawet organizacji wszechludzkiej czy też

harmonii uniwersalnej. Mamy wtedy do czynienia z następującą tezą: jesteśmy altruistami dla tego, że chcemy wypełnić wszelkie cierpienie, wszelką niedolę, że chcemy sprowadzić trwałą pomyślność wśród ludzi, że, jednym słowem, chcemy przez altruizm stworzyć układ społeczny, któryby pozwalał zaspokajać wszystkie potrzeby i nikogoby nie niszczył. Postępowanie altruistyczne ma sprowadzić prawdziwie „idealny” stan społeczny.

Teza ta w praktyce posiada znaczenie ogromne, gdy ją się odwraca. Często bowiem rozumują tak: ponieważ chcemy, aby ludzie żyli jako społeczność szczęśliwa, nie pozostaje nam nic innego jak praktykować czyny altruistyczne; kto chce powszechnego szczęścia, społecznego, musi być altruistą. I tutaj rozpoczyna się „nauka altruizmu“.

VII.

Spółeczna działalność altruizmu.

Stajemy więc teraz wobec pytania, które ludzie w konkretnych przypadkach setki razy sobie zadają, pytania, dla całego życia wagę pierwszorzędną mającego: czy postęпки altruistyczne istotnie są czynnością, która sprowadza dla wszystkich członków pomyślny układ społeczny? Czy człowiek, który z głębi serca niesie pomoc bliźniemu, przybliża nas o krok bodaj do lepszego, doskonalszego ustroju? Czy altruista rzeczywiście pracuje nietylko dla terażniejszości, ale i przyszłości? Czy jest on nietylko opatrnością doraźną, lecz i reformatorem? Otóż sądzimy, że uczynki altruistyczne mogą ulgę przynosić w cierpieniu, mogą czasami zupełnie je usunąć, ale nie zdławią nigdy niedoli tak, aby się nie odradzała, nie potrafią przekształcić warunków ludzkiego spółżycia w ten sposób, by niedoli tej nie wytwarzały. Altruista niczym innym nie jest jak filantropem i, podobnie jak ten, jeno balsam daje, lecz życia nie przeobraża; łagodzi tu i ówdzie, spieszy tu i ówdzie z ratunkiem i ukojeniem, lecz ani piekła nie burzy, ani elizeum nie stwarza. Kiedy ofiarę dla dobra cudzego ponoszę, to ręce moje mogą czynić dobro istotne, ale nie zasypują one źródeł trujących i nie otwierają źródeł życiodajnych. Dają dobro konkretne, lecz nie zasadnicze, nie trwałe, aż do dna społecznego sięgające. Pomoc, przez Czerwony Krzyż pod-

czas wojny niesiona, jest niezawodnie błogosławieństwem, nie może jednak przeszkodzić temu, aby kule, granaty i bagnety nie siały śmierci i zniszczenia. Najgorętsze serce i najzupełniejsza ofiara nie są w stanie przeistoczyć gleby, z której wyrasta nieszczęście. Opieka nad upadłymi, ciemnymi i choremi we wszystkich jej postaciach, tak licznych, jak liczne są rodzaje upadku, ciemnoty i ułomności, jest pożądana gwałtownie i szczerze uwielbiana, a jednak zaprzeczć niepodobna, że ani na jotę nie zmienia tych warunków, w których z koniecznością żelazną upadek, ciemnota i choroba lęgnąć i plenić się muszą. Ażeby przewrót błogosławiony nastąpił, potrzeba czegoś innego, — potrzeba, aby przewrót wyszedł z łona samych warunków.

Ale naprzód wykażmy, że w rzeczy samej altruizm nie może warunków społecznych przekształcać i ich nie przekształca. Jeżeli uprzytomnimy sobie wyraźnie, na czym postępek moralny polega, powyższe twierdzenie wyda się nader zrozumiałym. Postępek taki jest świadomie bezwrotnym dobrem; dobroczyńca daje i nic wzamian nie bierze, gdy obdarzony bierze i nic wzamian nie daje. Niema spółdzielczej wzajemności między dobroczyńcą a obdarzonym przed spełnieniem czynku dobrego, bo stanowi to zresztą warunek nieodzowny ujawniania się altruizmu; niema tej wzajemności i po spełnieniu. I nie może być inaczej; postępek altruistyczny ma na celu niesienie pomocy, a nie stworzenie kooperacji. Sądzimy, że tu jest punkt osiowy całej kwestji i że stąd ogarnąć można rozległy widnokrąg wniosków.

Nie stwarza kooperacji! Póki jej niema, niema trwałej pomyślności, niema stałego warunku szczęścia, niema rzeczywistego a jedynego źródła zadowolenia potrzeb ogółu. Brak jej jest równoznaczny z istnieniem walki, zależności, wyzysku, czyli stałych warunków niedoli, niezmordowanych czynników cierpienia. Wynika z tego, że niepodobna utrzymywać, jako-

by altruizm sprowadzał stałą pomyślność, zasadniczo przeobrażał stosunki społeczne, ponieważ on kooperacji nie sprowadza. Weźmy przykład pierwszy-lepszy.

Podczas zastoju przemysłowego przymusowe bezrobocie wyrzuca na bruk wielką ilość robotników. Tłum ten w mgnieniu oka popada w nędzę najokropniejszą i, co za tym idzie, stacza się w przepaść zwyrodnienia moralnego. Tak zwana „społeczna akcja ratunkowa“, dostarczająca pożywienia, opieki lekarskiej, przyspieszająca „roboty publiczne“ i t. d., bezwarunkowo łagodzi potworność sytuacji, przypuśćmy nawet, że, poprowadzona z wielką energią i na szeroką skalę, zażegna klęskę, ale któż utrzymywać będzie, że uratowała stosunki społeczne, że zgasiła podziemną, wulkaniczną pracę, że zasypała trujące źródło? Któż w wielkiej nawet akcji altruizmu upatrywać będzie coś innego, niż błogosławiony tylko balsam? Któż na ustach nie będzie miał wyrazu „paljatyw“, lecz twierdzenie o radykalnej, reformatorskiej skuteczności altruizmu? Ochrony, sanatorja, towarzystwa opieki, wszelkie gromadne lub indywidualne przejawy dobroczynności nie przeistaczają warunków społecznego spóżywania.

W postaci ogólnikowej i oderwanej pogląd powyższy nie spotka się prawdopodobnie z opozycją gwałtowną. Ale w poszczególnych, konkretnych przypadkach jesteśmy zdumieni, ba, nawet do głębi oburzeni przypuszczeniem, że nasza praca altruistyczna, nasza działalność dobroczynna a ofiarna nie będzie brzemienną w skutki radykalne, zasadniczo i trwale dla społeczeństwa pożyteczne. Często w takich razach dla przekonania siebie i innych powołujemy się na sztukę lekarską: mówimy o higienie społecznej, terapii, profilaktyce i t. p. Rozumujemy porównawczo; utrzymujemy, że przecież nie tylko leczenie, ale i zapobieganie chorobom bywa nader skuteczne; przypominamy np. zanikanie wypadków tyfusu, suchot a zwłaszcza ospy w państwach ucywilizo-

wanych. W tych dowodach analogja użyta jest w podwójnym znaczeniu.

Przedewszystkim bowiem analogja ta posiada postać bardzo kuszącą dla tego, że choroba stanowi jeden z najstraszniejszych objawów niedoli ludzkiej. Wskutek tego lecznictwo, gdy zwłaszcza ujęte jest w organizację urzędzeń szpitalnych i ochronnych środków higienicznych, zalecanych przez propagandę lub wprost przez prawo nakazywanych, wydaje się jednym z najbardziej błogosławionych rodzajów altruizmu społecznego. Pomijając już kwestję, czy mamy tu do czynienia istotnie z altruizmem, nie możemy się zgodzić na to, aby najświetniej nawet i najskuteczniej zorganizowane lecznictwo przeistaczało warunki społeczne, które winne są powstawania takich chorób, jak anemja i suchoty u biednych, syfilis, choroby nerwowe i t. p. Umiejętnie i energicznie stosowane metody lecznicze zmniejszają i bodaj nawet zupełnie usuwają wiele chorób infekcyjnych, jak cholera, ospa, tyfus i t. d., ale są to choroby, nie będące wynikiem nieodzownym takiego lub innego ustroju, żelazną koniecznością, konskwencją nieuniknioną społecznych warunków, lecz nieszczęściem, rzecz można, nadetatowym. Niepodobna zresztą upatrywać w urządzeniach leczniczych akcji altruistycznej. Bywają one podejmowane za sprawą inicjatywy prywatnej w dobre zrozumianym interesie własnym.

Wspomniana analogja społecznego altruizmu z terapii i profilaktyką posiada czasami sens jeszcze inny. Podobnie jak ciało ludzkie można uzdrowić za pomocą leczenia lub je od chorób uchronić za pomocą stosowania prawideł higieny, tak samo można rzekomo za pomocą altruizmu usunąć lub zażegnać niedomagania organizmu społecznego. Tu już mamy do czynienia z porównaniem poniekąd krasomówczym, które bez namysłu zestawia organizm ludzki ze społeczeństwem i upodabnia choroby organiczne do niedoli społecznej. Wpraw-

dzie zwroty tego rodzaju mogą posiadać spłowiały już cokolwiek blask arcyzmu, wprawdzie mogą być argumentem o sile przekonywającej i ostatecznie potrafią skłaniać ludzi ku zacnym celom, jednak zalety te nie zmniejszają błędu, który polega na bezkrytycznym przenoszeniu cech jednej rzeczy na drugą. Poważnie, naukowo nie wolno już w rozumowaniach socjologicznych uprawiać tego rodzaju „organicznego“ nierządu.

Ale powiedzą: być może, rzeczywiście indywidualne, dorywcze postęпки altruistyczne, nawet najszczytniejsze i najszlachetniejsze, nie zdadzą się na nic, gdy chodzi o przebudowanie społeczeństwa, bo są uderzeniem skrzydełek muchy przeciwko huraganowi burzy; gdyby wszakże wszyscy członkowie społeczeństwa, wszyscy ludzie przejęci byli potrzebą altruizmu i dobro czynili, gdyby zamiast wszechwładnego obecnie egoizmu zakwitła miłość w sercach, gdyby ręce ludzkie były miłosiernie otwarte a nie zakrzywione niby szpony drapieżne, — powierzchnia świata uległaby zmianie. Tak marzyli i marzą nietylko najwięksi z pośród najlepszych, takie są nietylko najwspanialsze marzenia najprzedniejszych duchów ludzkości, tak brzmią nietylko ewangelje najukochańszych jej synów, ale myśl ta tkwi także w każdym pragnieniu ludzi powszednich, dotyczącym w tym lub owym przypadku poprawy bytu bliźnich. Dobre serce pojedynczego człowieka jest rzeczywiście bezwładne, ale gdyby wszyscy ludzie posiadali serce spólcujące i ofiarne, nie trzeba byłoby ani reform, ani nowych urządzeń, ani przekształcenia ustroju, bo wtedy wszystko samo złożyłoby się w sposób nadzwyczaj prosty, — prosty i pomyślny. Ideał Lwa Tołstoja np. taką drogę otwarcie zaleca.

Ten tak gorąco upragniony środek ratowania ludzkości chybiał dotychczas regularnie. Każde chybienie było tragedją, w której ginęły najlepsze jednostki, a ideały zostawały

plugawione. Sposób ten i w przyszłości jest na niemoc skazany, bo cuda dzieją się tylko w bajce.

Byłoby to bowiem cudem, gdyby zdołano usunąć sprzeczność, którą już Spencer wytknął w swej „Etyce“. Powiada on: „Absurd bezwzględного altruizmu staje się oczywistym, gdy zważymy, że można go praktykować na wielką skalę pod tym jeno warunkiem, że w tym samym społeczeństwie jedna połowa jego członków będzie egoistyczną, druga — altruistyczną. Gdyby każdy człowiek gotów był należycie zajmować się innymi, nikt nie przyjmowałby ofiary, gdyż wszyscy chcieliby ją ponosić“. W rzeczy samej niepodobna sobie wyobrazić takiego stanu społecznego, w którymby wszyscy się poświęcali. Bo albo przypuścić trzeba, że mamy do czynienia z poświęceniem rzeczywistym, a wtedy musi być ktoś, kto poświęcenie przyjmuje, kto z niego korzysta, a więc powodowany jest pobudką egoistyczną; w takim zaś razie nie wszyscy są altruistami. Albo też trzeba przypuścić, że wszyscy chcą się poświęcać, tylko nikt nie chce z poświęcenia cudzego korzystać; w takim zaś razie altruizm nie tylko nie wywiera wpływu na poprawę warunków społecznych, ale wogóle sprowadza się do zera. Jest to dylemat, który tak czy owak w żelaznym uścisku gruchocze założenie o powszechnej moralności.

Z uścisku tego nic nie może powyższego założenia uratować, a już napewno tego nie czyni następujący pomysł Guyau. Mówi on w „La morale anglaise“ (str. 180): „Należałoby tu, być może, wprowadzić poprawkę, o której Spencer powinien był pomyśleć: intencja powinna być altruistyczną, ale każdy powinien jednocześnie starać się o to, aby udaremnić bliźniemu czynienie z siebie ofiary. To właśnie zachodzi w rodzinach, gdzie spójnia między członkami jest wielka“.

Poprawka taka polega na złudzeniu. Najprzód intencja altruistyczna sama przez się nietylko nie usunie niedoli, ale

wogóle niczego nie dokona; czyn jest wszystkim. Po wtóre powszechność czynów altruistycznych jest niemożliwa. Wreszcie nie ulega wątpliwości, że kto cudzą ofiarę przyjmuje dla własnej korzyści, ten działa pod wpływem egoizmu, chociażby należał do rodziny najbardziej wzorowej.

Przypuśćmy, że pomysł powszechnego altruizmu nie zawiera w sobie fatalnej sprzeczności, lub że da się ją usunąć jakimś sposobem cudownym, to czy podobna wyobrazić sobie układ społeczny, w którymby niepodzielnie panowała pomyślność dzięki temu, że zawsze czyjaś ręka ofiarna wyleciałaby niedolę? Jakże można taką nadzieją się łudzić, gdy przecież ustawiczna i na wielką skalę — bo o niej mowa — praktykowana ofiara pociągając za sobą musi niedolę tych, co się poświęcać będą? To tak, jak gdyby ktoś chciał się zбоżycić przez przekładanie pieniędzy z jednej kieszeni do drugiej.

Przypuśćmy jednak, że i tę „trudność“ jakimś cudem usuniemy, to co począć z faktem, że ogromna większość postępów altruistycznych, przynosząc pożytek jednemu wskutek istniejącego w społeczeństwie przeciwieństwa interesów, sprawia szkodę innym? W jaki sposób, bez uprzedniego przekształcenia warunków społecznych, dałoby się to przeciwieństwo skutków ominąć i pomyślność niezmaconą i powszechną stworzyć? Jak znieść tę dwulicowość wyników konkretnych altruizmu, o której Spencer z takim upodobaniem często mówi? Tkwi w tym jakiś tragizm konieczny, który przypomina pewną szkocką anegdotkę. Skarzył się grabarz proboszczowi, że interes jego kiepsko idzie. „Ależ, mój przyjacielu, dziwi się proboszcz, gdybyście ciągle mieli zajęcie, związane z waszym urzędem, to pochowałibyście całą parafję“. A na to grabarz: „Zapewne, racja to zupełna, ale jakże mam utrzymać żonę i dzieci, jeżeli regularnie nie bę-

dę miał zajęcia? Już od sześciu tygodni żywego ducha nie pochowałem⁴.

Póki trwają warunki społeczne, stale niedolę sprowadzające, póki istnieje całość kształt stosunków na niej oparty, póty uczynki, dążące wprost do usunięcia cierpienia, będą bezsilne, co więcej, mogą sprowadzać następstwa najgorsze, bo nędzę zwiększać. Weźmy przykład. Wiadomo, że niewolnictwo było podstawą wielu murzyńskich ustrojów społecznych. Wiadomo również, jakie katusze były chlebem powszednim niewolników. Wiadomo wreszcie, jak głębokie spółczucie wywoływały one wśród ludów ucywilizowanych i jak nieubłaganie państwa europejskie, zwłaszcza Anglja, tępiły handel żywym towarem. Nie ulega wątpliwości, że wyplenianie tego handlu uważane było za akt wysoce moralny. Otóż warto posłuchać, co o nim myśli pewien oficer marynarki francuskiej, baron de Mandat-Grancey, który część życia spędził na okrętach wojennych floty abolicjonistycznej. W pamiętnikach swoich „Sur la côte d’Afrique: Madagascar“ rzuca on pytanie następujące: „Kto miał nierację ze stanowiska humanitarnego: czy handlarze (les négriers), którzy starali się uprowadzać murzynów do Brazylii, aby ich tam sprzedawać plantatorom trzciny cukrowej, czy też okręty wojenne, które temu przeszkadzały?“ I odpowiada: „Jestem przekonany, że gdyby zasiągnięto rady u murzynów, woleliby oni handlarzy... Królowie murzyńscy bowiem trzymają jeńców nietylko dla tego, aby ich od czasu do czasu zjadać, ale przede wszystkim po to, aby móc składać ofiary z ludzi. Kiedy zaś mają sposobność do sprzedania ich, czynią to chętnie, ponieważ bardziej jeszcze są chciwi, niż okrutni... A zatym wszyscy niewolnicy, których dostarczano do Brazylii, mogli się pochwalić, że uszli z pod noża katowskiego“.

Przykład powyższy jest typowy i da się zastosować do wszelkich rodzajów niewolnictwa. Wykazuje on w sposób

dobitny, że nędza i niedola nie są zjawiskiem anormalnym, nieomal patologicznym, jak sądzi Spencer, pochodzącym z niezupełnego przystosowania się ludzi do życia społecznego, że nie są chorobą dobrze zbudowanego organizmu, że nie są złośliwym nowotworem, lecz że są właśnie normalnym skutkiem normalnego w danym okresie ustroju, są warunkiem także jego istnienia. Wyobraźmy sobie, że rządy wszystkich krajów aktem międzynarodowym wydały postanowienie, którego oddawna domaga się moralność, aby domy publiczne całego świata zostały zamknięte a setki tysięcy więzionych tam kobiet natychmiast i bezwzględnie wypuszczone na wolność. Zapytuję tedy, jaka siła ludzka zdolna byłaby zapewnić tym istotom względną bodaj pomyślność? Czy, przeciwnie, olbrzymia większość nie popadłaby w stan tak okropny, że życie w domu publicznym wydałoby się, być może, godnym zazdrości?

Wnioski powyższego rozumowania, sądzę, mogą wywołać oburzenie. Może je osiągnąć zarzut, że obniżają wartość moralności, że usiłują zabić wiarę w moc gorącego i miłosierdnego serca, że skazują na bezczynność ludzi dobrej woli, że odbierają nadzieję lepszego jutra. Na to odpowiemy, że wnioski powyższe stwierdzają to tylko, co uważamy za prawdę. Kiedy pewnemu pisarzowi francuskiemu czyniono wyrzuty za to, że dał obraz świata, pełen goryczy i smutku, odpowiedział: „Przecież ja świata nie urządziłem!“ Sądzimy, że niedola zniknie z powierzchni ziemi, gdy nikt nie będzie zainteresowany w jej zachowaniu, gdy nikt z niej korzyści dla siebie nie będzie mógł ciągnąć, gdy warunki życia będą takie, że zdobywać utrzymanie fizyczne i dobra duchowe można będzie bez wyzyskiwania pracy bliźniego a jedynie drogą wzajemności usług, inaczej mówiąc, kooperacji. Wtedy zaś sprężyną działalności ludzkiej będzie nie altruizm, lecz egoizm. Ustrój kooperacyjny bowiem jest takim układem

stosunków, w których zdobywanie utrzymania i własny rozwój — a przecież do tego zmusza nas jeno egoizm — może się dokonywać tylko przez jednoczesne zdobywanie utrzymania i popieranie rozwoju bliźnich. W tym ustroju, i podobnie jak w każdym innym, człowiek dąży do szczęścia, ale tu je znajduje tylko w sprzęganiu go z cudzym.

Być może, jednak powiedzą: przypuśćmy, że moralność istotnie nie urzeczywistniłaby nadziei pokładanych, że, wypełniwszy nawet po brzegi serca wszystkich ludzi i niewoląc wszystkich do pełnienia zawsze i wszędzie dobrych uczynków, nie przeistoczyłaby na lepsze doli ludzkiej, to przecież mogłaby dla dopięcia celu obrać inną drogę. Mogłaby mianowicie, zamiast bezpośredniego, natychmiastowego wykonywania znacznych uczynków, które do tak szeroko zakreślonego celu nie prowadzą, zasięgnąć rady rozumu. I ludzie prawdziwie moralni mogliby się porozumieć w sprawie stworzenia właśnie ustroju kooperacyjnego, któryby był rękomią trwałej pomyślności. Taki pogląd nie jest przypuszczeniem, przez nas z fantazji zaczerpniętym, lecz pragnieniem, które tkwi w mnóstwie codziennie wygłaszanych sądów. Mogłoby ono być spełnione np. według utylitarne go programu Milla „Pożytek wymagałby przedewszystkim, aby prawa i organizacja społeczna pogodziły o ile możności szczęście albo, mówiąc praktycznie, interes każdego osobnika z interesem wszystkich... Pożytek wymagałby po wtóre, aby wychowanie i opinia, które taki wpływ na charakter ludzi wywierają, użyły całej swej potęgi celem jednoczenia w umyśle każdego osobnika nierozzerwalnie jego własnego szczęścia z dobrem ogółu“. Niezwykle często się mniema, że od dobrej woli, która jest rzekomo z moralnemi pobudkami jednoznaczna, oraz metodycznego i zbrojnego w doświadczenie rozumu zależy w zupełności, aby przyjść do zgody w kwestji najdoskońalszego ustroju społecznego, — przyjść do zgody i w życie

go wprowadzić. Otóż przedewszystkim trudno zrozumieć, jak to życie społeczne mogłoby być ulepione według z góry powziętego planu, gdy doświadczenie uczy, że i natura ludzka jest w objawach swych na razie nieobliczalna i postęпки ludzkie dają wyniki najbardziej niespodziewane. Ale pominawszy nawet tę trudność lub też usunąwszy ją przez nieryczalkowe urzeczywistnianie ideału, lecz przez stosowanie stopniowe, częściowe, zależne od warunków konkretnych, jednym słowem, oportunistyczne, spostrzeżemy się, że niewątpliwie taka dobra wola będzie równoznaczna z egoizmem.

Przypatrzmy się np. roli, którą Albert Bayet w „La morale scientifique“ (Paryż, 1905) wkłada na „praktyczną etykę naukową“ czy też „racjonalną sztukę moralną“. Utrzymuje on, że nauka bada zjawiska moralne i prawa, które niemi rządzą, ale sztuka może na zasadzie dokonanych przez naukę odkryć zużytkować je dla polepszenia bytu ludzkiego w poszczególnych grupach społecznych i przypadkach konkretnych. „Chodzi o to, powiada Bayet (str. 59), aby zmienić rzeczywistość moralną na korzyść ogółu, znaleźć środki najbardziej praktyczne i ich użyć, słowem, osiągnąć wyniki. Dla tego „niezbędnym jest, aby moralista dokładnie poznał cały mechanizm syndykatów, towarzystw kooperacyjnych, militaryzmu i t. d. a zarazem prąd idej spólczesnych i nowoczesne wymagania ogółu. Ażeby interwencja jego istotnie była skuteczna, trzeba przedewszystkim, aby projektowane przez niego przeobrażenia odpowiadały tym wymaganiom, i dalej, aby ze stanowiska technicznego były wykonalne i proste. Wszelki projekt, któryby nie dopełnił tych dwu warunków, byłby: albo udoskonaleniem daremnym, albo szlachetną utopją“ (str. 69). Z całej książki Bayet'a wynika, że jego idee moralne nie są niczym innym, jak poglądami, pomysłami, przekonaniem ludzkimi, które dotyczą polepszenia własnego bytu tych ludzi, wszelkie zaś urządzenia moralne, wszelka

„rzeczywistość moralna“ — niczym innym, jak taką rzeczywistością, która ludziom ma dostarczyć możliwie największej sumy pomyślności.

Sądźmy, że podobne używanie wyrazu „moralny“, które utożsamia go z wyrazem „pożyteczny“, jest dowolne. Dowolność ta sprawia, że niepodobna w takim razie odróżnić egoizmu grupy od altruizmu. „Sztuka moralna“ jest właściwie wynikiem akcji społecznej, aktem politycznym. W ten sposób pojęcie moralności, postępowania moralnego traci wszelkie znaczenie. W rzeczy samej Bayet powiada (str. 73): „Sztuka moralna, w tym sensie pojęta, nie stanowi sztuki, wyniesionej ponad politykę lub od niej odrębnej. Właściwie mówiąc, sztuka nie jest wyłącznie oparta na nauce obyczajów i nie tylko do nich się stosuje. Z jednej strony mamy socjologję, zawierającą, między innymi, naukę obyczajów, z drugiej strony — politykę, całokształt zastosowań praktycznych, zawierający w liczbie rozmaitych sztuk mniej lub więcej wyspecjalizowanych również takie, które więcej posilkują się nauką obyczajów i mogą być zatym nazwane „sztukami moralnymi“.

Mowa tu więc o społecznej działalności, która prowadzi do aktów politycznych, odzwierciadlających poglądy moralne, a to w celu stworzenia lepszego bytu, większej pomyślności. Jest rzeczą jasną, że chodzi tu o pracę społeczną pewnych grup i warstw, prowadzoną pod hasłem altruizmu i sztandarem pewnych określonych postulatów moralnych a dążącą do przeistoczenia i poprawy warunków życia ludzkiego, i że sprężyny czynów, pobudki działania tkwią w egoizmie, woli własnego, coraz lepszego życia. Jest to praca podejmowana wspólnie, kooperacyjnie dla celów wspólnych, kooperacyjnych. Może ona być bezwarunkowo skuteczna; poucza nas o tym zarówno historia, jak i terażniejszość. Ale ustrój kooperacyjny, będący celem zabiegów, jako oparty

na zasadzie wzajemnych usług, na zasadzie: „daję, abysyś dał“ i „dajesz, abym dał“ — spoczywa na egoistycznych motywach woli. I nie można zgoła wyrozumieć, co tu robi altruizm i w jaki sposób z jego treści dadzą się wysnuć cele kooperacyjne. Ażeby do nich ludzkość dążyć pragnęła, nie altruizm w niej ćwiczyć trzeba, ale raczej egoizm właśnie, rozumie się, nie ograniczony i gminny, lecz żywotny i rozumny, jako wola własnego życia, jako łaknienie pełnego i coraz szerszego rozwoju potrzeb i jako pragnienie takich warunków, w których zaspokojenie potrzeb byłoby możebne i zupełne. Albowiem pomyślność polega na coraz intensywniejszym zadowalaniu coraz większej ilości potrzeb wszystkich ludzi, a nie na ubożeniu, wyzbywaniu się pragnień. I jedynym stanem społecznym, w którym ideał ten spełnić się może, jest stan spółdzielczy, a najdoskonalszym ustrojem jest ten, w którym altruizm jest niepotrzebny. Tam zaś, gdzie altruizm ma przed sobą otwarte pole działania, gdzie jest pożądany i przywoływany, — tam ustrój społeczny jest dla pomyślności powszechnej stałą klęską, bo w nim interesy ludzkie są wzajem dla siebie obojętne a najczęściej sobie przeciwne, i pogoń za szczęściem odbywa się kosztem bliźniego.

Altruizm zatem nie rzuca siewu życia nowego, szczęśliwszego. Przynosi on ulgę, pomoc doraźną, koi i pociesza — nic więcej; robi tylko to, co może. Nie jest to mało: jakóż dotychczas nie wyczerpał wszystkiego, co zrobić właśnie jest władny. Prócz tego dać jest w stanie to, czego Bentham nie rozumiał, mianowicie: zadowolenie z dokonania dobrego uczynku, które u natur wzniosłych może spotężnić aż do rozkoszy. Oddanie się na usługi bliźnim bywa ostatnim ratunkiem dla tych, którzy z nadzieją się rozstali, których życie osobiste zmiażdżone zostało młotem losu, których postradali wszystko, co człowiek posiada najdroższego, dla których słońce na zawsze zgasło a wszystkie drogi się zamknęły; tym

pozostaje jeszcze czysta i niezniszczalna rozkosz oddania się. W „Autobiografii“ opowiada Mill o dręczącym okresie swego życia, kiedy uczuł, że straciło ono dla niego cały swój blask i całą wartość. Wrywa mu się w owej chwili okrzyk: „Ci tylko są szczęśliwi, którzy umysł swój wyteżają w kierunku, odbiegającym od osobistego, własnego szczęścia“. W ten sposób, utraciwszy szczęście, odzyskują je. Ale i tu jest kres. Sceptyczny uśmiech rzeczywistości każe pamiętać, że to „odzyskanie“ nie jest zawsze możebne, bo ani serce ludzkie nie posiada zawsze niezłomnej mocy, ani wspaniałomyślność losu nie bywa zawsze tak wielka, aby pozwalała bodaj utrzymać się przy życiu przez to, że się żyje życiem bliźniego.

Naturalnie, że nietylko zrozpaczeni odnajdują spokój i słodycz istnienia w dobrych uczynkach i pracy ofiarnej; zdarza się też, że człowiek odtrąca osobiste zadowolenie, depcze własny dobrobyt i bezpieczeństwo, własny nawet rozwój umysłowy, świadomie i z rozważą oddaje się na „święty łup“ innym i wtedy zaspokajają najgłębsze swe pragnienie i osiąga szczęście. Bądź co bądź przebieg jest zazwyczaj dramatyczny; trudno bowiem sobie wyobrazić słodycz ofiary, którąby ponosili ludzie przeciętni w warunkach zwykłych, trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób mogłaby ona być dla nich dostępną. I brzmi to niby gorzka ironja, gdy Mill w „Utylitaryzmie“ (rozd. II) spieszy z następującą pociechą: „Na świecie jest tyle rzeczy zajmujących i tyle wymagających poprawy i przekształcenia, że każdy, kto posiada skromną a niezbędną sumę dóbr moralnych i intelektualnych, może pędzić życie godne zazdrości, — chyba że, wskutek złych praw lub niewolniczej podległości cudzej woli, będzie miał zamknięty dostęp do źródeł szczęścia, które go otaczają; każdy z pewnością prowadzić może życie szczęśliwe pod warunkiem jednak, że uniknie nieszczęść bezpośrednich, cierpień fizycznych i moralnych, jak bieda, choroba, oschłość serca,

upadek lub przedwczesna utrata istot drogich“. Gdy słyszymy te liczne omówienia i zastrzeżenia, ten szereg wyjątków, które los dyktuje, oraz przeszkód w szukaniu „szczęścia w szczęściu cudzym“, wydaje się nam, że z poza dobrodusznych wierszy angielskiego myśliciela zły szatan parska śmiechem.

VIII.

Postęp i przyszłość moralności.

Wszelkie pomysły o reformatorskim wpływie moralności na stosunki społeczne zawierają, rzecz naturalna, twierdzenie o zależności tego wpływu od wzrostu altruizmu: moralność może przeobrażać stosunki społeczne pod warunkiem, że coraz więcej ludzi w coraz większej ilości swych postępów będzie hołdowało zasadom altruizmu.

Otóż zachodzi pytanie, czy ten podstawowy warunek urzeczywistnia się, czy wzrost moralności istotnie da się wykazać, czy zresztą wogóle jest możliwy. Sądzymy, że odpowiedź musi wypaść przecząco: wzrost ten dziejowo się nie urzeczywistniał i urzeczywistnić się nie mógł i nie może; nie on zresztą może spowodować zmiany w ukształtowaniu społecznym, lecz rozmaite pobudki samozachowawcze i samorozwojowe.

Spójrzmy przez chwilę na zajmującą nas kwestję ze stanowiska popularnej bardzo teorii spencerowskiej. Utrzymuje ona, że uczucia moralne stale potężnieją i że dokonywa się to drogą przystosowywania się ludzi do warunków społecznych, dzięki czemu wytwarza się w ludziach moralność „organiczna“. Typ bardziej przystosowany jest doskonalszy moralnie. Inaczej mówiąc, teoria ta uważa obecny „prze-

mysłowy“ porządek społeczny za dobry w zasadzie i mogący wszystkich zadowolić, jako pod względem układu interesów harmonijny, człowieka zaś poczytuje za samoluba nieprzystosowanego. Wskutek jakiejś cudownej optyki teoria ta w każdym oddzielnym człowieku widzi „biologicznie“ gałgana, a w ludziach wogóle — boć oni przecież stanowią porządek społeczny — organiczną, a nawet kosmiczną zacność.

W tym przypuszczeniu zasadniczej harmonii interesów tkwi falsum primarium całego rozumowania. Gdyby nawet nie pójść śladem licznych badań, które metodycznie stwierdzają, że właśnie „przemysłowy“ ustrój społeczny kryje w sobie do dna idące, rozpaczne przeciwieństwa interesów, to sam fakt istnienia altruizmu niezbitcie takiego przeciwieństwa dowodzi. Sam bowiem fakt poświęcania się dla dobra bliźniego, ofiary, ponoszonej dla cudzej korzyści, stanowi argument mocy granitowej na rzecz tej prawdy, że pomyślność jednego człowieka nie stoi tutaj w prostym stosunku do pomyślności innego, jak to zachodzi w społeczności kooperacyjnej. A zatem, czyż w takim razie nie roztacza się przed nami obraz zgoła innej „ewolucji“ moralnej? Czyż ewolucja ta nie idzie raczej diminuendo? Ziarno popędów moralnych, które spoczywa w sercu niektórych ludzi, wpadszy między młyńskie kamienie przystosowania, powinno być na proch starte. Jeżeli z jednej strony altruizm wszędzie i zawsze bywa urzeczywistniany tylko kosztem mniejszej lub większej ofiary, a z drugiej strony przystosowanie jest żelaznym prawem natury, i ludzie muszą przystosowywać się do otoczenia, to prosty stąd wniosek płynie, że przystosowanie niszczy ludzi altruistycznych. Zasób popędów moralnych, stanowiących dobytek ludzkości, oczywiście musi się uszczuplać i dążyć do zupełnego zaniku. Dziwiłoby się jedynie trzeba, że ślad jego wśród ludzi pozostał, że nawet pamięć o nim przetrwała, gdy przecież przystosowanie jest tak stare, jak starym

jest życie organiczne. Co więcej, gdyby moralność miała wykwitać z gleby, która zwie się przystosowaniem, nie oglądalibyśmy nigdy jej cudnego kwiatu a bodaj — nasienia.

Nie chcemy przez to twierdzić, że przystosowanie jest urojonym przez Anglików prawem natury, a altruizm — eufonizmem dla oznaczenia samolubstwa. Przeciwnie: uznajemy prawdziwość obu zjawisk, ale zaprzeczamy, jakoby moralność wynikała z przystosowywania się ludzi do otoczenia. Natomiast sądzymy, że moralność wynika właśnie z nieprzystosowania się do nowych, niekooperacyjnych stosunków społecznych, i że przystosowanie się do nich urabia jedynie samolubstwo. Wśród wszechwładztwa egoizmu wszystkich rzędów, wśród ogólnej, najbardziej natężonej dbałości o własną tylko pomyślność — w warunkach, gdzie powszechnie panuje rozłączność interesów, a najczęściej przeciwieństwo, altruści dźwigają „ideał organiczny“ starych, „dobrych“ czasów lub też wielkiej, przyszłej ery. Przystosowanie się do nowych, odmiennych warunków, w których niema już kooperacji, stwarza typy, w których popęd kooperacyjny musi słabnąć i zanikać. Natura ludzka coraz mniej ujawnia ową rozrzutność swych sił i dóbr podstawowych, ów „zbytek biologiczny“, który nazywa się altruizmem. Albowiem ludzkość postępuje tak, jak człowiek w obcęgach głodu i płomieniach pragnienia, chłostany wichurą i deszczem, przerażony widmem choroby — jak człowiek, który się ratuje. Ratunek znajduje w przystosowaniu się do warunków. Jednostki przystosowane są te właśnie, którym owe warunki na dobre wychodzą, z których oni dla siebie za wszelką cenę, za cenę najczęściej cudzej niedoli, ciągną zyski i które ze wszystkich sił naturalnie starają się zachować. Przystosowanie nigdy nie stwarza typów moralnych, lecz egoistyczne. Jeżeli Spencer utrzymuje, że prowadzi ono do rozwoju moralności, bo przecież prowadzi do pomyślności, a moralność jest wiecz-

nym dążeniem do pomyślności, to pojmujemy, że takie rozumowanie jest wikłaniem „mego“ i „twego“, ponieważ „moje“ przystosowanie daje istotnie pomyślność, ale — „mnie“, nie— „tobie“, a raczej „mnie“ kosztem „twoim“, czego moralność „twoja“ nie omieszka potępić. Rozumowanie takie przypomina owe osławione teorie ekonomiczne o wzroście bogactwa *narodowego* na zasadzie stwierdzonego wzrostu *kapitałów*.

Być może jednak powiedzą: cóż z tego, że teoria nie może zgodzić się na wzrost altruizmu, że woła: to niepodobna!— kiedy dzieje ludzkie wyraźnie wzrost ten stwierdzają. Posłuchajmy np. Spencera. Według niego, można zauważyć stałe zwiększanie się uczuć altruistycznych. Postęp taki uwidoczni się najprzód w zakresie uczuć rodzicielskich: trudy rodziców są coraz znaczniejsze, starania o zdobycie stanowiska i majątku dla dzieci bardziej złożone. Dalej w ogólnych stosunkach społecznych: napaści osobiste są mniejsze; napaści zbrojne są rzadsze i mniej gwałtowne; niewolnictwo uchodzi za niegodziwość; podczas wojny okazywana jest pomoc rannym nieprzyjaciołom, a z krajów sąsiednich przyjeżdżają na pole walki lekarze i siostry miłosierdzia; walki gładzatorskie, nawet na pięści, są po większej części zabronione; opieka nad zwierzętami istnieje prawie wszędzie. Stosunki społeczne są sprawiedliwsze: są obrońcy osoby i własności; istnieje większe bezpieczeństwo życia i mienia; prawa równości są lepiej uwzględniane. Wreszcie dobroczynność, urządzenia dla chorych, starców i nieszczęśliwych mają szerokie rozpowszechnienie.

Posłuchajmy jeszcze np. Gaston'a Moch'a. W rozprawie swojej „Era bez gwałtu“ (Questions de morale, 1900) powiada on: „natura ludzka nie przestała przeobrażać się i wysubtelniać. Tak: równość wobec prawa, zniesienie tortury, swoboda sumienia były utopją dla naszych pradziadów, prawdą zaś rzeczywistą dla naszych dziadów. A znowu:

zniesienie niewolnictwa było utopją dla naszych dziadów, gdy dla naszych ojców prawdą oczywistą i namacalną. I nie ulega wątpliwości, że wskrzeszenie kast, tortury, religii zwierzcniczej i niewolnictwa, — wszystkich owych urządzeń, które po-
czytywane były za postulaty wieczne praw boskich i ludzkich, wydawałoby się nam teraz przedsięwzięciem zarówno wy-
stępnym jak daremnym“. Sądźmy, że cała sprawa polega na pomieszaniu pojęć. Nie przeczymy, że ostatni szereg lat do dziejów ludzkich wprowadził wiele gorąco upragnionych urzą-
dzeń lepszego, godniejszego życia; nie przeczymy, że historia narodów stwierdza głębokie, niepokonane dążenie do szczę-
ścia i że dążenie to dawało i daje owoce; przeciwnie: posiada-
my nieliczne, być może, ale tak nieodzowne zdobycze, wydar-
te barbarzyństwu, że utracenie ich byłoby już dla nas utratą
wszystkiego. Ale zaprzeczamy stanowczo, aby ten święty
skarbiec dóbr najdroższych został napełniony przez najbar-
dziej uwielbiane w człowieku uczucie, mianowicie, altruistycz-
ne. Nie uczucia moralne, lecz mocne pożądanie lepszego
utra, lecz młot konieczności, miażdżący formy społeczne
dla życia niestosowne i szkodliwe, dały nam najcenniejsze do-
bra. Wszelki „dodatni“ objaw powstał w społeczeństwie z od-
czuwania głębokiej jego potrzeby; wszelkie okrucieństwo za-
nikało wskutek tego, że było niepotrzebne lub szkodliwe —
dla ludzkiego egoizmu. Ludożerstwo, dzieciobójstwo, ofiary
ludzkie, niewolnictwo w postaci bezwzględnej i krwiożerczej,
poddaństwo brutalne dzieci i kobiety, prawo odwetu osobiste-
go, kastowość i t. d. — wszystko to znikło wskutek koniecz-
ności, wskutek zmian warunków życia ludzkiego, — w imię
moralności, ale nie pod tchnieniem uczuć moralnych. Czyż
stotnie pod wpływem tych uczuć dokonało się to wspaniałe
przeistoczenie życia we Francji, o którym mówi wyżej przy-
toczony Gaston Moch? Byłoby to zaprzeczeniem historii:
przecież te warstwy społeczne, przeciwko którym wszystkie

owe oburzające naszą moralność instytucje były wymierzone, właśnie je obaliły. Gdzież tu uczucia moralne? Czy kler i szlachta pod wpływem tych uczuć zniosły owe potworne urzędnictwa? Czy może chłopcy francuscy, robotnicy i mieszczaństwo nie dla własnego dobra uderzyli na Bastylję? Gdzież dzieło moralności? Warstwy pokrzywdzone wołały ciągle we Francji o wprowadzenie moralności do urzędów społecznych, ale żądania moralne tu, jak i zawsze, były wymaganiami egoizmu jednych, zwróconemi przeciwko egoizmowi drugich. Wszystkie rozległe urzędnictwa, prawa i swobody, któremi się szczycą społeczeństwa ucywilizowane i które są istotnemi dobrami, błogosławieństwem ludzkiego życia, — wszystkie owe dobrodziejstwa, *jak gdyby* przez rękę dobroczynną nadane, nie są jednak owocem dobroczynności. Wymagano ich jako urzędów moralnych, były postulatami ideałów moralnych, ale nie są wynikiem aktów moralnych. Zdobywane były ciężko przez tych, którzy ich pożąдали, zdobywane były powoli i krwawo, bo bez nich życie było niemożliwe, ale nie były nigdy darowane z pobudek altruistycznych ani pod wpływem tych pobudek osiągnęte.

Weźmy np. sprawę emancypacji kobiet. Tylko bardzo powierzchowny sąd może przypisywać uczuciom altruistycznym jakiś wpływ poważny na przeistoczenie się życia kobiety. Ludzie głębiej patrzący rozumieją wybornie, że ruch emancypacyjny wyrósł z nieodzownej potrzeby pracy kobiet poza domem, — potrzeby, odczuwanej zarówno przez nie, jak i przez pracodawców; wyrósł z potrzeby utrzymania się wśród warunków, które nie pozwalały rodzinie wyżywić się z zarobku mężczyzny; wyszedł wreszcie z potrzeby duchowego rozwoju, którego łaknie kobieta, gdy zakosztowała wiedzy i uczuć estetycznych. Na czym więc polega tutaj rola moralności? Na żądaniach jedynie. Całokształt dążeń emancypacyjnych i cała agitacja prowadzone są w słowie

żywym i piśmie pod hasłem moralności. Arsenał dowodów składa się z racji, które mają na celu wykazać, że upragnione wyzwolenie jest korzystne dla kobiet, dla ich dobra niezbędne, że jest zatem przez etykę nakazane. W tym przypadku, jak zawsze, powoływanie się na przykazania moralne oznacza, że chodzi nie o cel własny, osobisty, samolubny, lecz o dobro powszechne. Jest to niezawodnie wyborny, a bodaj jedyny środek przekonywania i jednania ludzi, jest to potężny środek agitacyjny, — któż jednak twierdzić będzie, że sprężyną tu nie jest żądza życia, — życia coraz lepszego? Któż nie słyszy tutaj głosu egoizmu, wołania głębokiej woli własnego życia? Jest tedy, zdaje się, rzeczą jasną, że nie wolno utożsamiać wzrostu pomyślności ze wzrostem altruizmu, zdobywania niektórych dóbr, wywalczanych przez warstwy społeczne pod hasłem ideałów moralnych, z postępem moralnym. Utożsamianie takie jest z gruntu błędne.

A jednak cieszy się ono wielką popularnością i w pojęciu cywilizacji z największą łatwością upatrują tkwiący jakoby w nim pierwiastek altruizmu (myślą tą przepojone jest piękne studjum Huxley'a „Ewolucja i Etyka“, tł. pol. 1904).

Z faktu zwiększenia się umysłowego i materialnego dobrobytu społeczeństw, z rozmnożenia się potrzeb duchowych i fizycznych wnoszą o jakimś wysubtelnieniu sumienia, o zwiększonej wrażliwości na niedolę ludzką, o natężonej kulturze moralnej. Wniosek taki jest co najmniej nieusprawiedliwiony. To pewna, że wzrósł i rozszerzył się egoizm jako wola i moc własnego życia, że wyolbrzymiała i urozmaiciła się skala potrzeb, spotężniała zdolność pojmowania, odczuwania i przewidywania, ale czyż można utrzymywać, że tym samym rozmnożyły się i wzmocniły uczucia moralne? Chyba że z uczuciami temi utożsamiać będziemy egoizm solidarności, który coraz większe kręgi życia ogarnia i silniej je spaja, jest bardziej natężony i coraz dalej i głębiej sięga —

dzięki jaśniejszemu pojmowaniu stosunków społecznych, trafniejszemu ocenianiu korzyści i dokładniejszemu pojmowaniu i wyborowi dróg najskuteczniejszych. W rzeczy samej często tak mniemają. Gdy bliźniego uważam za brata, towarzysza, „spółobywatela ludzkości“, wydaje się naturalnym, że uczucia, które dla niego żywię, są właśnie natury moralnej. Przecież nie brak ludzi, którzy w imię solidarności nie wahają się, zwłaszcza w doniosłych momentach dziejowych, poświęcać dla sprawy ogólnej swego czasu, spokoju swego i swych najbliższych, dobrobytu, nawet życia. Czyż ta ofiara nie jest znamieniem niewątpliwym altruizmu?

Otóż sądzimy, że istotnie nim nie jest. Wszędzie, gdzie związek kooperacyjny, wspólność pracy, żądań i dążeń, interesów i celów ogarnia grupę ludzką, budzi się uczucie solidarności. Jest ono wyrazem popędu egoistycznego, który tutaj występuje w postaci kooperacyjnej. Polega ono na poczuciu własnej korzyści, połączonej z korzyścią ogółu, oraz poczuciu własnej szkody zależnej od szkody powszechnej, krótko mówiąc, na poczuciu bezpośredniej ważności gromady dla osobistych potrzeb i pożądań. Weźmy np. kooperatywę spożywczą. Każdy z członków stara się, a raczej postąpi rozumnie, jeśli starać się będzie uczynić wszystko, co może, dla pomyślnego rozwoju towarzystwa, nie szczędząc energii, namysłu i zabiegów. Nakazuje mu to czynić uczucie solidarności, z której owoców korzysta. Uczucie to bezwarunkowo popycha nieraz ludzi do czynów, które są dla gromady korzystne, ale narażają na szwank ich osobistą pomyślność. Zdarza się, że „służba publiczna“ sprowadza skutki pod względem korzyści egoistycznej wątpliwe, że czasami naraża na utratę dóbr wszelkich, na utratę życia. Wielkie ruchy polityczne dostarczają w tym sensie przykładów licznych i świetnych. I wynurza się pytanie, czy silne i gorące charaktery, które wysuwają się na czoło prądów społecznych, nie skła-

dadają ze siebie ofiary pod bodźcem uczuć najczystszych, najbardziej bezinteresownych, altruistycznych?

Sądźmy, że poświęcenie się nie stanowi jeszcze niezbićcie o altruizmie uczuć. „Zamiłowanie ryzyka“, o którym mówi Guyau, jako o potężnej pobudce moralnej, można zauważyć w innej kategorii czynów ludzkich, które nietylko nie wspólnego z moralnością nie mają, ale są jej zaprzeczeniem. Czy np. rzemiosło bandyty nie jest niebezpiecznym? Czy najbardziej nieczne postęпки nie bywają połączone z wielkim ryzykiem, gdyż grożą zatargiem z kodeksem karnym i represją? Czy banda opryszków, napadająca dwór, nie nadstawia głowy? Wszelki czyn, gwałtownie i bezwzględnie dążący do celu, połączony jest z ryzykiem. Uczucie solidarności może zrodzić w charakterach mocnych niepohamowaną żądę czynu, pogardzającą cierpieniem i zapatrzoną w zwycięstwo wspólnej sprawy, ale lekceważenie niebezpieczeństwa nie dowodzi zgoła, że pobudka jest moralną, lecz tylko że mamy do czynienia z gwałtownym pożądanym celu; człowiek w takich razach nie gardzi bynajmniej ocaleniem siebie, bo chodzi mu nie o ofiarę, ale o osiągnięcie celu. Z drugiej jednak strony, bez wątpienia, ofiara może być również wynikiem bezwzględnej bezinteresowności, jedynie i wyłącznie dobro spółtowarzyszów mającej na oku. Wtedy wszakże mamy do czynienia nie z uczuciem solidarności, bo solidarność nie wyłącza własnej korzyści, lecz z postępowaniem prawdziwie moralnym.

Rzecz prosta, nie mamy zgoła zamiaru utrzymywać, jakoby obszar uczuć moralnych zarówno w postępowaniu jednostki, jak i pod względem ogarniania coraz liczniejszych osobników, pozostawał niezmiennym. Przeciwnie: nasze pojmowanie warunków powstawania tych uczuć każe przypuszczać, że postęp altruizmu może podlegać największym wahaniom. Ponieważ warunki społeczne, oparte na spółdziałaniu

niu, są jedynymi, w których urabiać się może popęd kooperacyjny, ponieważ, dalej, popęd ten jest jedynym źródłem, z którego tryska strumień uczuć moralnych, ponieważ wreszcie praca kooperacyjna w rozmaitych dziedzinach życia społecznego nie jest zjawiskiem niezmiennym, a co za tym idzie, popęd kooperacyjny nie może być również wielkością stałą, wynika z tego, że strumień altruizmu w różnych okresach dziejowych i różnych sferach życia społecznego bije z niejednaką siłą. W grupach ludzkich, silnie spojonych solidarnością interesów, a więc będących szkołą popędu kooperacyjnego, możliwość ujawniania uczuć moralnych jest większa, niż w grupie jednostek ze sobą walczących. Podobnie po długim okresie harmonijnie ukształtowanego życia społecznego, np. ustroju rodowego, ludzie są bardziej skłonni do niesienia ofiar, mają silniejsze skłonności altruistyczne. I odwrotnie, w społeczeństwach, których układ od dłuższego czasu oparty jest na walce jednostek między sobą, chociażby ta walka nosiła łagodnie brzmiącą nazwę „konkurencji“, źródło altruizmu sączy się mizernie. Społeczeństwa takie zdają się mówić słowami owego Anglika, które przytacza Schopenhauer: „Dla mnie jest rzeczą zbyt kosztowną — mieć sumienie“. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że uczucia moralne chociaż zostają przez kooperację przygotowane, objawiają się i wcielają w czyn tylko tam, gdzie stosunek między ludźmi nie polega na harmonijnej wymianie usług, na kooperacji. Czy to w przypadku ratowania tonącego, pielęgnowania chorego, przygarniania kaleki, sieroty, starca lub nędzarza, czy też zresztą w jakiegokolwiek konkretnej postaci miłości bliźniego, ten, kto dobro czyni, nie jest w stosunku kooperacyjnym z tym, który dobro przyjmuje. I odwrotnie: niema miejsca na altruizm tam, gdzie społeczna działalność ludzka dokonywa się w sposób spółdzielczy, to jest taki, że postęпки jednostki, przynosząc korzyść innym, jednocześnie jej samej ko-

rzyść przynoszą. Prosty stąd wniosek, że im bardziej układ społeczny kształtuje się w duchu kooperacyjnym, tym bardziej altruizm traci grunt pod nogami, staje się zbyt cennym, zostaje wyrugowany, a sam układ staje się „amoralnym“. Tutaj jesteśmy u progu zagadnienia, które nauka niejednokrotnie podejmowała, — zagadnienia o charakterze proroczym, mianowicie, przyszłości altruizmu. Nie pomylimy się chyba, twierdząc, że wszyscy, którzy ludzkości jutro szczęśliwszą, przepowiadają, którzy nie śmierć i ruinę w przyszłości widzą, lecz życie i rozkwit, — wróżą dni wielkiego miłosierdzia, mówią o wspaniałym, słonecznym wschodzie altruizmu.

Jakoż jest w tych przepowiedniach więcej niezniszczonego pożądanego moralności, niż jasnego pojmowania rozwoju społecznego i konsekwencji rozumowania. O pierwszym mówić nie będziemy: pominiemy obecnie tych, którzy w rozwoju uczuć moralnych upatrują lekarstwo radykalne na wszelkie niedomagania społeczne, bo poprzednio staraliśmy się wykazać, że takie stanowisko krytyki nie wytrzymuje. Ale przypatrzmy się niekonsekwencji poglądu, np. spencerowskiego, który w przyszłym społeczeństwie widzi panowanie zgodności interesów, — zgodności tak zupełnej, że stanowi harmonię instynktów, a który jednocześnie nie może rozstać się z altruizmem. Bo oto co mówi Spencer w „Etyce“: „Spółczucie wtedy tylko dostąpić może najwyższego stopnia, gdy sposobność do zupełnego poświęcenia się przestanie być częstą... W ostatecznej swej postaci altruizm będzie osiąganiem rozkoszy przez współczuwanie tym przyjemnościom bliźnich, które wynikają głównie z ich przeróżnych a pomyślnie dokonanych czynności, — rozkoszy spółczuciowej, która doświadczającego jej nic nie kosztuje, a jest bezpłatnym dodatkiem do jego przyjemności egoistycznych“ (rozdz. XIV, § 96—7). Pytam się teraz: któż nazwie tego widza, rozkoszującego się rozkoszą bliźniego; tego widza, którego piękne widowisko

„nic nie kosztuje“, bo jest ono tylko „bezpłatnym dodatkiem“, niby premją osobistych przyjemności, — któż go nazwie altruistą? Gdzież jest altruizm, gdy niema pierwiastku najgłówniejszego — ofiary? Gdzież jest altruizm, gdy niema nawet — postępu?

Wywody nasze mogą ściągnąć na siebie zarzut nieprawdziwości z racji następującej. Powiedzą nam, że obniżając społeczną wartość altruizmu i przepowiadając jego zanik w przyszłości, stają one w rażącej sprzeczności do powszechnego, natężonego pożądanego usług moralnych, do głośnych i nieustannych nawoływań i wymagań, aby ludzie byli bardziej spódczujący, lepsi, szlachetniejsi, że to odwieczne i zawsze mocne pragnienie altruizmu nie może przecież iść w parze z rzeczywistością, w której pragnienie to jest daremne i bezowocne; że niepodobna przypuścić, iż ludzie od wieków tak gorąco pragną rzeczy prawie bezużytecznej i pozbawionej przyszłości, i że byłby to jakiś bezsens natury; że przeto tkwić gdzieś musi błąd zasadniczy, kompromitujący prawdziwość wspomnianych wywodów.

Zarzut taki, zaczerpnięty z niezłomnej wiary w „rozum natury“, nie ma, sędzę, poważniejszej wartości. Poszukiwanie tego „rozumu“ nawet wśród zjawisk społecznych, gdzie pierwiastek umysłowy gra ogromną rolę, stanowi zadanie wielce niewdzięczne. „Rozum“ ten właściwie sprowadza się do celowości, a już chyba powinniśmy byli przyzwyczać się do „figłów“, płatanych przez teleologiczne pojmowanie przyrody i społeczeństwa. Jeżeli niedowierzać mamy przeciwnieństwu między nieustannym pragnieniem moralności a jej reformatorską niemocą dla tego, że jest ono niezgodne z „rozumem“, to cóż mamy powiedzieć o zdumiewającej sprzeczności, zachodzącej między potężnym popędem samozachowawczym a nieuniknioną koniecznością śmierci? Stwierdzenie bezcelowości nie musi niezbędnie wynikać z błędu rzekomo

dla tego, że nie da się pogodzić z „rozumnym“ powiązaniem zjawisk.

Ale gdyby nawet taki kąt widzenia miał rację bytu, to sam zarzut nie wydaje się słusznym. Wszelkie żądania i nakazy etyczne powstają na skutek istnienia niedoli i na tle przeciwności interesów ludzkich. Kiedy domagamy się usunięcia krzywdy, kiedy chcemy, aby człowiek był dla drugiego pomocą, a nie pijawką lub katem, chodzi nam o stworzenie takiego stanu społecznego, w którym życie płynęłoby pomyślnie. Wymagając od ludzi moralności, chcemy wypełnić cierpienie a rzucić zasiew szczęścia; pragniemy zrównać owe przeciwności, które piętrzą się w samym ustroju życia między „moim“ i „twoim“, i w pragnieniu tym widzimy promienny rezultat, cel najdroższy. Nie jest on bynajmniej „nierozumny“, i urzeczywistnianie jego jest całkiem możebne. Z tego też powodu wspomniany wyżej zarzut niema racji bytu. Nadto jednocześnie wyobrażamy sobie, że wzajemne przeciwieństwo interesów ludzkich, które jest właśnie niewyczerpanym źródłem społecznej niedoli, może być usunięte za sprawą szlachetnych uczynków, za sprawą altruizmu. Myślimy, że tylko dłoń altruisty może poprowadzić pług dobroczynny, który zaorze i zrówna kopce graniczne i między samolubstwa i okrutnego odosobnienia. Tu już wielce się mylimy; zdaje się, że z dostateczną jasnością porzednio wykazanym zostało, że altruizm nie jest w stanie przekształcić warunków społecznych i nie może sprowadzić powszechnej pomyślności. Z drugiej jednak strony w żądaniach moralnych tkwi coś innego i to coś nadaje ich „bezsensowi“ sens szczególny, — tkwi mianowicie egoizm. Wszelkie normy, nakazy, wymagania etyczne, jak tego w innym miejscu staraliśmy się dowieść, są szatą postulatów egoistycznych. Ten ich charakter sprawia, że chociaż zawierają obietnicę szczęścia powszechnego (etyka zawsze brzmi uniwersalnie!), w istocie ma-

ją na widoku korzyść tych, którzy je głoszą, lub też — korzyść grupy ludzkiej, z którą się oni solidaryzują. Żądając cudzych usług, ofiarności, poświęcenia, dążą do celów, wysuwanych przez egoizm. On zaś nie kontentuje się tylko prowadzeniem tej „szlachetnej polityki“, gdyż etyka jest tylko jednym z jego sposobów w celu jednania zwolenników i przekonywania opornych. Wiemy, że posiada on środki inne, prostsze i skuteczniejsze, bo walkę bezpośrednią, która nie czeka, aż dadzą, lecz — bierze. Sprzeczność zatem między bezustannym pożądaniem moralności a społeczną jej bezsilnością jest tylko pozorna, a nie istotna, i nie może zgoła służyć za podstawę do wysnuwania jakiegokolwiek zarzutu.

Większość roztrząsanych wyżej zagadnień etycznych nie tylko posiada wartość teoretyczną, lecz dotyczy wprost naszego życia. Dla tego, chociażby rozum wykazywał trafność ich rozwiązania pod względem naukowym, stwierdził prawdziwość ich wywodów w sposób niezbity, to jednak zdążyć się może, że odwracać się od nich będziemy, jako od obrazu, który nas oburza, wzbudza wstręt i gniew. Tak, zdaje się, zachodzi sprawa z niektórymi z naszych powyżej wysnutych poglądów. Uprzytomnijmy sobie tylko główne tezy: altruizm nie ma mocy do przekształcenia życia społecznego; urzeczywistnienie powszechnego altruizmu jest niemożliwe; niepodobna wykazać stałego wzrostu altruizmu; postęp pomysłowości dokonywa się za sprawą czynników altruizmowi obcych; układ społeczny, który daje ludziom szczęście, wyłącza altruizm; jeśli przyszłość taki układ urzeczywistni, równać się to będzie wyrugowaniu altruizmu.

Na takie twierdzenia trudno się pisać tym, którym one sprawiają dojmującą przykrość. Powiedzą oni: jeżeli najpiękniejsze władze natury ludzkiej, jeżeli najcelniejsze i najcenniejsze zalety człowieka nie posiadają poważniejszej doniosłości społecznej, jeżeli szlachetność dąży w świecie do zani-

ku, a dobrobyt i pomyślność wyplenają altruizm i zabijają w piersiach miłość ofiarną, to nauka taka, być może, stwierdza prawdę, ale niszczy nadzieje, w najlepszym zaś razie obnaża chorobę, którą powinno się wszelkimi siłami usunąć, a demoralizuje zawsze, bo budzi niecierpliwą okrzyk: „po cóż być altruistą, jeśli to do niczego nie prowadzi?”

Na to odpowiedzieć trzeba, że nauka nie jest obowiązana liczyć się z optymizmem, lecz z prawdą, że może ona się zgodzić na najbardziej tragiczną przyszłość, gdyż zadaniem jej jest — poznawać, a nie pocieszać. Gdyby świat jutro miał runąć, to niema racji, któraby mogła powstrzymać naukę od strasznej tej przepowiedni.

Sądźmy wszakże, że w zajmującej nas kwestji nauka nie ma potrzeby wygłaszać prawd złowróżbnych, ani wskazywać na znamiona jakiegokolwiek klęski; nie mamy też powodu ani lękać się, ani oburzać, ani zarzucać dobrych uczynków. Jeżeli coraz pełniejsze, coraz bardziej różnostronne i natężone życie spełnić się może za sprawą kooperacji egoistycznej, to niepodobna zrozumieć, dla czego zanik altruizmu ma ludzkość przejmować grozą. Rzeczą najważniejszą, a raczej — jedynie ważną, jest pomyślność bytu i rozwoju człowieka. Jeżeli rzecz ta obywa się bez altruizmu, to w imię czego go pragnąć? Chyba w imię jakiegoś niewytłumaczonego przesądu.

Co więcej, kto pragnie wiecznego trwania altruizmu, ten milcząco pragnie, aby z jednej strony człowiek się poświęcał, z drugiej — potrzebował pomocy. W obu przypadkach pragnienie nie jest w zgodzie z ideałem pomyślnego życia człowieka. Kto pożąda wiecznego istnienia altruizmu, tym samym pożąda wiecznej niedoli bliźniego, bo tam, gdzie jest szczęście, niema miejsca na altruizm.

Niepodobna zresztą wyobrazić sobie postępów altruistycznych bez egoizmu tych, którzy z owych postępów ko-

rzystają. Kto zatem pożąda altruizmu, chce zarazem istnienia egoizmu, — egoizmu, rzecz można, niemoralnego, bo ciągnącego zysk ze szkody bliźnich, tych mianowicie, którzy, idąc za głosem serca, dobro czynią. Zapewne szkoda jest niewielka, gdy ofiarę niosą jednostki, które największe dobra dla siebie nagromadziły; ale one właśnie stosują najbezwzględniejsze samolubstwo... i póki są tym, czym są, są nieprzystępne dla uczuć altruistycznych. Ale szkoda jest rzeczywista i głęboka, gdy ofiarę z siebie czynią najlepsi. I jest to bezlitosnym „porządkiem“ rzeczy, że wartość tych ludzi odmierzamy wielkością krzywdy, którą sobie samym wyrządzają. Kiedy widzimy, jak wielkie i gorące serca, jak najszlachetniejsze natury giną w nędzy i podeptaniu, a łotrostwo tryumfuje syte i zadowolone, ogarnia nas obrzydzenie i gniew głuchy. Więc poświęcać się mają i krew swą wytańczyć dla bezimiennego tłumu najprzedniejsi synowie ziemi? I cóż znaczy: poświęcać się? To znaczy być poniewieranym, wyszydzanym, gnębionym przez ten tłum właśnie. A jednak, jednak — powiadamy — wielkim sercem był Giordano Bruno, gdyż dał się przez ludzi zamordować.

W jaki więc sposób odbywać się może postęp pomyślności, jako mnożenie się źródeł szczęścia, dla coraz większej ilości osobników? Jeżeli altruizm nie jest dźwignią tego postępu, to czyż istotnie jest nią egoizm? Przecież, powiedzą, Bentham już dawno obdarzył świat katechizmem egoizmu i dawno już z nim zbankrutował. On to uczył: „Gdyby każdy osobnik postępował zgodnie z własnym, dobrze rozumianym interesem i osiągnął największą, o ile można, sumę osobistego szczęścia, to ludzkość dostąpiłaby najwyższej szczęśliwości i zostałyby osiągnięty cel wszelkiej moralności — szczęście powszechne“. Albo żądał: „Światły moralista powinien stale pokazywać, że czyn niemoralny wynika z błędnego wyrachowania interesu, i że niecnota robi mylne obliczenie

własnych przyjemności i przykrości“. A więc ma to być wskrzeszenie starego Benthama z jego etyką, która nie wytrzymała ani krytyki życia, ani krytyki nauki?

Na to przedewszystkim odpowiemy, że nie dajemy wskazań ani rad, lecz staramy się jedynie wykazać, w jaki sposób wyłaniać się mogą stosunki społeczne dla ludzi pomyślne. Nie nakazujemy być altruistą lub egoistą, bo tego nikt nie usłucha dla tej przyczyny zasadniczej, że szanse powodzenia ma tylko rada, która egoiście podsuwa sposoby zaspokajania egoizmu, a altruście — sposoby zadowalania altruizmu, ale przენigdy — rada posiadania egoizmu lub altruizmu.

Zresztą, benthamowski pogląd o ścisłej i nieuniknionej zależności postępków egoistycznych i powszechnego szczęścia jest grubym błędem. Zawiera on, podobnie jak wszelkie doktryny utylitarystów, nie wyłączając Spencera, domyślne lub jawne przeświadczenie o harmonji interesów ludzkich w społeczeństwie. Na podstawie tej domniemanej zgody zasadniczej wnosì on, że zabiegi o własną pomyślność automatycznie przysparzają pomyślność bliźnim. Bywa to istotnie — w kooperacyjnym związku społecznym; tam jednak, gdzie takiego związku niema, a niema go właśnie na olbrzymim obszarze stosunków społecznych, zwłaszcza zaś w ustroju gospodarczym dzisiejszych społeczeństw ucywilizowanych, egoizm nie przysparza bliźnim pomyślności, nie jest zgoła dla nich „uitylitarnym“, przeciwnie, jest on względem nich wyzyskiem. I prawdą najgłębszą jest, że związki społeczne trzymać się w kupie mogą tylko albo kooperacją, albo wyzyskiem.

Według naszego mniemania, postęp czyli wzrost pomyślności dokonywa się jedynie drogą wzrostu kooperacyjnej formy czynności ludzkich, — czynności, dotyczących zdobywania dóbr potrzebnych dla utrzymania i rozwoju życia, drogą ogarniania przez kooperację coraz liczniejszych zakresów tych czynności. Wpływ radykalny wywiera na ukształtowa-

nie się życia nie altruizm powszechny, lecz — egoizm. Ale wpływ ten może być dwojaki i z gruntu różny: rodzi on wyzysk, gdy działa w warunkach społecznych, gdzie istnieje przeciwieństwo interesów; kiedy zaś występuje w postaci kooperacyjnej, sprowadza pomyślność dla wszystkich do kooperacji należących członków. Ten wzrost spółdziałania wyraża się w przymierzu wspólnych interesów, solidarności, jednakich potrzeb i dążeń, łączeniu wysiłków, zrzeszaniu się i w ostatecznej korzyści, jaka spływa z każdego postępkę na wszystkich członków. Tego rodzaju ruch społeczny rośnie według prawa lawiny: każdy krok naprzód przyspiesza dalszy postęp, podnieca jego tempo, zwiększa zakres. Jak mówi Jules Lemaitre w „Les Contemporains“, „protest ciała przeciw bólowi, serca przeciw niesprawiedliwości i rozumu przeciw niewiedomości zdaje się być namiętniejszym w miarę tego, jak pomyślność pokonywa cierpienie, idea sprawiedliwości (my czytamy: idea kooperacji) wkracza do urzędzeń, odsuwa granice rzeczy niezbadanych, jak gdyby człowiek, będąc mniej oddalonym od swego ideału, bardziej ulegał jego przyciąganiu i parł naprzód w rzutach gwałtowniejszych“.

Bo górę nędzy ruszyć może tylko zespolone pchnięcie zwartych ramion gromady w spólnym wysiłku i jednym okrzyku, a nie samolubne omijanie tej góry, ani pojedyncze rzucanie się o nią głową i sercem, chociażbyśmy czaszkę sobie rozstrzaskali a serce rozdarli.

Sądźmy jednak, że najbardziej promienna wizja przyszłej ludzkości nie zdoła nam ukazać takiego jej obrazu, iżby wszyscy ludzie byli zupełnie szczęśliwi dzięki temu, że wszyscyby wzajemnie ze sobą spółdziałali we wszystkich swych czynach i w każdym przypadku życia, iżby altruizm stał się zjawiskiem nieznanym. Według wszelkiego prawdopodobieństwa różnice w budowie, skłonnościach i uzdolnieniach między ludźmi będą z czasem, jeśli nie o wiele większe niż obec-

nie, to w każdym razie nie mniejsze; indywidualizm, używając wyrazu utartego, jeśli nie nabierze nowych barw i odcieni, to nie utraci obecnych. Skutkiem tego sądzimy, że ludzkość zawsze będzie miała sposobność do składania ofiar ze swej energii, umysłu i zdrowia, i że zawsze dość będzie cierpień, wołających o ulgę i pomoc. Mniemamy, że zamiłowanie do badań naukowych, że żądza prawdy będzie zawsze pchała jednostki wyjątkowe do niebezpiecznych przedsięwzięć poznawczych; że wielka ekspansywność i „pojemność“ nerwów natur artystycznych zawsze wyczerpywać i trawić je będzie; że wreszcie klęski osobiste, jak choroba, kalectwo, męka zawodzionych ambicji, uczuć miłosnych i t. p. nie znikną nigdy i zawsze pożądać będą tkliwej i kojącej ręki. Tych objawów ludzkiego istnienia kooperacja nie ogarnie.



SPIS ROZDZIAŁÓW

	<i>Str.</i>
Słowo wstępne.	
I. Pochodzenie ocen i nakazów etycznych	7
II. Sprzeczności etyczne i probierz	33
III. Racje etyczne	56
IV. „Mistyczność“ ocen i norm etycznych.	77
V. Pochodzenie postępów moralnych	87
VI. Psychologia uczuć moralnych	107
VII. Społeczna działalność altruizmu	126
VIII. Postęp i przyszłość moralności	141

WOSMISUSOR 2102





47282 /
12