

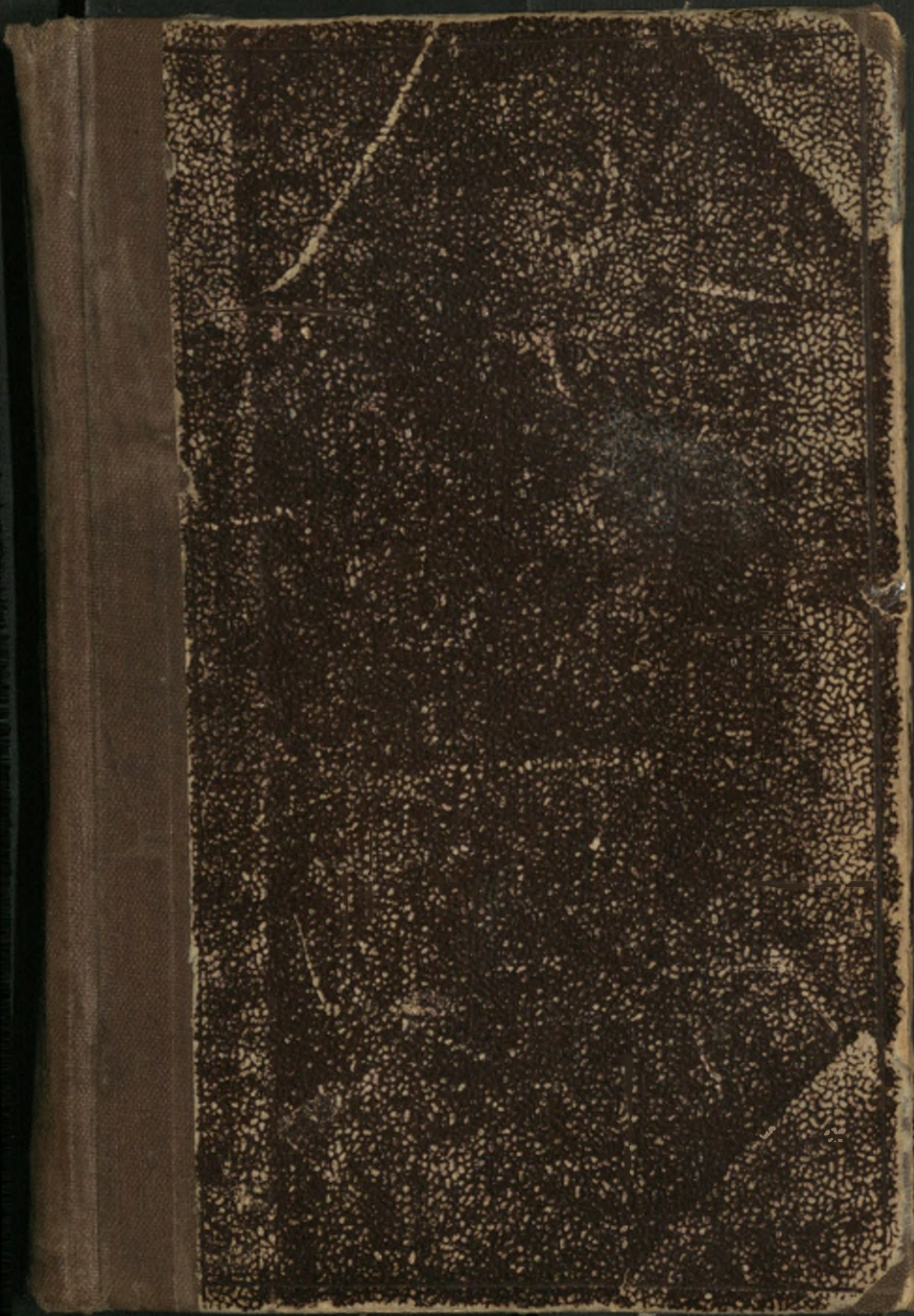
Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

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

Colour Chart #13

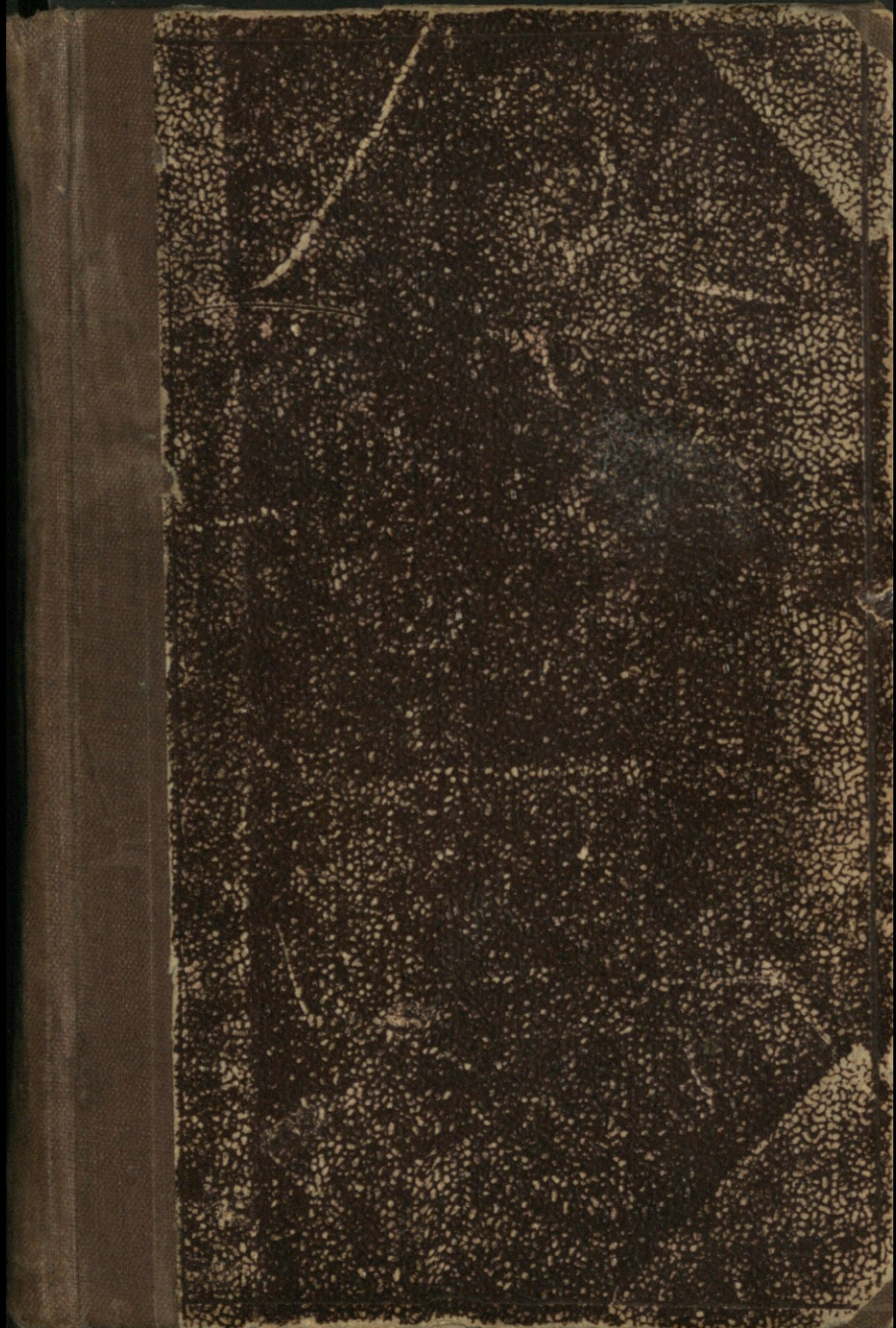


Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black



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

R
 G
 B
 WH
 GR
 BL
Grey Scale #13
 C
 M
 Y
 K



ЕТУКА.

Warszawa. Druk. Piotra Laskauera i S-ki.

ETYKA

Opis zasad etycznych i zastosowania ich do poszczególnych
stosunków życiowych

NAPISAŁ

Dr. Harald Höfding,
profesor Uniwersytetu w Kopenhadze.

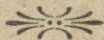
Z upoważnienia Autora

spolszczył

Dr. Medycyny Ludwik Wolberg.

TOM I.

CZĘŚĆ I.



WARSZAWA.

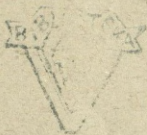
Wydawnictwo „Poradnika dla czytających książki“.

1902.

17

Дозволено Цензурою.
Варшава, 1 Февраля 1902 г.

6423/1



PRZEDMOWA.

Gdy z wielkiego oddalenia spoglądamy na śniegiem pokryte góry, wydaje nam się, że takowe bujają w powietrzu. Dopiero zbliżywszy się, nabieramy przekonania, że opierają się one na mocnym i trwałym gruncie. Podobnie ma się rzecz z zasadami etycznymi. W pierwszym zachwycie zdaje nam się, że zasadom tym należy koniecznie przeznaczyć wysokie stanowisko — ponad rzeczywistą przyrodą i po nad rzeczywistym życiem. Po głębszym dopiero namyśle i po dłuższych, a ciężko nieraz okupionych doświadczeniach, przekonywamy się, że zasady te wtedy tylko kierować mogą życiem, jeżeli same wyłoniły się z życia. W pracy niniejszej postanowiłem przedstawić zasadnicze myśli etyczne, wykazać źródło ich pochodzenia, a także zastosowanie ich w najważniejszych okolicznościach życiowych. Doświadczenie praktyczne

i badania teoretyczne wyrobiły w umyśle mym trwałe przekonanie, że zasady etyczne, stanowiące podstawę i skalę wszelkich sądów o dobru i złem, źródło swe mają w naturze i w stosunkach samego człowieka, od żadnego nie zależąc autorytetu. Zadaniem niniejszej książki — uzasadnić to przekonanie i ściśle przeprowadzić je.

Pragnąłem podać nie tylko abstrakcyjną naukę o zasadach etycznych, lecz wykazać także możebność zastosowania i samo zastosowanie owych zasad. Zadanie to wymagało wielkiego i różnorodnego materiału, przyczem wciąż nasuwały się trudności, bądź co do wyszukania treści, bądź co do ograniczenia jej. Pragnąc wedle możności streścić opis niniejszego tematu, użyłem krótkiego i zwięzłego sposobu wyrażania się. Ja sam nienawidzę rozwlekłych opisów i mam nadzieję, że żaden myślący czytelnik nie będzie się uskarżał na zwięzłość mego stylu.

W obecnych czasach dyskusye etyczne często się zdarzają. Widzimy nieraz, że w silnem podnieceniu umysłów, spowodowanem przez kwestye religijne, społeczne, polityczne lub estetyczne, główną przyczyną sprzeczności zdań bywa — etyczna strona tych spraw. W takim razie właściwem będzie zbadanie zasad i skali, wedle których sądy etyczne bywają wypowiedane, jakoteż

ich skutków dla najważniejszych stosunków życiowych. Rozumie się, że tego rodzaju badanie nie może wyczerpująco uwzględnić wszystkich specjalnych dziedzin. Usprawiedliwieniem takiego może być owo światło, padające na pojedyncze stosunki życiowe wskutek łączności ich i wspólnego oświetlenia wraz z innymi stosunkami życiowymi. Przypuszcza ono jednak, że zachodzi potrzeba zbadania najgłębszych zasad moralnych, chociaż można z wielkim zapalem politykować, estetykować, dogmatyzować, a nawet moralizować, a jednak nie odczuwać powyższej potrzeby. Mojem zdaniem wielce byłoby ważne, by pochoć ten do badań żywszym się stał, niż obecnie; nadałoby to większą trwałość i głębię naszemu życiu umysłowemu; inna rzecz, czy o ile książka ma przyczynić się do tego.

W r. 1876 wydałem małą broszurę, p. t. „Zasada etyki humanitarnej“, niemieckie tłumaczenie której wyszło w r. 1880. Niesłusznie, dla krótkości zapewne, nazwano ją „Etyką humanitarną“, chociaż nie mieści w sobie całej etyki, lecz tylko niektóre zagadnienia tejże. W obecnej pracy niektóre z tych zagadnień poddałem zupełnie nowemu zbadaniu; co do innych zaś (szczególniej co do nauki o autorytecie) odsyłam czytelnika bezwarunkowo do powyższej broszury; większa jednakże część treści niniejszego dzieła

nie została wcale uwzględnioną w poprzedniej mej pracy.

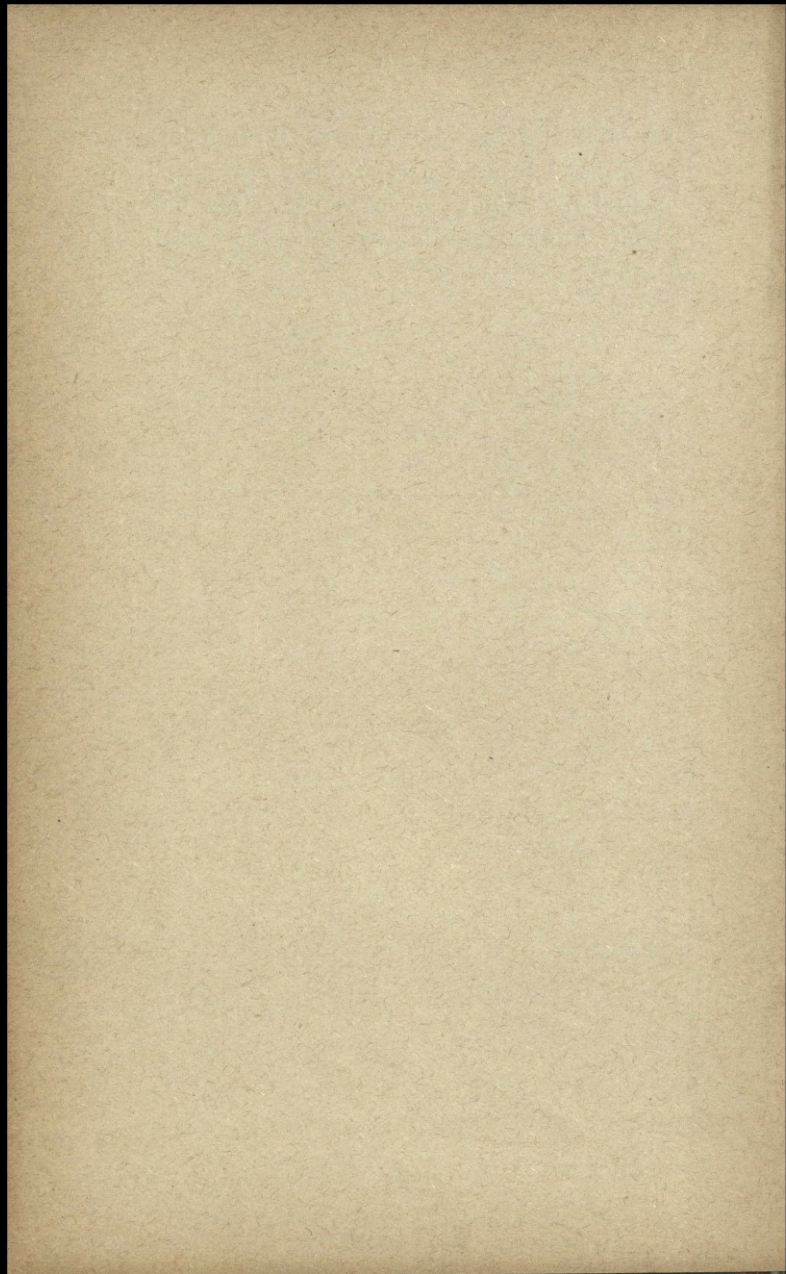
Żegnając się obecnie z pracą, która przez długie lata stanowiła główną treść mych myśli i studyów, aż nadto dobrze czuję, jak mało osiągnąłem z tego, o czem marzyłem, nie mówiąc już o wymaganiach wogóle, jakie możnaby postawić książce, noszącej czcigodny tytuł Etyki. Obawiam się także, że w książce tej znajdzie się niejedno, czego nie potrafiłem dowieść naukowo, a co od osobistych zapatrywań autora zależało. Lecz w tego rodzaju dziele, jak niniejsze, nie może być inaczej. Przytem czuję się zmuszonym złożyć tutaj pewne zeznanie, które niejednemu dumnemu uczonemu wyda się wielką herezyą.

Pragnę, by filozofia, a szczególnie etyka, nabrały jaknajbardziej naukowego charakteru i wedle sił moich pracowałem w tym kierunku; lecz szczególny urok, jaki nauki filozoficzne wywierały na umysł mój od lat najmłodszych, stał się przyczyną, że tego rodzaju przedmioty ściślej się łączą z osobistością samego badacza, niż tematy innych nauk. Naturalnie nie przeszkadza to wcale, bym na każdym punkcie czuł się zobowiązany do przedmiotowego udowodnienia mych poglądów.

A teraz pozostawiam książkę tę jej losowi. Jeżeli znajdzie ona koło czytelników, którzy

po uważnem i rozważnem przeczytaniu jej uznają, że choć w części odpowiada dewizie, umieszczonej na końcu, wówczas praca ma nie być próżną, a życzenia me w zupełności spełnione zostaną.

Harald Höfding.



I.

Moralność pozytywna i etyka narodowa.

1. Sądy etyczne zawierają ocenę ludzkich czynów. Nazywając jakikolwiek czyn dobrym lub złym, nie objaśniamy wcale, w jaki sposób takowy powstał, lecz wypowiadamy jedynie, jaką wartość czyn ten posiada w oczach naszych. Zasada takiej oceny powinno być albo istnienie potrzeby, czy też uczucia, zniewalającego nas do oceniania danego czynu (wszystko jedno, czy sąd nasz wygłaszamy jedynie w myśli, czy też w słowach, skierowanych ku innym osobom), lub też posiadanie pewnej miary, pewnego ideału, z którym dany czyn porównamy i wedle którego oceniamy go. *Pobudkę*, czyli *motyw sądu etycznego* nazywam *podstawą* etyki. Składa się ona z uczuć i popędów, wyrażających się w sądach etycznych, które zmieniają się przeto stosownie do charakteru tamtych. *Miara oceny etycznej* sta-

nowi o *treści* etyki, rozstrzyga bowiem o tem, jakie czyny, kierunki życiowe i rodzaje życia można i należy nazywać dobrami. Podstawa jest przedmiotową, a miara przedmiotową zasadą etyki.

Charakter poglądu etycznego polega na przyjętej podstawie, zastosowanej mierze i stosunku, zachodzącym pomiędzy podstawą a miarą.

Po większej jednak części sądy etyczne wypowiedane bywają bez wyraźnej a jasnej świadomości o podstawowych zasadach. Świadomość takowych przy dalszym rozwoju wytwarza etykę naukową, lecz powstaje ta świadomość wtedy jedynie, gdy zastanowienie i wątpliwości w grę wchodzić zaczną. Rodzi się przeto w naturalny sposób pytanie, jakie prawa i jakie znaczenie posiadać może świadome wyprowadzanie i dyskutowanie zasad etycznych.

2. Wypowiadamy nie tylko sądy etyczne, sądy o dobrem i złem, zanim jeszcze zbudzi się właściwe myślenie i naukowe badanie, lecz sądy te, zawierające osobistą prawdę i mające doniosłość praktyczną, powinny wypływać zawsze z gorącego uczucia lub popędu, nie dającego nam póty spokoju, póki się nie wypowiemy. Warunkiem zdrowego i dzielnego życia jest, aby czerpać podstawy najważniejszych postanowień nie z odległej dali i nie za pomocą długiego ciężkiego rozmyślenia, lecz by postanowienia nasze wpływały z tego, co nam w krew i w ciało

przeszło. Za pomocą sądów etycznych odsłaniamy duszę naszą; wypływać one przeto powinny z natury naszej własnej, a nie z rozumowań, którym można się oddawać w chwilach wolnych od zajęć, o ile się takowe posiada. Bardzo często w życiu nie ma chwili do namysłu, a natychmiastowe wygłoszenie sądu staje się koniecznością.

A jeżeli nawet znajdzie się czas i chęć do rozmyślań, to czyż uczucia nasze i popędy nie okażą się tak silnymi, iż — nieświadomie dla nas samych — pokierują naszym myśleniem, zamiast, same uleż jego kierownictwu? Czyż psychologia już oddawna nie obaliła tego przesądu, jakoby rozum najwyższą był powagą w duszy naszej i czyż nieraz już nie przekonaliśmy się, że zdanie, będące pozornie rozumu wyrokiem, okazało się w istocie jedynie wyrazem potrzeby serca? W logice i matematyce czysty rozum przejawia się w sądach naszych, lecz dla ocenynajkonkretniejszych i najosobistszych spraw, mianowicie ludzkich czynów i postępów, głos samego rozumu jest zbyt nikłym. A może w tym wypadku zastanowienie i krytyka są zbyteczne, a nawet bezwzględnie szkodliwe? Zastanowienie (refleksya) posiada zawsze wpływ rozkładający, pozbawiający nas instynktywnej pewności i bezpieczeństwa, z którymi rozpoczynamy życie. Osłabia ono siły nasze, wtedy nawet, gdy nie paraliżuje nas wzbudzonemi przez się wątpli-

wościami. Nie działamy już wtedy z pełną energią, nie wyrażamy sądów naszych z naciskiem i swobodą, ba, wstrzymujemy się nawet niekiedy z nimi, wydaje się nam bowiem niepodobieństwem — powzięcie pewnego postanowienia. Lecz wtedy życie więdnie, a w końcu ustaje zupełnie. Sądy etyczne bowiem nie są jedynie teoretycznymi ciekawostkami. Są one nietylko wyrazem naszych uczuć, lecz stanowczo oddziałują zarówno na uczucia i postęпки sądzącego, jakoteż i innych ludzi. Nie tylko same są *umotywowane*, lecz są także *motywami*, t. j. bodźcami, czyli praktycznymi siłami największego znaczenia.

Ujemna ta strona wzmaga się jeszcze bardziej, skoro rozpatrywania nasze szersze obejmą widnokreśli, przechodzące pojedynczego osobnika. Uczucie i popędy jednostki zależą od *natury i warunków życiowych i spuścizny całego gatunku*. Pojedynczy osobnik otrzymuje najwybitniejsze swe zdolności i instynkty jako schedę po gatunku. Prócz tego, jako członek pewnej rodziny, pewnego plemienia lub państwa, zostaje zapomocą rozwoju i wychowania wprowadzony w pewną duchową atmosferę; wchłania on w siebie pewne przyzwyczajenia życiowe, pojęcia, pobudki i zadania mimowoli, nie wybierając takowych i nie zastanawiając się nad nimi. Podobnie jak wyszedł z łona gatunku, lub też z mlekiem macierzyńskim wchłania w siebie dziedzictwa gatunku. Sposób i rodzaj jego myślenia,

czucia i działania — to nieświadome dziedzictwo poprzednich pokoleń. W sądach etycznych, w silnych wybuchach uczuć, wyrażających ocenę ludzkich czynów, wypowiada się nie tylko pogląd danego osobnika, lecz *wynik doświadczenia całego gatunku*. Osobnik nie stwarza sobie własnej etyki, nie wymyśla jej sobie, nie buduje jej od fundamentów. I tylko dzięki temu właśnie posiada ona tak potężne znaczenie. Etyka, istniejąca w gatunku, jest warunkiem zdrowia i siły życia ludzkiego. Ktoby za pomocą zastanowienia i krytyki pragnął rozłożyć i zniszczyć to, co natura sama złączyła, ten nie tylko napotka niezmierny opór i przeciwieństwa, lecz niechaj dokładnie wie zarazem, co czyni, aby nie skończyć działalności swej w matni bez wyjścia i aby innych nie wciągnąć do niej.

Tę rzeczyswistą i czynną etykę gatunku i życia nazwano *moratnością pozytywną*. Objawia się ona w *utartych sądach i zasadach*, wyrażających się nieraz w postaci przysłów, a będących albo starym wyrazem mądrości życiowej jakiegoś narodu, plemienia lub stowarzyszenia religijnego, lub też mających krótsze istnienie, jako „opinia publiczna“ pewnego wieku lub okresu czasu. Objawia się ona nadto w *wybitnych osobistościach*, jakoto twórcach religij, bohaterach, prawodawcach itp., ku którym oddzielne pokolenie, lub liczne po sobie następujące pokolenia wnoszą wzrok swój, jako ku najwyższemu ideałom czło-

wieczeństwa. Nadto przejawia się ona w rodzajach ustroju ludzkich stosunków i rodzajów życia (rodzina, towarzystwo mieszczańskie, państwo, kościół). Pozytywne prawodawstwo zawiera zawsze pewną część pozytywnej moralności. Moralność pozytywna jest łożyskiem, w którym bieży prąd życia ludzkiego; wskutek ciągłego przepływania prądu łożysko to staje się coraz głębszym, aż póki nowe kanały lub zatory nie staną temu na przeszkodzie. Lecz czyż można w sprawie tej działać za pomocą świadomego myślenia? A jeżeli to nawet możebne, to czy skutkiem tego nie zostanie osłabiona siła prądu?

3. Wbrew tak ważnym i uzasadnionym zarzutom, postaram się jednak wykazać, że etyka naukowa, nie będąc wcale niemożliwą, szkodliwą lub zbyteczną, sama właśnie powstaje z moralności pozytywnej i w zamian oddziałuje na nią objaśniająco i oswabadzająco, a prócz tego rozwiązuje zagadnienia, których bez niej niepodobna byłoby rozwiązać.

Najpierw jasnym jest, że niepodobna bronić moralności pozytywnej i uważać jej, jako warunku zdrowia i siły życia ludzkiego, nie posiadając pewnej miary, wedle której możnaby ją ocenić. Miary tej niepodobna wyprowadzać z samej moralności pozytywnej, w takim bowiem razie kręcilibyśmy się w błędnym kole. Należy przeto wyszukać jakąś zasadę do tej oceny, lecz w takim razie znajdujemy się już na drodze, prowadzącej ku etyce naukowej. Stwierdzając,

że zdrowie i siła lepsze są niż chorowitość i osłabienie, stwierdzamy jednocześnie jedną z zasad oceny. Wówczas w bardzo naturalny sposób powstaje pytanie, czy moralność pozytywna zawsze i wszędzie odpowiada wymogom tej zasady, — czy nie ma innych zasad, zdatnych dla podjęcia oceny, — i otóż mamy ożywioną dyskusję!

Byłoby to sprzecznością, gdyby ktoś, upatrujący niebezpieczeństwo w wszelkiem zastanawianiu się i w krytyce, chciał wystąpić, jako obrońca moralności pozytywnej. Wobec potęgi nieświadomej siły najlepiej zachowywać milczenie. Na poważne wątpliwości można odpowiadać tylko stanowczymi argumentami lub też zwróceniem uwagi na istnienie pewnych pytań, na które odpowiedzieć nie można, co jednak nie wpływa na życie nasze. Najszlachetniejszą potrzebą człowieka jest zapytywanie „dlaczego?” zgnębienie zaś takich pytań łatwo staje się zgnębieniem życia umysłowego. Nawet w pytaniach i w wątpliwościach przejawiać się może zdrowie i siła życia.

Samo życie zmusza nas do ciągłych zapytywań. Jedynie przy ciasnym widnokregu pojęć i ograniczoności zadań spotykamy zupełną pewność. Z wzrastającym doświadczeniem rozpoczyna się porównywanie rozmaitych praw, różnych ideałów, różnorodnych instytucji, spotykanych w rozmaitych wiekach i u różnych narodów. Lub też usiłujemy uporządkować wielką

ilość różnorodnych sądów, wygłaszanych przez nas samych, jakoteż przez innych, i rozsegregować je na więcej i mniej ważne. Sądy etyczne są rzeczywiście mimowolnymi wyrażeniami się uczuć, a nad uczuciami nie można dyskutować, jednakże wolno rozprawiać o istotnej wartości wyobrażeń, na których opierają się uczucia, jakoteż o znaczeniu czynów, wywołanych owemi uczuciami.

Wraz z rozbudzeniem się zastanowienia i krytyki u osobnika lub u narodu następuje bardzo ważna i ciężka chwila w duchownym ich rozwoju. Instykt i popęd tracą wtedy swą bezpośrednią siłę i pewność, a wielkie powstaje pytanie, czy strata ta da się przez cośkolwiek innego zastąpić¹⁾. Gdy jednak życie samo podsuwa nam wciąż rozmaite zapytania, więc należy na nie odpowiedzieć, lub wyjaśnić, dla czego odpowiedzieć na nie — niepodobna. Nadto zauważyć trzeba, że pewność i siła nie są bezwzględniemi dobrami. Lunatyk z większą chodzi pewnością, niż czuwający, a jednak budzimy go lub powstrzymujemy, aby zapobiedz upadkowi jego w przepaść. Największa siła objawiać się może w najzgubniejszym kierunku. Usiłując zmniejszyć tę siłę, zmniejszamy zarazem zgubne jej działania. Wówczas starać się należy o nadanie nowozdobytym poglądom tej energii, jaką

¹⁾ Patrz moją psychologię (Lipsk, 1887, po niemiecku). S. 426.

rozporządzał poprzednio instynkt bezpośredni. Wszelki wszak zdrowy rozwój duchowy polega na przeprowadzeniu energii i niższych celów na wyższe. Z niczego powstaje nic.

Etyka naukowa nie pragnie i nie może wcale zająć miejsca moralności pozytywnej, lecz usiłuje uzasadnić takową, rozwinąć ją i rozszerzyć. W etyce naukowej staramy się zrozumieć samych siebie i wyjaśniać sobie, wedle jakich zasad mamy kierować życiem, jak również usiłujemy doprowadzić zasady owe do największej jasności i wewnętrznej harmonji. W życiu duchowem człowieka zachodzi bezustanne na przemian działanie świadomego i nieświadomego, a także pojęć, uczuć i woli. Zdobycze na jednym z tych pól przydać się mogą dla wszystkich innych.

4. W etyce naukowej odróżniamy dwa zadania. Etyka bowiem jest po części nauką historyczną, po części zaś filozoficzną. *Etyka historyczna*, czyli *porównawcza* określa stan moralności pozytywnej w pewnym okresie czasu wśród pewnego narodu, stara się wykazać rozwój jej wśród rozmaitych okoliczności i porównać rozmaite postacie, pod jakimi występowała i występuje w rozmaitych okresach czasu i u rozmaitych narodów. Usiłuje ona wynaleść przyczyny tych rozmaitych stopni rozwoju i postaci w pewnych fizycznych, psychologicznych i historycznych stosunkach. *Filozoficzna etyka* natomiast nie zajmuje się opisywaniem i obja-

śnieniem danych zjawisk etycznych, lecz *oceną* takowych. Jest ona wiedzą praktyczną, wychodzącą z założenia, że ludzie wytknęli sobie pewne cele, których spełnienie zależy od ludzkich postępków. Każdy sąd etyczny ma tego rodzaju cel na widoku. Uczucie nasze bowiem wtedy tylko przez widok jakiegoś postępuku lub myśl o nim podnieconem zostaje, gdy takowy pobudza lub hamuje coś, na czem nam bardzo zależy.

To, co się historycznie rozwinęło, nie jest jeszcze wskutek tego samego etycznie usprawiedliwionem. Możemy pojmować, w jaki sposób moralność pozytywna rozwijała się i doszła do postaci, panującej w naszych czasach i w naszym kraju, a jednak możemy ją w mniejszym lub większym zakresie potępiać. Historyczna etyka może nam wskazać to, co faktycznie istnieje i w jaki sposób faktem się stało, przeprowadzając ocenę takowego. Etyka filozoficzna jest systematycznie przeprowadzoną oceną według określonej, a przez ludzką naturę wskazanej zasady i miary, odpowiadającej tejże zasadzie. W ten sposób przeprowadzone badanie może nas zmusić do potępienia pewnych czynów i form życiowych, a do uznania innych. Nieraz zdarzyć się może i tak, że nie będziemy w stanie uznać pierwotnych motywów pewnych postępków i instytucyj, a jednak postęпки te i instytucye nie stracą nic na swem znaczeniu i ważności. Przy zmienionych okolicznościach i z innego rozpatrywane punktu,

mogą one sprowadzać skutki, nieznane poprzednio. Własności charakteru, jako to: odwaga rycerska, dziewicza czystość, panowanie nad sobą, które rozwinęły się wśród brutalnych, barbarzyńskich stosunków, dają się też wyzyskać dla innych zgoła celów, niż pierwotnie wytkniętych. Zachodzi tu coś podobnego, jak kiedy starych wałów, zbudowanych ongi dla obrony miasta, używa się później, jako miejsca dla przechadzki i rozrywki. W podobnych przypadkach następuje na gruncie etycznym pewne przesunięcie, wskutek którego stare motywy padają, nowe zastępują ich miejsce, postęпки zaś, przyzwyczajenia i instytucje, pozostają tem, czem były. Widzimy z tego, że historyczne objaśnienie pewnego zjawiska etycznego nie jest wystarczającym dla oceny wartości takowego, zawsze bowiem zachodzić może wspomniane przesunięcie pojęć. Jedynie wtedy, gdy niepodobna wyszukać żadnych nowych zasad i zastosowania, można w zupełności potępić rzecz daną. Filozoficzna etyka jest przeto zarówno zachowawczą (konserwatywną), jak i radykalną. Nie szanuje ona rzeczy istniejących dla tego jedynie, że istnieją, lecz, wznosząc się ponad istniejące poglądy, stara się pokazać, w jaki sposób dawne pojęcia dają się w nowe przybrać kształty i zastosować do potrzeb danej chwili.

Chociaż z tego punktu widzenia etyka historyczna nader się różni od filozoficznej, to je-

dnak przekonamy się niżej, że pod wielu względami bardzo trudno odróżnić jedną od drugiej. Historyk etyki nie będzie w stanie uwolnić się od pewnych pojęć etycznych, oddziaływających na jego punkt zapatrywania się na przeszłość. Nadto posiadać on powinien pewną zdolność do systematycznego oceniania i wprawę w wynajdywaniu związku wewnętrznego (lub braku takiego) wśród etycznych poglądów i przyzwyczajzeń innych czasów i narodów. Filozof etyki pozostaje naturalnie zawsze dzieckiem swojej epoki i swego narodu, a panująca w owym czasie moralność pozytywna w różnoraki sposób oddziaływać będzie na jego badania i tychże wyniki. Z tego ten wypływa skutek, iż praca etyki filozoficznej wciąż na nowo podejmowaną być musi. Z prac naszych poprzedników musimy wykluczyć wszystko to, co zależało jedynie od przemijających stosunków i wpływów. Naprzykład, z etyki Kanta przekonywamy się wyraźnie, że autor był Niemcem, że wychowywał się w pietyzmie i że dojrzały jego wiek mężki wypadł w okresie racjonalizmu. Pewne zalety i pewne błędy jego etyki dają się temi właśnie wytłómaczyć przyczynami. Wpływ ten narodu i czasu nie przeszkadza jednakże wielkiemu filozofowi etyki wypowiadać myśli, mających doniosłą wartość dla wielu przyszłych pokoleń. Etyka filozoficzna stałaby się wskutek historycznego ograniczenia wtedy tylko niemożliwą, gdyby żądano

od niej, aby była czystą wiedzą rozumową, przedstawiającą wieczyste prawdy. Natomiast jest ona systematycznym przeprowadzeniem historycznie danego punktu widzenia i niczem innym nigdy być nie może. Naukowy jej charakter polega na jasności, z jaką zasady jej i miary zostaną stwierdzone, jakoteż na konsekwencji w przeprowadzeniu jej zasad. Praktyczne zaś jej znaczenie zależy od stopnia przejęcia się większych lub mniejszych kół rodu ludzkiego ściśle stwierdzonymi jej myślami i wynikami, od wpływu tych na uczucia i przyzwyczajenia, jakoteż na urządzenie rozmaitych stosunków życiowych. Doświadczenie wskazuje, że między ogólnymi myślami etycznymi a praktycznym ich zastosowaniem wije się nieraz bardzo długa i kręta ścieżka.

II.

Etyka teologiczna i filozoficzna.

1. Etyka teologiczna w stanowczej znajduje się sprzeczności z etyką historyczną, jakoteż z filozoficzną. Opiera się ona na poglądach, przekazanych z przeszłości, jako na faktach, na ideale, jako na danej historycznej. Zdawałoby się przeto, że podobną jest do etyki historycznej. Jednakże objawienie, na którem się opiera, zawdzięczać należy przejawowi sił nadprzyrodzonych, nie dających objaśnić się prawami fizycznymi, psychologicznymi i społecznymi, stanowiącymi podstawę wiedzy historycznej. Wymaga ona przeto szczególnego stanowiska dla swej podstawy historycznej. Również pod pewnym względem zbliża się ku etyce filozoficznej, podobnie jak ona bowiem ocenia dane historyczne i formy życiowe. Jednakże oceny tej nie przeprowadza ona wedle zasad, których pochodzenie dałoby się wykazać w naturze ludzkiej.

Punktem jej wyjścia nie jest natura ludzka, lecz nadprzyrodzone objawienie się ideału. Fundamentem jej jest zasada bezwzględnego autorytetu ¹⁾.

Autorytet oznacza uznanie, a uznanie w rozmaity może objawiać się sposób. Może ono opierać się na sile fizycznej, wzbudzającej poszanowanie przez strach. Również może się opierać na przewadze pojęć i na dzielności, działając wtedy jako wzór, godny do naśladowania przez innych. Może się również opierać na majątku i na pragnieniu udzielania pomocy i opieki, a w takim razie oprócz uczucia obawy i podziwu, wzniewa również uczucia wdzięczności, zaufania i miłości. Życie ludzkie nie może obyć się bez takich autorytetów. Starsze pokolenie jest wychowawcą i wzorem dla młodszego. Rodzice są powagą (autorytetu) dla dzieci, nauczycielowie dla uczniów; wszędzie osoba, bardziej rozwinięta, staje się powagą w oczach mniej rozwiniętej. Stosunek autorytetowy stanowi ważny pierwiastek w moralności pozytywnej. Ta jednak nie ma potrzeby hołdowania zasadzie bezwzględnego autorytetu. Dla wyraźnego ustanowienia i uznania zasady autorytetu potrzeba zawsze pewnego zastanowienia, pewnego początkowego myślenia. Ludzie mimo woli idą za tem, co im się wielkiem i wybitnem wydaje, nie potrzebując w tym względzie żadnego szczególnego nakazu. Wskutek instynktu na-

¹⁾ Co do tego pojęcia patrz dzieło moje: „Über die Grundlage der humanen Ethik“. Bonn, 1880, Kap. III.

śladowczego i przyzwyczajenia przejmują się małoważnymi i obojętnymi rzeczami, gdy te działają na nich potęgą powtarzania się i gdy precedencye zachodzą. Dopiero w okresach rozbudzenia się krytyki, gdy wątpliwości wzburzą dawny spokój w pojęciach, ustanowioną zostaje zasada autorytetu w swej postaci bezwzględnej, jako ostateczna podstawa wszelkiej etyki. Gdy jedna kwestya wywołuje drugą, tak, iż wydaje się, jakoby nie trwale ostać się nie mogło, wówczas powstaje potrzeba jakiegoś bezwzględnego punktu oparcia, aby nie zostać wciągniętym w ogólny wir i odmet. Czucie i myślenie ludzkie nie wydaje się dla etyki dość pewną podstawą. Największe pytanie życia ludzkiego: „co jest dobrem, a co złem?” — wymaga, jak się zdaje, najtrwalszej podstawy, a jakaż może być trwalszą i silniejszą nad wolę wszechmocnej istoty? Wobec apelacyi do takiej woli, wszelka ustaje dyskusya, a głośne powątpiewania zamilknąć muszą wobec bezwarunkowego autorytetu.

Ponieważ właśnie sądy co do dobra i zła tak silnie wnikają w życie ludzkie, powodując najostrzejsze na tem polu sprzeczności, wyjątkowo ważnem jest przeto, aby żadnych innych spornych kwestyi nie mieszać wraz z etycznymi. Zagadnienia etyczne należy przeto możliwie najdokładniej uwolnić od kwestyi metafizycznych. Godzi się przeto zbadać, czy na gruncie etycznym zgoda ta nie da się łatwiej osiągnąć, jak na metafizycznym.

A ponieważ wielkie znaczenie kwestji metafizycznych zależy właśnie od ich *etycznej* wartości, przeto samo przez się rozumie się, iż należy posiadać zasadę i miarę etyczności, któraby, do pewnego stopnia przynajmniej, niezależną była od przypuszczeń metafizycznych. Przypisując bowiem tym przypuszczeniom wartość etyczną, dopuszczamy się ich *oceny*, a wtedy powstaje pytanie, z jakiej wychodzimy zasady i jakiej w tym celu użyliśmy miary.

Ogólny przepis wiedzy, aby bez potrzeby nie powiększać zasad, ma i tutaj swe praktyczne znaczenie. Etyka filozoficzna, usiłując wyzwolić się ze sporów różnych teoryj metafizycznych (spirytualizm, materyalizm i t. p.) pozyska pewną podstawę dla oceny etycznego nauczania. Zapobiegnie ona temu niekzemnemu sposobowi dyskutowania, który z poglądów przeciwnika usiłuje wyprowadzać niemoralne konsekwencye.

Problemat etyczny przeto, w porównaniu z innymi głównymi problematami, zajmuje w filozofii bardzo samodzielne i niezależne stanowisko. Naturalnie, że pomiędzy teorią poznania, badającą zasady, przypuszczenia i granice naszego poznania, metafizyką, poszukującą ogólnego światopoglądu, ogólnej teoryi o istocie bytu, a etyką, istnieje pewien związek, nie tak ścisły i bezpośredni jednak, jak ogólnie mniemano. W każdym razie pożądanem będzie rozmaite te zagadnienia o ile możności odosobnić, co nie wyłącza

cza jednakże, że w wielu wypadkach wzajemnie się objaśniać będą.

Etyka filozoficzna, która ma być nauką wiedzą o ocenie etycznej, powinna opierać się na tych samych podstawach, co każda inna wiedza. Zasad, wyników i hipotez, zdobytych przez inne nauki, nie usiłuje ona wzruszyć lub obalić. Nie pragnie ona stanowiska odosobnionego. Gdyby tworzyła przypuszczenia, sprzeczne z temi, na których opierają się inne nauki, wtedy samaby uległa zaczepkom. Najpewniejszą dla niej drogą — opierać się na wspólnych przypuszczeniach. Wszak i teraz jeszcze powszechnie utrzymują, że etyka w *jednym* przynajmniej punkcie, mianowicie w kwestyi zastosowania prawa przyczynowości do woli, zmuszoną jest ustanawiać przypuszczenia, nietylko odmienne, lecz wprost sprzeczne z ogólnemi naukowemi danemi. O tej kwestyi szczegółowo pomówimy w innem miejscu (patrz Rozdz. V).

III.

Zasady i metoda etyki.

1. Etyka filozoficzna usiłuje wynajdywać zasady dla etycznej oceny ludzkich postępów w samej naturze ludzkiej. Jest to przeważnie wiedza praktyczna, zadanie jej polega bowiem nietylę na *objaśnianiu* danych zjawisk, jak na *ocenie* wartości pewnego rodzaju zjawisk, a mianowicie ludzkich postępów. Pojęciu temu „wiedzy praktycznej“ możnaby zarzucić pewną nieściśłość, każda bowiem wiedza bada to, co *jest*, a nie zajmuje się tem, jak *być powinno*; jednakże miano wiedzy odnosi się do wszystkiego tego, co może być *uzasadnionem*, a ponieważ ocena etyczna opiera się na pewnej zasadzie, której naturalna przyczyna daje się uzasadnić, przeto zadanie, stawiane przez etykę, może być nazwane naukowem.

Mówiąc, że coś być powinno, mamy zawsze na myśli pewien *cel*, dający się osiągnąć, pewne

dobro, możliwe do uskutechnienia. Oceniamy postępek pewien w stosunku do ogólnego celu, ustanowionego w naszym pojęciu dla wszelkich postępów, a ocena zmienia się względnie do rodzaju owego celu. Skoro cel jest uznanym, ocena może działać z logiczną konsekwencyą. Stosunek między środkiem a celem jest właściwie ten sam, co między przyczyną [a skutkiem, ponieważ środek bywa przyczyną, lub przynajmniej częścią przyczyny spełnienia się celu. Tylko dzięki tej koniecznej łączności między środkiem a celem, możliwem się staje uzasadnienie w dziedzinach praktycznych.

Cel, wedle którego mierzymy i oceniamy postępek, nie *musi być* koniecznie świadomym celem działającego osobnika. Oceniający pewien postępek, nieraz sam działający osobnik w późniejszej dobie życia swego, używa w tym celu *swojej* własnej miary, a wtedy zachodzi zawsze pytanie, czy zasada, stanowiąca podstawę oceny, była również motywem dla działającego osobnika w chwili spełniania przez niego danego czynu.

2. Postępek wypływa z wewnątrz osobnika, z jego instynktów i popędów, z jego myśli i uczuć. Rozwinąwszy się w jego duszy, wychodzi na świat jako działanie. Powstaje wtedy pytanie, jaka część całej tej sprawy przeważnie podlegać powinna ocenie etycznej.

Dla zupełnej oceny niezbędnem byłoby zbadanie całkowitego przebiegu postępków. Etyczna

charakterystyka postępku dobrego albo złego wymagałaby przeto znajomości postępku od samego początku tegoż w duszy osobnika, jakoteż wszelkich dalszych zawikłanych losów tegoż. Etycy nie wszystkim częściom historyi postępku jednakowe przypisywali znaczenie. Niektórzy uwzględniali głównie wewnętrzną pobudkę postępku, t. j. motywy, usposobienie, powodujące go. Wedle nich, bodźce zewnętrzne są nieprzewidziane, niezliczone i niezależne od woli; jedynie w postępku wewnętrznym objawia się wola jasno i ten tylko może być przedmiotem oceny etycznej! Inni natomiast obierają za punkt wyjścia skutki i następstwa postępku w świecie zewnętrznym. Te bowiem tylko, ich zdaniem, nadają praktyczne znaczenie postępkowi; one przeto najpierw uwzględnianemi być powinny przy ocenie, tembardziej, iż doświadczenie poucza, że czyny, spowodowane przez te same motywy, nie raz bardzo różne wywołują skutki, z drugiej zaś strony przez rozmaite pobudki wywołane czyny często teżsame mają następstwa.

Ubocznie tylko oceniają oni pobudki i usposobienie, mianowicie wtedy, gdy wykazać można, że pewne określone pobudki zawsze te same określone postęпки wywołują. Odróżniają oni przeto ocenę postępków i ocenę działającej osoby; pierwsza jest pierwotną (zasadniczą, główną), druga — wtórną (dodatkową, uboczną). Sprzeczność ta wielkie, zbyt nawet wielkie zna-

czenie miała w historyi etyki. W nowej historyi etyki stanowi ona najwybitniejszy punkt sporny pomiędzy szkołą Kanta a Benthama. Jednakże istnieje inna jeszcze, większa sprzeczność, daleko silniej związana z jądrem problematu etycznego, którą właśnie w tym rozdziale na jaw wydobędę. Tutaj przede wszystkim zwrócę uwagę, że *ocena sama* zawsze tylko jest i będzie *czynnością podmiotową* i że każda zasada oceny uznawać musi pewne warunki podmiotowe — nawet, jeżeli zgodnie z Benthamem uznamy, że przedmiotowa ocena postępków wtedy tylko jest możebną, jeżeli za punkt wyjścia weźmiemy skutki i następstwa. Spór między szkołą Kanta a szkołą Benthama zbyt wyłącznie dotyczył stosunku pomiędzy pobudkami a skutkami postępków. A może jaśniejszem i łatwiejszem do rozwiązania okaże się zagadnienie, gdy jeszcze bardziej wstecz się cofniemy i zbadamy same *pobudki oceny*, lub, innymi mówiąc słowy, gdy zapytamy, *na jakich psychologicznych przypuszczeniach opiera się fakt poszukiwania ogólnej i podmiotowej oceny ludzkich postępków*. Podobnie jak teoretyczne poznanie drogą analizy doprowadza nas do pewnych zasad, tłómaczących samą teorię poznania i ściśle związanych z naturą ludzkiego daru poznania, tak też praktyczna ocena musi ostatecznie opierać się na zasadach, istniejących w samym duchu ludzkim, aczkolwiek sprawa ta tutaj nieco zawilszą się przedstawia, niż na gruncie

teoretycznym. Zarówno teoria poznania jak i etyka w podmiotowości (subiektywizmie) znajdują ostateczną podstawę. Zadanie polega przeto na wykazaniu, w jaki sposób uzyskać można przedmiotowe (objektywne) poznanie i takąż ocenę pomimo niezbędnej podmiotowości podstawy. Widzimy w tem przeto pewien, nie uwzględniany dotychczas, paralelizm między zagadnieniami poznania a etyki.

Gdy *podstawa* stanowi podmiotową zasadę etyki, to miara, wedle której z punktu tej podstawy postęпки oceniane bywają, jest jej zasadą przedmiotową i rozstrzyga o *treści* etyki. Ocena bowiem wymaga dwóch rzeczy: pobudki, czyli motywu, zniewalającego do wykonania czynności oceny, jakoteż miary, wedle której ocena ma być dokonana.

Dla wykazania zasadności przedstawionego punktu widzenia spróbuję wyłożyć, w jaki sposób zarówno podmiotowa jak i przedmiotowa zasady etyki (podstawa, jakoteż treść) wypływają z natury i z historii rozwoju oceny etycznej. W ten sposób wyjaśni się wzajemny ich stosunek.

3. Faktem jest, że ludzie oceniają własne i cudze postęпки, określając je na skutek owej oceny jako dobre lub złe. W jakież sposób odbywa się taka ocena?

Weźmy najpierw najprostszy przypadek, mianowicie, gdy osobnik działający ocenia wła-

sny swój postępek, nie świadom wcale istnienia innych istot, z któremiby mu się liczyć wypadało. Działający i oceniający osobniki stają się wtedy, jakby małym światem, samym w sobie i dla siebie.

Pierwszym warunkiem, niezbędnym dla oceny, jest przypomnienie sobie czynu; nie powinien przeto zniknąć ze świadomości z chwilą przejścia ze świata wewnętrznego w zewnętrzny. Powinna istnieć możność wywoływania obrazu tego czynu i poddania go rozpatrywaniu. Nie dosyć na tem. Wspomnienie takie może być zupełnie dla nas obojętnem, nie wzruszać wcale uczucia naszego. Jeżeli zaś postępek w jakikolwiekby sposób i w jakimby okresie rozwoju swego całkowicie wniknął w jestestwo osobnika, wywołując w niem przyjemność lub przykrość, obraz jego również powodować będzie przyjemność lub przykrość. Tutaj w najprostszej swej postaci wychodzi na jaw ważna prawda, że *ocena postępków wymaga podmiotu, mogącego odczuwać przyjemność lub przykrość*. Ocena wychodzi wszak z założenia, że postępkom stawiane są pewne żądania, którym one w mniejszym lub większym stopniu odpowiedzieć mogą. Podobne żądanie staje się jednak zupełnie *nieuzasadnionem*, gdy postępek nie może wywołać ni przyjemności ni przykrości. Wypowiadamy tutaj w innej postaci to samo, cośmy już wyżej powiedzieli—że każda oce-

na każe doszukiwać się celu, wedle którego postępek daje się mierzyć t. j. oceniać. Cel zostaje wytkniętym, ponieważ myśl o skutku postępkowi wywołuje w nas wrażenie.

W tym wypadku, rozpatrywanym przez nas, uczucie, określające cel postępkowi i które przeto ma być wywołanem przez sam postępek, może być tylko własnem uczuciem osobnika. Wtedy osobnik ocenia dany czyn jako dobry lub zły wedle tego, jak znajdujące dla siebie zaspokojenie w rozważaniu postępkowi na życie jego oddziałał. Charakter i znaczenie oceny polegać będą na tem, czy uczucia przyjemności i przykrości zależeć będą od chwilowego stanu i temuż odpowiadać, lub też czy uwzględnią całkowite życie osobnika oraz zasadnicze warunki tegoż życia.

4. Im niższym stan życia świadomego, tem samodzielniejszemi i tem bardziej odosobnionemi są oddzielne chwile w stosunku wzajemnym do siebie i tem mniejsze znaczenie ma wspomnienie i myśl o całym „ja“, jako o ogólnej całości, obejmującej wszystkie pojedyncze chwile życia wraz z całą ich treścią. Nawpół nieświadomy instynkt zapobiega jedynie — zupełnemu zapomnieniu się w takiej pojedynczej chwili. Instynkt samozachowawczy zniewala osobnika w pojedynczej chwili obecnej pomyśleć o przyszłości, jako też wyzyskać doświadczenia przeszłości. Im bardziej osobnik oddaje się obecnej chwili, tem mniej może dokonać oceny, brak mu bo-

wiem porównania i wzajemnego na siebie oddziaływania różnorodnych stanów. W chwili, gdy uświadamiamy sobie następstwa postępków, o nim samym zapominamy już nieraz. Każdą chwilę wypełniamy oddzielnym stanem uczuciowym, nie oddziaływającym wcale na inne chwile. Każda pojedyncza chwila przeciwstawia się innym chwilom, jako bezwzględny egoista, który ze swego zadowolenia nic nie chce ustąpić na innych korzyść.

W tem miejscu wspomnieć należy o pewnym stanowisku, wobec którego upada wszelka ocena etyczna dlatego, iż uczucia przyjemności i przykrości służą za probierz wprawdzie, lecz odpowiadają jedynie usposobieniu danej chwili, nie zaś życiu jako całości. W historyi etyki *Aristippos* z Cyreny jest przedstawicielem tego rodzaju oceny. Uznaje on zasadę „*panowania chwili*“. Pod względem etycznym jest to najradykałniejszy punkt zapatrywania, jaki tylko wymyśleć można. Posiada on tak mało podstaw, iż wszelka ocena upada. Celem dla *Aristipposa* bowiem było tylko chwilowe uczucie przyjemności. Czemuż — wedle niego — jedna chwila ma być poświęconą lub podporządkowaną innej? Dana chwila ma także samo prawo istnienia, jak i każda inna. — Na takim stanowisku — lecz tylko na takim — dobro z uczuciem przyjemności, złe z uczuciem przykrości absolutnie zlewają się razem.

Podobny punkt zapatrywania się nie jest zupełnie pozbawiony podstaw. Możliwość mu zarzucić, że znosi on wszelką etykę, wyklucza bowiem wszelką ocenę i ponieważ wszelkie dążenie etyczne wymaga poddania niższego, bardziej ograniczonego celu — wyższemu i rozleglejszemu celom. W tym wypadku jednak nie może być mowy o takich wyższych i niższych celach, gdyż na całe życie zapatrywać się trzeba, jako na składające się z absolutnie dominujących chwil.—Lecz na to odpowiedzieć można, że etyka sama musi wykazać prawo żądania, aby zadowolenie jednej chwili poświęconem zostało dla dobrych chwil innych. Obowiązek złożenia dowodów obarcza tego, kto żąda poświęcenia i rezygnacyi. Jedynie pogląd zupełnie ascetyczny t. j. taki, dla którego ascetyzm jest celem, a nie tylko środkiem, mógłby temu zaprzeczyć. Każda chwila ma swe naturalne prawo istnienia i, jeżeli tak wyrazić się wolno, swój instynkt samozachowawczy, ponieważ potrzeba zupełnego zadowolenia w danej chwili dopiero po pewnym oporze ustępuje innym wpływom.

5. Gdyby można było praktycznie przeprowadzić zasadę wszechwładztwa chwili, wtedy żadne rozumowanie nie zdołałoby obalić jej. Lecz nie ma chyba ani jednego świadomego osobnika, którym rządziłyby *instynkty* i *popędy*, istniejące za ledwie jedną chwilę. U ludzkich osobników są zawsze obecni *wspomnienie*

i *oczekiwanie*, niecałą łączność z uczuciami przyjemności i przykrości, określanemi przez *stałe lub przynajmniej wciąż powtarzające się warunki życia osobnika*. Przy każdym rozmyślaniu nad sobą i swemi postępkami wznosić się będzie osobnik ponad oddzielne chwile w ich różnorodności i odosobnieniu, a uczucie jego (w chwilach rozmyślenia przynajmniej) odpowiadać będzie *całokształtowi jego życia*, nie zaś świadomości z danej pojedynczej chwili. Właściwie nasze „ja“ powstaje wtedy dopiero, gdy posiadamy pewne koło wyobrażeń i uczuć, tworzących stałe jądro w świadomości, chociażby nie przejawiały się one nawet w każdej chwili. (Porównaj psychologię moją. V B. 5).

Stan uczuciowy w danej chwili, spowodowany przez własny postępek osobnika, spotyka się w świadomości z uczuciami, wywołanemi przez wyobrażenie całokształtu życia, a z tego powstaje nowe uczucie, zależące od wzajemnego względem siebie stosunku owych uczuć, stosunek zaś ten może być harmonijnym lub nieharmonijnym. Od tego nowego uczucia zależy *ocena*. Na możebności objawiania się tego rodzaju uczucia polega sumienie w tej postaci, w jakiej ono występować może u osobnika zupełnie odosobnionego. Sumienie w najszerszym znaczeniu tego słowa jest tylko uczuciem zastosowania się, które każe przypuszczać, że w świadomości zachodzi stosunek między uczuciami ośrod-

kowemi a obwodowemi, między uczuciami o bardziej rozległej treści wyobrazeniowej, a uboższej w nią. Pojedyncza chwila i pojedynczy postęp, wytwarzający usposobienie danej chwili, podlegają — wedle przyjętego na tem miejscu stanowiska — ocenie, jako oddzielne ogniwa, stanowiące część życia indywidualnego.

Tutaj dla osobnika powstaje zadanie harmonizowania oddzielnych części życia swego. Zadania tego prawie żaden człowiek nie rozwiązuje mimowoli, bez świadomego usiłowania. Ocena poprzednich postępów wedle sposobu, sprzyjającego rozstrzygnięciu tego pytania, ma przeto tutaj wielkie dla osobnika znaczenie. Ocena zostaje przeto nietylko *umożliwioną*, lecz nawet *umotywowaną* przez środkowe uczucie, odpowiadające całokształtowi życia. Warunkiem istnienia i rozwoju takiego życia jest delikatny i rozwinięty zmysł względem wszystkiego, co właściwem jest dla życia osobniczego, składającego się z oddzielnych chwil. Jest to rodzaj wyższego instynktu samozachowawczego, nie ograniczającego się jedynie do życia fizycznego, lecz mogącego również obejmować potrzeby idealne. Ten harmonijny indywidualizm wyraźnie zaznacza się w etyce *Platona* i *Arystotelesa*. Cnotę etyczną uważają oni jako zdrowie duchowe i harmonię. Szczególnie ciekawem jest określenie cnoty przez Arystotelesa, jako środowiska, określonego przez naturę każdego pojedyn-

czego osobnika. Indywidualistyczna ta nauka nie wyczerpuje jednakże całkowitej etyki tych myślicieli.

Dla określenia tego stanowiska użyłem wyrażenia „Indywidualizm“ zamiast „Egoizm“, przy tym ostatnim bowiem przychodzi na myśl świadome podporządkowanie dobra innych ludzi własnemu. Indywidualista nie potrzebuje być egoistą, lecz może nim zostać.

6. Z tak indywidualistycznego stanowiska wychodząc, trzeba będzie nie tylko określić, *ile* wolno zużyć energii w oddzielnych chwilach, lecz zarazem będącą do rozporządzenia energję trzeba będzie zastosować w *odmienny i różnorodny* sposób, odpowiadający interesom całości życia. Wedle psychologicznego prawa natury ożywienie i świeżość uczuć zależą od sprzecznego względem siebie stosunku rozmaitych stanów duszy, podczas gdy jednostajność i powtarzanie się tłumią i nużą. Prócz tego, naturalny bieg życia powoduje, że osobnik nie zatapia się jedynie w fizycznym samozachowaniu, lecz nabiera również potrzeb bardziej idealnych i więcej złożonych. Życie osobnika staje się tem pełniejszym, im liczniejsze są kierunki, w których się rozprzestrzenia, im bogatszą i wielostronniejszą treść; wszystko to zaś nie osłabia jedności i zbranej siły.

Z indywidualistycznego punktu widzenia wychodząc, tworzymy *prawo etyczne* przez sfor-

mułowanie wymagań, niezbędnych dla harmonijnego stosunku między całością życia, a popędem pojedynczej chwili. Prawo to zawiera dwa przykazania główne, jedno ujemne, drugie dodatnie: 1) pojedyncza chwila nie powinna posiadać większej samodzielności, przekraczającej znaczenie jej w całokształcie życia; 2) z drugiej zaś strony należy w danej chwili żyć tak bogato i z taką pełnią, na jaką tylko bez naruszenia owego całokształtu życia zdobyć się można.

Dobrem nazywamy przeto w tym wypadku to, co zachowuje całokształt życia i nadaje mu pełność i świeżość, *złem* zaś to, co mniejszą lub większą objawia skłonność do ograniczenia lub rozbicia treści i całości życia. Złą jest przeto oddzielna chwila i oddzielny popęd w swem rewolucyjnem odosobnieniu od reszty życia, a złe to staje się tem głębszem i tem bardziej pogardy godnem dla oceniającego je uczucia, im bardziej zależało od *woli* t. j. im bardziej wypływało z zastanowienia, z namysłu i z wyboru, a nie z popędu chwilowego. Siła oceny odpowiadać będzie napięcie, z jakim interesy całokształtu życia objawiały się w ośrodkowych uczuciach osobnika.

7. O indywidualizmie, czyli zasadzie *panowania osobnika* to samo można powiedzieć, co o panowaniu chwili—że żadne rozumowanie nie może go obalić. Absolutny indywidualista czyli

egoista byłby absolutnie nietykalnym. Jeżeli pojęcie własnego życia w całej jego pełni i całości stanowi jedyny uznany przezeń cel, to od tego punktu widzenia nie ma żadnego logicznego przejścia ku innemu stanowisku. Dla wytworzenia zmiany musi się zmienić uczucie ośrodkowe, określające ocenę i to w ten sposób, aby objąć większe koło wyobrażeń, niż dotychczasowe, które wystarczało dla własnego życia osobnika. Zanim to nastąpi, napróżno odwoływalibyśmy się do sumienia, które, jak widzieliśmy, jest tylko wyrazem stosunku między ośrodkiem a obwodem w życiu uczuciowym osobnika i zależy przeto od samego ośrodka.

Etyce filozoficznej zdawało się, szczególnie w dawniejszych czasach, że musi być czystą wiedzą rozumową, której wolno powoływać się jedynie na dowody i dane ludzkiego rozumu, z wyłączeniem wszystkich innych. Nie zgadza się to jednak z charakterem etyki, jako wiedzy praktycznej. Postępki mogą być oceniane tylko wedle celów, powzięcie zaś zamiaru t. j. postawienie sobie celu wymaga istnienia *uczuc przyjemności i przykrości* u danego osobnika. Zatem bez świadomości i zdolności do uczuć przyjemności i przykrości, etyczna ocena nie ma żadnego znaczenia. Z drugiej zaś strony sama możliwość odczuwania przyjemności i przykrości nie określa jeszcze *objętości koła wyobrażeń, do którego należą uczucia przyjemności i przykrości.*

Przejście od stanowiska danej chwili do indywidualistycznego skutecznio się dzięki wytworzeniu się w świadomości uczuć ośrodkowych, określonych przez potrzeby całokształtu życia i tworzących silne łączniki pomiędzy zmieniającymi się chwilami. Na tem się opierając, odczuwa osobnik swą jedność pomimo ciągłej zmiany. Dla wytworzenia wyższego stanowiska nad indywidualizm, powinny istnieć uczucia, które, budząc się w oddzielnym osobniku, przywiązują go do obszerniejszej całości, podobnie jak oddzielne chwile i popędy złączone są w nim z osobistym całokształtem życiowym. Powinna istnieć potęga, łącząca między sobą oddzielnych osobników i znosząca ich odosobnienie.

8. Praktycznie indywidualizm daje się tylko do pewnego stopnia przeprowadzić. Zwierzchnictwo osobnika, pojęcie osobnika jako skończonej i zupełnie samodzielnej całości polega na gwałtownej i sprzecznej z naturą abstrakcji. Osobnik powstaje z gatunku i całe swe życie spędza, jako cząstka życia gatunku, z organizacją, w której odziedzicza skutki czynów i cierpień poprzednich pokoleń, wśród warunków życiowych i duchowej atmosfery, wytworzonych przez rozwój gatunku. A podobnie, jak instynkt samozachowawczy znosi odosobnienie oddzielnych chwil życia, tworząc tym samym podstawę dla uczuć, określanych przez potrzeby całokształtu życia, tak też w *instynktach sympatycznych* bu-

dzą się siły, znoszące odosobnienie oddzielnych osobników i same stwarzające warunki życia dla gatunku w wewnętrznej istocie osobników. W najpierwotniejszej postaci powstają instynkty sympatyczne przy zakładaniu stosunku rodzinnego. Chociaż postaci i urządzenia rodziny bardzo się różnią pomiędzy sobą w różnych czasach i u różnych narodów, chociaż stosunek pomiędzy mężczyzną a kobietą nieraz bardzo bywa luźnym i dowolnym, to jednak istnieje pewien stosunek, nie dający się skutkiem samej swej natury, ani znieść, ani wybitnie zmienić—mianowicie stosunek między matką a dzieckiem. W tym przypadku uczucie sympatyczne wytwarza się bezpośrednio z instynktu naturalnego. Stosunek ten tworzy jądro, umozębniające rozwój wyższych postaci życia rodzinnego. On to stanowi podstawę wspólności życiowej, wśród której kwitną uczucia sympatyczne i nabierają takiej mocy, iż z czasem zdolne są do obejmowania coraz to większych kół. Miłość macierzyńska zawsze będzie pierwowzorem i miarą wszelkiej sympatii, tak pod względem siły, jak i czystości. Dowodem, że rodzina stanowi wieczne źródło uczuć sympatycznych, jest wyrażenie trafnie używane przez ogólną miłość ku bliźnim, mianowicie, że wszyscy ludzie są braćmi.

Nie tu miejsce na bliższe badanie psychologiczne uczuć sympatycznych i wszystkich ich własności wedle składających je pierwiastków,

jakoteż wedle obszaru, w jakim się przejawiają. (Patrz moją psychologję. VI. C.). Sympatja w najczystszej swej postaci jest *uczuciem przyjemności lub przykrości, tem tylko określanej, że inne istoty też odczuwają przyjemność lub przykrość*. Co się tyczy jej obszaru, to na najwyższym szczycie rozwoju swego objęła ona nie tylko rodzinę, naród i rasę, lecz także gatunek cały. Już starogrecka filozofja (szkoła peripatetyczna i stoiczna) kierowała się ku idei *miłości wszechludzkiej*, opartej na przekonaniu, że wszyscy ludzie należą do jednego wielkiego stowarzyszenia. Większego jednak znaczenia historycznego nabrała ta myśl dopiero w chrześcijaństwie, stając się przykazaniem głównem i kierowniczą ideą religji wszechświatowej.

9. Pod względem etycznym wielkie tego uczucia znaczenie polega na rozszerzeniu widnokręgów, wskutek czego uczucie przyjemności i przykrości zależnem się staje nie tylko od losu pojedynczego osobnika, lecz *także od warunków bytu danej społeczności, której jedynem tylko ogniwem jest dany osobnik*. Gdy podobne uczucia się rozwijają, wtedy postęпки oceniane bywają wedle stosunku spowodowanych przez nie następstw do ogólnych interesów całego społeczeństwa t. j. całości. Miara zależy teraz nie tylko od własnego życia osobnika; życie to wiąże się obecnie z rozleglejszą dziedziną stosunków,

a ocena zależy od tego, czy postęпки wpływają rozwijająco czy hamująco na całość.

Na tem stojąc stanowisku, niepodobna w zupełności utożsamiać sympatji z uczuciem etycznym lub z sumieniem. To ostatnie jest i tutaj uczuciem względnem, zależnem od stosunku między panującymi czyli ósrodkowemi uczuciami osobnika a wynikami postępków. Różnica między tem stanowiskiem a indywidualistycznym polega na większym zakresie podstaw; wskutek tego ocena może wypaść zupełnie inaczej: ten sam postępek może się wydawać dobrym z punktu indywidualistycznego, złym zaś ze stanowiska gatunkowego. Skoro osobnik bezpośrednio poddaje własne swe interesy osobiste dobru ogólnemu, uważając się przytem na zasadzie sympatji za pojedyncze ogniwo całości, wówczas poczucie etyczne staje się *poczuciem obowiązku*. Już na stanowisku indywidualistycznym można było mówić o obowiązku. W pojęciu bowiem obowiązku spoczywa pewien formalny stosunek między bardziej ograniczonymi, niższymi względami a wyższymi i bardziej rozległymi, którym ostatecznie oddaje się pierwszeństwo. W oddzielnej chwili osobnik czuje się zobowiązanym do uwzględniania własnych potrzeb życiowych, lecz na opisywanem przez nas obecnie stanowisku wzgląd na całokształt życiowy osobnika zostaje podporządkowany względem na życie całego gatunku, podobnie jak sympatja dla bardziej

ograniczonej społeczności ustępuje miejsce szerszemu uczuciu względem znacznie większej.

Z innego punktu widzenia staje się uczucie etyczne w wyższym okresie rozwoju — *uczuciem sprawiedliwości*. Wtedy sympatja, stanowiąca podstawę, przestaje być ślepym instynktem, a w objawach swych (zarówno co do rodzaju, jak i stopnia) uwzględnia różnorodne właściwości osób, któremi się interesuje. Objawszy zaś wszystkie istoty, obdarzone darem uczucia, musi ona w każdym poszczególnym przypadku objawiać się w ten sposób, aby oddzielna istota była zadowoloną wedle swej właściwości — bez uszczerbku jednak dla właściwości innych istot. Wszelka różnica i nierówność postępowania zależy powinna od względów na dobro państwa, do którego zarówno należą udzielający, jak i otrzymujący. Sympatja w czynnej swej postaci jest popędem do udzielania się, które, aby nie wejść na manowce, kierowane być powinno przez zasady, wypływające z własnej natury tejże sympatji. Gdy sympatja staje się uniwersalną, wtedy różnice w podziale majątków uzasadnić się dadzą tem tylko, iż przy innym ich podziale dobra te nie byłyby dla osób, którym przypadły w udziale, rzeczywistemi dobrami, lub też nie sprowadziłyby tak wielkiego postępu dla całej społeczności. Na tle sympatji uczucie etyczne przeradza się przeto w uczucie

dzielącej sprawiedliwości. Osobnik uważa siebie za jednostkę pomiędzy licznymi innymi istotami, lecz zupełnie tak samo zapatruje się na każdego innego osobnika, z wyjątkiem chyba, gdy szczególne względy innego wymagają zapatrywania się. — Również na stanowisku indywidualistycznym możnaby mówić o dzielącej sprawiedliwości, ponieważ stosunek między oddzielnymi chwilami i popędami odpowiada stosunkowi między różnymi pojedynczymi istotami. *Platon* używał wyrażenia „sprawiedliwość“ dla określenia harmonijnego stosunku między rozmaitymi stronami lub częściami świadomego życia pojedynczego osobnika.

Szczególniej wskutek tego logicznego charakteru uczucia etycznego, wskutek surowości, z jaką żąda uzasadnienia wszelkiej różnicy i nierówności, sądzono, że prawo etyczne jest wynikiem czystego rozumu. Podawana przez *Kanta* treść kategorycznego imperatywu była w istocie tylko ową bezstronnością, owym niewzględnianiem przypadkowych i niewłaściwych względów, jakiego wymagamy od sympatji, opierającej się na uczuciu etycznym. Bezstronne (przedmiotowe) poznanie i uczucie etyczne pokrewne są przeto sobie; mogą wzajemnie się popierać (p. moją psychologję S. 324). Teoretyczne poznanie wszak także wymaga uzasadnienia wszelkiej zmiany w zakresie naszych doświadczeń. — W tem miejscu z innej znowu

strony przejawia się paralelizm między zagadnieniem poznania a etyki.

10. *Prawo etyczne* powstaje, gdy warunki życiowe wyższej, obszerniejszej całości sformułowane zostaną w określonych myślach. Z naszego stanowiska—*etyki humanitarnej*,¹⁾ treścią takiego prawa może być jedynie zasada, żeby *postępki jaknajwiększe okazywały dobrodziejstwo i jaknajwiększy postęp względem możliwie największej ilości świadomych istot*. Wobec tego powstają dwa przykazania główne, jedno ujemne i jedno dodatnie. 1) żadnemu osobnikowi nie wolno udzielić więcej, niż mu się, wedle zajmowanego przezeń w społeczeństwie stanowiska, istotnie należy; 2) lecz z drugiej strony zdolności i popędy każdego osobnika powinny rozwinąć się i być zadawalniane w takiej pełni, jaka przystoi całkowitości życia gatunku. Oba te przykazania są logicznym wynikiem pojęcia o społeczności, jako o jednostce, złożonej z wielkiej ilości różnorodnych istot świadomych. Niezgodnem jest z jednością społeczności, aby jeden lub kilku osobników miało większe od innych przywileje, lub przeciwnie—większe znosiło trudności i niewygody; wszelkie wyjątkowe położenie powinno być uzasadnione wymaganiami wspólnych sto-

¹⁾ Znaczenie „etyki humanitarnej“ pojmujemy tutaj w ciaśniejszym zakresie, w szerszym bowiem wszelka etyka filozoficzna (patrz § 1) jest zarazem humanitarna.

sunków życiowych; z drugiej jednak strony, wszelka społeczność okazuje się tem doskonalszą, im wolniejszymi i samodzielniejszymi są jej członkowie, im różnorodniejsze spełniają czynności i czyny, zachowując przytem ogólną jedność i związek wewnętrzny (Patrz pracę moją: „Die Grundlage der humanen Ethik“, S. 34—36: 56; 73).

Gdy na zasadzie sympatji uczucie etyczne przemieni się w uczucie obowiązku i sprawiedliwości, wtedy wyrażona w tem prawie zasada staje się ostatecznie miarą zapadających wyroków etycznych. Jednocześnie na tem stanowisku samo się przez się rozumie, że wyroki etyczne dotyczą nie tylko własnych postępów osobnika, lecz zarazem czynów innych osobników i że miara oceny musi być jednakową. Tylko w stosunku do własnego postępu łatwiej osobnikowi zbadać cały jego przebieg aż do samego początku, niż przy ocenie postępów innych osobników.

Dobrem będzie przeto wszystko to, co sprzyjać będzie dobrobytowi istot świadomych i przyczyniać się do ich rozwoju; *złem* — wszystko przeciwne temu. I tutaj złe (jak na stanowisku indywidualistycznym) jest czynnikiem rozprzegającym i odosabiającym. Gdy pojedynczy osobnik siebie samego tylko bierze za cel, wówczas społeczność istot świadomych rozprzega się. Złe jest przeto egoizmem w przeróżnych jego stop-

niach i postaciach. A sąd o niem wypada tem surowiej, im bardziej świadomem jest ono, tem głębsze bowiem i silniejsze korzenie posiada postępek w całym usposobieniu osobnika i tem trudniej przewyciężyć odosobnienie i rozprzęganie się. Surowa ocena sama przez się motywowaną bywa i określaną przez pożądanie tego rodzaju przewyciężenia. Jest ona przeto *czemś więcej, niż sądem estetycznym, ma swój określony cel — tenże sam, wedle którego oceniane bywają postęпки.*

11. Przedmiotowa zasada, określająca treść etyki i oceniająca ludzkie postęпки staje się tutaj zasadą *pomyślności ogólnego dobrobytu..* Wedle tej zasady żaden postępek i żadna na postęпку opierająca się instytucja lub postać życiowa nie ma wartości, jeżeli nie sprzyja życiu i szczęściu istot świadomych. Oprócz ludzkich czynów wiele jeszcze innych rzeczy sprzyja lub hamuje takowe. Już sam przebieg nieświadomego życia przyrody działa w dodatnim lub w ujemnym kierunku na dobrobyt istot świadomych; ocena tych wpływów nie ma jednakże charakteru etycznego, nie zależą one bowiem od świadomości i żaden sąd nie może mieć na nie wpływu. Sąd o rzeczach, odbywających się po za granicami ludzkich postępków, nabiera charakteru religijnego lub estetycznego t. j. staje się wyrazem nastroju, wywołanego czemś, co w takiej powinno być przyjęte postaci,

w jakiej się właśnie przedstawia. Etyczny zaś sąd uzasadnia zasada, wedle której takowy wygłaszany bywa, służy przeto określönemu celowi—wytwarzania większego dobrobytu. Może on przeto odnosić się do takich tylko wydarzeń, które sądem uzasadnić się dają, a zatem do postępów. Szczególniej jasno występuje to wtedy, gdy osoba oceniająca i działająca jest jedną i tą samą, lub gdy sąd etyczny o osobniku działającym jest uznany; w innych przypadkach szczególnem będzie zadaniem zniewolić działającego osobnika do uznania sądu; jest to zadanie natury psychologiczno-pedagogicznej.

Użyłem wyrażenia „dobrobyt“, zamiast „pożytek“, lub „szczęście“, te ostatnie bowiem powodować mogą i spowodowały w istocie niejedno nieporozumienie. Wyrazem „dobrobyt“ określiam wszystko to, co służyć może do zadowolenia potrzeb ludzkiej natury w najszerszym zakresie. Etyka uwzględniać powinna wszystkie życiowe stopniowania, nie może przeto wpływać z jakiegoś odróżniania pomiędzy dobrobytem zewnętrznym a wewnętrznym, wyższym lub niższym. Wszak tego rodzaju odróżnianie stanowi już ocenę, przeto może nastąpić wtedy dopiero, gdy daną zostanie zasada dla oceniań. Nieporozumienia, na jakie narażoną była zasada dobrobytu (czyli, wedle określenia *Bentham*a, najgorętszego zwolennika takowej: zasada możliwie największego szczęścia dla możliwie

największej ilości ludzi) pochodziły przeważnie z nieuwzględnienia powyżej powiedzianego.— Nadto istnieje inny jeszcze punkt, lepiej dający się określić przez wyróżnienie „dobrobyt“, niżeli przez jakiegokolwiek inne. Wyrażenie to bowiem wskazuje na stan całkowitości. Chwilowe uczucia przyjemności lub przykrości nie stanowią ścisłego probierza całkowitego stanu. Wprawdzie wedle hipotezy psychologicznej przyjemność i przykrość bywają zazwyczaj objawami postępu lub cofania się życia: ból jest początkiem wygasania życia, rozkosz zaś objawem normalnego i harmonijnego rozwijania się życia (p. moją psychologję VI D. 2. 3). Z oddzielnych odosobnionych uczuć przyjemności lub przykrości niepodobna jednakże nic pewnego wywnioskować; podobnież zwyczajne zliczanie ich nie doprowadziłoby nas do celu. Natomiast szukać trzeba związku między oddzielnymi uczuciami a całym charakterem, realną jednością świadomości, do której należą. Również uczucia przyjemności i przykrości oddzielnych osobników rozpatrywane powinny być w związku z całym stanem społecznym. Tak zwany utylitaryzm, etyczny kierunek, stworzony przeważnie przez Benthamą, dzięki któremu zasada dobrobytu tak dzielnie została przeprowadzoną, tem głównie zaszkodził własnej sprawie, iż wypływał z teorii psychologicznej, rozdzielającej świadomość na sumę wyobrażeń i uczuć, a społe-

czność na tłumy osobników. Znaczenie uczuć przyjemności i przykrości dla trwałego i szerokiego dobrobytu niepodobna poznać za pomocą zwyczajnego zadania rachunkowego. Z tego wynika samo przez się, iż obowiązek dowiedzenia spoczywa na tym, kto w danej chwili od pojedynczego osobnika żąda poświęcenia uczucia przyjemności: cele, dla których spełnionem zostaje poświęcenie, powinny być dowiedzione (p. § 4).

12. Zasada dobrobytu nie jest różczką czar-noksięską, otwierającą wszelkie ukryte skarby. Fałszywie pojmujemy znaczenie pewnej zasady, przypuszczając, że takowa objaśnić może od razu wszystkie oddzielnie przypadki. Szukamy zasad dlatego właściwie, ponieważ oddzielne przypadki bywają tak złożone i pogmatwane, iż rozejrzeć się w nich udaje się nam jedynie wtedy, gdy oprzemy się na pewnych określonych przypuszczeniach. A chociaż etyka filozoficzna jest nauką praktyczną, to jednak ma ona też i teoretyczne znaczenie, umożliwia bowiem pojmo-wanie oceny postępów. Zrozumienie to będzie niemożliwem, jeżeli — przez szereg ogniów pośrednich — od zawikłanego historycznego związku, wśród którego znajduje się każdy postęp, nie przejdziemy do ogólnej zasady, zawierającej w sobie ten duch i kierunek, w jakim ocena etyczna odbywać się powinna. Etyka filozoficzna stawia przeto jako hypnozę przypuszczenie,

że owa określona zasada stanowi podstawę oceny i wszystko od tego zależy, czy owa hipoteza da się utrzymać i przeprowadzić. Zasada dobrobytu zajmuje takie stanowisko w etyce, jakie zasada przyczynowości w teorii poznania. Ogólne zasady nie rozwiązują w zupełności poszczególnych zagadnień ani teoretycznie ani praktycznie. Co prawda przy syntetycznym lub systematycznym przedstawieniu jakiegokolwiek wiedzy, opisuje się najpierw naukę o zasadach, lecz to nie jest dowodem, jakoby zasady te najpierw były wynalezione; przeciwnie, przy roztrząsaniu pewnych wybitnych zjawisk znajdujemy dopiero zasady, które następnie hypotetycznie stawiamy, jako przyczyny, objaśniające te i tym podobne zjawiska.

Nie należy mieszać rozumowania etyki filozoficznej z praktycznym zastanawianiem się. Przy tem ostatniem kierują nami instynkty i popędy, motywy — po większej części niezupełnie nam świadome, jak również myśli i uczucia, których pochodzenia nie usiłujemy odszukać. Posłuszni jesteśmy „moralności pozytywnej“, z którą zżyliśmy się oddawna i która stanowi po części dziedzictwo gatunku. Sztuka etyczna poprzedza wiedzę etyczną; ta ostatnia usiłuje po części dowieść, po części usprawiedliwić zasady, któremi sztuka nieświadomie się powoduje. Rozumie się, że refleksja teoretyczna oddziaływa również objaśniająco i uzasadniająco na zasta-

nowienie praktyczne; w obec tego zupełna swoboda dyskusji ma tak niezwykle ważne znaczenie w kwestjach etycznych.

13. Skoro zasadą wszelkiej etyki ma być wzgląd na jaknajwiększy i jaknajrychlejszy dobrobyt, to, rozumie się, zasada ta sama przez się nie może być etycznie wytlómaczoną. Jeżeli zasada ta jest istotnie etyczną i prawdziwą, to dopiero po nieświadomem lub świadomem uznaniu takowej etyczny pogląd na rzeczy może się rozwinać, a z tym, kto tej zasady nie uznaje, niepodobna toczyć etycznej rozprawy. Tylko w *pośredni* sposób może tu być mowa o dowiedzeniu zasady. Jeżeli bowiem zaprzeczający wartości naszej zasady inne natomiast podaje, to można usiłować dowieść mu, że te ostatnie zasady przypuszczają istnienie owej i że, z logicznego punktu widzenia, z niej właśnie zostały wywnioskowane. Tylko w ten sposób debaty między szkołą Kantowską a Renthmowską mogłyby wydać jakiegokolwiek owoce. *Henry Sidgwick* w dziele swem „The Methods of Ethics“ z wielką energją tę właśnie obrał drogę. Idzie on nawet dalej, stara się bowiem dowieść, że panująca w Europie moralna tradycja wtedy tylko objaśnioną być może, jeżeli uznamy, że powstała pod wpływem nieświadomego utylitaryzmu. Rozsiane przepisy i postanowienia dają się powiązać z sobą, a wątpliwości i niepewności, panujące w kwestjach roz-

strzygania pewnych zagadnień, dają się przewyciężyć jedynie na podstawie zasady dobrobytu. Wtedy również łatwo da się objaśnić, czemu pewne cnoty w pewnych czasach i u pewnych narodów szczególnie wybitne zajmowały stanowisko.

Na takiego jednakże, który stanowczo opiera się na stanowisku indywidualistycznym (nie mówiąc już o stanowisku panowania danej chwili), nie ma, jak powiedzieliśmy żadnej rady. Stanowiska te, o ile konsekwentnie są zachowywane, stają się logicznie nietykalnymi. Tożsamo powiedzieć musimy o tych, którzy zasadę oceny starają się zastosować do ciaśniejszej grupy społecznej, uważając np. rodzinę, kastę, naród, rasę lub sektę, jako najwyższą całość. Ciaśniejsza grupa wydać się może w tym wypadku obszerniejszej jako indywidualistyczna lub egoistyczna. Tym sposobem możnaby wymyślić tyleż systematów etycznych, ile jest mniejszych lub większych całości. Świat etyczny rozprzestrzenia się od pojedynczej chwili aż do całej ludzkości; pomiędzy tymi punktami istnieje mnóstwo innych, na których zatrzymać się można i poza które prowadzić nas może jedynie rozwój psychologiczno-historyczny wśród rozmaitych zmian, spowodowanych w życiu uczuciem człowieka. Wielki przykład wypowiedzianej myśli widzimy w powstaniu ogólnego uczucia ludzkości i podstaw nowej etyki w cywilizacyjnym rozwoju, wy-

tworzonym wskutek zdobywczych pochodów Aleksandra Wielkiego.

Innemi słowy: *wszelka zasada oceny postępów opiera się na pewnych psychologiczno-historycznych przesłankach*. Pragnący zasadę możliwie największego dobrobytu dla możliwie największej ilości istot świadomych teoretycznie uznać i praktycznie zastosować, nie może być ani egoistą, ani indywidualistą, ani fanatycznym patriotą, ani sekciarzem, lecz powinien mieć zdolności do bezinteresownej i powszechnej sympatyi dla ludzkich postępów. Oto jest *podmiotowe przypuszczenie przedmiotowej zasady*. Po za tem stosowanie zasady przy ocenie i wyprowadzanie z niej wniosków staje się tylko intelektualną ciekawostką.

Zasadniczy błąd Benthama polegał na tem, że nie widział wyraźnie, jaka zasada podmiotowa stanowi przesłankę przedmiotowej. Żądał on zasady przedmiotowej dla skontrolowania i uregulowania rozmaitych podmiotowych poglądów i twierdzeń, i znalazł takową w zasadzie możliwie największego szczęścia dla możliwie największej ilości istot. Lecz *podmiotowość (sumienie), mając być regulowanem przez zasadę przedmiotową, jest samo podstawą do uznania tej zasady*. Etyka, nie uwzględniająca tego, zawsze będzie miała charakter dogmatyczny, choćby zasada jej najzupełniej nadawała się jako idea przewodnia podczas specjalnej dyskusyi. *Etyka filozoficzna musi wyra-*

źnie stwierdzić, na jakim stanowisku znajduje się podmiotowość oceniająca. Droga, wiodąca ku temu stanowisku, może być w historii długa i zawiła (patrz: „Die Grundlagen der Ethik“. Rozdział III: Die Autorität).

14. Etyczne sądy wskazują przeto zawsze na podstawę podmiotową, pomimo opierania oceny na zasadzie przedmiotowej. Ostatecznie są one tylko wyrazem uczuć. Lecz o uczuciach, powiadają, nie wolno rozprawiać. Zapewne! Uczucie jest faktem psychologicznym i jako taki uważanem być powinno. Jednakże wszelkie uczucie łączy się z wyobrażeniami, od których zależy charakter jego i kierunek, nad związkiem zaś i wartością tych wyobrażeń można dyskutować. Tego rodzaju dyskusja, acz bardzo wolno, oddziaływać będzie na podstawę (p. moją psychologię S. 303, 378). Wtedy można będzie wykazać, jak niesłusznie indywidualista uważa siebie za istotę odosobnioną i samotną. Można będzie wykazać, jak nielogicznym jest ograniczenie miłości dla ludzkości do istot pewnej tylko barwy, pewnego tylko pochodzenia lub pewnego tylko wyznania. Zupełna jednak zmiana takiego punktu zapatrywania się nastąpić może jedynie pod wpływem doświadczeń osobistych i historycznych.

Podobnież stanowisko zajmuje każda wiedza praktyczna. Znaczenie jej poglądów polega ostatecznie na sprawie uczuciowej, oznaczającej cel,

dla którego szukamy środków. *Ekonomia społeczna* uważa popęd do zarobkowania jako dany fakt, a od działania tego popędu zależy istnienie lub upadek zasad naukowych tej nauki. Bada ona drogi i środki, prowadzące do celu, wytkniętego przez ów popęd. A ponieważ w człowieku budzą się inne popędy, oddziaływające na jego postęпки, przeto poglądy społeczno-ekonomiczne nabierają charakteru abstrakcyjnego i hypotetycznego, wartość ich bowiem zależy od przypuszczenia, które w rzeczywistości nie zupełnie się sprawdza. Ba, nawet o krok dalej posunąć się musimy. Ekonomia społeczna nie jest nauką w zupełności niezależną od etyki. Zajmuje się ona nietylko teorią wytwórczości, lecz zarazem i podziałem. Nie uważa ona dziedziny ekonomicznej jako zupełnie odosobnionego pola, lecz bada ją w związku z ogólną cywilizacją, a ostatecznie także z etycznymi celami ludzkiego społeczeństwa. Ostatecznem zadaniem ekonomii społecznej będzie takie pokierowanie wytwórczością i podziałem, któreby pozwoliło jaknajwiększej liczbie ludzi na istnienie, godne człowieka. Ekonomia społeczna jest przeto nauką etyczną, posiadającą tążsamą zasadę, co etyka humanitarna. Toż samo powiedzieć można o *nauce prawa*. Zasadniczą różnicę pomiędzy moralnością a prawem stanowi to, że treść prawa daje się przeprowadzić i urzeczywistnić za pomocą siły zewnętrznej, podczas gdy moralność prawdziwa wymaga

uznania wewnętrznego i zgodzenia się woli. Lecz ten tylko ulegnie sile, kto uznaje jej zasadniczość, lub też przyznaje własną bezsilność; z drugiej zaś strony do kierowania prawem stosowaną bywa siła wtedy tylko, gdy osoby, którym się ona należy, mają po temu możność i chęć. Wobec tego poglądy nauki prawa również nabierają charakteru abstrakcyjnego i hypotetycznego. Ogólna nauka prawa nie zważa nawet na to, czy istnieją rzeczywiście środki do kierowania prawem. W najszerszem bowiem znaczeniu słowa stosunkami prawnymi nazywamy takie stosunki życiowe, jakie *nadają się* do prawnego uporządkowania¹⁾. Podstawę przeto stanowi tutaj idea społeczności, w której wszystko, nadając się po temu, zostało prawnie uporządkowane, podobnie jak myślą przewodnią ekonomji społecznej jest społeczeństwo, w którym panuje popęd do zarobkowania, w humanitarnej zaś etyce przewodzi myśl o społeczeństwie, wszechwładnie kierującym się miłością ludzkości (beziinteresowną i powszechną sympatją) i dążeniem do powszechnej szczęśliwości. W ostatniej instancyi zupełnie znika różnica między nauką prawa, jakoteż ekonomią społeczną a etyką; uzasadnienie bowiem stosowania siły w nauce prawnej jest ostatecznie etyczne, gdyż zależy od konieczno-

¹⁾ *Goos*: Almindelig Retsläre (Ogólna nauka prawa). I. S. 50.

ści pewnego silnego zewnętrznego porządku życiowego z określonymi granicami swobody działania, rozwój zaś życia etycznego i wyższych ludzkich dążeń odbywać się może jedynie pod opieką takiego porządku. A zatem nauka prawa jest też wiedzą etyczną, polegającą na tej samej zasadzie, co etyka humanitarna.

Nauka prawa i ekonomia społeczna wiele ucierpiały z tego powodu, iż pod wpływem nieporozumienia uważano je za czysto rozumowe nauki. Nabrały one wskutek tego charakteru dogmatycznego i niehistorycznego, niewłaściwego dla ich natury nauk praktycznych. Dopuszczają one pewien subiektywizm z pewnymi określonymi interesami, a nigdy jednak nie można wykluczyć możebności, iż interesy te ulegną zmianie.

15. Gdybyśmy chcieli opierać się w etyce jedynie na zasadzie podmiotowej, na jej podstawie, wtedy etyka stałaby się jedynie nauką o uczuciu etycznym. Ponieważ jednak zadaniem wszelkiej etyki jest jednocześnie nauczać, co zrobionem być powinno, przeto należy treść jej wyprowadzać z podstawy zasadniczej. Bez oparcia się w tym względzie na znalezionej stałej zasadzie, staje się jedynie szeregiem podmiotowych postulatów, uzasadnienie których byłoby niemożliwym dla tych nawet osobników, którzy na tej samej oparli się podstawie.

Usiłowałem powyżej wykazać, w jaki sposób zasada podmiotowa i przedmiotowa rozwi-

jają się obok siebie i odpowiadają sobie wzajemnie. Bezinteresowna i powszechna sympatya nie może, bez unicestwienia własnego, dla oceny postępków innej znaleźć zasady, jak ogólny dobrobyt (szczęśliwość). Skutkiem krótkowzroczności i niecierpliwości może ona działać wbrew tej zasadzie, lecz wtedy działa równomiernie wbrew słusznemu celowi, a im bardziej uświadamia sobie tę okoliczność, tem bardziej wstępuje na drogę zasady dobrobytu. Sumienie nie jest nieomylnem; przeto kierownikiem jego powinna być zasada przedmiotowa. Ocena w każdej określonej chwili powinna odbywać się wedle istniejącego przekonania, nie ma bowiem wyższej instancyi sądowej nad sumienie, możliwie dokładnie oświecone. Pomimo tego rozrządzenie może być obiektywnie fałszywem; bardziej konsekwentne, na szerszem doświadczeniu oparte zastosowanie zasady dobrobytu będzie w stanie dowieść tego. Lecz, być może, że większa konsekwencya i szersze doświadczenie stały się możliwe dla tego tylko, iż w danym wypadku rozrządzenie nastąpiło wedle istniejącego przekonania. Sumienie jest najwyższą powagą, lecz taką, która się sama stale doskonalić może. Zasada przedmiotowa nie tylko umożliwia rozprawę między rozmaitemi, wszakże na jednej i tej samej podstawie opartymi sumieniami, lecz nawet samoocenę sumienia pojedynczego osobnika.

W ten sposób treść oddziaływa na założe-

nie, a zasada przedmiotowa na podmiotową. Subiektywizm sam się kontroluje za pomocą zasady, zawierającej się w wytkniętym przezeń celu. W podobny sposób w teoretycznej dziedzinie kontroluje się on za pomocą zasady tożsamości i przyczynowości, aczkolwiek w ostatniej instancyi i te zasady ustanowione zostały tylko przez działalność podmiotową (patrz moją psychologię, V B, 11; D, 3).

16. Rozpatrując bliżej *stosunek między podstawą a treścią*, zdawać się może, że wnioskovanie o treści na zasadzie podstawy więcej posiada pewności, niż odwrotnie — wnioskovanie o podstawie na zasadzie treści. Historia wykazuje, że taż sama treść etyczna, też same zasady, przykazania i prawa zbudowane być mogą na bardzo różnorodnych podstawach. Już to jedno spostrzeżenie wystarczającym jest po temu dowodem, mianowicie: powstanie pewnych obowiązkowych przykazań w bardzo różnorodnych religiach. Trzymając się zasady dobrobytu, jako najważniejszego przykładu, to czyż nie dałaby się ona też w inny umotywować sposób, niż podaliśmy powyżej? Na to odrzec można, że *historycznie* rzecz ta ma się istotnie tak, a nie inaczej, lecz że niekonsekwencye i niedokładności zawsze wykazać się dadzą, gdy podstawa z treścią nie zgadzają się wzajemnie w zupełności.

Oprócz wskazanej powyżej drogi istnieją bo-

wiem jeszcze dwie inne, na których szukano wytłómaczenia zasady dobrobytu.

Mniemano, że staranie o krzewienie ogólnego dobrobytu *najlepszym jest środkiem, zabezpieczającym pojedynczemu osobnikowi własny jego dobrobyt*, dzięki niemu bowiem osiąga on celów, które w innych warunkach byłyby dlań albo zupełnie niedostępne, lub też nie tak łatwe. Starania i dobrobyt ogólny byłoby zatem uboczną jeno drogą, obieraną przez jednostki, celem zadowolenia egoistycznych swych potrzeb. Każdy przepis etyczny podaje podobną drogę uboczną, etyka przeto byłaby tylko systematyczną nauką o takich drogach ubocznych. W ten mniej więcej sposób pojmował Bentham, twórca modnego utylitaryzmu, podstawę etyki, którą w dobitny sposób wyłożył w dziele swem „Deontology“, wydanem po śmierci autora ¹⁾. W pracy mej „Zasady etyki humanitarnej“ z tego właśnie punktu (lecz tylko z tego) krytykowałem Benthama. Tutaj zauważę jedynie, że Bentham oparł etykę swą na wielkiej, lecz bardzo kruchej

¹⁾ W głównem dziele Benthama „Principles of Morals and Legislation“ pojęcie to nie występuje jeszcze tak wyraźnie. Nie wypowiada on w niem jasno pojęć swych co do podstaw etyki. W jednym miejscu powiada on: „The dictates of utility are neither more nor less than the dictates of the most extensive and enlightened benevolence“ (X. 36). Z poglądu tego nie korzysta jednak przy ustanowieniu zasady oceny (I—II).

podstawie, mianowicie na przypuszczeniu istnienia pewnej harmonii pomiędzy egoistycznymi interesami wszystkich osobników, gdy ci, każdy dla siebie, jasne mają o tem pojęcie, jakimi właściwie interesy te być mają. Wedle tej teorii każdy, pracujący dla własnego dobrze zrozumianego interesu, pracuje jednocześnie też dla egoistycznego interesu wszystkich innych. Wobec tego nie potrzeba innych motywów, jak egoistycznych, a nawet postawienie zasady dla oceny daje się motywować egoistycznie. Wszelka oceniająca podmiotowość sądzi postęпки wedle stopnia, w jakim takowe sprzyjają ogólnemu dobrobytowi, ponieważ tego rodzaju postęпки najlepiej służą jej samej (oceniającej podmiotowości).

Hypoteza ta na bardzo słabych opartą jest podstawach, wskutek czego wzbudza wciąż wątpliwości. Powoduje ona nader zawikłane badania, nie możliwe do przeprowadzenia ostatecznego, wskutek czego stanowi bardzo wątlą podstawę dla gmachu etyki. W dodatku, uznawszy nawet taką podstawę, przekonamy się, że oparta na niej treść, t. j. cała etyka przedmiotowa okaże się tylko środkiem zewnętrznym, nie odpowiadającym bezpośrednio samej podstawie. Cała etyka przedmiotowa stanie się systemem zeznań, wymuszonych na podmiotowości, pozostającej właściwie na stanowisku bezwzględego indywidualizmu. Jednakże prosta droga zawsze bywa najlepszą, uboczna zaś może służyć z konieczności.

Przy ustanawianiu zasad pewnej wiedzy powinno być zastosowaniem *lex parcimoniae*. W uczuciu etycznym, opartem na bezinteresownej i powszechnej sympatii, istnieje zasada niewątpliwie faktyczna, aczkolwiek co do wielkości wpływu jej w świecie różnorodne mogą istnieć pojęcia. Zasada dobrobytu odpowiada tej podstawie jako przedmiotowa zasada oceny ludzkich postępów, wyprowadzająca tylko logiczne wnioski z podstawy psychologicznej i umożliwiającą konsekwentne uzasadnienie oddzielnych jej zapatrywań. W ten sposób podstawa i treść etyki możliwie zbliżone są ku sobie.

17. Różnica między etyką *podmiotową* a *przedmiotową*, w wyłożonem tylko co znaczeniu wyrazów, nie jest taką samą, jak różnica między etyką *indywidualną* a *społeczną*. Etyka podmiotowa podaje zasadę psychologiczno-historyczną, na której opiera się etyczna ocena, kierowana zasadą przedmiotową. Etyka przedmiotowa podaje zarówno indywidualne własności charakteru, jakoteż społeczne postacie życiowe, zgadzające się z zasadą oceny. Etyka przedmiotowa obejmuje przeto zarówno etykę indywidualną, jakoteż i społeczną. W sferze etyki przedmiotowej trzeba będzie rozstrzygnąć pytanie, czy etyka indywidualna i społeczna są wzajemnie od siebie niezależne, czy też jedna wpływa na drugą i jaka mianowicie. Wedle zasady dobrobytu rozstrzygnąć należy, czy samorozwój osobnika ma

być ograniczony przez warunki życia towarzyskiego, czy też odwrotnie. W sferze etyki obiektywnej powstać może inny zupełnie od wyżej wzmiankowanego indywidualizm, oparty nie na wszechwładnym zwierzchnictwie osobnika, lecz na uwzględnianiu dobra ogólnego, wymagającego możliwie wielu samodzielnych i szczególnych rodzajów działalności. Podobnie ma się rzecz z uzasadnieniem istnienia i znaczenia mniejszej społeczności wśród większych. Zasada ogólnego dobrobytu wymaga względów dla wszystkich istot, obdarzonych świadomością, których uczucia przyjemności i przykrości mogą być poruszone postępkami. Właśnie wskutek tych względów wielkie może mieć znaczenie ześrodkowanie interesu do ciaśniejszego koła. Życie w rodzinie i w określonym zawodzie najwięcej może przyczynia się do rozwoju narodu, a udział w życiu narodowym najlepiej sprzyja postępowi ludzkości. Wszystkie te kwestye jednakże są zbyt specjalne i przechodzą zakres badań niniejszego rozdziału.

18. Jak widzieliśmy już w § 2, największa sprzeczność w nowoczesnej etyce powstała wskutek tego, iż z rozmaitych punktów widzenia oceniano stronę wewnętrzną, a zewnętrzną postępku. Staralem się dowieść, iż sprzeczność ta sięga daleko i w blizkim znajduje się związek z charakterem etyki, jako nauki praktycznej. Na zakończenie ponownie rozpatrzę owe obie strony po-

stępuku, a to w celu określenia stosunku pomiędzy tak nazwaną przezemnie *podstawą* etyczną a *pobudkami* (motywami) oddzielnych postępków.

Historja etyki wykazuje, iż ocena dotyczy przedewszystkiem *zewnątrznej strony postępków i skutków tegoż*, z czasem dopiero rozprzestrzenia się również na *pobudki, usposobienie i charakter działającego*. Wszak to jest zupełnie naturalną rzeczą, iż przedewszystkiem badamy to, co najłatwiej w oczy się rzuca i najłatwiej podpada zmysłom. Duch nasz, przed wniknięciem w wewnętrzną treść, zwraca najpierw uwagę na stronę zewnętrzną. Prócz tego na pierwotniejszych stopniach postępków noszą bardziej charakter odruchów i instynktownych przejawów; pobudki są proste i jasne, nie zwracające na siebie szczególnej uwagi. Nie ma jeszcze wtedy różnicy między moralnością a prawem, między wewnętrzną i zewnętrzną zgodą z panującym prawem lub zwyczajem. Prawo etyczne, zwyczaj i przepis prawny nie są jeszcze wtedy zróżniczkowane. Wybitną cechą wyższego rozwoju etycznego jest właśnie spostrzeżenie i uznanie tych różnic. Do tego jednak potrzeba pewnej umiejętności, pozwalającej zrozumieć zależność postępków od pewnych pobudek i tendencją owych pobudek do działania w pewnym kierunku. Wówczas stosujemy ocenę etyczną i do wewnętrznej treści. Wielkie przewroty w dziedzinie etycznej są w istocie tylko postępowaniem w etycznej ocenie *wę-*

wewnętrznej treści postępków. Postęp widzimy w tem gdy etyka, uznając wewnętrzne źródło postępu jako istotę tegoż, odłącza się od nauki prawa. Wtedy chodzi nietylko o wykonanie lub zaniechanie postępu zewnętrznego, lecz także o zgodę całego stanu wewnętrznego z wymaganiem prawa etycznego. Ta większa wewnętrzność łączy się jednocześnie z większem *rozpowszechnieniem* (generalizacją). Porzucenie bowiem pewnego motywu (np. egoizmu, nienawiści) powoduje zarazem porzucenie wszelkich wypływających zeń postępów, których nie potrzeba wtedy pojedynczo wyliczać. Podobnież uznanie pewnej pobudki staje się zarazem uznaniem dla wynikających z niej postępów. Przejście od oceniania zewnętrznego do wewnętrznego stanowi przeto znakomite *uproszczenie* prawa etycznego. Wtedy nie chodzi bowiem o rozpatrywanie różnorodności przepisów, lecz o zbadanie własności charakteru, mających panować i kierunku, w jakim formy społeczeństwa rozwijać się powinny.

Przykłady podobnego rozwoju wewnętrznej treści, generalizacji i uproszczenia widzimy w odłączeniu się chrystyanizmu od judaizmu i protestantyzmu od katolicyzmu.

I na tej drodze etyka przedmiotowa przechodzi w podmiotową. Ocena przedmiotowa dopuszcza nie tylko podstawę podmiotową, lecz znajduje nawet niektóre *najzupelniejsze* swe przedmioty wtedy, gdy ma do czynienia z postęp-

kami, wypływającymi z tego samego usposobienia, na jakim sama ocena jest opartą. *Tutaj* podstawa i pobudka zlewają się z sobą. Prawo etyczne wymaga istnienia usposobienia, dzięki któremu ono samo istnieje w gatunku. Myśl tę wyraził Kant w zdaniu, iż obowiązkiem jest — posiadanie sumienia. Ponieważ uznawanie obowiązków przypuszcza istnienie sumienia, przeto zdawaćby się mogło, iż obracamy się tutaj w kółku słów i pojęć. Jest to jednak tylko pozornem, niekoniecznie bowiem podstawa w zupełności zlewać się musi z pobudką, a wypadek taki niezlewania się ich nie stanowi jeszcze niedoskonałości. Wedle zasady dobrobytu bowiem wystąpienie innych pobudek, jak uczucia obowiązku, może okazać się potrzebnem. Tak np. może być potrzebnem i zdrowem, by instykt samozachowawczy lub bezpośrednie współczucie kierowało człowiekiem w pracy dla własnego lub ogólnego dobrobytu i by sumienie nie odzywało się przy wszelkim pojedynczym postępku. Objawem doskonałości będzie nawet, gdy postęпки, wymagające wysiłku i poświęcenia, wykonywane będą z innej pobudki, jak z poczucia obowiązku. Ćwiczenie ducha doprowadza wszak do tego, że to, co w początkach skutecznić się dało jedynie przez liczne psychologiczne ogniwa pośrednie, przy wyraźnem zastanowieniu się i natężaniu woli, z czasem wykonanem bywa bez-

pośrednio i bez szczególnego uświadomienia podstawy.

19. Wszelka etyka ¹⁾ jest praktycznym idealizmem. Dopuszcza ona, iż postawiliśmy sobie pewne cele; cel jednak nie jest rzeczą istniejącą, lecz mającą się spełnić. Wszelka przeto etyka przypuszcza istnienie popędu, żywego uczucia i dążenia, połączonego z wyobrażeniem tego, ku czemu się dąży. Gdyby rzeczywistość zadawała wszelkie dążenie, wtedy nie byłoby ideału, ani też etyki. Ideał, dający się zużytkować w etyce, nie tylko powinien przerastać rzeczywistość, lecz zarazem mieć pewne punkty styczności, dzięki którym możliwymby było zbliżenie się ku niemu. Ludzie, mający chcieć i działać, są ludźmi rzeczywistymi, a świat, widownia ich woli i czynów, światem rzeczywistym. Żądania etyki powinny być możliwe z punktu fizycznego, psychologicznego i historycznego i nie być sprzecznymi z prawami rzeczywistego świata. Kto wszelką odrzuca etykę z tego niby względu, iż dąży ona do ideałów, ten w głębi ducha mniema, iż ideałom tym brak styczności z rzeczywistością. Nie obejdzie się on bez stworzenia własnych ideałów, a tym sposobem stworzy nową etykę na gruzach dawniejszej. Jeżeli np. zażąda on, aby uczciwie przyznano niemożebność jakiegokol-

¹⁾ Odtąd wyrazem „etyka“ określać będziemy stale etykę filozoficzną.

wiek etyki, lub, jeżeli zarzucić zechce wszelką etyką na tej zasadzie, iż wszelka niedola ludzkiego życia wypływa z „moralności“, to przemawiać on będzie w imię uczciwości i miłości ludzkości, czyli okaże się etycznym idealistą. Tylko co do *jakości* ideałów może toczyć się dyskusja. Nikt od ideałów uwolnić się nie może, pomimo wszelkich wykrętów i wybiegów. Lecz ideały bardzo rozmaitej mogą być wartości.

Teoretyczna wiedza miewa też stale cechę idealistyczną. Działa ona na zasadzie podstaw i założeń tak prostych, iż rzeczywiste doświadczenie nigdy im nie dorównywa. W ogólnych swych prawach pomija ona okoliczności uboczne i wpływy przeszkadzające. Niepodobna, aby w jakiegokolwiek konstrukcji była w stanie wiernie odtworzyć rzeczywistą istotę rzeczy, niesłychanie wszak pogmatwaną. Różnica między wiedzą teoretyczną a praktyczną polega na tem, iż w teoryi wszystkie nasze ideały są zbliżeniem się ku rzeczywistości, będącej celem, wskazanym przez myśl naszą, podczas gdy w praktyce rzeczywistość należy zmienić i zbliżyć do ideału.

20. Pod trzema względami ideały etyczne odbiegają od rzeczywistości.

Przedewszystkiem w prawdziwej woli i działalności spoczywa coś poprostu *sprzecznego* z żądaniem etycznym. Etyka *hamująco* i *przecząco* powstaje przeciw temu, żąda wykluczenia tego

ze świata etycznego. Działaniu temu w praktycznym życiu woli odpowiada owa hamująca działalność, dzięki której mimowolne popędy i skłonności, pierwotne lub nabyte, bywają opanowywane ¹⁾).

Powtóre, prawdziwa wola i działalność w *słaby* i *niezupelny* tylko sposób spełnią żądania etyki. Potrzeba tutaj powiększenia, zarówno co do stopnia, jak i co do obszaru; *spotęgowanie* i *rozszerzenie* jest potrzebne. Etyka wygłasza tutaj swe Excelsior! Kierunek jest dobrym, lecz ruchowi brak siły i pełności. W życiu praktycznym odpowiada temu owo natężenie i uwaga, nasilenie energii, słowem własność woli oddziaływania na siebie samą za pomocą wpływu, wywieranego na wyobrażenia i uczucia ²⁾).

Wreszcie prawdziwej woli i działalności zbywać może na *związku* wewnętrznym, na jedności i harmonii. Rozmaite, sprzeczne wzajemnie tendencje i popędy mogą występować. Wtedy niezbędną jest *kombinacja* i *koncentracja*, stopienie i pogodzenie się sprzecznych z sobą i rozstrzelonych sił. W dziedzinie praktycznego życia woli odpowiada temu wyuczenie się złożonych ruchów i kombinacyj wyobrażeniowych

¹⁾ Moja psychologia S. 53, 64, 113. ²⁾ Ibid. S. 399, 420 i nast.

i umiejętność zakończenia rozmyślenia za pomocą powziętego postanowienia ¹⁾).

Zasada dobrobytu kieruje zarówno działalnością hamującą, jakoteż potęgującą lub przeczącą. Zadosyćuczynienie owej zasadzie nadaje dopiero wartość owym działalnościami. Można zarówno hamować coś dobrego, jak i złego, można również potęgować coś złego, jak i dobrego; etyczna wartość nie polega przeto na tych działalnościach samych w sobie, lecz na kierunku, w jakim takowe się odbywają.

Wspomniane trzy procesy stosowane bywają nie tylko w rozwoju etycznym pojedynczego osobnika, lecz także w rozwoju społeczności i gatunku. Mogą znaleźć się indywidualne przejawy życiowe, sprzeczne z dobrobytem gatunku, sprzyjające zaś odosobnionemu dobrobytowi osobnika; takie należy powstrzymać. Dążeniu ku dobrobytowi społecznemu brakować może siły, obszaru lub tego i tamtego; w tym wypadku koniecznym będzie spotęgowanie i rozszerzenie. Wreszcie różnorodnym przejawom życia i dążeniom społeczności, jakoteż gatunku, brakować może jedności i związku wewnętrznego, niezbędnych dla osiągnięcia powszechnej pomyślności; wtędy należy połączyć i zorganizować rozstrzelone działalności.

¹⁾ Ibid. S. 405, 420, 431.

I tutaj widzimy, że etyka filozoficzna jest zarazem zachowawczą i radykalną (patrz I, 4). Wypływa ona z faktów danych. Na jałowej niwie nic ona stworzyć nie może. Dane jednak fakty stara się rozwinąć trzema, wyż wskazanymi sposobami.

IV.

Teorya sumienia.

1. W poprzednim rozdziale (§§ 5 i 9) opisywaliśmy sumienie najpierw jako uczucie. Żadne jednak uczucie nie może istnieć samodzielnie, bez związku z wolą i z poznaniem, na co szczególną zwracamy uwagę, celem lepszego zrozumienia natury sumienia.

Sprężyną, działającą w sumieniu, jest wielki *instykt gatunkowy*. W oceniającem uczuciu wyraża się wszak stosunek między ośrodkiem a obwodem człowieka, żadnego zaś człowieka natura, a szczególnie ośrodek jej, nie tworzy się li tylko na zasadzie własnych doświadczeń. Tło, na które oddziałują wrażenia, otrzymuje człowiek od gatunku. Szczególniej niepodobna zrozumieć uczuć sympatycznych i rozwoju ich w gatunku bez dopuszczenia istnienia pierwotnych instyktów, które w rozwoju życiowym gatunku rozwinęły się wyżej i szerzej. Bezwzględność przeja-

wiania się obowiązku w istocie człowieka wskazuje, że to jest instynkt, który w ciągu licznych pokoleń nabrał siły. Kanta „kategoryczny imperatyw“ jest w istocie instynktem. Wszelki instynkt przemawia bezwzględnie, kategorycznie, nie podaje żadnych powodów i nie miewa żadnych względów. Jednostronnością to było u Kanta, iż przeczył możebności psychologicznego wytłómaczenia etycznego imperatywu. Wygląda on wobec tego zjawiska, jak Newton wobec siły tangencyalnej. Historię naturalną nieba *etycznego* uważał on za niemożliwą.

Żaden jednak instynkt nie objawia się, jeżeli brak pewnych określonych warunków. W tym ostatnim wypadku zanika lub zwyrodnia się. Dla istnienia i rozwoju potrzeba mu pokarmu. Nie posiadamy wiecznej jakiejś siły, któraby bezustannie, nie będąc podsyconą warunkami zewnętrzными kierowała działalnością naszą. Wszelkie możliwe stosunki indywidualne i społeczne wywierają swój wpływ. Instynkt etyczny jest ogniem, wymagającym ciągłego podsyceania i pożywienia, by mózg stale świecić i grać.

Gdy sumienie świadomem się staje celu swego, wówczas objawia się jako popęd ¹⁾. Obraz postępku, uznawanych, a może nawet spowodowanych instynktywną oceną, łączy się z uczu-

¹⁾ Co do różnicy pomiędzy instynktem a popędem p. moja psych. S. 112, 408.

ciem przyjemności, obraz zaś postępków niegodnych — z uczuciem przykrości. Wówczas powstaje chęć pozostawania przy postępkach dobrych, a odwrócenia się od złych, jeżeli naturalnie silniejsze popędy odmiennego rodzaju nie przeciwdziałają temu.

W końcu sumienie, nie tracąc w zupełności swego charakteru instynktywnego lub popędowego, będzie w stanie przemienić się w rozum praktyczny. Stanie się to przez jaśniejszy i wyraźniejszy rozwój wyobrażeń, powodujących popędy. Wtedy rozpatruje się postęпки, nietylko rzeczywiste, lecz pomyslane nawet, wraz z ich następstwami; powstają wtedy wyobrażenia o wszystkich tych stosunkach, a szczególnie o wszystkich istotach, obdarzonych darem uczucia przyjemności i przykrości, których dany postępek i skutki tegoż dotyczyć mogą. Ocena odbywa się obecnie z większą świadomością, wedle określonych zasad i mniej lub więcej powikłanych zapatrywań. Na tym stopniu sumienie najwyraźniej nosi cechę uczucia obowiązku i sprawiedliwości. Uznawanie etycznego, jako rzeczy „rozumowej“ dowodzi tylko jak wielkie znaczenie przypisywano jasnemu poznawaniu (p. III, 9). Pod mianem rozumu pojmować należy wtedy rozum praktyczny, t. j. dar wyobrażania w najściślejszym związku z uczuciem i wolą.

Gdy sumienie jako instynkt działa, wówczas osobnik nie wie, co czyni. Gdy zaś działa

ono, jako popęd, to osobnik miewa mroczną świadomość swych postępów. Lecz gdy staje się ono rozumem praktycznym, wtedy zjawia się również jasna świadomość praw etycznych i ideałów etycznych.

2. U pojedynczych osobników występuje sumienie pod bardzo rozmaitemi postaciami i w najróżnorodniejszych stopniowaniach. Może ono zjawiać się już to jako instynkt nawpół nieświadomy, już jako popęd, lub jako rozum praktyczny, a także może zawierać uczucie obowiązku lub uczucie sprawiedliwości jako główny składnik. Objawiać się może już to przecząco i hamująco, lub bardziej dodatnio, po części potęgująco, po części łącząco (patrz III, 20). Niekiedy występuje jako entuzyastyczne poświęcenie się, lub też jako spokojniejsze lecz działające zniewolenie. Niepodobieństwem byłoby określić choćby główne postaci, w jakich u oddzielnych osobników występować ono może. Ważną jednak rzeczą zwracać uwagę na te różnorodne postaci, podlegamy bowiem obecnie jeszcze pewnemu dogmatyzmowi, jednaką miarką mierzącemu wszystkich bez wyjątku. Właśnie wynikiem zasady powinno być, aby każdy osobnik wedle możliwości mógł żyć i działać stosownie do swych właściwości, a największe to ma właśnie znaczenie w stosunku do podstawy etycznej.

Trzeba jeszcze postąpić o krok dalej. Mogą istnieć ludzie, pozbawieni uczucia etycznego

i obywający się bez niego. Ich postęпки wypływają z całego serca, bez oceniania własnej lub cudzej działalności. Oddają się oni w zupełności pełnej działalności, odpowiadającej ich zdolnościom i popędom. nigdy nie powątpiewając o uzasadnieniu i znaczeniu tej działalności i nie stygnąc w swym zapale. Mogą się poświęcać pielęgnowaniu sztuk pięknych i wiedzy, działalności dla dobra społeczeństwa lub dla utrzymania swej rodziny. Lub też należą oni do tych szczęśliwych istot, które samem już istnieniem sięją radość i światło. Czy dużo takich ludzi się znajduje, trudno powiedzieć; lecz nie przeszkadza temu, aby ludzie tacy wogóle istnieć mogli. Spełniają oni przykazania Zakonu, nie znając Zakonu samego, i cóżby przeciw temu mieć można? Etyka istnieje gwoli życia, a nie życie dla etyki.

3. Ponieważ wszystkie sądy etyczne uznają sumienie jako podstawę psychologiczną, przeto jest ono *najwyższym autorytetem (powagą) i najwyższym prawodawcą*, w porównaniu z którym wszelka inna powaga jest tylko drugorzędną i pochodną. Przejść poza własne sumienie znaczyłoby, przejść samego siebie. Uchylenie czoła przed innym człowiekiem, którego sądom bardziej dowierzamy niż własnym, jest dlatego tylko uzasadnione, iż dzieje się na zasadzie własnego naszego sumienia. Sumienie jest nie-

omylnie, pod wyrażeniem tem rozumiemy, iż w każdej chwili jest ono najwyższym sędzią.

Nieomylność ta nie jest jednak natury przedmiotowej. Okazać się może, że nawet najwyższa powaga etyczna błądzi po manowcach. Zdanie *Fichtego*, jakoby sumienie (które F. opisuje jako uczucie zespolenia się „prawdziwego“ naszego *ja* z rzeczywistością *ja*) nigdy nas nie myliło, jest dogmatyczne. Wygłaszając to zdanie, umyślnie zamykamy oczy, aby nie widzieć niektórych najtragiczniejszych powikłań życiowych. Najczystsze i najpoważniejsze przekonanie polegać może na zupełnym błędzie. Ani w dziedzinie etycznej, ani w żadnej innej nie posiadamy bezpośredniego i bezwzględnie wiernego probierza prawdy¹⁾. Wszelkie poważniejsze przekonanie objawia się pod postacią sumienia; lecz sama postać nie zapewnia jeszcze prawdy bezwzględnej. Czyż ci, którzy ukrzyżowali Jezusa Chrystusa, nie działali w najlepszym przekonaniu? Czyżby rzeczywiście *Kant* miał rację, mówiąc, że inkwizytor nie może mieć czystego sumienia? Usprawiedliwianie niewolnictwa przez *Arystotelesa*, wydanie *Serveta* na stos przez *Kalwina* przy poparciu *Melanchtona*, zamordowanie „zdrajcy kraju“ *Kotzebuego* przez *Sanda* — nie byłyż to czyny, oparte na dobrej wierze?

¹⁾ Psychologja. S. 258—277; 433—435.

W niemniej dogmatyczny sposób rozcinamy węzeł z odwrotnej strony. Biorąc etykę z przedmiotowej jeno strony, jako naukę o formach społeczeństwa i postępkach zewnętrznych, ogłaszamy odrazu uczucie podmiotowe jako nie odpowiadające stosunkom przedmiotowym i ich następstwom. Na tak różnorodnych stojący stanowiskach etycy, jak *Hegel* i *Bentham*, spotykają się wzajem w niedowiarstwie swem względem sumienia. Wedle Hegla może ono nawet stać się złowrogą zasadą świata, podmiotowe bowiem przekonanie może zarówno dotyczyć czegoś obiektywnie nikczemnego, jak i czegoś obiektywnie prawdziwego¹⁾. Rzecz to łatwa, na podobieństwo owych etyków, ostrzegać przed zaufaniem do siebie samego i poleganiem na sobie samym, a natomiast żądać poddawania się prawu przedmiotowemu. Prawo jednakże, przed którym uchylamy czoła, musi się stale objawiać w nas pod postacią sumienia. Światło, oświetlające nam wszystko inne, powinno ostatecznie znaleźć się w nas samych, a któż w poszczególnym przypadku zaręczyć nam może, iż nie damy sobą kierować błędnemu ognikowi?

¹⁾ *Hegel*: Filozofja prawa. § 139—140. — *Bentham*: Principles of Morals and Legislation. ch. II. § 11—19. — *James Mill* również ostro ganił wszelki zły postęp bez względu na powodujący go motyw. Pochwała i nagana były dlań siłami motywującymi, dlatego też nie powinny podlegać wpływowi pobudek postępku. (*Stuart Mills Autobiography*).

Zachodzi tutaj możliwość zatargu między etyką podmiotową a przedmiotową, między oboma zasadami, na których opiera się etyka. Niepodobna inaczej rozwiązać tego zatargu, jak w powyżej wskazany sposób, mianowicie — słuchając w danej chwili nakazów sumienia, wyższa bowiem nadeń powaga nie może istnieć. Przypuszczać naturalnie trzeba, iż sumienie przemawia jasno i po odpowiednim zastanowieniu się. Dodać jednak trzeba, iż sumienie potrafi samo się kontrolować i poprawiać; późniejsze, wprawniejsze i bardziej doświadczone sumienie ocenia i sądzi dawniejsze. Właśnie gdy człowiek słucha najlepszego swego przekonania chwilowego, wtedy może utorować sobie drogę ku przekonaniu prawdziwшему, lepszemu, które wykaże mu, iż to, co w chwili postanowienia wydało mu się najlepszym, było jednak niesłuszne i szkodliwe. Dopóki człowiek postępuje wedle najlepszego swego przekonania, istota jego wewnętrzna jest zdrową, bez względu na przedmiotowy charakter postępku; a to zdrowie wewnętrzne stanowi zarodek, z którego powstać może prawdziwsze i głębsze przekonanie. Z etycznego punktu widzenia należy przeto wyżej stawiać postępek szkodliwy, spełniony jednak w przekonaniu, iż jest dobrym, niż postępek dobry, lecz spełniony w przekonaniu, iż złym jest. W pierwszym przypadku źródło było czyste, w drugim — zepsute. W wewnętrznej szczerości,

z jaką pielęgnowanem i spełnianem bywa to, co uważamy za prawdziwe i dobre, leży punkt ciężkości wzajemnego zrozumienia się różnych osobników i wzajemnej sympatji między rozmaitemi pokoleniami. W dziedzinie zaś postępów zewnętrznych i stosunków życia zachodzą nieraz tak wielkie różnice i sprzeczności, iż porozumienie staje się niepodobieństwem.—Ten jedynie, który błędzić ma odwagę, może zdziałać coś wielkiego. Gotowość wystawienia się na błąd taki jest zarazem gotowością cierpienia za prawdę. Nie błędzą w ten sposób zimni i bezduszni, lecz entuzjaści prawdy i dobra. Kto nie ryzykuje, ten nie wygrywa.

Umiejętność sumienia do poprawiania siebie samego rozwija się dopiero wtedy, gdy znajdzie się pewna *stała zasada* lub *probierz* oceny. Naturalnie sumienie nie może zezwolić na to, by mu tę zasadę z zewnątrz narzucono; powinna ona wpływać z własnej natury sumienia. Starałem się już wykazać (III, 10—15), że jedynem tego rodzaju probierzem dla sumienia, kierującego się bezinteresowną dla wszystkich sympatją, może być tylko zasada pomyślności. Wyraża ona jedynie ów cel, jaki stawia sobie każda jednostka, ożywiona taką sympatją.

Rozwój etyczny nie może się jednak obejść bez ciągłych zatargów między etyką podmiotową a przedmiotową. Podobnie jak nieskończenie wielkiem jest zadanie, stawiane naszej wie-

dzy teoretycznej, mianowicie — objaśnienie rzeczywistości zapomocą zasady przyczynowości, tak również olbrzymie zadanie znajdujemy w dziedzinie etycznej, mianowicie—ocenę wszystkich postępów i stosunków życia wedle wymagań zasady pomyślności.

4. W bliskim związku z pojęciem powagi stoi pojęcie *uświęcenia* (sankcji). Powaga nakazuje lub zabrania, uświęcenie zaś podtrzymuje nakaz lub zakaz. Uświęcenie polega na przyjemności lub przykrości, połączonej z przestrzeganiem lub przestąpieniem rozkazu, z nagrodą lub karą, wpływającą z postępuku.

Jedynie wtedy, gdy powaga jest zewnętrzną, sankcja znajduje się w stosunku zewnętrznym do postępuku. A w tej zewnętrznej postaci nie ma ono *bezpośredniego* znaczenia etycznego. Etyczny charakter postępuku polega na podmiotowym stosunku jego do źródeł jego z najwewnętrzniejszego przekonania, a na przedmiotowym stosunku do zgodności jego z zasadą pomyślności. Jakież znaczenie etyczne ma przyłączenie się tutaj uczucia przyjemności lub cierpienia, nie wpływającego z samego postępuku? Ponieważ teraz postępuję dobrze, to czemużbym w następnej chwili miał doznawać uczucia przyjemności? A ponieważ teraz źle postępuję, to czemużbym w następnej chwili miał cierpieć? Z etycznego punktu widzenia nie

ma w tem nie takiego, coby samo przez się było zrozumiałe. Całe wyobrażenie o nagrodzie i karze znajduje zastosowanie w pedagogice, tylko nie w etyce. Dla wychowania może być koniecznem, aby nagrody i kary potęgowały siłę, jakiej uczucie wartości i znaczenia postępku nie posiada w dostatecznym stopniu, nie jest to jednak bezpośrednią koniecznością etyczną. Jeśli utrzymujemy, że myśl odwzajemnienia się (czyli nagrody lub kary) jest sama przez się jasną, to jedynie dlatego, iż kieruje nami instynkt (zemsty lub wdzięczności), którego etyczne uzasadnienie i konieczność nie są a priori wskazane. To, co się samo przez się rozumie, bywa bardzo często zupełnie ślepem. Mimowolność popędu powoduje, iż nie pytamy o powody, a potem sądzimy, że one są zbyteczne.

Uświęcenie zewnętrzne, polegające na nagrodzie i karze, może być, jak powiedzieliśmy, jedynie czynnikiem zachowawczym. Etyczne uświęcenie powinno być natury *wewnętrznej*. Polegać ono powinno na wewnętrznym uczuciu, harmonji i jedności najwyższych przekonań działającego osobnika, na zgodności ideału jego z rzeczywistością jego wola. W ten sposób powstaje spokój wewnętrzny, będący silniejszą dźwignią, niż wszelkie zarzuty i przeciwności zewnętrzne. Osobnik może żywić w sobie uczucie siły, któraby zdołała świat cały przemienić, gdyby we wszystkich panowała ludziach. Do-

znaje on rozszerzania się i wywyższania swej istoty. Mógłby pozwolić ludziom, których jak najwyżej ceni i podziwia, być świadkami jego postępuku, nie ukrywając przed nimi żadnej z pobudek. Uczucie takie to nie pycha, lecz świadomość, że, pomimo własnej nikłości, jest się pokrewnym prawdziwej wielkości.— Takie uświęcenie wewnętrzne bywa nie tylko wynikiem postępuku, lecz jeszcze przed wykonaniem jego istnieje jako uczucie. Dalszy ciąg i pełny rozwój uczucia tego spowodował i umozebnił postanowienie. „Zbawienie“, powiada *Spinoza*, „nie jest nagrodą cnoty, lecz cnotą samą“. Zupełnie podobne jest ono do zadowolenia, jakiego doznajemy, gdy głęboko ukryty w nas popęd zostanie zaspokojonym. Źródło i skutki postępuku w ścisłym znajdują się z sobą związek w tym wypadku.

Zadowolenie to może być tak wielkie i silne, iż w porównaniu z niem wszystko inne traci swą wartość. Wielka, piękna chwila wyższe może mieć znaczenie, niż długie jednostajne życie. Dzięki temu staje się psychologicznie zrozumiałem samopoświęcenie. Pomiedzy zadowoleniem, doznawanem podczas spełniania bohaterskiego czynu, a wszelkiem innym możliwym uczuciem przyjemności tak wielka może istnieć odległość, iż to ostatnie zupełnie nie dochodzi do świadomości osobnika. Zresztą jest to tylko pojedynczy przykład znanego prawa psycholo-

gicznego ¹⁾. Już *Arystoteles* wiedział o tem. „Dzielny człowiek“, powiada on ²⁾, „wiele zdziała dla przyjaciół swych i dla ojczyzny; w razie potrzeby umrze nawet dla nich. Poświęci on majątek, zaszczyty i wogóle wszelkie wątpliwe dobra, pozyska zaś piękno ³⁾; woli bowiem przez krótki czas wielkiej doznawać radości, niż przez długi małej, woli przez jeden rok żyć pięknie, niż przez długie lata obojętnie, woli wykonać jeden wielki a piękny czyn, niż liczne a małe. Tego doznają zapewne ci, którzy umierają za innych; zdobywają sobie wielkie piękno“.

5. Jak wielkie znaczenie ma w życiu rzeczywistem uświęcenie wewnętrzne, to nie należy tutaj do rzeczy. Może, że bardzo niewiele ludzkich postępów opiera się jedynie na tem uczuciu. Ważnem jednakże jest pamiętać o tem, że samo *może* ono wystarczyć do podtrzymania życia etycznego.

6. Sumienie rodzi się w chwili, gdy powstaje uczucie, spowodowane różnicą pomiędzy ideałem a rzeczywistością. Powstaje ono w chwili, podobnie, jak każdy instynkt i każdy popęd ⁴⁾.

¹⁾ S. 134; 138 i nast.

²⁾ *Ettica Nicomachea*. IX, 9.

³⁾ Pięknem zwie *Arystoteles* to, czego pożądamy dla niego samego, nie zaś jako środka dla pozyskania czegoś innego.

⁴⁾ Co do popędu porównaj: *Psychologję* S. 296; 409; 413.

Zmarłoby ono w chwili, w której różnica ta istniećby przestała. Z natury rzeczy wynika, iż można dojść do tego w dwojaki sposób: albo gdy rzeczywistość zwalczy ideał, lub też gdy ideał zwycięży rzeczywistość.

Zatrzymajmy się tymczasowo przy pierwszej możebności: i tutaj istnieją rozmaite sposoby, za pomocą których rzeczywistość może, że się tak wyrazimy, zdusić ideał. Dzieje się to bądź wskutek osłabienia ducha, bądź też wyjałowienia nikczemnego lub też wskutek oddania się człowieka czysto zwierzęcym instynktom. Tego rodzaju przypadki zależą jednak od stosunków indywidualnych i należą do etyki szczegółowej. Tutaj zaś, przy rozpatrywaniu ogólnych zasad etyki, zapytać należy, czy nie istnieje *naukowe pojęcie rzeczywistości, któreby w zupełności wykluczało ideał.*

Zdaniem wielu pojęcie tego rodzaju tkwi w *panującej obecnie teorii rozwoju.* Wedle tej teorii panuje wszak w całej przyrodzie, obejmującej również świat ludzki, nieubłagane prawo przymusowego doboru, na zasadzie którego wszystko, co nie może zastosować się do danych warunków, ginąć musi, ostaje się zaś to tylko, co się dostraja do danych warunków. W takim razie siła fizyczna staje się panującą, a władza nad światem brutalności przypada w udziale. Czyż ideały nasze mogą w takim razie stać się czemś więcej, niż pobożnemi ży-

zeniami i westchnieniami, nie wpływającemi wcale na przebieg rzeczy? Przy doborze naturalnym i w walce o życie najszlachetniejsze i najlepsze popędy zostają zdeptane, jeżeli siła nie może lub nie chce wystąpić do walki przeciw sile!

Nauczanie rzeczywistości nie stanowi zadania etyki, należy ono do innych nauk. Nie może ona wzmocnić lub osłabić żadnej z hipotez, uzasadnionych lub dowiedzionych w teoretyczny wyłącznie sposób. Natomiast wiele jej zależy na tem, aby zbadać, czy tego rodzaju hipoteza daje się pogodzić z zasadami etycznymi.

Bliżej rozpatrując teorię rozwoju, przekonujemy się, że w zastosowaniu do życia ludzkiego, polega ona na zasadniczej idei, nie tylko nie sprzeciwiającej się założeniom etyki, lecz nawet stanowiącej poniekąd jej zasadę, a mianowicie na idei, iż rozwój ludzki, o ile jest czemś więcej niż wzrostem fizycznym, możliwym się staje jedynie wskutek ocknięcia się życzeń i popędów, działających jako siły bodźce. Największą przeszkodą w rozwoju, a nawet w samem istnieniu, jest ograniczoność i obojętność. W najprostszych postaciach ludzkiego rozwoju siłę popędową stanowi potrzeba; w przebiegu rozwoju powstają jednak wymagania, mające coś innego jeszcze na celu nad proste zachowanie bytu. Tam tylko, gdzie żadne dążenie, żaden popęd się nie rodzi, wszelka

ustaje nadzieja. Tylko dążący cel osiąga. Prawda ta, wygłaszana tylokrotnie przez pojęcia idealistyczne w różnorodnych, mniej lub więcej ścisłych postaciach, została nam wpojona przez panującą obecnie teorię rozwoju w bardziej wybitny, w bardziej brutalny sposób. Nie obojętną jest rzeczą, czy świadomością i wolą przyczyniamy się do rozwoju, czy też bez ich udziału. Popęd do oceny etycznej i postępowania etycznego jest jedną z sił, przyczyniających się do postępu i wyznaczających kierunek rozwoju. Przypuszczając właśnie, iż popęd ten rozwinął się stosownie do pewnych określonych praw natury, uznajemy zarazem, iż nie może stać w sprzeczności z hipotezą rozwojową. W swobodniejszych i wyższych swych postaciach rozbudził się on w istocie późno i nia wywarł jeszcze całego swego wpływu. Tworzy się on dopiero i dla tego właśnie ma przyszłość przed sobą.

Chociaż panująca teoria rozwoju tak silny kładzie nacisk na wpływ okoliczności zewnętrznych, to przyznaje jednak, że wpływ ten w każdym poszczególnym przypadku określanym i ograniczanym bywa przez warunki wewnętrzne, z jakimi każda istota przystępuje do walki o byt. Im wyżej stoi istota żyjąca, tem *czynniciej* w walce tej uczestniczyć jest w stanie. Teoria rozwoju przechodzi nawet wręcz w etykę, wykazuje bowiem, iż na wyższych szczeblach

walka o byt staje się walką *wspólną* o istnienie i rozwój życia ludzkiego.

Mówiąc o walce o byt, mamy zazwyczaj na myśli najprostsze jeno i najbrutalniejsze formy życia. Lecz to ostatnie w różnych objawia się postaciach i stopniach, dzięki czemu walka o życie w szczegółach bardzo różnorodnego nabiera charakteru. Walczący w obozie wiedzy i sztuki, jakoteż walczący o swe przekonania, których wyrzec się ani zaprzeczyć nie chce, tak walczy o życie, jak i ten, który ma tylko zwykły byt i fizyczne samozachowanie na celu ¹⁾. Zadaniem etyki szczegółowej—wykazać porównawczą wartość rozmaitych postaci i stopni życia.

7) Hypoteza rozwojowa nie tylko przechodzi w etykę, lecz sięga nawet *ponad* nią u niektórych optymistów. Wedle *Spencera* uczucie etyczne jest właściwe tylko pewnemu przejściowemu okresowi rozwoju ludzkości, okresowi, którego naturalnie nie przeżyliśmy jeszcze wcale. Wskutek wprawy wykonywamy wszelkie czyny z coraz mniejszą trudnością, z coraz mniejszą uwagą i z coraz mniejszym natężeniem woli. Stosując to prawo do życia etycznego, będziemy mogli wygłosić zdanie, iż z czasem w naturze ludzkiej nagromadzi się taka ilość „moralności organicznej“, czyli nieświadomej potrzeby i możliwości prawnego postępowania, że odrębne

¹⁾ Patrz: Die Grundlage der humanen Ethik. S. 18—20.

uczucie etyczne nie będzie miało potrzeby objawiać się i wogóle okaże się zbytęcznem, ponieważ między instynktami człowieka a wymogami, uwzględniającemi pomysłność i dobro gatunku, zupełna zapanuje zgoda. To, co przedtem było treścią wyraźnego nakazu i obowiązku, obecnie będzie wykonywane instynktownie, bez poprzedniego zastosowania ¹⁾. Natura ludzka pozyskałaby przeto tak idealny charakter, iż czasy sumienia minęłyby bezpowrotnie.

Etyka sama przez się nie może mieć nic przeciw temu, by panowanie jej zupełnie minęło. Skoro umrze śmiercią szczęśliwą t. j. gdy doskonały i harmonijny stosunek zastąpi ją w świecie, wówczas będzie to oznaką, iż spełniła swe zadanie. Istoty doskonałe nie mają i nie mogą mieć etyki, ideał bowiem utożsamia się wtedy z rzeczywistością. Podobnie jak stosunek posłuszeństwa względem powagi (w przeróżnych swych formach) zastąpiony bywa przez wolne sumienie, tak samo przypuścić można, że miejsce sumienia zajmie kiedyś bezpośrednio życie w cnocie i w prawdzie. Być może, że już w obecnych czasach da się to powiedzieć o pewnych wyjątkowych istotach.

Dopusciwszy nawet podobną możliwość, jesteśmy jednak w rzeczywistości tak od niej dalecy, że wiary lub czysto oderwa-

¹⁾ Data of Ethics. S. 128. 275.

nego rozmyślenia potrzeba, aby przypuścić, że stan podobny w istocie kiedyś nadejdzie, etyka zaś, niechętnie zagłębiająca się w rozległe spekulacje, nie wielką umie przypisywać temu wagę. Dopóki, wedle wyrażen *Sibberansa*, znajdujemy się jeszcze w „wieku pacholęcym“, jeżeli nie w „stanie zarodku“, póty nie wolno podobnemi fantazjami o przyszłości odciągać uwagi od wielkich przeszkód, powstrzymujących rozwój i postęp. Nadzieję i odwagę swoją możemy krzepić myślą, iż natura ludzka podlega powolnej, lecz ciągłej przemianie, na której, może polega postęp. Ważnego jednak dla etyki znaczenia przypuszczeniu temu nadawać nie można.

Musimy nawet przypuścić, że sam postęp wytworzy nowe ideały i nowe zadania. Podobnie jak, porównywając etykę ludzi cywilizowanych z etyką dzikich, znajdujemy wielkie dziedziny, podlegające u pierwszych etycznemu punktowi widzenia, podczas gdy u drugich zupełnie jeszcze spoczywają odłogiem, tak też i nasza obecna etyka w porównaniu z wyższm jej rozwojem w przyszłości może okazać się zupełnie niedostateczną. Bez wątpienia wyjdą na jaw rozmaite stosunki, których znaczenia nie pojmowaliśmy jeszcze wskutek swej gruboskórności, swej niewiadomości i swego sobkostwa. Ideał, ilekroć zdawać się nam może, żeśmy do szczytu doszli, wyżej sięgać będzie.

Spencer, podobnie jak *Kant* wychodzą

z założenia, iż poczucie obowiązku koniecznie połączone jest z uczuciem przymusu, a zatem z uczuciem przykrości. W pojęciu obowiązku, jak wyżej powiedziano (III, 9), mieści się jednak ta tylko myśl, iż względy bardziej ograniczone ustępują miejsca rozleglejszym, przyczem różnica ta między niższem a wyższem *niekoniecznie* odczuwaną bywa, jako przymus. Uczucie przymusu może zniknąć, jednak pierwiastek poczucia obowiązku pozostanie.

8. Czy można robić więcej, niż obowiązki spełniać? Czy będzie zasługą, gdy przewyższymy żądania, stawiane przez etykę? Na pytanie to można potakująco odpowiedzieć w tym tylko razie, gdy żądanie etyczne uważać będziemy jako wolę zewnętrzną, wpływającą z jakiejś nadprzyrodzonej powagi lub też od innych ludzi, a skierowaną ku jednostce; po nad tego rodzaju żądanie zewnętrzne lub oczekiwanie można się wznieść, lecz nie po nad żądania wewnętrzne sumienia. Katolicyzm daje odpowiedź potakującą. Odróżnia on przykazanie od rady. Posłuszeństwem nie tylko dla przykazań, lecz nawet dla udzielanych sobie rad, zdobywa człowiek nadmiar zasługi. Pospolita etyka, wyobrażająca sobie, że prawo etyczne jest mniej lub więcej podobne do prawa sądowego, również upatruje różnicę między ścisłym obowiązkiem a zasługą. Podobnego zdania są ci etycy, którzy utożsamiają żądania etyczne z żą-

daniami, stawianemi przez społeczeństwo lub opinię publiczną (Mil i Bain). ¹⁾

Niepodobna uznać takiej różnicy pomiędzy obowiązkiem a zasługą, chyba, gdy się bardzo powierzchownie zapatrywać będziemy na prawa etyczne. Istota, posiadająca dostatecznie rozwinięte sumienie uważać powinna za obowiązek swój spełnianie wedle możliwości sił wszystkiego, co przyczynić się może do dobra powszechnego, a jeżeli nawet przekroczy pod tym względem cel, wytknięty przez siebie lub przez innych ludzi, to rzecz ta będzie jeno oznaką, iż dany cel nie był dostatecznie wysokim. Wymagania i nadzieje pewnych ludzi nie odpowiadają zazwyczaj temu, co w istocie osiągnąć się daje. Najwyższe nawet poświęcenie, do którego człowiek jest zdolnym, jest pro prostu obowiązkiem, jeżeli tylko w danych warunkach okaże się pożytecznym i możebnym. Popularna etyka ogranicza się do zwykłego, przeciętnego celu i zadowoloną bywa, gdy takowy osiągniętym zostaje, podziwia zaś wszystko, co ponad ów cel wystrzela. Z punktu wychowawczego słusznem jest pochwalenie i podziwianie czynów, wyższych nad powszedniość; spełniający jednak podobny czyn wtedy tylko posiada prawy sposób myślenia, gdy czuje, że spełnił li tylko swój

¹⁾ Patrz pracę mą: «Den engelske Filosofi i for Tid» (Angielska współczesna filozofia). Kopenhaga 1874. S. 82.

obowiązek i że inaczej rzeczywiście nie mógł postąpić.

Zachowując nawet, ze względów wychowawczych, ową różnicę między przykazaniem a radą, zgodzić się musimy na to, iż różnica ta zawsze tylko względną będzie; co bowiem na niższym stopniu rozwoju wydaje się radą tylko, to na wyższym szczeblu kultury staje się najelementarniejszym wymaganiem etyki. Szanowanie zwyciężonego wroga stanowi wielką zasługę dla dzikiego człowieka, lecz u cywilizowanych narodów jest to tylko najelementarniejsze przykazanie.

V.

Wolność woli.

1. Ocena etyczna powstaje najpierw jako wybuch uczucia.

Stałą swą wartość zawdzięcza jednakże sile motywującej, oddziaływającej na wolę. Dzięki niej sama staje się współdziałającą przyczyną dalszego rozwoju ku dobru najwyższemu. Bardzo ważnem jest pamiętać o tem, że sumienie samo jest przyczyną. Dzięki temu bowiem na właściwem stajemy stanowisku względem tak często rozpatrywanego pytania, o ile etyka uznawać może znaczenie prawa przyczynowości w zakresie życia ludzkiego, posługującego się wolą. Przekonamy się wtedy, że etyka nie potrzebuje żądać ograniczenia znaczenia prawa przyczynowości, lecz, że ograniczenie takie byłoby szkodliwem dla etyki, co więcej, uniemożliwiałoby ją nawet.—Wszak często utrzymują, że wszelka prawdziwa etyka opiera się jedynie na założeniu, jakoby wola

ludzka wcale nie, lub przynajmniej niezupełnie podlegała prawu przyczynowości. Mniemają, że o odpowiedzialności moralnej wtedy tylko może być mowa, gdyby człowiek absolutnie od samego początku mógł rozpoczynać szereg przyczyn t. j. gdyby mógł być przyczyną bez skutku. Taki absolutny początek określają niezbyt stosownym wyrażeniem „wolności woli.“ Niestosownym jest to wyrażenie już dla tego, że używanem bywa w różnorodnych znaczeniach.

2. W zastosowaniu do woli ludzkiej można wyrazu „wolność“ używać przynajmniej w sześciu rozmaitych znaczeniach.

a) Znaczenie wyrazu wolność, z powodu którego jedynie i wyłącznie toczy się spór co do „wolności woli,“ jest takie, dzięki któremu „wolna“ wola nie podlega prawu przyczynowości, nie stanowi tak, jak inne przyczyny, oddzielnego ogniwa w ogólnym łańcuchu przyczyn, lecz jest przyczyną bez powodu. W takim znaczeniu tego słowa możnaby wolność nazwać „wolnością od przyczyn.“ I to jest kwestyą sporną: determinizm bowiem odrzuca wolność woli, indeterminizm zaś uznaje. To, od czego się jest wolnym, jest przeto tutaj: wszystkim. Mieć *wolną* wolę to znaczy: chcieć *bez* przyczyny, niezależnie od wszystkiego poprzedzającego.

b) Następnie wolność może oznaczać jeno *nieobecność przymusu zewnętrznego*. W tym wy-

padku nie *wszystkie* przyczyny zostają wykluczone, lecz te tylko, które leżą poza osobistością chcącą. Wolnym jest ten, którego postanowienia żadna siła zewnętrzna nie powstrzymuje od zamienienia na czyn. A zatem, mowa tu raczej o wolności działania, niż o wolności woli. Wolno mi wyjść z pokoju, gdy mam klucz w kieszeni, a drzwi nie są zatarasowane, w przeciwnym zaś razie nie jestem wolnym i muszę pozostać tam, gdzie się znajduję.

e) Wolnością zowie się także *wolność od przymusu wewnętrznego*. Wolę, wypływającą z cierpienia lub z obawy, nazywają często nie-swobodną — w sprzeczności z wolą, wypływającą z przyjemności lub z nadziei. Nawet gdy drzwi stoją otworem, nie wychodzę, być może, z pokoju, obawiając się, czy wróg ukryty nie rzuci się na mnie. W takich razach nie czynię tego, do czego mam ochotę; doznaję przeszkody, powodującej, iż nie mogę działać z pełnem przekonaniem. „Budujesz sobie dom, — powiada *Augustyn*, gdyż w przeciwnym razie nie miałbyś pomieszkania. Przymus, a nie wolna wola, skłania cię przeto do działania.“ W mowie potocznej tego rodzaju „wolną“ wolę zwiemy bardzo często naszą „dobrą“ wolą. Spełnianie jakiegoś czynu bez własnej „dobrej“ woli oznacza, że niechętnie go spełniamy, a spełniamy go z uczuciem przykrości dla tego tylko, iż przekładamy mniejsze zło nad większe. Wręcza-

jąc rozbójnikowi, grożącemu życiu naszemu, portfel z pieniędzmi, spełniamy świadomy akt woli i rozwagi; lecz wtedy powiedzieć możemy: „chcieliśmy tego — lecz pod przymusem“ (coactus volui, jak to trafnie określił pewien starożytny prawnik rzymski) ¹⁾.

d) Po czwarte, „wolność“ woli może oznaczać *możność, dzielność i siłę woli*. Chodzi tu o to, jak *wiele* wola może zdziałać, nie zaś o to, o ile jest zależną lub niezależną od poprzedzających wypadków. Można być indeterministą, a zatem utrzymywać, że wola nie zależy wcale od poprzedzających wypadków, a jednak uznawać, iż taka bezprzyczynowa wola bardzo małe ma w świecie znaczenie. W sławnym sporze między Augustynem, a Pelagiuszem chodziło raczej o siłę i dzielność woli (naturalnej woli ludzkiej), niż zastosowanie do niej zdania, iż każda rzecz na swą przyczynę. Chodziło wszak o rozstrzygnięcie, czy człowiekowi dla dobrego postępowania potrzebną jest pomoc nadprzyrodzona t.j. czy natura ludzka rozporządza wogóle *dostatecznymi* motywami, nie zaś o to, czy motywy *wogóle* są potrzebne. Tenże spór podjęty został, jak wiadomo, nanowo za czasów Reformacji. W wyznaniu augsburskiem (I, 18) wyrazy siła czyli *możność (vis)* i *wolność (libertas)* w tożsamym używane bywają znaczeniu. — Jak łatwo

¹⁾ Pstrz *Ihering*: Der Zweck im Recht, I. 2 Aufl. S. 17.

znaczenie to wyrazu pomieścić z wyż wymienionem (wolność przyczynowa), widzimy już z tego, w jaki sposób indeterminiści bardzo często używają wyrazu „możność.“ O wolności wyrażają się oni, jako o możliwości rozpoczynania absolutnie na nowo. Jeżeli jednak robią różnicę między samym rzeczywistym początkiem a możliwością rozpoczynania, to jednak wola, czyli prawdziwa chęć staje się zależną, a mianowicie od swej „możności.“ Wedle ścisłych pojęć indeterministycznych nic nie powinno poprzedzać „wolnej“ woli, nawet możliwość. Wyraz bowiem „możność“ oznaczać powinien te warunki naszej natury, jakie niezbędne są dla wykonania pewnej działalności. Możliwość woli może, logicznie mówiąc, oznaczać tylko warunki wewnętrzne, niezbędne dla powstania woli.

e) „Wolną“ wolą nazywają bardzo często także *swobodę wyboru* t. j. możliwość wybierania. Wybór wcale jeszcze nie dowodzi, by zasada przyczynowości nie miała tu zastosowania. Przyпуска on jedynie istnienie wyobrażeń o różnorodnych możliwych postępkach, które rozważamy w umyśle t. j. porównujemy je między sobą. Zdecydowanie się na wykonanie pewnego postępuku nie zależy wtedy od chwilowego popędu lub odosobnionych afektów, lecz powstaje wskutek wewnętrznej rozprawy pomiędzy różnorodnymi wyobrazeniami i uczuciami. „Wolność“ oznacza tu nie przeciwstawienia konieczności,

lecz przeciwstawienie ślepcie (bezświadomości). Swoboda wyboru dowodzi istnienia głębszej i bardziej złożonej konieczności, niż ta, jaką powoduje postępek, wywołany chwilowemi afektami i popędami. „Wolna“ wola znaczy tutaj: dojrzała, świadoma wola, która jednak w chwili wyboru mówi: „Nie *mogę* inaczej!“

Kto tylko jedną zna możliwość, ten wybierać nie może, taki „nie ma wyboru.“ Różne mogą być tego przyczyny, iż *jedną* tylko zna on możliwość, a mianowicie: małe doświadczenie, niedbałe korzystanie z nabytych doświadczeń, chwilowa niedyspozycja, namiętność, osłabienie lub wprost choroba umysłu. Dzięki temu zrozumieć można, dlaczego rozmaite możliwości nie zawsze występują dosyć wyraźnie podczas rozmyślania. Wszystko to jednak poprzedza wybór. Dojście wyboru do skutku zależy zatem od tego, co poprzedzało. Wolność wyboru nie sprzeciwia się przeto determinizmowi i nie może być przedmiotem sporu.

f) Wreszcie wyrazem „wolność“ można określić *wolę zależną od pobudek etycznych*. W tem znaczeniu tylko dobry jest wolnym. W tym wypadku przypuszczać należy tak wysoki rozwój umysłowy i wprawę, iż sumienie zyskuje stanowcze znaczenie i wpływ przy każdym zastanowieniu się i przy każdym postanowieniu. Wobec tego należy jednak oczywiście dopuszczać istnienie psychologicznego związku przyczynowego.

Wskutek podniecenia lub zniewolenia do działalności powinno wtedy budzić się sumienie, a to na zasadzie praw, obowiązujących kojarzenie się wyobrażeń między sobą i z uczuciami ¹⁾. Tutaj wolność znaczy, że pewne myśli i uczucia wzięły górę i usunęły wszelkie inne myśli i uczucia. Wolność, jako przeciwstawienie niewolnictwa, znajduje się tutaj pod wpływem zmysłowych i egoistycznych popędów i namiętności. Niekiedy wolność tego rodzaju zowią prawdziwą czyli wyższą. Jest to najdawniejsze pojęcie tego wyrazu; pochodzi jeszcze od Sokratesa, a używają go Augustyn, Spinoza i inni. Nie ma ono żadnego związku ze sporem między determinizmem a indeterminizmem.

Tutaj wyrazu tego używać będziemy tylko w pierwszym jego znaczeniu, aczkolwiek i inne pod wielu względami bardzo są ważne.

3) Większość przyznaje obecnie, iż motywy praktyczno-etyczne, a nie teoretyczne, zniewalają do twierdzenia, iż wola nasza nie podlega prawu przyczynowości. Badając wolę jedynie z psychologicznego lub historycznego punktu, z trudnością postawilibyśmy podobne twierdzenie. Zawszeby się znalazło mnóstwo objawów woli, nie dających się objaśnić; nie wolnoby jednak było przypuszczać, że takowe *nie* mają przyczyny. Tymczasem sądzą, że takowe twier-

¹⁾ Psychologia S. 200, 381, 414; 441.

dzenie stanowi konieczne założenie etyki. Czyż rzeczywiście rzecz ma się tak właśnie? Czyż w istocie bylibyśmy zmuszeni dopuścić tego rodzaju niezgodność między naszą naturą intelektualną a etyczną, iż dla tego, by nie zaprzeczać znaczenia etyczności, należałoby wyprzeć się zasady, dzięki której jedynie zrozumieć możemy istnienie nasze? W każdym razie trzeba by dokładnie wszystko rozważyć, zanim zdecydujemy się na tak rozpaczliwe tłumaczenie. Nie dla każdego łatwym będzie usunąć postulaty przyczynowości, by zastąpić je innymi postulatami, podobnie jak zdejmuje się codzienne ubranie, by włożyć strój balowy.

Spróbuję przeto wykazać nietrwałość indeterminizmu¹⁾ i dowieść, że determinizm jest nawet niezbędnym założeniem etyki.

a) Indeterminizm zrywa więzy między osobnikiem a gatunkiem, nawet między osobnikiem a całym pozostałym istnieniem. Osobnik nie stanowi już właściwego ogniwa w ogólnym łańcu-

¹⁾ W literaturze duńskiej bronią indeterminizmu *Heegaard* (Om Intolerance 1878), *Wilkens* (Sociologie 1882), *Kroman* (Vor Naturerkendelse 1883), *H. Scharling* (Kristelig Sædelære. Chrześcijańska nauka moralności, 1884).—Ze zdaniem ostatniego z tych autorów, jakoby istniało „wyższe postanowienie“ determinizmu i indeterminizmu, nie mogę wcale dyskutować, po prostu dlatego, że nie znajduje w niem żadnego sensu. *Albo* prawo przyczynowości ma znaczenie dla woli, *lub* też *nie* ma go. Cóż trzeciego może być jeszcze?

chu istnienia, lecz właśnie w najbardziej stanowczych punktach wyrwanym z niego zostaje. Przeto indeterminizm nie jest w stanie obejmować istnienia jako całości. Wszelki głębszy pogląd filozoficzny czy religijny staje się niemożliwy. Jedyne pojęcie religijne, zgadzające się z indeterminizmem, jest politeizm; każda bowiem istota, mogąca stanowić bezwzględny początek szeregu przyczyn, jest małym bóstwem, czyli istotą absolutną, skutkiem czego tyleż powstaje bóstw, ile ludzi „wolnych“ istnieje. Nie każdemu, być może, tak bardzo zależy na tego rodzaju pojmowaniu całości. Lecz pogląd powyższy ma swe znaczenie, szczególnie podczas polemizowania z determinizmem, jakoby z nauką bezbożną i antyreligijną.

b) Indeterminiści w rażący sposób mieszają różnorodne pojęcia wyrazu „wolność“, jużto utrzymując, że wola *żadnej nie ma przyczyny*, już też, że *my sami* jesteśmy przyczyną naszych czynów dowolnych. Pojęcia: drugie, czwarte i piąte słowa „wolność“ mieszane bywają z pierwszym. Jeżeli bowiem „my sami“ jesteśmy przyczyną naszych aktów woli, wtedy wola nasza nie jest wolną od przyczyny, lecz przyczyna jej tkwi w naturze naszej. „My sami“ stanowimy w każdej chwili coś zupełnie określonego. Pewne określone myśli i uczucia, własności, instynkty i popędy budzą się w nas, i w nich szukać należy źródła naszych czynów dowolnych.

Dwa te określenia: samopostanowienie i niezależność od przyczyny (bezprzyczynowość), uważane tak często jako tożsame, w isocie wykluczają się wzajemnie, skoro wyrazowi „samo” przypiszemy pewne określone znaczenie jakiegokolwiek bądź rodzaju.

Na to mógłby inderminista odpowiedzieć, być może: „Mojem zdaniem, powinniśmy właśnie w szeregu przyczynowym zatrzymać się na człowieku. Idąc dalej i dopuszczając, że i jego wola (i jego istota?) ma przyczynę, to ostateczna przyczyna postanowienia jego będzie znajdować się daleko po za nim samym; a więc on sam nie jest przyczyną.“ Replika nasza brzmi, że w ten sposób nie byłoby zgoła żadnych przyczyn na świecie. Wtedy nie piorun zabijałby człowieka, lecz przyczyny, wywołujące piorun (elektryczność w powietrzu); te znowuż nie byłyby właściwą przyczyną piorunów — i t. d. aż do nieskończoności. Zapatrywanie takie wzbudza ciekawość, czemuż jednak stosuje się je tylko do woli?—Każda rzecz i każda istotota w świecie jest zarówno skutkiem jak i przyczyną. Im swojsiej i bogaciej wyposażoną jest istota, tem więcej wiąże się warunków i tem więcej wypłynąć z niej może następstw. Wykażemy, że etyka doskonale zgodzić się nań *musi*.

c) Gdyby akt woli lub jakaś częśćka jego nie podlegała prawu przyczynowości, wówczas w stosunku swym do całej osobistości byłby zu-

pełnie jako coś *odosobnionego* i *przypadkowego*. Nie byłby kość z kości i krew z krwi. Ze stanowiska indeterminizmu nie tylko istnienie samo nie może wydać się całością, lecz i w oddzielnej osobistości nie można uznać związku wewnętrznego. Dziwnie się dzieje wtedy z indeterminizmem. Zdaje mu się, że wbrew determinizmowi zachowuje on człowiekowi godność, nie pozwalając mu stać się maszyną, a tymczasem poniża on sam człowieka jeszcze bardziej, robiąc z niego już nie maszynę nawet, lecz coś przypadkowego i bez związku. Jeżeli jeden i ten sam motyw raz taki, innym razem inny powoduje skutek, pomimo że w oddziaływających na postępek warunkach wewnętrznych i zewnętrznych żadna nie zaszła zmiana, to czemu tego rodzaju „wolność“ różni się od kaprysu i przypadkowości? Jakąż wogóle wartość można jej wtedy przypisywać? I jak można przy takich poglądach mówić wogóle o tem, że człowiek posiada pewien charakter?

d) Etyczna ocena postępków mego wypływa z założenia, iż postępek jest rzeczywiście *moim* postępkim. Wobec tego etyczny sąd wtedy tylko może być jasnym i pewnym, gdy widocznym jest psychologiczny związek między pobudką (motywem) a postanowieniem. Im mniej zrozumiałym jest mój postępek, a to na zasadzie znajomości charakteru mego i moich stosunków, tem łatwiej mogę być uważanym za niepoczy-

talnego i tem mniej mogę pociągać siebie samego do odpowiedzialności ¹⁾. Wyrzekając się przyczynowego związku woli, wyrzekam się także cechy poczytalności!

Zapatrywanie się prawne zgadza się w tym względzie z etycznym. Prawo karne uważa podniecenie usposobienia i brak zastanowienia, jako okoliczności łagodzące, powtórzenie zaś, recydywę i jasne zastanawianie się jako warunki obciążające. Zasadę podobnego zapatrywania się stanowi przekonanie, iż czyn zbrodniczy tem surowiej ukaranym być powinien, im bardziej związanym jest z całkowitym charakterem danego osobnika. Chociaż wyrok prawny ma tylko postępek zewnętrzny na względzie, a nie wewnętrzne usposobienie przestępcy, to jednak każdy sędzia dokładnie poznać musi pobudki i źródło postępku, nie tylko dla samego określenia stopnia kary, lecz również dla zdobycia zupełnego przekonania, że dany postępek rzeczywiście wykonany został. Im dokładniej uzasadni sędzia konieczność wypływania postępku z danych okoliczności, zewnętrznych i wewnę-

¹⁾ Jednym z objawów „padaczki utajonej“ (epilepsy maskowej) jest właśnie brak motywów w wykonywanych postępkach. Patrz *Tardieu: Étude médico-légale sur la folie*. Paris. 1880. S. 141. *Kraft-Ebing: Die transitorischen Störungen des Selbstbewusstseins*. Erlangen. 1868. S. 53—61.— Patrz też moją psychologię S. 437.

trznym, tem bardziej może być pewnym, iż dany osobnik rzeczywiście dany postępek wykonał¹⁾.

e) Wielu nowszych trzymających się zasady indeterminizmu (Heegaar, Kroman) ograniczają zasadę niezależności przyczynowej do możliwie małych rozmiarów, „do bardzo małej wielkości, do drobnostki,“ lecz w takim razie trudno zrozumieć, jakie znaczenie może posiadać niezależność przyczynowa tak drobnej części czynu woli, skoro sąd etyczny obejmuje *czyn woli jako całość*. Widzimy z tego, że indeterminizm niszcząc spójność istnienia, a potem spójność osobistości, nie uważa w końcu nawet pojedynczego czynu woli za całość. Pewne odsetki pierwiastków tego czynu podlegają zasadzie przyczynowości, inne natomiast są od niej wolne. Nie nam nie mówią, czy nie podlegające zasadzie przyczynowości część jest jednakową we wszystkich objawach woli zarówno tego samego osobnika jako i rozmaitych osobników, ani o tem, czy ten, który siebie samego pociąga do odpowiedzialności, a tem mniej ten, który ma innych sądzić, może odkryć, jak wielką jest owa część i czy wogóle istnieje w danym przypadku. Lecz, nawet jeśli pominiemy

¹⁾ Patrz moją psychologię S. 433 — 435. — *Anselm v. Feurbach* (Aktenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen. Giessen 1829. II. S. 42) utrzymuje, że sędzia, nie rozumiejący, w jaki sposób przestępstwo powstało, nie powinien skazywać złoicy na śmierć.

i te względy, przypuszczenie powyższe jest bardzo dziwne.

Utrzymują, ¹⁾ iż „pietę Achillesową determinizmu“ stanowi, prawo wyrzeczenia przez osobnika po dokonaniu nikczemnego czynu: „Był on konieczny, a więc wina nie na mnie spada!“ — Otóż nie jest łatwą rzeczą zrozumieć, jakim sposobem ów indeterminizm, uznający tylko nieznaczną część czynu niezależną od zasady przyczynowości, zdoła ominąć powyższą trudność, o ile ta ostatnia wogóle istnieje. *W takim razie* osobnik słusznie powiedzieć może: „Tylko *tysiącna* część postępku jest moją winą, ta tylko bowiem niepodlega zasadzie przyczynowości. Czemuż mam odpowiadać za *cały* postępek? Nie popełniłem wszak całego morderstwa, lecz zaledwie *tysiącną* część jego!“

Mało wymagający ów indeterminizm właśnie wskutek swej skromności nie może osiągnąć tego, co osiągnąć pragnąłby, a usiłuje on dokonać rzeczy niemożliwej, chciałby bowiem ciężar centnarowy zawiesić na nitce pajęczej. Jeżeli odpowiedzialność osobista rzeczywiście zależy od nieistnienia zasady przyczynowości i znika z jej istnieniem, w takim razie uznać trzeba, że działający mógłby również zaniechać *całego* aktu woli, t. j. *całego* postępku.

¹⁾ Kroman: Vor Naturerkendelse (Nasze poznania przyrody).

W historii teorii znajdujemy podobnie małe wymagania zwykle wtedy, gdy żywotność ich i zaufanie we własne siły zupełnie już znikły i gdzie, nie wiedząc o tem, mamy wroga we własnym obozie. Wówczas dawne zapatrywania trzymają się jeszcze przez pewien czas, tak samo jak narządy szczątkowe, lecz błędem będzie mniemać, iż spełniają one jeszcze jakąkolwiek czynność.

f) Wyrazy *odpowiedzialność, wina i poczytalność* przeniesione zostały, podobnie jak wiele innych wyrażen etycznych, z dziedziny prawnej do etycznej, a raczej pochodzą one jeszcze z owych czasów, w których słabo jeszcze uwydatniała się różnica, zachodząca pomiędzy temi dwiema dziedzinami. Jeśli kogoś poczytujemy odpowiedzialnym za pewien postępek jakoteż, przypuszczamy czyjaś poczytność w danym przypadku, tem samem uznajemy, że należy się temu komuś nagroda lub kara za czyn popełniony. *Dlaczego* postępek ma być nagrodzonym lub karanym, jest to zgoła inne pytanie. Powiedzieliśmy już powyżej (IV.), że wcale nie jest rzeczą przejrzystą i z siebie samej zrozumiałą, dlaczego postępek ma otrzymać nagrodę lub karę. Lecz nawet przyjąwszy teorię nagrody jako z siebie samej zrozumiałą, nie możemy uważać za konieczne, by wola, którą czynimy odpowiedzialną, była *bezwzględnie pierwszą* przyczyną, rozpoczynała pasmo przyczyn od bezwzględnie

pierwszego ogniwa. Te odwzajemnianie się wymaga jedynie istnienia człowieka, do którego można byłoby przyczepić w jakikolwiek sposób to pasmo, a taki osobnik istnieje, skoro stwierdziliśmy, że źródło postępu tkwiło w woli ludzkiej. Pierwotny instynkt odwzajemniania się nie sięga nawet tak daleko wstecz; zadawała się on nawet zadaniem cierpienia, któremuś z członków rodziny, danej osoby lub tego samego plemienia co i wykonawca czynu i żąda zadośćuczynienia bez względu na to, czy czyn był umyślny lub mimowolny. Pojęcie o winie indywidualnej poczytalności bardzo powoli torowało sobie drogę w społeczeństwie. Twierdzenie, że wola osobista nie ma dalszej przyczyny, powstało skutek spekulacji metafizycznych, w które ani instynkt pierwotny, ani też etyczne poczucie odpowiedzialności nie zapuszczają się wcale.

Czemuż we własnem poczuciu etycznym winy nie sięgamy dalej pierwiastku woli? Czemuż etyka zatrzymuje się tutaj, pozostawiając rozbiór wcześniejszych ogniw—psychologii?—Postaramy się z wyłącznie etycznego stanowiska odpowiedzieć na to pytanie. O odpowiedzialności prawnej mówić zdołamy dopiero wtedy, gdy w dziale o państwie rozpatrzymy zasady siły karzącej państwa.

Pod względem etycznym poczucie winy, odpowiedzialności lub poczytalności świadczy o tem, że czuję, jako postępek mój podlega wyrokowi

sumienia. Wewnętrzne uświęcenie (IV) głos zabiera. Poczucie to tkwi w mojej świadomości, iż czyn ten rzeczywiście spełnić pragnęłam. Przypisuję go sobie, ponieważ nie jest mi obcy, ponieważ bez mego postanowienia nie istniałby wcale na świecie. Na mnie spada wina, ponieważ ja—to chciałam. Jeżeli uświadamiam sobie różnicę pomiędzy moim czynem woli, który przyznaję za swój, a tem, co uznaję jako rzecz dobrą, to budzi się we mnie *uczucie* skruchy, uczucie rozterki wewnętrznej, poniżenia mej godności i samopogardy, mogące osiągnąć poziom dotkliwego bólu moralnego. Powstaje ono jako uczucie sprzeczności, spowodowane rozdźwiękiem pomiędzy istotną swą wolą, a mojem ukochaniem ideału. W danych warunkach uczucie to rodzi się jak objaw psychologicznie konieczny.

Ze stanowiska deterministycznego możnaby określić skrucę, jako niezadowolenie z siebie samego, ponieważ nie postąpiliśmy inaczej.¹⁾ Niezadowolenie to stanowi jeno inną postać powstającego wraz ze skrucą żywego pragnienia, abym inaczej był postąpił, a pragnienie takie posiada wielkie znaczenie praktyczne, jak to natychmiast wykażę. Pragnienie takie powstaje z samej natury rzeczy, skoro w *chwili zastanowienia* się poddamy wolę i działalność swoją po-

1) Kroman: Vor Naturerkendelse.

ważnemu zbadaniu i przekonamy się, że one nie wytrzymają krytyki. Z istnienia tego pragnienia, jakoteż z wywołanego przez nie zadowolenia wewnętrznego nie wolno jeszcze wnioskować, iż *w chwili postępku* moglibyśmy inaczej postąpić, niż rzeczywiście postąpiliśmy. U wielu zjawia się może w umyśle, podobna ułuda; lecz ci przenoszą jedynie na wcześniejszą datę drogę przez błędy i skruchę nabyte doświadczenie ¹⁾.

Psychologiczne objaśnienie skruchy nie tłumaczy jeszcze jej wartości pod względem etycznym ani etycznego uzasadnienia. Skrucha jest uczuciem cierpienia, a tylko z wyłącznie ascetycznego punktu cierpienie uchodzi samo z siebie jako rzecz dobra. Czemużbym nie miał starać się o jaknajprędzsze zapomnienie niegodnego swego postępku, tak samo jak usiłuję zapomnieć o innych przykrych wspomnieniach? Gdy Hamletowi udało się wzruszyć sumienie królowej-matki, ta ostatnia mówi: „Hamlecie, na poły rozdarłeś mi serce!“, on zaś odpowiada:

O, rzuć precz, Pani, część jego poślednią,
I zacznij z drugą tem czerstwiejsze życie. ²⁾

Dlaczego etyka mniema, że to nie jest rzecz tak łatwa, jak myśli Hamlet, oraz czemu ból skruchy tak wielkie ma znaczenie?

¹⁾ Psychologia. S. 442.

²⁾ Przekład Józefa Paszkowskiego, 1875. (*Przyp. tłóm.*).

Bynajmniej nie dlatego, iżby hołdowała zasadzie: „Miarka za miarkę“ lub „oko za oko, a ząb za ząb“. Zasada oddania pięknem za nadobne nie jest zasadą etyczną. Szczegółowszą krytykę zasady odwzajemniania się będziemy mieli sposobność wyłożyć podczas rozbioru prawa kary, posiadanego przez państwo. Tutaj dotknę jednego tylko jeszcze punktu, mającego w tej sprawie zwłaszcza ważne znaczenie. Zgodnie z nauką o odwzajemnaniu się największy żal powinienby ocknąć w sercu tego, który największe popełnił przestępstwo. W rzeczywistości jednak nie widzimy tego wcale, a to dlatego, ponieważ skrucha zależy od sprzeczności, zachodzącej pomiędzy ideałem a istotną wolą; sprzeczność ta powstaje naturalnie wtedy tylko, gdy wyobrażenie o ideale jest bardzo mocne. Im żywszem i silniej rozwiniętem jest to wyobrażenie, tem więcej postępów bywa rozpatrywanych w świetle jego i tem ostrzej bywają one sądzone. Przeto uczucie skruchy często występuje najsilniej u najczystszych i najlepszych charakterów. Na śnieżno-białem tle łatwo dostrzedz plamy, niedostrzegane gdzieindziej.

Żal wtedy dopiero powstaje, gdy wzamian uczucia, towarzyszącego wykonaniu postępuku, inne się zjawia. Nowe uczucie dopiero po pewnej walce zwycięża i usuwa poprzednie uczucie. Trzeba na to czasu, by nowe uczucie, o ile nie jest ono chwilowym przeblyskiem, zapanowało

stale w umyśle, a także czasu na wyrugowanie uczucia, które dotychczas panowało. Z konieczności zatem ukazuje się okres przejściowy, podczas którego oba te uczucia jednocześnie głoś zabierają w świadomości. Są to bóle porodowe, których nowy rodzący się w nas charakter doznać musi.

Dopiero zupełnie wyraźnie uświadomiwszy sobie istotę poprzedniego swego stanu, mamy pewność, że już wychodzimy z tego okresu. Kto nie jest w stanie znieść myśli o poprzednim swym postępowaniu, — kto wytrzymać nie może czystego ognia samopoznania, ten tkwi jeszcze w błędach swej przeszłości, podobnie jak umysłowo chory póty nie może uchościć za wyleczonego, dopóki nie przyzna się do swej choroby. Naturalnie, mówimy tu jedynie o sędzie, wygłaszanym w umyśle jednostki i nie utrzymujemy wcale, aby kto inny miał prawo załatwiania za niego rachunków.

Do najtrudniejszych zagadnień życia należy bezwątpienia wyznaczenie granicy między niezbędnem samopoznaniem a chorobliwym grzebanieniem się w tem, co się stało a odstać się nie może; żadna formułka ogólna nie może nam wytknąć w tym razie drogi. Natury melancholijne — wskutek rozlewności uczucia¹⁾ patrzeć będą na siebie, jako na bardziej winne, niż są

¹⁾ Psychologia. S. 484.

w istocie. Wskutek tego słabnie działalność i ginie popęd do postępu ²⁾).

Znaczenie bowiem silnej świadomości o nikczemności postępku, mniejsza, czy świadomość ta bądź już istnieje, bądź wywołało ją uczucie żalu, polega pod względem etycznym podniecającem i ku dalszym drogom dążącym działaniu. Wtedy zaczynamy uwzględniać rzeczy, zupełnie dotychczas obojętne i obce. Powstaje popęd, by wznieść się wyżej, a usiłowanie to wypływa w naturalny sposób z doznawanego uczucia przykrewnej sprzeczności. Skrucha dla tego jedynie jest uczuciem etycznej natury, ponieważ przybiera ona charakter pobudki. Służy za środek dalszego rozwoju. Etyka spogląda przed siebie, a nie za siebie, a raczej, spogląda tylko za siebie, by tem lepiej widzieć, co leży przed nią. W pragnieniu innego niż na razie postępowania, jak również w skrusze, że tak nie postąpiliśmy, uwydatnić się może częśćka tych uczuć, które działały swego

²⁾ W skrusze drobiazgowej i w drobiazgowym samooskarżaniu się spoczywa nieraz spore źdźbło czułości samolubnej. Goethe (w jednej ze swych rozmów z Eckermannem) wspomina o chłopczyku, który dokonawszy drobnego błędu, nie mógł się uspokoić. »Nie miałem mi było przyglądać się temu« — powiada Goethe, — to postępowanie świadczy bowiem o zbyt delikatnem sumieniu, tak wysoko ceniącym własne moralne ja, iż mu nic zgoła przebaczyć nie chce. Takie sumienie wytwarza hypochondryków, chyba, że bardzo czynne życie temu zapobiegnie«.

czasu podczas zastanawiania się, lecz nie zdołały wówczas zapanować. Uchwytujemy tutaj wielkie znaczenie rozprawy wewnętrznej przed postanowieniem. Nawet gdy popędy i zamiary, mające po swojej stronie słuszność, w tej walce porażkę ponieść musiały, to jednak same te zapasy nie są może zupełnie daremne. Powstają one nanowo, gdy umysł uspokoił się, a na skutek sprzeczności zyskują może obecnie przewagę, na której im przedtem zbywało.

g) Gdyby zasada przyczynowości nie obowiązywała w dziedzinie ducha, wówczas dążenia etyczne nie miałyby widoków zwycięstwa. Jedynie tam wpływ mej woli może coś zdziałać, gdy panuje stała przyczynowość. Wpływy nasze na przyrodę i zniewolenie jej do posłuszeństwa dla naszych celów, są możliwe jedynie dzięki znajomości praw przyrody i zbadania warunków pozyskania tego, czego pragniemy. W podobnem położeniu znajdujemy się względem natury ludzkiej. Jedynie gdy przyczynowość panuje, możemy zmienić ją w tych punktach, w których nie odpowiada naszym ideałom. Należy wtedy znaleźć właściwe a silne pobudki, to zaś powinno się odbyć wedle praw, obowiązujących dziedzinę naszego ducha. Lecz na cóż zdałby się wszelki wysiłek, gdyby w tych samych okolicznościach ta sama pobudka wywoływała odmienny skutek, t. j. postanowienie? Niepodobna wytworzyć tego, co nie ma przyczyny; twór wtedy jest przypad-

kową rzeczą od kaprysu zależną. Wtedy tylko staje się władcą przyszłej swej woli, gdy między obecną a przyszłą wolą istnieje spoidło przyczynowości. Wtedy to, co obecnie zaszczeplam jako wątłą latorośl, na krzepką wyrosnąć może roślinę.

Teraz pojmujemy, czemu w pasmie ogniw przyczynowym odpowiedzialność nie sięga wyżej woli. Pochodzi to ztąd, iż właśnie wolę zmienić należy. Pierwiastki wolę poprzedzające o tyle mają dla etyki znaczenie, o ile wywierają wpływ na wolę. Za myśli nasze i uczucia jesteśmy tylko pośrednio odpowiedzialni, o ile mianowicie oddziaływały one na wolę naszą. Rozległość tej odpowiedzialności bywa naturalnie bardzo rozmaita w odmiennych przypadkach.

Z niczego nic nie powstaje. Na to zdanie etyka w własnym swym interesie przystać musi. Trzeba w sobie samym i w innych ludziach wzbudzać i pielęgnować właściwe życzenia i popędy. Jak daleko każda osoba zająć zdoła w szczegółowym przypadku, o tem dowiedzieć się można tylko na zasadzie prób i doświadczenia.

h) Kilku jeszcze słowy objaśnić trzeba osobliwy pogląd, jakoby konsekwentny determinista powinien być jedynie widzem zarówno własnego życia, jako i życia innych ludzi. Jak gdyby nie można było doznawać radości i cierpień w życiu, a także nie mieć chęci do działania

dla tego tylko, iż wierzymy, że życie podlega określonym prawom! Jeżeli odpowiedzialność moja nie pozostawia mi wcale czasu do namysłu, w takim razie naturalnie nie mogę zostać deterministą. Lecz wtedy nie mogę być również indeterministą, bo i nim staję się tylko przez myślenie. Indeterminizm jest teorią, zarówno jak i determinizm, a wielu ludzi traci bardzo sporo wysiłku umysłowego, ażeby pojąć treść i poglądy indeterminizmu. Jeżeli każdą chwilę życia poświęcam praktyce tylko, to naturalnie nie mogę zajmować się teorjami. Rolnik nie ma czasu na studia chemiczne, skoro bezustannie orać i bronować musi. Nie każdy może zajmować się psychologją i historją. Mogą istnieć natury, których zmysł praktyczny słabnie wobec ciągłego zajmowania się badaniem przyczyny własnych i cudzych postępów. Jest to objaw ogólnej różnicy, istniejącej pomiędzy naturami teoretycznymi a praktycznymi. Każdy sam dla siebie wyznaczyć musi rozmiary teorii, potrzebnej dla jego własnego umysłu. Rozumie się, iż występowanie jedynie w roli prostego badacza postępuku jest nieetyczne. Jakiż najzgorzalszy nawet fizyk zdołałby badać charakter podniet świetlnych przy śmiertelnem łożu ukochanego człowieka? Lecz czyż wobec tego możnaby utrzymywać, że fizyka i miłość wzajemnie się wykluczają? Czy hołduję zasadom indeterminizmu lub determinizmu, w obu razach jednako

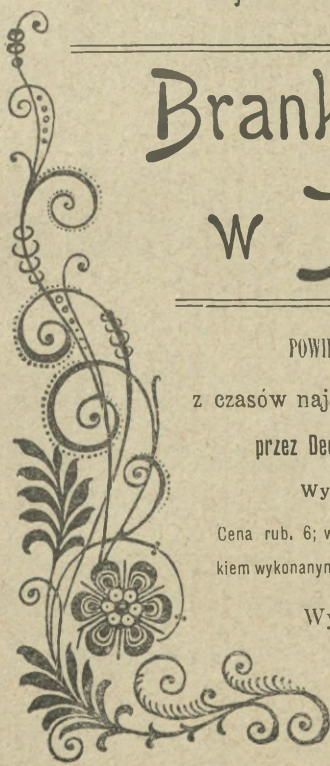
nie będę mógł badać psychologii woli w chwili, w której mam działać; ponieważ jednak nie jestem w stanie jednocześnie uskutecznić dwóch odmiennych rzeczy, z tego nie wynika jeszcze, by te rzeczy w logicznej z sobą były sprzeczności. Nie mogę jednocześnie stać na nogach i na głowie; lecz może potrafię zrobić najpierw jedno, a potem — drugie.

KONIEC CZĘŚCI PIERWSZEJ.

NAKŁADEM KSIĘGARNI
TEODORA PAPROCKIEGO i S-ki

Nowy-Świat 41.

wyszły z druku i są do nabycia
we wszystkich księgarniach



Branki w Jassyrze


POWIEŚĆ HISTORYCZNA

z czasów najścia Tatarów na Polskę,
przez Deotymę (J. Łuszczewską)

Wyd. II-gie w 6-ciu tomach.

Cena rub. 6; w oprawie rb. 8 z oryginalnym rysun-
kiem wykonanym p. artyst.-malarza p. Sawiczewskiego.

Wysyłka na prowincję za za-
liczką pocztową.



WYDAWNICTWA

księgarni TEODORA PAPROCKIEGO i S-ki

w Warszawie Nowy-Świat 41.

	Rb. kop.
<i>Carlile I.</i> Bohaterowie. Cześć dla bohaterów, pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn., Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knose, Cromvel, Johnson, Rousseau, Burns, Napoleon	1 50
<i>Chmielowski P.</i> Obraz literatury powszechnej 2 tomy	8 50
— Kobiety Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego. Zarys literacki. Wyd. IV-e z ilustracjami 4 rub. w oprawie	5 50
<i>Cullere A. dr.</i> U wrót obłąd. Studium psychologiczne	1 50
<i>Darowski A.</i> Szkice historyczne. Serya I wyd. II-e. W przededniu tureckiej nawałnicy. Rezydent na dworze polskim w XVII wieku. Intryga Salomonka. Misja dyplomatyczna w XVII wieku.	1 50
<i>Ellis Havelock.</i> Mężczyzna i kobieta. Badania nad drugorzędniemi cechami płciowemi człowieka	1 20
<i>Hovey A. W.</i> Odgadywanie myśli	1 50
<i>Maspero G.</i> Opowiadania historyczne. Egipt i Asyrja.	1 80
<i>Mosso A.</i> Strach. Studium popularno-naukowe	1 50
<i>Ruskin J.</i> Królowa powietrza 1 rub. w opr.	1 40
<i>Anonim.</i> Co w wieku 50-tym mówić będą o wieku 19-tym? Wstęp, Narodowość, Wychowanie, Formy rządu, Kobiety, Miłość, Socyologia i polityka—Rzut oka na przyszłość	1 —
<i>Schopenhauer.</i> Sztuka prowadzenia sporów	— 40
<i>Meyer W.</i> W państwie gwiazd. Astronomia popularna.	1 50
<i>Schaller S. D.</i> Dzieje ziemi, czyli początki geologii. Wyd. II-e	1 50
<i>Schofield I.</i> Inny świat, czyli czwarty wymiar przestrzeni	— 20
<i>Dornbliith dr.</i> Hygiena pracy umysłowej	— 60

Wysyłka na prowincję za zaliczką pocztową.



ETYKA.

Warszawa, Druk Piotra Laskauera i S-ki.

ETYKA

Opis zasad etycznych i zastosowania ich do poszczególnych
stosunków życiowych

NAPISAŁ

Dr. Harald Höfding,

profesor Uniwersytetu w Kopenhadze.

TOM I.
CZĘŚĆ II.



WARSZAWA.

Wydawnictwo „Poradnika dla czytających książki“.

1902.

Дозволено Цензурою
Варшава, 1 Февраля 1902 года.

VI.

Złe z punktu widzenia etycznego.

1. Czem jest złe z punktu widzenia etycznego, wynika już z poprzedniego (III, 6, 10, 20). Jestto tego rodzaju mniej lub więcej świadome wyosobnienie pojedynczej chwili z całości życiowej osobnika i pojedynczego osobnika z całości życiowej gatunku, że powstaje nie tylko opór przeciw wymaganiom pomyślności osobnika lub gatunku, lecz także osłabienie energii i rozluźnienie wiązań osobnika lub gatunku. Zbadamy tutaj bliżej psychologiczne przyczyny tego wyosobnienia.

W najczęstszych przypadkach działa tutaj *lenistwo*, opór przeciw zmianie stanu ¹⁾. Każda

¹⁾ Patrz mistrzowski opis J. G. Fichte'go (Sittonlehre). Jena und Leipzieg 1798. S. 262 i nast. Już Spinoza uważał grzech jako bezwład ducha (mentis impotentia) (Tract. polit. II, 20), a za podstawę badań swych nad rozwojem etycznym z form niższych w wyższe wziął pogląd, iż każda istota skłonna jest do trwania w swym stanie (Eth. III, 6).

chwila oddzielna, chce być, nie zważając na inne chwile, przeżyta, oddzielny osobnik nie pozwala, by go gwałtem wyrywano z koła jego własnych spraw i by wpływano na niego, mając pomysłość i sprawy innych osób na względzie. Opór taki może być objawiany nieświadomie. Może on być nawet usprawiedliwiony, gdy warunkiem rozwoju woli właściwiej jest, by czyn nie następował zaraz po wrażeniu. Opór ów, zapobiegający natychmiastowemu powstawaniu ruchu (postępku) pod wpływem wrażenia, stanowi przeto zarodek zarówno etycznego, jak i nie-etycznego życia woli. Im większą jest świadomość, tem bardziej lenistwo nabiera cech przekory. Świadomość dobrego może nawet wskutek kontrastowego działania powiększać opór. Podobnego rodzaju przypadek opisuje Ś-ty Paweł w liście do Rzymian (Roz 7.): „Ponieważ przyszedł nakaz, przeto grzech ożył nanowo“. Lub też bywa tak, że spowodowana świadomością dobrego rozdwojenie i rozterka wewnętrzna umysłu staje się dla człowieka tak nieznośną, iż stara się od niej za wszelką cenę uwolnić. Nie czuje się wtedy żalu; przeciwnie staramy się zaciemnić lub sofistycznemi rozumowaniami wyprzeć¹⁾ budzący się zmysł etyczny, ponieważ burzy on poprzedni, prosty stan, w którym nie odczuwaliśmy jeszcze różnicy pomiędzy ideałem a rzeczywistością.

¹⁾ Psychologia. S. 299, 380, 415.

Wielkie przytem ma znaczenie ten fakt, iż wyobrażenia prędzej rozwijają się, niż uczucia. Dopóki wyobrażenie nie zapuści mocnych korzeni w życiu uczuciowem człowieka, dopóty, pomimo idealnej swej wartości, nie może wywierać praktycznego wpływu¹⁾. Powstaje naturalnie cały szereg stanów pośrednich, w których zjawia się w świadomości wyobrażenie dobra, lecz nie może jeszcze wyłonić się z należytyim naciskiem. Podczas tych właśnie okresów wre walka etyczna. Celem — przełamanie oporu za pomocą dalszego i wyższego rozwoju.

Szczególne formy tego oporu zależeć będą od ogólnych usposobień, czyli temperamentów, właściwych pojedynczym osobnikom²⁾. Temperament ponury wywołuje u natur biernych stan rozstroju, bezwrażliwość i brak humoru. Osobnik usuwa się od wszystkiego, co chciałoby mieć z nim styczność, a szczególnie unika on wrażeń rozweselających i pobudzających. U natur czynnych powstaje przy tym temperamencie zadowolenie z cudzej krzywdy i zazdrość, oschłość i okrucieństwo. Radość i szczęście cudze odczuwane są, jako piekąca dysharmonia, lub też jako objaw głupoty i krótkowzroczności. Ma się skłonność do odczuwania wszystkiego niemal w sposób bolesny, a częstość tych przykrych

¹⁾ Ibidem. S. 298, 359, 380.

²⁾ Ibidem. S. 444.

uczucie z konieczności powodując bezustanne zwracanie na siebie uwagi, łatwo wyradza egoizm. Ból nie chce uleść i niepozwala zapomnieć o sobie. Temperament wesoły prowadzi w formie biernej do żądzy użycia, zadowolenia powstających w danej chwili pragnień i popędów. U natur zaś czynnych powoduje on bezwzględność w dążeniu do czynu, żądzą samodzielności panowania lub fanatyzm. Osobnik taki zdolnym jest nieraz do wielu poświęceń i wysiłków, jedynie aby zadowolnić potrzebę doświadczenia sił własnych i egoistyczną chciwość władzy. Będzie to forma złego bohatera. Wśród takich form (i innych, które możnaby jeszcze opisać), osobnik umacnia się sam w sobie, czyni siebie osią wszystkiego, a całkowite oddanie się niemożliwością.

Nie należy przeoczać zachodzącego we wszystkich prawie tych przypadkach przesuwania się motywów. Z namiętności górującej mogą się wywiązać motywy wtórne (szczególniej w postaci afektu), gdy mianowicie poszukuje się środków dla osiągnięcia celów, wytkniętych przez motywy pierwotne. I tak morderstwo, wynikłe z żądzy posiadania, dowodzić może w wykonaniu swem kanibalowej krwiożerczości. Ta ostatnia pozostaby może na zawsze nierozwiniętą możliwością, gdyby pierwsza pobudka (rabunek) nie dała popędu do jej powstania¹⁾. Jeden djabeł przywo-

¹⁾ Psychologia. S. 358.

łał drugiego na pomoc. A ten drugi (pobudka wtórna) może wreszcie stać się wszechwładnym panem w duszy.

Złe polega przeto na tem, iż wskutek gnuśności lub z uporu zachował się niższy stopień rozwojowy, nawet wtedy, gdy powstała już świadomość możliwości wyższego stopnia rozwoju. Złe w człowieku jest resztką zwierzęcości jego, pozostałością dawniejszego okresu życiowego. Surowe i pierwotne formy zachowania osobnika i gatunku są złemi w porównaniu z formami wyższymi. Z popędu samozachowawczego i rozplodowego w najpierwotniejszych ich postaciach rozwija się etyczne złe. Brutalstwo i zwierzęcość stanowią gwałtowną zaporę na drodze do humanizacji.

Nakreśliliśmy tutaj jedynie psychologiczną stronę powstania zła. Nadmienić jednak musimy, że to tylko abstrakcyjne pojęcia. *In concreto* złe jest zawsze zjawiskiem socjologicznem. W rozmaitych warunkach historycznych ogólne pierwiastki psychologiczne nabierają specjalnych kształtów. A, co najważniejsze, społeczeństwo w różnorodnych swych postaciach i czynnościach również bierze w tem ważny udział. Rodzaj i natężenie zła zależy od socjalnych stosunków i form życiowych ¹⁾. Przestępca, podobnie jak

¹⁾ G. Tarde: *La criminalité comparée*. Paris. 1886.

i wielcy ludzie, jest zawsze dzieckiem swej epoki i rasy.

„Etyka“ teologiczna podaje, że złe wypływa z „pychy“; wedle słusznej uwagi Sibbern'a znaczyłoby to, iż złe pochodzi z najgorszego zła. Takie określenie nie objaśnia nas wcale. Jest to odwrócenie kota ogonem. Nieświadome lenistwo, mogące zresztą być też pożytecznem, po pewnym dopiero szeregu szczebli rozwojowych przechodzi w świadome odpychanie wszelkich pokus, celem wydostania jednostki z jej odosobnienia. Dopiero na szczycie oporu, spowodowanego lenistwem, wszystko staje się dla osobnika środkiem użycia lub władzy. Zamiast być jednym pomiędzy wieloma, czyni on z siebie lub przynajmniej czynić to usiłuje, absolutnym celem.

2. Tutaj powstaje samo przez się pytanie: jaki stopień świadomości towarzyszy tylko co opisanym stanom? Orzeczenie „zły“ wypowiedane bywa ze stanowiska, którego nie podziela wcale ten, do którego ono się stosuje. Człowiek chwili nie podziela przecież poglądów indywidualisty, a indywidualista nie uznaje pojęć osobnika, stojącego na stanowisku rodziny, plemienia, państwa lub całego rodzaju. Gdyby osobnik, stojący na ciśniejszem lub niższem stanowisku zupełnie jasną miał świadomość, iż owo orzeczenie może być doń zastosowane słusznie, to bezwątpienia powstałyby w nim także odpowiednie uczucia i popędy, które musiałyby zmie-

nić i charakter jego i postępowanie. Złe zawsze zawierać musi nieświadomość i zaślepienie: nieświadomość, ponieważ wyobrażenia nie są jasne i zupełne; zaślepienie, ponieważ pewne panujące uczucia i namiętności powstrzymują prawidłowy rozwój wyobrażeń. W zasadzie Sokrates miał rację, utrzymując, że grzech jest nieświadomością, jeżeli tylko pod mianem tem rozumieć będziemy coś więcej, niż niedostateczne wykształcenie rozumu, lub gdy niewiadomości dodamy jeszcze zaślepienie, chcąc tem wyrazić właśnie brak nie tylko prawdziwego poznania, lecz i wprost hamujący wpływ rzetelnych przeszkód na rozwój i działalność umysłu. Złe postępujący „nie wiedzą, co czynią“. Przyczyna tego głębiej jednak leży, niż Sokrates myślał, a przynajmniej, niż zdołał wyrazić.

A jednak do właściwego aktu woli należy pono zupełnie jasna samowiedza własnego postępu. Odróżniać przeto należy świadomość faktycznych warunków postępu, od świadomości charakteru etycznego. Nieświadomość i zaślepienie nie powinny dotyczyć faktycznych stosunków. Mogę wiedzieć kategorycznie, co czynię, np. sędzia inkwizycyjny wie, co czyni, gdy na śmierć skazuje człowieka dla wiary jego, a jednak może nie rozumieć, iż czyn ten, z wyższego etycznego stanowiska rozpatrywany, jest godzien potępienia. Taka jasność pojęć uniemożliwiłaby postęp, działać bowiem wbrew własnemu okre-

ślonemu i pełnemu przekonaniu jest psychologicznem niepodobieństwem, możliwem chyba wtedy tylko, gdy inne uboczne popędy zaciemnią i usuną owo przekonanie na dalszy plan.

Możnaby mniemać, iż posiadamy jednak podobnego rodzaju wolę, sprzeczną z lepszymi naszymi pojęciami, wtedy mianowicie, gdy człowiek usiłuje przyćmić etyczną swą świadomość, by uwolnić się od wewnętrznej rosterki i dwoistości, powstających wtedy, gdy owym lepszym pojęciom nie udaje się tak naraz przyjść w umyśle do władzy. W podobnych jednak przypadkach świadomość etyczna nie jest jeszcze mocno ustaloną; w przeciwnym bowiem razie przykróść dwoistego stanu nie mogłaby stać się panującą pobudką. Nie postępuje się źle przy zupełnej i jasnej świadomości, iż to jest złem¹⁾ w istocie. Luter, w jednym z kazań na ten temat, określa go, jako „grzech djabelski“, który, acz

¹⁾ W najnowszych dopiero czasach wielcy poeci z subtelniejszą i dokładniejszą psychologją poczeli opisywać zło, niż dawniej, gdy za główny typ uważano charakter djabelski, na którym nawet Shakespeare zbytnio wzorował Ryszarda III i Jagona. Na pierwszym miejscu pod tym względem postawić należy Dostojewskiego (w początku „Zbrodni i kary“). Zwrócić także muszę uwagę na jedną z replik w „Rosmersholmie“ Ibsena. Nie usiłując wcale bronić charakteru Rebekki, przyznaje, że jedna z jej odpowiedzi jest mistrzowską. „Muszą chyba istnieć dwie wole w człowieku, — powinna-

publicznie dowiedziony, nie chce jednak być dowiedzionym²⁾. Lecz gdy się kto nie chce dać przekonać, to jakżeż go przekonać? Dopóki nie chcemy się dać przekonać, dopóty w nas trwać musi choć cząstka usposobienia, która nie poddała się działaniu sił przekonywających; w jakież bowiem inny sposób mogłaby powstać podobna wola? Luter powiada: „Gdy ktoś tak daleko zajdzie, że nie chce o niczem słyszeć, ni widzieć, a prócz tego wciąż broni błuźnierstw swych, wtedy niesposób radzić mu, ani pomódz“. Kto się broni, ten powołuje się jednakowoż na pewne argumenty; uznaje przeto jeszcze potęgę prawdy, lecz nie uznaje za prawdę tego, co jego przeciwnicy prawdą zowią. Cząstka dobrego

bym mniemać. Chciałam pozbyć się Beaty w jakibądź sposób. Nigdy jednak nie myślałam, że do tego dojdzie. Przy każdym kroku naprzód, jaki zrobić próbowałam i odważałam się, zdawało mi się, że coś we mnie krzyczy: Stój! Nie dalej! Ani kroku więcej! — A jednak utrzymać się nie mogłam. Musiałam posunąć się jeszcze o kawałek dalej. Jeszcze o jeden tylko. A potem jeszcze o jeden i jeszcze jeden. I oto stało się. W taki to sposób dzieją się podobne rzeczy“. Muiejszy od Ibsena poeta zrobiłby z niej diabła, układającego swój plan z zupełną świadomością i mądrze obliczającego z góry wszystkie ściegi, które do celu prowadzić miały.

²⁾ Luter dodaje: „Nie przypuszczałbym nigdy, gdym jeszcze uczonym był doktorem, by grzech ten istotnie był na świecie“. Później obawiał się jednak, że papiści, którzy nie byli w stanie nie powiedzieć przeciw prawdziwej nauce, utkwia

pozostaje przeto zachowaną. Nie uznawać żadnej prawdy — byłoby rzeczywiście djabelską rzeczą; ostatecznym wynikiem jej byłaby jednakże zupełna bezmyślność, bezsensowność i niemoc. Bezwzględnie konsekwentna złość byłaby przeto absolutną głupotą, a wiara ludowa dobry miała instynkt, gdy złego diabła przemieniła w głupiego diabła.

3. O krok dalej poza zaślepieniem znajduje się zatwardziałość. Lecz i ona nie jest tem samem, co złość świadoma. Zatwardziałość jest zaślepieniem, które utrwaliło byt swój, wnikło w krew i w ciało tak dalece, iż zmiana charakteru staje się niesłychanie trudną. Niesłusznem byłoby atoli uważać zatwardziałość taką za jednoznaczną z niepoprawnością. Nasza sztuka wychowawcza, zarówno indywidualna, jak społeczna, nie sięga jeszcze tak wysoko, by wolno było uznać jakiegokolwiek człowieka za bezwarunkowo niepoprawnego. Bo może nasza sztuka i środki są pro prostu niedostateczne. Dotychczas jednak dziedzinie tej ludzkość nie poświęciła ani tylu wysiłków, ani takiej mądrości, jak innym gałęziom wiedzy. Zadawalniano się jedynie zamykaniem tego rodzaju ludzi w „turmach

w tym grzechu (Irmischer: *Luthers deutsche katechetische Schriften*, III. S. 77). Będąc uczonym doktorem, lepszym był Luter psychologiem, niż później, za czasów swego agitatorstwa.

i więzieniach“. W zarodku jeszcze spoczywa owa wielka sztuka i owo wielkie wyrozumiałe ludzkie współczucie, którym jedynie udać się może pokonanie spiętrzonych na tej drodze przeszkód.

VII.

Teorja pomyślności.

1. Złe daje się dokładnie poznać jedynie przez dobro. Obecnie przeto zajmiemy się ustaleniem i zbadaniem głównej zasady, stanowiącej właściwą treść etyki. Jak już wyżej powiedzieliśmy (III, 10—15), przyjętej przez nas podstawie jedna jedyna tylko odpowiadać może zasada, a mianowicie — zasada pomyślności powszechnej, czyli dobrobytu ogólnego. Zasada ta stanowi zarazem odpowiedź na pytanie: Co to jest dobro?

Ze względów źle zrozumianego idealizmu zapominano nieraz, iż pojęcie dobra jest pojęciem zupełnie formalnem; niejednokrotnie okazywano mu też coś w rodzaju religijnej czci, lecz nieokreślano bliżej znaczenia wyrazu. Prawdziwem dobrem, jak sądzono, powinno być dobro samo przez się, wartość którego byłaby zu-

pełnie niezależną od innych względów. Lecz czemuż jest to, co ma wartość samo przez się? Jakaż treść czyni zadość podobnemu warunkowi?

Jak było dowiedzione wyżej, na pytanie to wypada w rozmaitym odpowiedzieć sposób, wychodząc z różnych etycznych stanowisk. Jeżeli oceną etyczną kierować będzie jedynie bezinteresowna i powszechna sympatja, wtedy dobrem nazwiemy to, co podtrzymywać i potęgować będzie pomyślność danych istot, zwiększać ich zadowolenie lub zmniejszać ich cierpienia. Wszelki przeto postęp, działający w tym kierunku, a nie wywołujący dalszych skutków znaczenia przeciwnego, uważać trzeba za dozwolony, inne zaś postępy wprost przeciwnej treści i wartości — są niegodne.

Etyka pracuje tutaj w kierunku, zakazanym przez samą przyrodę. Właściwe bowiem uczucie przyjemności łączy się z naturalnem a zdrowem użyciem sił naszych, jakoteż z tem wszystkim, co podtrzymuje i potęguje życie, uczucie zaś przykrości znajduje się w odmiennych wprost warunkach. Cierpienie jest objawem poczynającego się rozkładu życia ¹⁾. Etyka, oceniająca naszą wolę i postępowanie wedle stopnia pokonywania cierpienia przez przyjemność, przyczynia się — z powodu bliskiej łączności przyjemności z życiem, a cierpienia ze śmiercią — do rozwoju

¹⁾ Psychologia. S. 343—347.

życia ludzkiego, ludzkich zasobów i sił w tak wysokim stopniu i w tak harmonijny sposób, jak tylko wyobrazić sobie można. Zagadnienia etyczne dotyczą przeto również oceny przyjemności i cierpienia chwil oddzielnych w stosunku do życiowej całości osobnika, jakoteż przyjemności i cierpienia oddzielnych osobników w stosunku do całości życiowej gatunku. O ile tego rodzaju ocena jest możliwą, o tyle też ocena czynów dowolnych i postępów daje się uzasadnić, i na tyle też działalność etyczna posiada określoną treść. Wszelki czyn dowolny i wszelki postęp jest jak kamień, rzucony w wodę; ruch rozprzestrzenia się coraz dalej w postaci mniejszych i większych kół, ocena zaś zależy od tego, w jaki sposób postęp oddziałwał na życie i na uczucia istot świadomych. Podobnie jak teoretyczna wiedza objaśnia jedno zjawisko przyrody za pomocą drugiego, tak też etyka ocenia jedno uczucie wedle uczuć innych: zadowolenie, odczuwane przez działającego w chwili działania jego woli lub postępu, wtedy tylko może być nazwane bezwarunkowo dobrem, gdy skutki postępu nie oddziałują szkodliwie na uczucia przyjemności innych istot. Każde zaś pokrzywdzenie o tyle powinno być usprawiedliwione, o ile dowiedzionem będzie, iż było niezbędnym środkiem, przyczyniającym się do tem większej pomyślności samego cierpiącego lub innych osób.

Pomyślność stanowi stan ciągły uczucia przyjemności. Osięgnąć się ona daje, być może, jedynie za pomocą rozwoju, kroczącego wśród cierpień i niedostatku; lecz jest ona celem, dla którego znosimy owe cierpienia i niedostatki. Nie potrzeba być optymistą, by uznać pomyślność, jako przedmiotową zasadę etyki. Nie twierdzimy przez to wcale, że cel ten jest z łatwością osiągalny, lub też w jakim stopniu wogóle osiągnąć się on daje. Choćby zaś pesymizm miał słuszność, utrzymując, że wszelkie uczucie rozkoszy, że wszelkie szczęście jest tylko mrzonką, a ból tylko i potrzeby wypełniają naszą wewnętrzną istotę¹⁾, nie wpłynęłoby to jednak na obalenie zasady pomyślności. W takim razie celem działania byłoby możliwie najrozleglejsze kojenie cierpień, co stanowiłoby właśnie jedyną osiągalną pomyślność.

Zasadzie pomyślności możnaby z jednego tylko punktu zapatrywać przeczyć, mianowicie — z absolutnie ascetycznego, który utrzymuje, że cierpienie samo przez się lepszem jest od rozkoszy. Niepodobna jednak przeprowadzić tego rodzaju stanowiska; wszak i asceta udrećza siebie i innych, jedynie w nadziei pozyskania większych i wyższych dóbr. Wszelkie rozmyślanie etyczne doprowadza do przekonania, iż ostatecznym powodem, usprawiedliwiającym pewien

¹⁾ Psychologia S. 360—363.

postępek, jest pewność wywołania przezeń gdziekolwiek w świecie — rozkoszy lub przynajmniej ukojenia bólu.

Jak już wyżej powiedziano (III, 11), opór przeciw tej zasadzie polega po części na nieporozumieniach, spowodowanych przez wyrażenia; dla uniknięcia tego użyłem przeto wyrazu „pomyślność“, zamiast „szczęście“ lub „pożytek“. Pod mianem „szczęścia“ pojmujemy nieraz coś przypadkowego i zewnętrznego. P. E. Müller w swej duńskiej „Synonimice“ powiada, że gdy nas coś spotka dobrego, czego sami nie mogliśmy pozyskać, to zowiemy szczęściem“. Tak skromne i czysto zewnętrzne określenie tego wyrazu nie wystarcza nam dla dokładnego określenia naszych pojęć. Przedewszystkiem żaden rodzaj, ani żaden stopień uczucia przyjemności nie powinien być tutaj wykluczonym; porządkowe rozgatunkowanie rozmaitych uczuć przyjemności da się dopiero później określić na zasadzie dalszych badań szczegółowych. Z wyrazem „pożytek“ łączymy pojęcie czegoś, będącego dla innych środkiem, nie mającem przeto samo przez się żadnej wartości. Wyraz ten jest jakby z handlu zapożyczony i źle brzmi w uszach wielu ludzi dla tego tylko, że nie jest dosyć uroczystym. Lecz odwracając się z przesadnym oburzeniem od tego skromnego i prozaicznego wyrażenia, zapominamy łatwo, iż „posiadanie wartości samo przez się“ znaczy jedynie, że dana

rzecz jest bezpośrednim środkiem dla zadowolenia pewnych dążeń naszych. Ostateczną miarką będzie zawsze przyjemność lub ból jednej lub kilku istot. — Pomyślnością nazywam „prawdziwe“ szczęście lub „prawdziwy“ pożytek, a w następnych rozdziałach bliżej rozpatrzę warunki takowego.

2. Ogólne pojęcie pomyślności zawiera jednakże pewne trudności, na które już w tem miejscu muszę zwrócić uwagę.

Nie można-li pozyskać stałego stanu poczucia przyjemności na bardzo rozmaitych stopniach rozwoju i bardzo rozmaitemi sposobami? „Prawdziwe lub, lepiej mówiąc, *istotne* szczęście nie znaczy wszak nie innego, jak zupełne zadowolenie wszelkich potrzeb, jakie można odczuwać. Odczuwana jednak potrzeba zależy od posiadanej przez osobnika natury. Czyż więc pomyślność lub szczęście jednej osoby nie powinno stać na równym stopniu ze szczęściem innej? Bo przecież nikt nie jest w stanie pozyskać więcej nad zadowolenie *swoich* potrzeb i nie odczuwa konieczności zadowolenia potrzeby, nieodczuwanej przez samego, a doznawanej przez innego osobnika. Jakimże sposobem zasada pomyślności może być miarą dla oceny uczuć przyjemnych *rozmaitych* stopni i rozmaitych osób?

Powtóre: Czy rozwój zasobów i sił ludzkich, wogóle czy cały rozwój cywilizacyjny prowadzi ku pomyślności? Cywilizacja pomnaża istotnie

środku, któremi gatunek rozporządza, wyrabia zdolności i zręczności, które nie istniały dawniej. Lecz czyż jednocześnie nie pomnaża ona potrzeb, zarówno materialnych jak i ideowych, a wraz z nimi czyż nie wzmaga cierpienie i nieporozumień? Nawet rozwój i rozszerzenie się sympatji i poczucia obowiązku zagrażają pomyślności, dzięki temu bowiem stajemy się bardziej wrażliwymi, stawiamy sobie i innym wyższe wymagania i nie tak łatwo znajdujemy spokój wewnętrzny i zadowolenie!

Każdą z tych dwóch kwestyj, stanowiących przeciwstawienie pomyślności, rozpatrzę tu oddzielnie.

3. Stuart Mill powiedział: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem, jak zadowoloną świnia, lepiej być niezadowolonym Sokratesem, jak zadowolonym głupcem“. Twierdzenie to opiera on na tem, że gdyby nawet świnia i głupiec przeciwnego byli zdania, sąd ich odrzuconym być powinien, ponieważ nie mają oni wcale pojęcia o wyższym stanowisku, z którego człowiek i Sokrates zapatrują się na życie, podczas gdy człowiekowi znane są potrzeby świnia, a Sokrates na wskroś przenika głupca. Należy kierować się sądem tych, którym znane są obadwa rodzaje potrzeb i którzy przeto są w możności ich oceny¹⁾.

¹⁾ Stuart Mill: Utilitarianizm.—Toż samo głosił już Platon (Państwo, księga 9-a).

Jednakże czuję się zmuszonym do wniesienia słówka obrony w sprawie świni i głupca. Trudność jest większą, niż się Millowi wydawało. Człowiek zna, co prawda, potrzeby świni, a Sokrates z łatwością może postawić się na miejscu głupca. Lecz człowiek nie posiada potrzeb świni, a Sokrates potrzeb głupca, jako jedynych wymagań; a na tem właśnie wszystko polega. Człowiek nie może stać się swinią, nie przestając jednocześnie być człowiekiem ¹⁾, a Sokrates nie jest w stanie tak dokładnie utożsamieć się z głupcem, by zupełnie zapomnieć o wszelkich potrzebach sokratesowych. Jeżeli swinia może osiągnąć zupełne zadowolenie wszystkich potrzeb, to czyż szczęście jej nie będzie wtedy większe od szczęścia człowieka, którego dążenia i życzenia nigdy się w zupełności nie spełniają? A głupiec, nieliczne snujący myśli i nie wiele od życia wymagający, czyż nie jest szczęśliwszym od Sokratesa, który całe swe życie poświęcił poznaniu samego siebie i budzeniu innych, by wreszcie wyrzec, iż śmierć jest właściwie lepszą od życia?

Nie chodzi tu bowiem o pewną określoną ilość dóbr zewnętrznych, któreby istotnie były

¹⁾ Gdyby to było możliwe, wtedy rozkosz użycia stałaby się może jeszcze większą, jeżeli studenci z Fausta mają słuszność, gdy mówią:

Ah, nam jest tak dobrze, tak świetnie,
Jak gdyby pięciuset świnom.

dobrami dla danej istoty. Taż sama suma pieniędzy może stanowić olbrzymią wyprawę dla jednej osoby, a drobnostką będzie dla innej. Zasadnicze prawo psychologiczne twierdzi, że stopień uczucia zależy od zmiany, zaszłej w całkowitym stanie osobnika ¹⁾.

Wreszcie ten, kto doznał zupełnego zadowolenia swych potrzeb, nie ma wcale powodu, by porównywać swój stan ze stanem innych osób. Że świnia nie czuje wstydu wobec człowieka, a głupiec wobec Sokratesa, pochodzi to z braku zdolności. Lecz nawet w razie obecności umysłowych warunków podobnego porównania, nie będzie się odczuwało szpilki przy porównaniu, to jest nie będzie konieczności wyjścia poza swój stan. Wtedy będzie tak, jak w Raju ²⁾ Dantego, w którym istnieją rozmaite stopnie błogości, gdzie jednak myśl o wyższych stopniach nie sprawia niepokoju duszom niższego rzędu, ponieważ „wola ich jest uspokojoną, a pragną tego tylko, co w danej posiadają chwili“. Poeta powiada dalej:

¹⁾ Psychologja S. 349.

²⁾ Dante. Raj. Pieśń 3-a. A jednak dusze w Raju Dantego doznają tęsknoty — mianowicie za swemi ciałami i za swymi ukochanymi, a cieszą się z nich wtedy dopiero, gdy ci w dniu ostatnim występują w własne przyodziani ciała. (Raj. XIV, 52).

Jasno mi było, jak gdy błąd uznajem,
Że każde miejsce w niebiosach jest rajem,
Choć w nich deszcz łaski niejednako spada¹⁾.

W „Raju“ Dantego ustaje przeto wszelkie dążenie i dalszy rozwój. Czyż wszędzie jednak tak będzie? I w jakież sposób możnaby zastosować zasadę pomysłności przy porównywaniu stanów rozmaitych osób, z których każda odznaczać się będzie zupełnem zadowoleniem?

Z możliwą dosadnością, postawiwszy następujące się w tej sprawie zagadnienie, postaram się obecnie na nie odpowiedzieć.

Podobnie jak nigdzie w przyrodzie nie znajdujemy absolutnego spokoju, lecz wszędzie ruch w najrozmaitszych postaciach, tak też i pomysłność, jako absolutne zadowolenie wszelkiej potrzeby, jest tylko do pewnego stopnia możliwą, a wszelkie zbliżenie się do niej napotyka przeszkody. Przyczyna leży w tem, iż każda istota doznaje przemian zewnętrznych i wewnętrznych. Przyroda i życie nie stoją w miejscu, lecz bezustannie działają w samym osobniku, jakoteż na zewnątrz jego, a zmiany te wywołują nowe wciąż potrzeby i nowe tworzą zadanie.

Co się tyczy zmian zewnętrznych, to nie potrzeba chyba istnienia ich dowodzić. Naprózno wciąż marzymy o jakimś idealnym bycie. Wcze-

¹⁾ Tłómaczenie J. Korsaka.

śniej lub później idylla ta przerwana zostaje wskutek zmian zewnętrznych, wymagających nowych wysiłków i trudów.

Zewnętrznym zaś zmianom towarzyszą znów wewnętrzne. Wyobrażenia o nowych i obcych rzeczach wzruszają z czasem uczucia i wolę. Stosując nasze prawa psychologiczne do stosunków, zachodzących w Raju Dantego, moglibyśmy powiedzieć, że wraz z pojęciem o wyższych stopniach błogości zjawia się w owych duszach również dążenie i tęsknota za niemi.—A choćby nawet nie zjawiały się i nie działały wyobrażenia nowe, to jednak uczucie dla zachowania swej świeżości i żywotności zawsze wymagać będzie odmiany i sprzeczności. Jednostajność i powtarzanie się nuży i osłabia. Dlatego też idylla, jako rodzaj sztuki, wymaga tła, przedstawiającego większe, bardziej urozmaicone i ruchliwsze życie, np. w „Hermanie i Dorocie“ Goethego niespokojne tło stanowi wojna i jej następstwa ¹⁾.—Wreszcie, jeżeli jednostajność i po-

¹⁾ Szyller, po napisaniu wspaniałego utworu „Ideal i życie“, opisującego przejście od ciężkiej z rzeczywistością walki do idealnej zgody olimpijskiej nosił się z zamiarem stworzenia idylli, opisującej stan błogości, wyższy nad wszelkie spory. Uważał on to jako najwyższe zadanie poetyckie. Jednakże koniecznem mu się wydało choćby wspomnieć o sporach i walkach życia ludzkiego: „Główne osoby byłyby już bogami, lecz za pośrednictwem Herkulesa mógłbym połączyć ich jeszcze z ludzkością i tym sposobem ożywić obraz“. (Li-

wtarzanie się nie spowodowały wstecznego zwrotu i osłabienia, powstać musi w sposób zupełnie naturalny potrzeba ruchu i działalności. Wszak poruszamy się nie tylko dla pozyskania pewnych celów, lecz także dla ćwiczenia sił naszych i zużywania nagromadzonej energii. Im dłużej trwa spoczynek, im większy zbierze się zasób sił, tem większą staje się owa potrzeba ruchu. Spowodowana zaś przez to działalność wywołuje nowe doświadczenia, a ztąd i nowe walki ¹⁾.

Jeżeli przyczyny te nie działają jeszcze w jednostce, której udało się zdobyć stan pewnej równowagi, to jednak działać one będą w gatunku chociażby po upływie kilku zaledwie pokoleń. Okaze się, iż osiągnięcie każdego celu, jeżeli tylko nie nastąpił zwrot wsteczny lub rozprężenie, stanowi początek postawienia nowego celu.—Pomyślność jest przeto mrzonką tylko, jeżeli pod mianem tem rozumieć zechcemy pewien stały, bierny, raz na zawsze istniejący stan. Powinna ona raczej polegać na działalności, pracy, rozwoju. Spokój może być tylko tymczasowy i przemijający, czyli oznacza osiągnięcie wyższego szczytu, gdzie rozpoczyna się nowy okres rozwoju. Pomimo tego nie cofamy jeszcze pierwotnego naszego określenia pomyślności, jako

sty Szyllera i W. v. Humboldta 1830). — Zamiar ten nigdy nie został uskuteczniiony.

¹⁾ Psychologia 116; 348; 391.

trwałego stanu uczucia przyjemności. Usunąć jedynie należy pojęcie bierności tego stanu. Działalność również jest stanem, jak i spokój. Wskutek naturalnego złudzenia wyobrażamy sobie dalekie nasze cele, jako stany spoczynkowe. Z powodu oddalenia nie dostrzegamy różnorodnej ich treści i licznych ich zadań. Prawdziwe jednak doświadczenie stale pozbawia nas tych złudzeń.

Tu widzimy, że pomiędzy teorią pomysłności a teorią sumienia (IV, 3—4) zachodzi wybitne podobieństwo. Żadna z tych teoryj nie może być absolutnie skończoną, każda z nich bowiem wywołuje myśl o bezustannym dalszym rozwoju. Prócz tego obie te teorie wzajemnie na siebie oddziałują. Im wyższe bowiem wyrabiamy sobie pojęcie o wymogach pomysłności, tem usilniej wyrabiamy i rozwijamy sumienie i sympatję, tem większe bowiem mają one zadania do zwalczania. Im silniej zaś i delikatniej rozwiniętą jest sympatja i sumienie, tem większe stawiają wymagania temu, co (u innych i u nas samych) na miano pomysłności ma zasługiwać. Łatwo zadowolnić tego kto ma wzrok krótki i widnokrąg ciasny. Dzięki naszym uczuciom sympatycznym i etycznym wzmaga się nasza osobowość, a ta spotęgowana i rozszerzona osobowość posiada zarówno większe wymagania, jakoteż i większe siły dla ich zadowolenia.

Gdy wielkie umysły wyrażają się niekiedy lekceważąco o szczęściu, dającym się pozyskać

na świecie, to myślą wtedy raczej o biernych stanach, przedzielających okresy wielkiej działalności, dzięki której stali się wielkimi umysłami. Psychologicznie zrozumiałem jest, że podczas okresów działalności, gdy życie silnie w nich wrzało, nie myśleli wcale o własnym stanie, lecz poświęcali się całkowicie pracy nad swem dziełem. Smutnem zwykle bywa, gdy uwaga od myśli o celu przebiega ku uczuciu przyjemności, jakiego możemy doznać po osiągnięciu celu ¹⁾. Wtedy rozłącza się to, co nie powinno być rozłączonem, a stan z czynnego przechodzi w bierny, wskutek czego powstaje wzmiankowane powyżej złudzenie.— Osiągnięty cel nie jest nadto w stanie wzbudzać popędu do działalności, połączone przeto z tem wyobrażeniem uczucie nie może być ani silnem, ani żywym.

Najwyższe, o czem marzyć możemy, jest postęp, w którym każdy oddzielny krok odczuwalibyśmy jako dobro, ponieważ poruszałoby nasze siły, nie nadwyreżając ich nadmiernie.

Tą drogą przechodzimy do drugiego postawionego przez nas pytania—mianowicie—o etycznym znaczeniu cywilizacyjnego rozwoju.

4. Pomyślność polega na działalności, nie znaczy to jednak, by wszelka działalność miała być pożyteczną. Zdanie to określa tymczasowo stosunek pomiędzy etyką a kulturą. Kultura

¹⁾ Psychologia S. 410—413; 428.

jest pojęciem szerszem, etyka — ciaśniejszem. Wszelkie dążenie etyczne stanowi działalność cywilizacyjną, lecz nie wszelka działalność cywilizacyjna jest etyczną.

Kulturą zwiemy obrabianie materiału, danego nam przez przyrodę. Jednakże trudno przeprowadzić granicę pomiędzy przyrodą a kulturą. To, co z pewnego punktu widzenia wydaje się kulturą, to z innego jest naturą. Co jedno pokolenie z mazołem stwarza, to dla następnych pokoleń stanowi już daną podstawę. Nawet w świecie zwierzęcym nie zawsze spotykamy się z czystym i prostym życiem wedle praw przyrody. Ptak ma swe gniazdo, które sam sobie ulepił, a nie natura, a lis swą norę, którą sam sobie wykopał. Nadto każde pokolenie dziedziczy w naturze swej pewną sumę doświadczenia i działalności po pokoleniach poprzedzających.

Pojęcie „kultury“ samo przez się jest czysto formalnem. Praca i działalność nie objaśniają nas wcale o tem, czy pracujemy i działamy dla pożytku i postępu. Tak zwana świadomość cywilizacyjna bywa bardzo często bezduszną radością, spowodowaną widokiem licznych działających kół i kółek, krzyżujących się w rozmaitych kierunkach nitek, łączących się wzajem w jakąś sieć, pełną sensu. Nie myśli się wtedy o tem, co z tej pracy wyniknie, ani też o tych, którzy zmiążdżeni legną pod temi

kołami. Jakaż istotnie ma wartość cała ta praca, dokonywana przez wszystkie pokolenia? Zręczności nasze i potrzeby nasze wzrastają, lecz czy nie byłoby lepiej wyrzec się tych nowych zręczności i potrzeb, gdyby się dało osiągnąć pomyslność w prostszy i łatwiejszy sposób? — Kwestja ta ponownie przypomina nam pierwszą trudność, mieszczącą się w pojęciu o pomyslności. Obie te trudności, leżące w tem pojęciu, w tak bliskim z sobą stoją związku, iż przewyciężenie drugiej stanowi dalszy ciąg przewyciężenia pierwszej. Od pomyslności, jako stanu biernego, przeszliśmy do pomyslności, jako działalności, lecz tutaj musimy koniecznie przeprowadzić pewne ograniczenie.

Ograniczenie to zależy od ogólnej teorii o związku uczucia przyjemności ze zdrowem, naturalnem, podtrzymującym życie spożytkowaniem sił. Działalność przestaje być pomyslnością, gdy nadmiernie natęża siły, lub gdy siły rozdrabiają się i rozpryskują, lub gdy stosowane bywają jednostronnie w jednym tylko kierunku, kosztem innych ważnych kierunków. Gdy opór zbyt jest wielkim, większym niż dla rozwoju sił potrzeba, wtedy powstają bóle i cierpienia; a taką bolesną działalność usprawiedliwić się daje jedynie, jako fazę przejściową ku stanowi, w którym uzyskać się da bardziej harmonijny stosunek pomiędzy warunkami zewnętrznymi a wewnętrznymi. Jeżeli siły ostatecznie nie zostaną

skierowane ku wspólnemu celowi, to życie rozpadnie się na cząstki, a uczucie pełnego życia staje się niemożliwym. Wreszcie, jeżeli pewne siły będą użyte z uszczerbkiem innych, powstaje nieprawidłowy stosunek pomiędzy stanem wewnętrznym a zewnętrznymi warunkami; jednostronnie rozwinięte siły wewnętrzne nie będą odpowiadać wielostronnym wymaganiom, stawianym przez zewnętrzne okoliczności życia. Rozwój cywilizacyjny pod temi trzema względami może wejść na manowce. Ma on skłonność do obierania każdego kierunku działalności, kierując się pod tym względem chwilowem zadowoleniem, dającem osiągnąć się tym sposobem. Działalność cywilizacyjna jest poniekąd ślepa i bezwzględna, co zależy od jej przymiotów i braków zarazem; bada ona wszelką następczą się sposobność, wypuszcza macki swe we wszystkich kierunkach; dzięki temu dokonywa wielkich odkryć i doświadczeń, lecz jednocześnie może pojedynczym osobom i całemu gatunkowi sprawić wiele cierpień i dysharmonji.

Cywilizacja nie jest przedmiotem wyboru. Stanowi ona dalszy ciąg rozwoju przyrody i, podobnież temu, powstrzymać się nie daje. Etyka musi się przeto z nią liczyć, jako z faktem. Etyka nie podziwia takiego porządku, w którym rozwój nie obywa się bez nadmiernego wyzyskania zdolności. Zbyt jest czuła, by, wobec pozornego blasku wyników zewnętrznych, za-

pomnieć mogła o cierpieniu i bólu, krwi i pocie, wylanych na zdobycie tych rezultatów. Żąda przeto ulgi ciężarów, zjednoczenia sił rozstrzelonych i rozwoju wszystkich wybitnych zdolności. Żądania, stawiane przez nią dla rozwoju cywilizacyjnego, są podobne przeto do tych, jakie wogóle stawiała ludzkiej woli i działalności (III, 20), aczkolwiek te ostatnie nie dają się wyraźnie sformułować. Lecz z drugiej strony nie jest ona tak dalece czułościową i krótkowzroczną, by zapominać, że postęp daje się osiągnąć li tylko za pomocą naprężenia sił i cierpień. Jedynie w przyjmowaniu udziału w pracy cywilizacyjnej widzi ona prawdziwe zadanie życia woli i istotną treść. Wszelka etyka, unikająca zarówno mistycyzmu jak i ascetyzmu, w ten tylko sposób zapatrywać się może na daną sprawę.

Głównem etycznym zadaniem cywilizacji będzie wpajanie poglądu, iż życie nie powinno być jedynie tylko środkiem dla rozwiązywania nieosobistych żądań. Cywilizacja jest środkiem dla osobistości, lecz nie odwrotnie. Osobiste życie nie powinno być zużyte na bezowocną walkę z nieprzewyciężonemi przeciwnościami, ani też rozpraszone wielką różnorodnością lub ograniczone jednostronnością. Cywilizacja zawiera możliwość rozwoju ludzi ku wyższym celom; etyka pragnie poznać jak korzystać z tej możliwości. Zachwycanie się stanem naturalnym jest nie-

etyczne, jeżeli pociąga za sobą zaniedbanie pracy. Uboga treść łatwo daje się uporządkować; gdzie niema różnorodności i sprzeczności, tam łatwo uniknąć dysharmonji. Często wprowadzenie tylko za pomocą ograniczenia potrzeb udaje się przezwyciężyć przeszkody. Lecz również często poczucie braku i niedostatku przyczynia się do rozbudzenia nowych sił, za pomocą których można zadowolnić potrzeby, jakie w inny sposób nigdy nie byłyby zaspokojone. Żaden przeto z obu poglądów—ani ograniczanie potrzeb w celu osiągnięcia pomyślności, ani zwiększania ich—nie jest bezwzględnie prawdziwy.

Szczególniej należy pamiętać o tem wtenczas, gdy powstaje pytanie, jakim prawem niszczymy dotychczasową równowagę i szczęście ludzi, by skierować ich na nowe drogi duchowej lub materialnej cywilizacji. Naprzykład, gdy wyprowadzamy plemiona dzikie z ich „stanu naturalnego“,—gdy pozbawiamy dziecko jego złudzeń lub nowe w nim budzimy potrzeby, —gdy rozniecamy płomyk wątpliwości tam, gdzie dotąd panowała ślepa lecz ufna wiara. W takich razach jedynie zasada pomyślności rozstrzygnąć zdoła sprawę. Jeżeli się ma pewność, że na nowych drogach nową się zdobędzie równowagę i nowe zadowolenie, trwalsze i bogatsze w treść od poprzedniego, wówczas działać wolno. A działanie staje się wprost obowiązkiem, skoro ma się do czynienia ze stanem lunatyzmu, szko-

dliwym tak dla samego śpiącego osobnika, jakoteż dla innych osób. Sielanka jednostki może być powodem krzywdy lub bólu dla innych osób, lub przynajmniej zmniejszać ich szczęście. Mogą istnieć niezużyte siły, potrzebne dla gatunku, chociaż osobnik, rozporządzający niemi, nie czuł dotychczas potrzeby ich użycia.

Gdybyśmy zachowanie się nasze stosowali zawsze do popędu i potrzeb, doznawanych przez ludzi w danej chwili, to obniżylibyśmy tym sposobem poziom ludzkiego życia i ludzkiej cywilizacji. Zasada pomyślności wymaga, byśmy nie unikali walki z przesądami i lenistwem. Nieraz najlepiej postąpimy, dając innym uczuć poprostu, że życzenia ich i wymagania zbyt jeszcze nisko stoją i że żądania ich nie są dostatecznie wygórowane. I tak naprzykład, wielki artysta samotnie nieraz kroczy po swej drodze, niezrozumiany lub nawet zapoznawany przez tłumy. A jednak, spełniając żądania sztuki, słucha on zasady pomyślności, choć może nie myśli o tem wcale. Zbogaca on duchowy kapitał gatunku, obdarza go siłą, która następnie w szerokim będzie działać zakresie. Krótkowzroczne jedynie pojmowanie i stosowanie zasady pomyślności ogranicza się tylko do potrzeb chwilowych, zamiast zwracać uwagę na stałe warunki życiowe i na stałe źródła nowego życia i nowej działalności. Goethe w rozmowie z Eckermanem rzekł: „W pisarskiej mej karierze nie pytałem nigdy,

czego tłumy żądają i w jaki sposób przyniosę całości pożytek, lecz starałem się zawsze o powiększenie treści własnej mej osobistości, by móżdż potem to tylko mówić, co mi się wydało istotnie dobrem i prawdziwym“. Gdyby był stosował się do gustu i zdolności publiczności, osiągnąłby tym sposobem, być może, większe chwilowe działanie, lecz dzieła jego krócej by istniały, a on sam nie stałby się wielkim nauczycielem tylu pokoleń.

W tem miejscu łatwo da się objaśnić znany pogląd, jakoby cel uświęcał środki. Jeżeli środki są nieetyczne, to widzimy zazwyczaj, że zastosowanie ich większą wyrządza krzywdę, niż wyrzeczenie się etycznego celu. Spełniający moralność dla szlachetnego celu wyrządza, wskutek przekroczenia najpierwotniejszych praw ludzkich stosunków, większe zło, niż to, które usiłował usunąć za pomocą swego postępku. Nadto okaże się, że najczęściej postęпки „uświęcane“ li tylko ze względu na ich cel, usuwają tylko zewnętrzne skutki lub objawy, nie tykając wcale właściwej przyczyny. Naprzykład: zamachy polityczne i tym podobne postęпки. Prawdziwe cele etyczne wymagają bardzo długiego rozwoju dla swego urzeczywistnienia i nieraz stają się możebne wtedy dopiero, gdy nie przekracza się swych pierwotnych praw etycznych, przebaczenie których uważanem bywa jakoby dozwolone—dla spełnienia zamiaru. Skrytobójca, pra-

gnący czynem swym poprawić losy kraju, nie-raz właśnie przez zbrodnię swą uniemożliwia pożądaný skutek. Losy narodu i kraju można poprawić, oddziaływając na charakter i usposobienie ludności, rozwijając siły jej i zasoby. Wspomniany powyżej osławiony pogląd wypływa przeto z niewłaściwego i ograniczonego zastosowania zasady pomomyślności. Pomijam tutaj podmiotową stronę kwestyi (tą właśnie, którą Pascal tak silnie poruszył w swej polemice z jezuitami), mianowicie co do dwoistości charakteru i motywów, koniecznej wobec połączenia nieetycznych środków z etycznymi celami. Psychologicznie związek taki tylko sztucznymi i bardzo wątpliwymi sposobami daje się uzasadnić, przyczem zawsze będzie obawa, że środek rozpanoszy się kosztem celu. Pascal oskarżał właśnie jezuitów, że uczą ludzi „przekręcania celu“, by móżdź spełniać postęпки, jakie im się podoba. Jeżeli np. Chrystus zabraniał odpłacać złem za złe, to jezuitcy moralisci zwracali uwagę, że Chrystus nie zabraniał ludziom bronić swego honoru; a zatem wolno nam prześladować tych, którzy nas skrzywdzili, jeżeli nie mamy w tem zamiaru płacenia złem za złe, a tylko pragniemy bronić naszego honoru! ¹⁾

¹⁾ Pascal: Lettres écrites a un provincial. VII.

VIII.

Etyka indywidualna i społeczna.

1. Starano się nieraz podzielić etykę na naukę o obowiązkach i naukę o cnotach, upatrywano bowiem w tych trzech pojęciach najważniejsze punkty wyjścia dla nauki moralności. W poprzednich rozdziałach napotkaliśmy już wszystkie te trzy pojęcia. Pojęcie o dobrach powstaje, gdy mówimy o działalności praktycznej; wszelka bowiem działalność świadoma określa się celami i im zawdzięcza swój charakter. Dobrem jest wszystko, co czyni zadosyć potrzebie i budzi uczucie przyjemności. Cel, którego nie uważamy jako „dobro“, sam sobie przeczy. Pojęcie „dobro“, w ogólnem swem znaczeniu, znajduje się we wszystkich naukach, zarówno w ekonomji społecznej, jak i w nauce prawa i w etyce (III, 1, 14). Pojęcie obowiązku powstaje, gdy na człowieka spada zadanie wytwarzania, przybliżania dobra i gdy względ bliż-

szy podporządkowany bywa wyższemu. Z punktu widzenia samozachowania obowiązkiem nazywać będziemy podporządkowanie chwilowego zadowolenia zachowania życia jako całości, z punktu zaś zaś widzenia gatunku, obowiązkiem będzie — poddać sprawy czysto osobnicze interesom ogólnym (III, 5—6, 9—10). To, co w stosunku do pojedynczych czynów stanowi — obowiązek, będzie cnotą w zastosowaniu do właściwości charakteru, ujawniających się w czynach. Pomiedzy obowiązkiem a cnotą taka zachodzi w etyce różnica, jak w psychologii pomiedzy afektem a namiętnością¹⁾. Obowiązek zasadza się na chwilowym ześrodkowaniu uczucia etycznego na jednym punkcie, podczas gdy cnota każe przypuszczać usposobienie stałe i ciągłe. Z szeregu czynów obowiązkowych powstaje, dzięki wprawie, cnota, ta zaś wytwarza znów nowe obowiązki²⁾.

Istnieje jeszcze jedno zasadnicze pojęcie etyczne, w jednym znajdujące się rzędzie z przytoczonymi powyżej trzema, choć zazwyczaj nie uwzględniane obok nich. Mówimy o pojęciu prawa. Bywają czyny, które, nie stanowiąc ani obo-

¹⁾ Psychologia S. 357 (przeł. niem.).

²⁾ Niektórzy przeprowadzają różnicę pomiedzy obowiązkiem a cnotą, nazywając obowiązkiem to, czego domagać się można, cnotą zaś to, co czynimy ponad wymagania. Tego rodzaju określenie różnicy pomiedzy obowiązkiem a cnotą nie wydaje mi się zasadnem (IV, 8).

wiązku, ani cnoty, mogą być etycznie uzasadnione, ile że nie przeczą ani obowiązkowi, ani cnocie. Uprawnionem etycznie jest wszystko, co nie jest wzbronione przez nakaz etyczny. Podczas gdy prawo w ścisłym znaczeniu przypuszcza, jak to później wykażemy, istnienie społeczeństwa i władzy publicznej, prawo w sensie etycznym przypuszcza wewnętrzne panowanie sumienia. Prawo w sensie etycznym jest po mojej stronie wszędzie, o ile sumienie moje nie zakłada protestu i o ile domagam się, aby sumienie bliźnich uznawało postępowanie moje. Nie upada moje prawo etyczne i wtedy, kiedy inni nie zechcą go uznać. Apeluję wtedy od ich niedoskonałego sumienia do wyższego i bardziej doskonałego, które, spodziewam się, rozwinie się z czasem. Zachodzi wówczas to samo, co ma miejsce, gdy sąd odmawia przypadającego mi prawa; w ścisłym znaczeniu prawo moje nie upada: niesłuszny wyrok może uleść rewizyi. Etycznie uprawnionem jest wszystko, co odpowiada wolnemu rozkwitowi życia, wolnemu stosowaniu sił. Życie nie istnieje dla sumienia, jeno sumienie gwoli życia, przeto sumienie towarzyszy postępowaniu memu dopóty, dopóki granice moralności nie zostaną pogwałcone. Ale wszystko, co jest etycznie uprawnionem, nie jest dlatego czemś ujemnem tylko. Niesłusznie byłoby nazywać je „dozwolonem“, albowiem oznaczałoby to określenie tylko, że jest „tolerowanem“. Gdzie ży-

cie może się rozwijać swobodnie i tak, że nie zachodzi potrzeba odwoływania się do regulującego współdziałania sumienia, tam cel, wytknięty przez rozwój etyczny już został osiągnięty. Zaś stanowczo ważnem jest, aby dziedzina, w której to się odbywa, nie była zacieśniana.

Stosowanie tych czterech zasadniczych pojęć do podziału etyki jest bezcelowem. Wskazują one na najważniejsze formalne punkty widzenia, ze stanowiska których można rozważać każdy czyn, każdy stosunek we wzglądzie etycznym. W ten sposób przeto treść rzeczowa powtarzałaby się wszędzie dosłownie, z różnych tylko stron rozpatrywana.

Naturalnym będzie podział etyki na indywidualną i społeczną. Świat etyki sięga od chwili aż do ludzkości. To, co wypełnia chwilę, podlega ocenie z punktu widzenia całokształtu życia osobniczego, to zaś, co wypełnia życie osobnika, oceniamy z punktu widzenia społeczeństwa, a każde większe lub mniejsze społeczeństwo oceniane bywa ostatecznie z punktu widzenia całej ludzkości. Największa sprzeczność zachodzić będzie pomiędzy osobnikiem a społeczeństwem. Różnorodne rodzaje społeczeństwa posiadają zawsze wspólne cechy, a ostatecznymi ich czynnikami i składnikami są zawsze jednostki. Chodzi tedy o stosunek etyki indywidualnej do społecznej. Zali jedna z nich obejmuje drugą, czy też obie równouprawnione współrzędnie stoją obok siebie?

2. Rozpatrując przedewszystkiem stosunek jednostki do społeczeństwa pod względem historycznym, przekonamy się, że na dawniejszych stopniach rozwoju jednostka nie posiadała ani szczególnych obowiązków, ani też praw. Była tylko składnikiem społecznym. Nacisk, z jakim w rozmaitych okresach u różnych narodów zwracano szczególną uwagę na pewne cnoty, np. panowanie nad sobą, umiarkowanie i t. p., dowodzi, że w owym czasie danemu narodowi potrzebne były owe własności. Hołd, oddawany cnotom indywidualnym, w społecznej powadze początek swój bierze. Pierwotna etyka jest społeczną, a z niej dopiero rodzi się etyka indywidualna. W Grecyi szkoły filozoficzne odtwarzają rozwój etyki indywidualnej, po części nawet indywidualistycznej. Coraz natarczywiej zwracają one główną uwagę na harmonję w naturze jednostki, na jej usposobienie i charakter, na społeczeństwo zaś zapatrują się jedynie, jako na środek zewnętrzny, przeznaczony dla samoistnego rozwoju osobnika. Współczesne usiłowania emancypacyjne nadają osobnikowi coraz większą osobistą swobodę w stosunku do form społecznych i jako najważniejszy uważają jego świat wewnętrzny. A jednak zobaczymy, że etyka indywidualna nie tylko historycznie, ale i pojęciowo przypuszcza zawsze istnienie etyki społecznej.

3. Możliwość mniemać, że etyka indywidual-

na stanowi etykę właściwą, ponieważ na gruncie etycznym mamy zawsze do czynienia z pewnymi, oddzielnymi jednostkami. Sądy etyczne wpływają na wolę i postępowanie, ale zawsze tylko pewne, oddzielne jednostki chcą i czynią. Społeczeństwo wtedy tylko działa, gdy jednostki działają. A każda z tych czynnych jednostek na pozór tylko sama ze sobą ma doczynienia. Powinna postępować wedle nakazu własnego sumienia; nie może bezpośrednio przenieść siebie do świata wewnętrznego bliźnich, powinna przeto starać się o to jedynie, by jego własna dusza nie doznała krzywdy; a gdy każdy tak postępować będzie, to i w całym społeczeństwie dobrze dziać się musi.

Tego rodzaju poglądy wywierały wpływ donośny. Jak powiedzieliśmy, wypowiedziane zostały nasamprzód w filozofii greckiej. W szczególności cynicy i stoicy nadewszystko zwracali uwagę na własne „ja“, na wyższe samozachowanie się, rzecz pod względem etycznym najważniejszą. W naszych czasach wybitnym przedstawicielem „etyki jednostki“ jest S. Kirkegaard. Pod jego wpływem pisał Heegaard „Om Intolerance“ („O nietolerancyi“), gdzie nawet potrzebę stosunków z innymi ludźmi określono jako potrzebę „widzenia, słyszenia, używania lub też jako potrzebę być podziwianym, chwalonym i ubóstwianym“. Ta sama dążność ujawnia się w „Norze“ Henryka Ibsena, gdy Nora wycho-

dząc z zasady, iż obowiązki względem siebie panować winny nad zobowiązaniami względem osób trzecich, wyzwala się z najbliższego swego otoczenia, chcąc zostać prawdziwym człowiekiem!

Pogląd ten, pomimo całej swej jednostronności, wyłonił się z szeregu bardzo poważnych rozmyślań etycznych. Oddzielne osobistości stanowią ową żywą materję, w której moralność znajduje swe urzeczywistnienie. Nie wynika stąd jednak, by cały byt, społeczeństwo i wszystkie inne osoby miały być tylko środkiem dla samorozwoju jednostki. Prowadziłoby to do odosobnienia, do jednostronnego przejścia się własną tylko osobą; stąd prosta droga do egoizmu. Istnieje zarówno egoizm ascetyczny, jak i egoizm żądny użycia i panowania. Jednostka zatracza zdolność ofiary. W polu widzenia znajduje się jedynie pomyślność własna, nie zaś wielka powszechna, pomyślność, której częstą stanowi szczęście osobiste.

Z nieustanną trwogą zapytujemy wtedy, co znieść możemy i czego nam potrzeba. Zdaje nam się, że tylko mając bezustannie zwróconą uwagę na siebie samych, możemy utrzymać się na stanowisku. Nasze „ja“ nie przemija jednak tak łatwo. Staje się właśnie przemijającym wskutek wielkiej naszej o nie troski. Zdrowe i silne „ja“ zdobywamy właśnie odważną i usilną pracą w kierunku istotnych zadań, zaś wielkie

i szerokie „ja“ rodzi się ze służby społecznej, rozwija się, ile że wiążemy istotę naszą z czemś od niej obszerniejszem i wielkiem. „Ja“ rośnie i rozkwita w miarę jak o „niem“ zapominamy. Osobnik, żyjący w innych ludziach i w innych sprawach, otrzymuje nowe i silne bodźce dla własnego również indywidualnego życia. Wyra- sta wtedy ponad pierwotny, ciasny swój widno- krąg i nową a bogatszą wypełnia się treścią. Wszystko, w czem i dlaczego człowiek żyje przez sympatję, bogaci i rozwija własną jego osobistość. Myśl H. C. Ørsted'a: „Zapominaj o swoim „ja“, ale go nie zatracaj!“ — trafnie wyraża to, o co nam tutaj chodzi.

Przecenianie etyki indywidualnej znajduje się w związku z pewnem abstrakcyjnym ro- dzajem myślenia, które wyodrębnia człowieka z określonych, historycznie danych stosunków i w takiej dopiero odosobnionej istocie widzi prawdziwego człowieka. Nie jestem jednak na- przód człowiekiem wogóle, a potem dopiero w splocie warunków szczególnych. Nie jestem naprzód człowiekiem, a potem dopiero duń- czykiem, obywatelem, ojcem rodziny i t. p. Indywidualizm ujawnia się zupełnie natural- nie w czasach, kiedy historycznie dane wa- runki życiowe zatracają swą bezwzględną po- wagę i przestają być uważane, jako jedynie możliwe i uprawnione. Wtedy posiada on wa- żne znaczenie, podsyca bowiem świadomość wol-

ności, która staje się obfitem źródłem nowego rozwoju. Przedstawia on jednak, jak już usiłowałem wykazać, poważne wątpliwości, nie tylko ze stanowiska samej etyki indywidualnej; niemożliwym jest uzasadnić na podstawie tego zapatrywania, jakiegokolwiek prawdziwie etycznego poglądu na życie społeczeństwa ludzkiego. Interesy i zadania tego życia mogą być, co najwyżej, rodzajem ćwiczeń dla oddzielnych jednostek, ćwiczeń, dających się w dodatku dowolnie zastąpić innymi.

4. W przeciwstawieniu do powyższego poglądu głosi inny żądanie zupełnego poświęcenia własnej istoty i podnosi zapomnienie o sobie samym na poziom jedynej cnoty.

W nowszej etyce filozoficznej stanowiska tego bronili J. G. Fichte i A. Comte. Wedle Fichtego prawdziwe życie polega na poświęceniu się dla gatunku: „Jedna jest tylko cnota — zapomnieć o własnej osobie i jeden występki — pamiętać o sobie samym... Kto wogóle tylko myśli o sobie, i pożąda jakiegokolwiek życia i bytu, lub osobistego użycia poza gatunkiem i nie gwoli gatunku, ten, pomimo innych dobrych uczynków, któremi usiłuje przykryć ohydny swą postać, jest w gruncie rzeczy tylko ordynarnym, małym, złym i w dodatku nieszczęsnym człowiekiem ¹⁾).

¹⁾ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806. S. 70.

Comte wprowadził w użycie wyraz „altruizm“¹⁾, oznaczający zupełnie oddanie się innym i stanowiący zupełne przeciwieństwo egoizmu.

I ten pogląd wypływa z pewnych stosunków historycznych. Narówni z indywidualistycznym znajduje swe uzasadnienie w sprzeczności między samozachowaniem a uwzględnianiem interesów osób trzecich, sprzeczności bardziej jaszkrawej, niż ta, którą kryją rzeczywiste stosunki. Zasada pomyślności głosi, że jednostka jest tylko jedną między wielu, jednocześnie wynika stąd, że jednostka jest istotnie jedną pomiędzy wieloma. Każdy powinien być brany w rachubę, a dający nie powinien wykreślać siebie z rachunku, ze względu na biorącego, podobnie jak nie należy z „biorącego“ czynić zwyczajnego środka rozwoju pewnych własności „dającego“. Tylko odosobnione przez własne „ja“ opętane samozadowolenie, zaprzeczy zasadzie pomyślności ogólnej. Gdyby popęd ku samozachowaniu, samoobronie i samorozwojowi pochodził od złego, to i najgłębsza natura nasza wewnętrzna musiałaby być zła, a wszelka wogóle etyka przeczyłaby sobie i byłaby wręcz niemożliwą.

Broniąc i rozwijając własną naszą jaźń, zdobywamy siły i środki do pracy na rzecz celów, od nas różnych i większych od nas. Etyka, po-

¹⁾ Od „alter“ (inny, t. j. bliźni), podobnie jak egoizm od „ego“ (ja).

tępiająca instynkt samozachowawczy, potępią tem samem własne swe środki. Właśnie stojąc na stanowisku altruizmu, powinna każda jednostka z szczególną wytrwałością wzmacniać i rozwijać siły swe i zasoby. Samoobrona i samorozwój w tym samym co altruizm działają kierunku. Nawet, jak powiada Spencer, szczęście, które płynie od zdrowego i świeżego osobnika ku innym ludziom, więcej warte jest od tego, jakie z poświęcenia zrodziłyby się dla nich mogło. Chociaż nasze etyczne rozmyślania nie uwzględniają tego, to jednak nie ulega wątpliwości, że dbałość o siebie, powodująca zdrowie i wesołość, stanowi dobrodziejstwo dla innych, szczęście bowiem, podobnie jak i smutek, są zaraźliwe ¹⁾. Dotyczą to również nie w najwyższym stopniu wyższego, idealnego rozwoju osobistości przez udział w pracy, nie przynoszącej bezpośredniej korzyści osobom trzecim, jak np. w usiłowaniach artystycznych albo umięjętnych.

Etyka, opierająca się na bezwzględnym altruizmie, byłaby sama z sobą w sprzeczności z innego jeszcze względu. Wszelkie poświęcenie dla innych ma wszak na celu wzmocnienie ich siły samozachowawczej, ich samoobrony i rozwoju, skądże jednak własności te miałyby być uzasadnione u „biorących“, skoro nie uznamy

¹⁾ Data of Ethisc. Londyn. 1879. S. 194. Dane Etyki, przekł. polski W. 1885. str. —.

ich słuszności u „dających?” Bezwzględne poświęcanie się dla innych może nawet mieć wpływ szkodliwy. Kto bezustannie przyjmuje ofiarę bliźnich, ten łatwo może stać się egoistą, ile że nie błąka się po omacku, nie wiedząc, co wkoło niego się dzieje. Staje się bierną istotą, przyjmującą ofiary, ale nie zdającą sobie z nich sprawy. Jego zdolność do pracy słabnie; staje się pasożytem, przestaje być samodzielnią i czynną jednostką. Właściwe poświęcenie nie powinno pozbawiać samodzielności ani dającego, ani biorącego, zaś obu przeobrażać w członków samodzielnych państwa indywidualności skończonych.

5. Moznaby spróbować jakiejś drogi pośredniej, np. uznać w etyce indywidualnej i społecznej dwie dziedziny samodzielne, stojące jedna obok drugiej. I tak Bentham i Stuart Mill utrzymują, że istnieje dziedzina, w której jednostka panuje samowładczo i inna, w której panują czynniki społeczne. Mill sądzi nawet, że te wady, które tylko nas dotyczą, nie oddziałują wcale na pomyślność innych, nie są właściwie wadami moralnymi. Głupie zachowanie się, zły smak, panowanie niskich i zmysłowych popędów, brak godności osobistej i szacunku dla siebie mogą, wedle Milla, istnieć bez szkody dla interesów osób trzecich. Nikt, zdaniem Milla, nie jest wobec bliźnich odpowiedzialnym za swój rozwój osobisty, albowiem nie „względ

na dobro społeczeństwa czyni nas za to odpowiedzialnymi“¹⁾).

Natomiast powstaje Mill przeciw mieszaniu się państwa i opinii publicznej („policji moralnej“) do najtajniejszych spraw jednostki. Obawia się on tyranji duchowej i niezdrowego przymusu, na wypadek, gdyby zapanować miała zasada, iż w postępowaniu człowieka nie masz nic takiego, coby tylko jego dotyczyło. Dwojaki jednak miesza z sobą rzeczy. Raz, że jednostkę, nawet w zakresie wewnętrznej swej istoty, zarówno jak wszystkich właściwości, uważać należy i sama siebie uważać musi za członka gatunku, wskutek czego wola jej i postępowanie podlegają ocenie etycznej, wypływającej z zasady dobra powszechnego, co innego zaś, kto ma w danym wypadku występować w roli zwiastuna i wykonawcy sądu etycznego. Z etycznego punktu widzenia każdy człowiek ostaje się lub pada przedewszystkiem wobec władzy sędziowskiej własnego sumienia i etyka uczy, jakie sądy ten trybunał wewnętrzny orzekać powinien. Jedną z najważniejszych spraw, podlegających temu trybunałowi, jest kwestya poziomu rozwojowego zdolności i sił człowieka. A. S. Örsted słusznie powiedział, że obraza prawa własności

¹⁾ O wolności. Sąd Bentham'a o „etyce prywatnej“ (Principles of Morales and Legislation XVII, 3, 20) nie jest zupełnie jasny, przebija w nim chęć podporządkowania etyki społecznej etyce indywidualnej. Patrz wyżej III, 16.

nie jest tyle złą, co marnotrawstwo sił, które oddać moglibyśmy sprawom postępu, marnotrawstwo, zawinione przez sobkostwo, próżność lub ograniczoną bezczynność. Nie znaczy to jednak, abyśmy mieli pozwalać innym gospodarować w wewnętrznym świecie naszych uczuć etycznych. Można przyjąć jedno, drugie odrzucić. Mill zaś odmawia znaczenia etycznej wartości samorozwoju, obawia się bowiem, by inni nie zdobywali w ten sposób prawa wtrącania się do prywatnych spraw jednostki. Mógłby jednak osiągnąć cel swój, mianowicie obronę wolności osobistej przed naciskiem społecznym i policją moralną, nie usuwając bynajmniej samorozwoju z dziedziny etycznej. Nader wątpliwem jest bowiem nieporozumienie, w myśl którego niektórzy utożsamiają etykę z opinią publiczną i sądzą, że dany wypadek nie podlega już ocenie etycznej, jeśli władza zewnętrzna nie ma prawa skarcić go.

6. Właściwy stosunek etyki indywidualnej do społecznej wpływa właściwie już z samego ustanowienia zasady dobra powszechnego. Podstawę oceny stanowi sympatja — powszechna i nieuprzedzona, miarą zaś jest dobro ogółu. Z tego wynika, że etyka indywidualna podporządkowuje się etyce społecznej, nie stając się jednak przez to zbytęcną. Zupełne uzasadnienie osobistych cnót, obowiązków i praw wtedy tylko będzie do osiągnięcia, gdy jednostkę roz-

patrywać w otoczeniu społecznem będziemy, jako członka, należącego i postępującego naprzód, gatunku, po którym odziedziczyła ona naturę wewnętrzną i zewnętrzne warunki życia i dla rozwoju którego wedle sił swoich pracować powinien. Przyjmując udział w życiu i działalności gatunku, rozwija jednostka własną swą istotę. Jest więc środkiem i celem zarazem.

Nie hołdując bynajmniej indywidualizmowi, można w zupełności ocenić potężne znaczenie współczesnej emancypacji. Uznając niewolnika, chłopca i kobietę za wolnych i samodzielnych członków gatunku, bogacimy życie ludzkości i czynimy je plenniejszem. Interes społeczeństwa żąda wyzwolenia. Na tej właśnie myśli oparł Stuart Mill znakomite swe dzieło „O wolności“, z którem powyżej polemizować musiałem. Kładzie on wielki nacisk na wolność osobistą i na samodzielność człowieka, dla tego, że „nieliczni ludzie oryginalni stanowią sól ziemi“. Bodźce wszelkiej rozumnej i szlachetnej działalności płyną z nielicznych tylko osobników, duchowe zaś panowanie tłumów spowodowałoby powszechną przeciętność, ponieważ tłumy najchętniej żyją poglądami takich ludzi, którzy nie o wiele wyżej od nich stoją. Przeto domaga się Mill najszerszego pola dla rozwoju indywidualnych właściwości i podejrzliwem okiem spogląda na wszelkie mieszanie się innych. Podstawę jednak tego poglądu stanowi właśnie założenie,

że pomyślność gatunku żąda ochrony dla samodzielności i oryginalności jednostek. Wolność jest pożądaną nie tylko ze względu na same indywidualności, ale i dlatego, iż dzięki niej gatunek postępuje naprzód.

Punkt ciężkości etyki spoczywa przeto w etyce społecznej. Jeżeli pomimo tego daję w pierw wykład etyki indywidualnej, to nie dlatego, aby zawierała klucz etyki społecznej, ale dlatego, że obejmuje ona najmniej złożone stosunki. Pазatem do obu działów etyki stosuje się jedna miara.

Etyka indywidualna.

IX.

Podział etyki indywidualnej.

1. Pierwsze pytanie etyki indywidualnej brzmi: w jaki sposób jednostka urabia się na indywidualność etyczną? Chodzi tutaj o rozwój i utrwalenie zasady etycznej, jako dźwigni, kierującej i panującej w życiu osobnika. Zadanie sprowadza się do uzasadnienia głównej cnoty etycznej, obejmującej wszelkie inne właściwości etyczne. Zobaczymy, że jest nią sprawiedliwość, o ile pojmować ją będziemy w sposób powyżej wskazany (III, 9).

Pozostałe właściwości można podzielić na dwie grupy, z których każda mieści się w pojęciu o sprawiedliwości. Pierwszą grupę wypełnia pojęcie samozachowania. Jednostka, stanowiąc właściwe sobie ogniwo gatunku, powinna rozwijać i ujawniać własności swe i siły, jako-

też wypełniać właściwe sobie miejsce. Im zupełniej i potężniejszej każda jednostka zdoła rozwinąć dane jej siły i zdolności, tem lepiej dla rozwoju gatunku. Druga grupa mieści się w pojęciu poświęcenia. W istocie każda jednostka jest samodzielnym członkiem gatunku, lecz członkiem tylko. Jedność gatunku zależy od możności jednostki postawienia się na miejscu innych, oceniania spraw z tego punktu widzenia i stosowania do tego swych uczuć.

2. Własności te u różnych jednostek rozmaityą odgrywają rolę. Istnieją natury, zdolne do najwyższych dla siebie wysiłków, przyczem uczucie etyczne nie objawia się w nich wcale, jako szczególne jakieś uczucie. Samozachowanie i poświęcenie rozwijają się w nich bez świadomych pobudek i bez świadomego wysiłku. Są to owe etyczne natury Aladynowe, istnienia których zaprzeczać nie można. Istnieją znowu ludzie, u których doszukać można tego rodzaju natury Aladynowej jedynie w stosunku do pewnych tylko zadań i stosunków, lecz nie do wszystkich. Niektóre zadania etyczne rozwiązują oni bardzo łatwo i nieświadomie, podczas gdy nad innemi muszą się bardzo mozolić i wysilać. Lecz istnieją też natury, u których trzeba przedewszystkiem budzić uczucie etyczne i w każdym danym wypadku wypowiadać właściwe słowo. Bezpośrednia potrzeba samozachowania i poświęcenia nie ujawnia się dosyć silnie w tych naturach, albo też

pomiędzy obu temi popędami niewłaściwy zachodzi stosunek.

Naturalnie w systematycznym wykładzie trudno będzie wyczerpująco przedstawić wszystkie te różnice indywidualne. Ograniczymy się przeto do uporządkowanego i uzasadnionego wykładu najważniejszych właściwości charakteru, wymaganych przez zasadę dobra powszechnego.

X.

Osobiste podstawy życia etycznego.

1. Z rozmaitych powodów zaprzeczano, jakoby przygotowanie i ćwiczenia posiadały jakąkolwiek wartość pod względem etycznym.

Pogląd ten wypływał głównie z reakcji przeciw ascetycznemu sposobowi myślenia. Asceza — miano to stosujemy do wszelkich dowolnie usiłowanych wysiłków cierpień, służyć mających jedynie do ćwiczenia, a nie do osiągnięcia pewnych określonych celów — mogłaby, jak sądzą, być konsekwentną ze stanowiska neoplatonizmu lub średniowiecznego Chrześcijaństwa. Neoplatonikom chodzi o oczyszczenie duszy z brudu, nabytego od czasu przebywania jej na ziemi.

Przechodząc do nowego rodzaju zapatrywań na życie, łatwo skłonni bywamy w myśl pewnej powierzchownej logiczności, odrzucać wszystko, cośmy przedtem szanowali i uznawali. To,

co się rozwinęło historycznie pod wpływem pewnych motywów, może zachować wartość swą nawet gdy motywy te zaginą i ustąpią miejsca innym (patrz I, 4). Wszelkie stanowisko etyczne wymaga wysiłków i cierpień, ćwiczenia przeto zawsze będą potrzebne. Pewną to wielkie znaczenie posiada zasada, iż wszelki wyrządzony ból uzasadnionym być powinien, podczas gdy sprawiona przyjemność sama w sobie usprawiedliwienie swe znajduje¹⁾. Gdy jednak chodzi o zdobycie odległego i potężnego celu, mogą być potrzebne liczne przygotowania i prywacje. Każdy przeto poważny pogląd na życie wiele nauczyć się może od bohaterów ascetyzmu. I oni wszak uważali cierpienie i prywacje jako dobro dla tego jedynie, iż dzięki nim przygotowywali się i ćwiczyli w zdobywaniu wielkiego a dalekiego, przez nich upragnionego celu.

Istnieją nadto natury, które pod względem etycznym znają albo surową tresurę, albo zupełną bierność. Tego rodzaju usposobienia, wtedy tylko mogą zachować równowagę, ile że poddawać się będą ściślejszej dyscyplinie. Uczyniono za-

¹⁾ Zasada ta, uznana nawet przez neoplatonizm, spotykała się jednak z poważnemi zarzutami. Wedle Arnould'a, uważanie wszelkiego uczucia przyjemności za dobro, jest epikureizmem. Platon (w Protagorasie) pierwszy ogłosił tę zasadę, uczył bowiem, że użycie zmysłowe karcić należy jedynie ze względu na następstwa, nie zaś ze względu na doznawaną rozkosz.

rzut, że wykonywanie pewnych czynów jedynie dla ćwiczenia dowodzi niedoskonałości, w tym bowiem razie środek mija się z celem. Dla zdobycia zręczności mechanicznej może to być w istocie potrzebne, życie jednak etyczne musi być życiem całej osobistości. Może to być właściwem ze stanowiska mistycznego i nadprzyrodzonego ascetyzmu, kiedy mianowicie uciekano od rzeczywistego życia, a w samotności ćwiczone wytrzymałość duszy, tak, iż szczególną nawet przypisywano zasługę pracy bez znaczenia, jak np. wtedy, kiedy asceci egipscy podlewali wodą suche kije, w piasku zasadzone.

Zarzut ten wypływa ze słusznej zasady, że życie jest najlepszą, lecz zarazem najuciążliwszą i najkosztowniejszą ze wszystkich szkół. Nie należy usuwać się od wymagań życia, by w samotności pracować nad własnym rozwojem. Nie można występować z szeregu dlatego, by stać się prawdziwym człowiekiem, a następnie już nowo rozpocząć. Wszelkie prawdziwe wychowanie jest wypadkiem wzajemnego na siebie oddziaływania stosunków rzeczywistych. Sztuka samowychowania polega właśnie na wyborze takich zadań i stosunków, któreby były w stanie umocnić siły, zanim sięgniemy po większe zadania. Trzeba zawsze sił swych próbować na rzeczach istotnie poważnych. Rzeczywiste jednak sprawy nie zawsze pochłaniają wszystkie nasze siły. W takim razie można czas swój poświęcać

zadaniom możliwym. Ćwiczenie staje się wtedy grą lub sztuką. Sztuka nie jest życiem, jeno jego odbiciem, a jednak wypełnia je treść jednaka; użytkowanie przeto sił w sztuce stanowić może przygotowanie do stosowania ich w życiu.

2. Rozwój wszelkiej własności duchowej przyczynia się do utrwalenia i rozwoju uczucia etycznego. Siła, objętość i czystość sumienia zależą nie tylko od wychowania świata uczuć, ale i od rozwoju poznania i woli. Wszak na stanowisku wolnego sumienia nie chodzi jedynie o to, aby okazywać ślepe posłuszeństwo, aby w świadomości swej służyć nakazu i potem mechanicznie czynić spełniać. Wolne sumienie usiłuje samo sobie wyznaczać zadania i określać ich słuszność. Nie tylko filozof zajmuje się badaniem przekazanych i odruchowo spełnianych przepisów; każdy z nas stanąć może wobec konieczności porzucenia uznanych dotychczas zasad i próbowania sił swoich, na nowych, jeszcze nieutorowanych drogach.

Sumienie wtedy tylko nabiera siły i pojemności, gdy myśl i wyobrażenia pełne są życia i czynu. Myśl podążać musi za rozgałęzionymi skutkami czynów, wyobrażenia zaś powinna tworzyć wyraźne obrazy owych skutków. Ciasnota pojęć i przesady wynikają nieraz nie z braku życia uczuciowego, lecz z niedorozwoju wyobra-

źni albo braku konsekwencji¹⁾. Samo poznanie nie wystarcza, rozumie się; trzeba je ćwiczyć i uczynić myślą stałą, t. j. taką, która na zasadzie koordynacji wyobrażeń łatwo i szybko się ujawnia — w chwili potrzeby. Tym sposobem staje się ona częstką prawdziwej naszej jaźni²⁾, koła naszych myśli i uczuć, stanowiącego punkt ciężkości duchowej naszej natury, do którego powracamy bezustannie, pomimo, że chwilowe wpływy i popędy wciąż nas odeń odciągają. Ani rozwój wyobrażeń, ani też uczuć nie odbywa się bez naszego współdziałania, a jeżeli uwaga w tym kierunku rozbudzoną tylko zostanie, to często zdarzać się będzie sposobność do zaznaczenia wpływu regulującego³⁾. Jedną jeszcze rzecz szczególnie podkreślić należy. Istnieją książki, które wciąż wertujemy, by wzmocnić myśli i uczucia. Czytanie gazet i pism zajmujących nie wystarcza duszy naszej. Wybór właściwych dzieł zależy od charakteru i rozwoju umysłowego jednostki, w każdym jednak razie czytanie dzieł poważnych przyczynia się do wyrabiania rozważliwej i ześrodkowanej się. Dzieła te wprowadzają nas do krainy idei i możliwości, z której z wzmocnionem i bardziej rozległym uczuciem możemy jąć się pracy praktycznej.

1) Psychologia S. 322.

2) Tamże. S. 172.

3) Obszernie tamże. S. 419—427.

Co do czystości sumienia, to najważniejszym będzie badanie siebie samego (samokrytyka) w celu dokładnego poznania własnych popędów i własnego „ja“. Samopoznawanie się ma jednak pewne granice, niejedno bowiem, co w nas żyje, nie ujawnia się zupełnie wyraźnie w świadomości. W indywidualności naszej mogą spoczywać możliwości i własności, które dotychczas nie ujawniły się jeszcze ani na zewnątrz, ani na wewnątrz. Nigdy przeto nie możemy być pewni, czy punkt centralny świadomości naszej jest zarazem środkiem naszej indywidualności ¹⁾. Co się tyczy jednak świadomych pobudek, t. j. tego, cośmy naprawdę myśleli, czuli i postanowili, — to powinniśmy je znać dokładnie. U większości osób spotykamy pod tym względem pewną skłonność do oszukiwania samych siebie, chęć okazania się w własnych swych oczach lepszym, niż się jest w istocie, dążenie do powiększania czystości pobudek i powagi postanowień. Przedewszystkiem jednak trzeba być uczciwym w stosunku do siebie samego i nauczyć się przerywania sieci iluzyj, w które tak chętnie i tak łatwo wpadamy. Ta prawda wewnętrzna stanowi warunek wszelkiej silnej i zdrowej działalności. Na kłamstwie nie utrzyma się żadna trwała budowla.

Współczesne życie cywilizowane chętnie za-

¹⁾ Psychologia. S. 436.

dawalnia się zewnętrznymi pozorami i prowadzi do niezdrowego samozapomnienia. Ponieważ łatwo poddajemy się zmiennej różnorodności wydarzeń i stosunków zewnętrznych, przeto sprawy, zachodzące w własnej duszy, uważamy za coś obojętnego. Rzeczywistość jest w świecie zewnętrznym, to co odbywa się wewnątrz nas, jest tylko przemijającym odbłaskiem wydarzeń zewnętrznych. Właściwem jednak życiem jest życie wewnętrzne, nadaje ono bowiem znaczenie sprawom zewnętrznym. Z niego mogą nadto wyłonić się siły, które spowodować mogą zmiany w świecie zewnętrznym; siły te nie rodzą się jednak, gdy płyniemy z prądem. Każdy świat wewnętrzny stanowi jedno z duchowych ognisk świata i chodzi o to, aby zachować siłę i czystość gorejącego ognia.

Pozatem można mówić o ascetyzmie w ścisłym znaczeniu, o hartowaniu i ćwiczeniu zdolności znoszenia wysiłków i cierpień. U dzikich i wojowniczych ludów wychowanie, a także samowychowanie, polega po większej części na wyrabianiu wytrwałości, umiejętności znoszenia zimna, głodu i bólu fizycznego. W życiu cywilizowanym tego rodzaju fizyczne traktowanie jest istotnie mniej potrzebne, wiele jednak braków życia cywilizowanego płynie bezwątpienia z zapoznawania jego znaczenia. Fizyczna higiena bywa zwykle również szkołą woli. Przewycięzanie własnej natury i cierpliwości, stosowane

do zdrowia fizycznego, oddają również usługi zdrowiu duszy.

Nadto istnieje również bezpośrednio hartowanie ducha. Zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz nas panuje zimno, ciemnota i bezwład. Nawet bez wyraźnej przyczyny zewnętrznej nastać mogą ciężkie i mroczne chwile, w których nic się nie udaje, żadna myśl utrzymać się nie da, a wszystko traci dla nas blask swój i świeżość. Tracimy wtedy nawet to schronienie, jakie zazwyczaj znajdujemy w uświęceniu własnego sumienia. Wówczas bardzo łatwo uciekamy się do środków zewnętrznych, pragnąc za ich pomocą zachować równowagę, pocieszyć się lub pobudzić¹⁾ przynajmniej, a to właśnie stanowi często pierwszy krok do upadku. Jeżeli przygnębienie zależy od fizycznych tylko przyczyn, to użycie środków zewnętrznych będzie zupełnie właściwe. Lecz bardzo często najwłaściwiej będzie opierać się, ile możliwości wyteżyc wolę celem utrzymania równowagi, a to dla tego, by nie zgnuśnić duchowo. Koniecznym będzie „wyrzec się wszelkiej pociechy“, jak powiada piewien mistyk. W ten sposób wyrabiamy wolę i trwale dajemy jej podstawy.

Do tego rodzaju myśli ponurych i zatrwa-

¹⁾ „Gdy człowiek poczyna być ospałym, wówczas obawia się najmniejszego wysiłku i chętnie poddaje się zewnętrznej pociesze“ De imitatione Christi. II. 4, 3.

zających, które nas podczas takich stanów nawiedzać mogą, zaliczają w nowszych czasach także myśl o śmierci.

Spinoza sądzi, że wolny człowiek, t. j. taki, który kieruje się prawdziwym poznaniem, najmniej zaprzęta głowę swą myślami o śmierci: rozmyślania jego to *meditatio vitae*, wypełnia je życie, nie zaś śmierć. Nie zaleca on wcale bezmyślności, pod którą ukrywa się nieraz strach potajemny. Każdy poważny pogląd na życie musi koniecznie zwalczać myśl o śmierci.

Etyka filozoficzna przypuszcza, że życie samo w sobie posiadać powinno cel swój i wartość. Cenimy życie dlatego, że samo przez się zawiera treść piękną i dobrą, godną tego, byśmy o nią walczyli i tą walką żyli. Śmierć stanowi granicę życia, a kto prawdziwie żył, t. j. kto posiadał co najlepszego, co dostępne nam, co życie ofiarować może, ten najlepiej zbliżyć się może do owej granicy.

4. Dotychczas omówiliśmy tylko bardziej formalną stronę pracy na rzecz rozwoju zasad etycznych. Z realnej strony nasuwa się obecnie pytanie: jaka cnota jest główną cnotą etyczną? Każde stanowisko etyczne musi mieć swój punkt kulminacyjny w jednej własności charakteru, którą podnosi ponad inne i za cnotę kardynalną ogłasza.

Etyka grecka widziała taką cnotę w sprawiedliwości, która, jej zdaniem, była harmonją

jednostek w społeczności, a zarazem harmonją popędów w każdej pojedynczej jednostce.

Lecz pozatem inne cnoty walczyły o lepsze ze sprawiedliwością. Taką cnotą była „mądrość“, mianem której oznaczano bądź poznanie teoretyczne, bądź doświadczenie praktyczne i panowanie nad sobą.

Z naszego stanowiska wszelka mądrość ustąpić musi uczuciu, dzięki któremu jednostka utożsamia się z gatunkiem. Widzieliśmy, że instynkty i popędy sympatyczne są potężnymi siłami natury, które wynoszą człowieka po nad siebie samego i umożliwiają ogólną ocenę czynów ludzkich.

Człowiek nietylko skłonny jest uważać siebie samego za środek świata, ale i — przynosić siebie w ofierze bliźnim. Obie te skłonności niekoniecznie muszą być z sobą w niezgodzie (patrz VIII, 4). Poświęcenie rozwija i rozszerza świat jednostki, a poczucie samozachowania pozwala jej zająć właściwe miejsce w całości, do której należy. Wartość poświęcenia, jakoteż samozachowania, opiera się przeto na zasadzie dobra ogólnego, oba zaś mieszczą się w pojęciu sprawiedliwości, jeżeli na pojęcie to zapatrywać się będziemy tak, jak Grecy. W tem znaczeniu wyrazu sprawiedliwym jest ten, który na swój sposób żyć się stara, starając się jednocześnie, wedle sił, aby i inni podobnie żyć mogli. W pojęciu sprawiedliwości mieści się przeto pojęcie

miłości. Sprawiedliwość jest tedy miłością, wiedzioną i porządkowaną przez jasne rozumienie rzeczy. Augustyn nazwał ją „ordo amoris“ (porządek miłości). Leibniz określał ją jako „caritas sapientis“ (miłość mędrca).

W dziejach etyki chrześcijaństwo dlatego tak ważne posiada znaczenie, że rozszerzyło i pogłębiło starożytne pojęcia sprawiedliwości. Grecy usiłowali zapatrywać się na społeczeństwo ludzkie, jako na organizm, którego członkami byłyby oddzielne jednostki. Barbarzyńców jednak i niewolników nie uznawali Grecy za członków tego organizmu.

Dopiero przez rozkwit głębokiego współczucia i wszechludzkiej miłości, rozkwit, który w tak wybitny sposób ujawnił się w chrześcijaństwie, zasadnicza myśl etyki greckiej postąpiła o wielki krok naprzód ku doskonałości i stała się potęgą wszechświatową. I, jak oddzielna jednostka nie traci na powadze swojej, z powodu, że jest członkiem całej ludzkości, podobnież mniejsze grupy społeczne (rodzina, państwo i t. p.) zachowują swą wartość w granicach gatunku. W świecie etycznym widzimy na każdym punkcie szczególny stosunek pomiędzy samozachowaniem (miłością dla siebie samego) a poświęceniem. Zadaniem sztuki etycznej będzie wynalezienie właściwego stosunku w poszczególnych przypadkach. Tutaj, gdzie ogra-

niczamy się do typów ogólnych, musimy rozpatrzeć oddzielnie każdy z tych dwóch pierwiastków sprawiedliwości, nie zapominając jednakże o tem, że w rzeczywistości jedną stanowią całość.

XI.

Samozachowanie.

1. Cnoty i obowiązki, należące tutaj, można sprowadzić do trzech typowych postaci: samozachowania w ścisłym znaczeniu, panowania nad sobą i samodzielności. We wszystkich trzech okaże się, że dążenie jednostki do samozachowania, warunkuje się, pod względem etycznym uwzględnianiem istnienia i rozwoju całego gatunku. W nowszych czasach, jak już zauważyliśmy, pod wpływem namiętnych, pełnych znaczenia dążeń emancypacyjnych dają się odczuwać skłonności do zapoznawania tego ograniczenia, łatwiej dostrzegalnego na pierwotnych szczeblach rozwoju. Jeżeli dojdziemy do ostatecznego uzasadnienia etycznego tych dążeń, to przekonamy się, że pogląd powyżej wyłożony jest jednak prawdziwy.

a) *Samozachowanie w ścisłym znaczeniu.*

2. Etyka nie miałaby żadnego sensu, gdyby życie samo przez się nie było „dobrem“. Bezpośredniem lub pośredniem zadaniem wszelkiej etyki jest zachowanie, opiekowanie się i dalsze rozwijanie życia. Co przyroda zaczęła, to ona prowadzi dalej. Nawet przy braku jasnej świadomości działa u wszystkich istot instynkt samozachowawczy, zniewalający jednostkę do zdobywania tego, co sprzyja życiu, zaś do unikania tego, co mu jest szkodliwem. Kant sądził nawet, że instynkt, czyli popęd jest od natury już tak silny, iż o obowiązku samozachowania mowy być nie może: czego bowiem człowiek z natury swojej koniecznie pożąda, tego nie można poczytywać mu za obowiązek ¹⁾). Pogląd ten wiąże się po części z niesłusznem przypuszczeniem Kanta, jakobyśmy tylko do tego mogli być zobowiązani, co niechętnie czynimy. Jednocześnie jednak wypływa on z innego, również niesłusznego przypuszczenia, jakobyśmy stale i koniecznie poszukiwali tego tylko, co służyć może do zachowania bytu naszego. Wszak coś podobnego nie zachodzi nawet u zwierząt, których instynkty w znacznie szerszym działają zakresie i ze znacznie większą siłą, niż u czło-

¹⁾ Metaphysische Anfangsründe der Tugendlehre. Einleitung § 4.

wieka. I u nich instynkt mylić może lub słabnąć, albo ulegać zmianom, nadto nie stoi on w tak wielkiej sprzeczności z rozumem i z wysiłkiem świadomym, jak to dawniej sądzono. U człowieka samozachowanie jest w każdym razie rzeczą nietylko instynktu, ale zarazem i woli.

3. Zdrowie fizyczne i energja stanowią podstawę wszelkiego dalszego i wyższego rozwoju życia. Rozporządzamy zawsze tylko ograniczoną ilością energji, szczególnie przeto dbać należy o jej zachowanie, wzmocnienie i nieutrącenie. Z niczego nic nie jesteśmy w stanie stworzyć; nawet bohater nie znaczy nic bez pokarmu i napoju. Ascetyzm z jego prywacjami i własnowolnie wyrządzanymi cierpieniami, wszelkie udrażnianie siebie samego i smutek bez powodu, lekomyślność i hulaszczka zmysłowość — zdolne są, każde na swój sposób, zmarnować kapitał, któryby się dał zużytkować dla znakomitych celów. Hołdowanie przesądom, krótkowzroczność i upór, powodują albo pogardę dla środków potrzebnych lub też ich nadużywanie. Skoro jednostka pojmie, że skutki jej zachowania się odbijają się nietylko na niej samej, lecz i na innych, tych mianowicie, którym ona życie daje i które odziedziczyć mogą po niej osłabioną organizację fizyczną, lub też te, które odbywać się muszą bez jej pomocy i porady — wtedy samozachowanie fizyczne wydawać się jej będzie nader ważnym obowiązkiem.

Od tego samego zależy również jego ograniczenie. Nie miałyby żadnego sensu poświęcać życie całe na gromadzenie kapitału, z którego się nigdy nie korzysta, uczynić z życia jeden wielki środek bez żadnego celu. Życie — znaczy używać sił, a używamy ich wtedy tylko, gdy je zużywamy. Pewien wielki fizjolog wygłosił nawet paradoks następujący: „Życie to śmierć!” ponieważ wszelki przejaw życia pociąga za sobą rozkład tkanki organicznej. Ciasne pojmowanie samozachowania utożsamia je z gromadzeniem materii, a zapomina, że spożywanie stanowi równie doniosłą sprawę życia, jak zbieranie materii, aczkolwiek spożycie prowadzi ostatecznie za sobą zanik życia. Wszakże nie zawsze udaje się nam utrzymać harmonijną równowagę pomiędzy gromadzeniem a spożywaniem. Z etyczną koniecznością wytworzyć się może stosunek nierówny. Zadanie, rozwiązanie którego jest dla mnie obowiązkiem, zmusić może do zapomnienia o nakazach, stawianych w zwykłych warunkach, przez obowiązek samozachowania. Należałoby nawet zupełnie poświęcić życie, jeżelibyśmy dla zachowania go zmuszeni byli wyrzec się tego, co stanowi o jego wartości.

Życie tylko dla zdrowia swego jest głupstwem. Zdarzyć się może, iż ze względu na zanikające siły ograniczać musimy pracę naszą; wszakże ograniczać zakres celów — nie znaczy jeszcze czynić cel z tego, co jeno środkiem być

powinno. Platon drwi z postępowania lekarza Herodikosa wobec nieuleczalnej choroby. „Ponieważ nie miał innego zajęcia, przeto żył tylko, by leczyć wciąż samego siebie i niezwykle czuł się nieszczęśliwym wobec najmniejszej zmiany w przyjętym sposobie życia; w ten sposób, dzięki mądrości swej, doszedł do późnej starości wśród ciężkiej walki ze śmiercią“. Zauważa nadto Platon, że biedni ludzie nie mogliby żyć jedynie w celu leczenia się; tylko bogaci mogą sobie na podobny cel pozwolić; przytem sądzi on, że „ten, który nie może żyć według nakazów natury, nie powinien być uzdrowionym, ponieważ to nie byłoby z korzyścią ani dla niego, ani dla państwa¹⁾. My nie jesteśmy tak surowi. Przekonaliśmy się, że wśród i wskutek cierpień rozwijać się mogą własności, które przedtem, być może, nie przejawiały się, a które nową wartość nadają życiu, zarówno w oczach samego cierpiącego, jak w oczach tych, którzy znajdują się pod wpływem jego wzoru. Charakter jego przez to dopiero staje się, być może, doskonałym. Sprawom myśli i uczucia nadajemy wartość wolną od wpływów zewnętrznych. Na jednostkę spoglądamy nie tylko jak na członka państwa, ale jednocześnie — rodziny, koła przyjaciół i widzimy nieraz, że nawet, bezczyn-

¹⁾ Państwo, Księga 3.

na na zewnątrz, sprawia ona bliźnim najwyższą radość i krzepi ich serca ¹⁾.

4. Przechodzimy obecnie do kwestji, wielokrotnie już rozpatrywanej: czy samobójstwo jest uprawnione? Z natury rzeczy można wtedy tylko pytać o to, jeżeli samobójstwo jest istotnym czynem, wynikiem zastanowienia i postanowienia. Jeżeli samobójstwo jest następstwem choroby umysłowej, to etyka nie ma z niem nic do czynienia. A nawet samobójstwo, wynikające z rozpaczliwego położenia, spowodowanego własnym postępowaniem jednostki, może wypływać nie z rozwagi, ale chwilowego nastroju. W tym wypadku może być zastosowaną ocena etyczna, lecz dotyczyć powinna, podobnie jak co do czynów, spełnianych w stanie podniecenia alkoholicznego, postępowania, które doprowadziło samobójcę do rozpaczliwego kroku. Kto, naprzykład, przez podstępne, lub, conajmniej, nieodpowiedzialne spekulacje pieniężne, sprowadził na

¹⁾ Nie mogę nie wspomnieć o ostatnich, pełnych bólu, dniach znakomitego myśliciela, Dawida Straussa, które tak wielkie wywarły wrażenie na przyjaciół jego. Zeller (D. F. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften geschildert S. 122) tak mówi o nim: „Nie żądał on przyrody, aby oszczędziła mu cokolwiek z tego, czego bieg jej i prawa wymagają; natomiast od siebie samego żądał poddania się tym prawom, wytworzenia z cierpienia podstawy czynów moralnych i umysłowego odnajdywania dobroczynnych pierwiastków w bólu i cierpieniu. A w listach swych i utworach z wdzięcznością dowiódł, że mu się to w zupełności udało“.

siebie ruinę i nieszczęście, a potem odebrał sobie życie, u tego wina wyprzedza samobójstwo. To samo powiedzieć można o „Rolli“, bohaterze Musset'a, pozbawiającym się życia, kiedy nadużyciami zupełnie już był zniszczył swe zdrowie fizyczne i duchowe.

Nie ma potrzeby również rozprawiać długo o wypadkach samobójstwa, dokonanych jedynie dlatego, by uwolnić się od pewnych zobowiązań. Są to wypadki jawnej dezercji, czynów podobnych do samookaleczenia się, w celu uwolnienia się od służby wojskowej. Kto sobie odbiera życie, aby uwolnić się od niebezpiecznego lub przykrego położenia, w które wpadł wraz z rodziną swą i kto tym sposobem pozbawia najbliższych swych pomocy, ten bezwątpienia zasługuje na wzgardę. Niemoralność nie polega jednak w tym wypadku na pozbawieniu się życia osobnika, lecz na uwolnieniu od zobowiązań, czego i w inny sposób mógłby ostatecznie dokazać.

Zachodzi pytanie, czy wszystkie rodzaje samobójstwa dają się podprowadzić pod wskazane powyżej kategorie. W takim bowiem razie zagadnienie upadałoby samo przez się. Zanim przystąpimy do zbadania tej kwestyi, zwrócimy w pierw uwagę na niektóre okoliczności, wskutek których, jak przypuszczają, ilość samobójstw tak bardzo wzrasta w nowszych czasach.

5. W dziele swem „O samobójstwie w Danji“

przytacza Kayser szereg listów, pisanych przez samobójców tuż przed dokonaniem tego rozpaczliwego czynu. Ogólny ton tych listów dowodzi, że większość samobójców nie potrafiła znośić losu swego, ni walczyć nadal o byt w danych warunkach. Nie uciekając, kapitulowali jednakże. Zdało im się, że znajdują się w położeniu bez wyjścia, wobec nieprzewyciężonych przeszkód. W takich przypadkach samobójstwa nie widać ani męstwa, ani tchórzostwa, jeno osłabienie siły woli, zwyrodnienie popędu pragnienia życia. Łatwo dowieść, że kierunek, w którym postępuje rozwój cywilizacji, sprzyja warunkom, wywołującym tego rodzaju osłabienie¹⁾. Cywilizacja współczesna, z jej jednostronnym rozwojem zdolności intelektualnych kosztem innych zdolności, z jej szerokimi widnokrzegami, z jej nie milkącym nigdy, często pozbawionym planu i celu, duchem przedsiębiorczości, utrudnia

¹⁾ Wobec zawitych stosunków, z jakimi tutaj mamy do czynienia, pamiętać należy, że ten sam skutek wśród różnorodnych okoliczności od rozmaitych może zależeć przyczyn. Listy Kaysera pochodzą po większej części od ludzi niewykształconych lub nawpół wykształconych, których usposobienia prawie że wolne były zupełnie od wpływów nowoczesnej intelektualnej i estetycznej kultury. Pomimo tego listy te wskazują jednak mniej więcej, jaki rodzaj usposobienia czyni ludzi skłonny do samobójstwa. W różnych okolicznościach jednakowe usposobienie od różnych jednak może zależeć przyczyn.

ześrodkowanie się i ograniczenie zakresu celów i środków, tak niezbędnych dla zdrowia i tężyzny woli. Szerokie widnokreśli przypadają do smaku umysłowi i wyobraźni, wola jednakże, pragnąc być czemś więcej, niż popędem tylko i pożądaniem, musi być wprowadzona do określonych i dla danej jednostki dostępnych celów¹⁾. Obecne czasy są epoką wątpienia, niezbyt sprzyjającego harmonji władz duchowych. Hygienie duchowej przypada zadanie zapobiegania dysharmonji i chorobliwości, tak łatwo powstających w tych warunkach. Pedagog współdziałać powinien z lekarzem. Wszystko, co sprzyja silniejszemu rozwojowi właściwości pozytywnych, do których zaliczamy nietylko fizyczną siłę do pracy, lecz także zdolność samodzielnego spostrzegania i myślenia, jakoteż wyobraźnię artystyczną — działa uzdrawiająco na chorobę woli. Nie za sprawą unieruchomienia wpływów pracy kulturalnej lub zniesienia zakazu powątpiewania, co byłoby zresztą do wykonania niemożliwem, ale przez potęgowanie własnej pracy, wzmacnianie zaufania do sił ludzkich, działających w właściwej sobie dziedzinie, przyczyniamy się do zapobiegania bezpodstawnemu zapatrzonemu w siebie lub zblazowanemu zwątpieniu, które, niby cień, postępuje tuż za olbrzymim rozwojem obecnych czasów.

¹⁾ Psychologia. S. 426.

Nie koniec na tem. Cywilizacya współczesna, potęgując potrzeby jednostek, czyni ich bardziej zależnymi, a zarazem bardziej odosobnionymi, „emancypuje“ ich bowiem i oddaje własnemu losowi. Odosobnienie to dosięga szczytu, gdy osobnik z licznemi swemi niezaspokojonemi wymaganiami i potrzebami znajdzie się osamotnionym wśród ogólnej gorączkowej pracy. Oddzielne jednostki zmuszone są obecnie więcej, niż za dawnych czasów walczyć na własną rękę. Nowe zrzeszenia przeciwdziałają wprawdzie temu odosobnieniu, lecz znajdują się one dotychczas jeszcze w zaczątku i trudno przypuścić, aby miały doniosły wpływ na usposobienie członków. Nieszczęśliwy i cierpiący czuje, że pozostawionym jest samemu sobie. Stado zwierząt pastwi się lub zabija członków, nie zdolnych podążać za trzodą; w ludzkim świecie istoty te bywają pozostawiane własnemu siłom, chociaż nikt nie pastwi się nad niemi i nie zabija ich. Żywy, sympatyczny stosunek, w którym jednostka odczuwać będzie współczucie innych, a jednocześnie z współczuciem przypatrywać się będzie działalności innych, sprawi, że jej odwaga życiowa nie złamie się tak łatwo, a widnokrąg nie zajdzie chmurą. Kto nie porzuca innych, ten nie łatwo odczuwa samotność. Zblazowanie i znużenie nie usuną tak łatwo świeżości i zainteresowania się. Zdaje się, że ilość samobójstw zmniejsza-

sza się podczas wielkich przewrotów politycznych, dlatego może, iż umysły zajęte są wielkimi wydarzeniami i sprawami ogółu. Jeżeli tak jest istotnie, to w trwałej sympatji i wspólnych sprawach tkwią siły, zapobiegające zwątpieniu o sobie samym.

Kto w osamotnieniu żył w dużym obcym mieście, ten wie, jakie uczucie opuszczenia ogarnia w tych warunkach człowieka i jaką radość sprawia mu choćby jedno uprzejme słowo, rzuczone przez przechodnia, którego pytamy o drogę lub któremu wyświadczyło się drobną przysługę. Podobnie nieraz okazanie sympatji, lub przyjazne przemówienie może zniewolić samobójcę do zaniechania zamiaru. Uczuje on, że węzeł, łączący go z gatunkiem, niezupełnie jeszcze rozerwanym został i zapragnie zarazem, być może, silniej go zadzierzgnąć. Należy przeto użyć wszystkich sił, aby usunąć uczucie odosobnienia z dusz ludzkich, jakoteż odosobnienie ich od całego gatunku. Z tego więc względu cała ta kwestja, badana głębiej, w ścisłym znajduje się związku z wielkimi ogólnymi kwestjami etycznymi i społecznymi.

6. Czy zawsze przyczyną samobójstwa jest choroba woli, stanowcze cierpienie umysłowe lub świadoma chęć wyzwolenia się z pewnych obowiązków? Lub czy istnieje może prawo, a nawet obowiązek, zmuszający do popełnienia samobójstwa?

Przyznanie osobnikowi zupełnej swobody w zakresie rozporządzania życiem własnym zależało zawsze od czysto indywidualistycznego zapatrywania się. Stoicy, na przykład, uczyli, że mędrzec, sam sobie wystarczający i panem własnego losu będący, pozbawi się życia nie tylko, gdy dobro ojczyzny tego wymaga, lub gdy dla zachowania życia koniecznie spełnićby musiał czyn nieetyczny, lecz nawet wtedy, gdy postronne okoliczności nie pozwalają mu żyć tak, jakby sam tego pragnął. Późniejsi stoicy rozszerzyli znacznie prawo „usuwania“ się z życia. „Nie tylko w ostatecznej potrzebie, powiada Seneka, lecz nawet wtedy, gdy los poczyna być wątpliwym, powinien mędrzec pozbawić się życia“. (Epist 70).

Marek Aureljusz wymaga jeno, by opuszczać życie bez gniewu i smutku, podobnie jak wychodzi się z zadymionego pokoju (Comment. V, 29; X, 8). W nowszych czasach liczni autorzy XVII stulecia bronili samobójstwa, z jaknajbardziej indywidualistycznego wychodząc stanowiska. Np. Montesquieu uzasadnia spełnienie samobójstwa tem, iż każdemu powinno być dozwołonem usunąć się z społeczeństwa ludzkiego, skoro życie staje się w nim jeno ciężarem, a to dlatego, że społeczeństwo spoczywa na zasadzie wzajemnej korzyści; jednostka nie obraża przeto żadnego obowiązku, gdy pozbawia się życia,

które wydaje jej się nieznośnem (Lettres persanes. № 76)¹⁾.

Przypuszczając nawet, że każda jednostka ma prawo pozbawić się życia, gdy się jej takowe nieznośnem wydaje, trudno w oddzielnym orzec wypadku, czy rzeczywiście życie stało się nie do zniesienia. Jakim bowiem sposobem osobnik wiedzieć może, czy doszedł już do kresu sił swoich i czy wszystkie zużył już środki? Odpowiadano na to, że już sama ta okoliczność, że naturalny instynkt samozachowawczy został zniweczony i bojaźń śmierci usunięta, dowodzi, że człowiek do ostateczności doprowadzony został. Holberg powiada: „Z doświadczenia wiadomo, że ludzie kochają życie; z tego wynika, że ci, którzy dopuszczają się samobójstwa, zgnębieni być muszą cierpieniami, obawą i przeciwnieństwami, tak, iż raczej na litość naszą niż na gniew zasługują“. Zgnębienie jednak wskutek strachu i cierpień, łamiące siłę odporną, nie dowodzi jednak wcale, by dany osobnik nie podlegał iluzji. Instynkt nie jest zupełnie pewnym przewodnikiem, zanik jego nie stanowi przeto nieomylnego objawu. Chwilowe uczucie obawy i nędzy nie jest jeszcze pewnym wskaźnikiem istotnego stanu rzeczy. Być może, że osobnik

¹⁾ Podobną myśl wypowiada również Holbach (Système de la nature I, ch, 14); to samo czytamy w „Lettres Suicide“, za autora których niektórzy uważają Hume'a.

znajduje się właśnie na najniższym stopniu wahania się losu, poczem, jeżeli tylko chwilę jeszcze wytrwa, w górę iść zacznie. Rozpacz jednostki, a istotna rozpaczliwość położenia — to rzeczy różne. Zupełnie uzasadnionej pewności pod tym względem nigdy nie można będzie zdobyć.

Jeżeli jednostka jest bezwzględnie niezależną (p. III, 5—7), w takim razie nie wiele będzie zależało na tem, czy da się przeprowadzić podobne dowodzenie przedmiotowe. Uznając jednak za najwyższą miarę oceny etycznej związek osobnika z gatunkiem i znaczenie jego dla gatunku, nie można będzie obejść się bez takiego dowodu. Rozsądną przeto kierowano się myślą w niektórych państwach greckich (Masylia i Cheos), gdzie nie uważano samobójstwa za czyn hańbiący, skoro samobójca wykazał, że zmuszonym jest do tego kroku. Prawodawca wychodził z zasady, że osobnik żyje nie tylko dla siebie samego, lecz że przypadają mu zadania w udziale, mające również znaczenie dla innych ludzi. Życie w oddzielnym przypadku zupełnie słusznie wydawać się może nieznośnem, gdy osobnik nie zna innej miary, jak własną egoistyczną chęć użycia. Coś podobnego w mniejszym lub większym stopniu spotykamy u wszystkich samobójców, działających z zastanowieniem. Postawili oni wszystko na jedną kartę, czyniąc z życia grę hazardową. Namiętność ich

skierowaną została na jeden tylko punkt, od którego zależy ich życie lub śmierć¹⁾. Takimi byli naprzykład samobójcy, podziwiani w starożytnych czasach. „Ostatni Rzymianie“ pozabawiali się życia, ponieważ widnokrąg ich nie sięgał poza arystokratyczno-republikańskie życie Rzymu. My zaś znamy szersze i głębsze stosunki ludzkie, narzucające nam swe wymagania. Uznawał to nawet Katon, kiedy, nie chcąc syna swego ciągnąć za sobą w objęcia śmierci, udzielał mu rady, by na przyszłość unikał polityki (Plutarch). Jeżeli zastosowanie się do tej rady nie przynosiło ujmy czci syna, to wszak i ojciec mógłby ją spełnić, bez krzywdy dla swej dumy i honoru. Energja i upór, składające się na heroizm w świadomie dokonywanem samobójstwie, noszą zwykle cechę teatralności, a lepiej byłoby użyć ich w celu ulżenia życia, jeżeli nie sobie, to przynajmniej innym.

Utraconą co do siebie nadzieję może jednostka zachować względem gatunku, szczególnie,

¹⁾ Nawet gdy samobójstwo wynika z opisanego powyżej (5) osłabienia woli, nieraz jednostka ulega przeciwności, dotyczącej jednego jedyne, obiektywnie mało nawet znaczącego punktu. Wówczas ześrodkowują się myśli i dążenia na owym pojedynczym punkcie, lecz skutek osłabionej poprzednio energii. W opisywanych obecnie wypadkach cała energja namiętności od początku skierowaną była na jeden punkt wraz z którym wszystko pada. Dwa zatem zupełnie odmiennie procesy psychologiczne mogą w jednakowy kończyć się sposób.

jeżeli pojmuje wielką naukę o znaczeniu drobnych wpływów. Nowsze badania uświadomiły nam potężne znaczenie bezustannie gromadzących się drobnych wpływów. Olbrzymie rafy koralowe powstały wskutek nagromadzenia wapiennych szkieletów niezliczonych drobniotkich istot. Czego najgwałtowniejsza nie dokona rewolucja, to powstaje powoli wskutek cichej działalności codziennych nieznacznych sił. Najskromniejsza działalność w najciaśniejszem kole przyczynia się do wielkiego ogólnego życia gatunku. Nic na świecie nie ginie zupełnie. Wszystko, w czem ujawnia się głębokie uczucie, idealny pogląd na świat, siła charakteru, posiada swe znaczenie i przynosi pożytek, aczkolwiek nie wznieca w nas uczucia teatralnego, jakobyśmy czegoś wielkiego dokazali. Słusznie powiada Rousseau (w „La nouvelle Holoïse“), że, gdyby ten, którego pociąga samobójstwo, zechciał spróbować, czy nie uda mu się dokonać jeszcze kilku dobrych uczynków, np. pomódz biedakowi, pocieszyć nieszczęśliwego, obronić uciśnionego i t. p., to wtedy napewno zaniechałby swego zamiaru.

Jak nie sposób dowieść, że wszystkie środki już wyczerpane zostały, tak też trudno wykazać, że wszystkie obowiązki już spełnione zostały. Im poważniej i głębiej zapatrujemy się na życie, tem więcej widzimy możliwości i zobowiązań. Oto zasadniczy pogląd, na który etyka w tej sprawie zwrócić musi uwagę. Zresztą usi-

łowanie etyki w sprawie samobójstwa powinny raczej mieć na względzie wzmocnienie odporności, ochoty do życia i sympatji dla żyjących, a to w celu zapobiegania samobójstwom, niż formułowanie surowych wyroków wobec spełnionego samobójstwa. We wszystkich czynach nieetycznych współdziała zaślepienie; lecz żaden z nich nie bywa tak dalece umotywowany przez prawdziwą niedolę i nędzę, jak te, w których jednostka z własnej woli pozbawia się życia.

Jeszcze jedno nasuwa się pytanie, mianowicie, czy w pewnych okolicznościach odebranie sobie życia nie jest obowiązkiem. Samobójstwo tak blisko graniczy z poświęceniem, iż bardzo trudno, a może i niepodobna przeprowadzić linii granicznej pomiędzy niemi. Osobnikowi może się zdawać, że przeszkadza szczęściu innych istot, lub że śmiercią swą wybawia innych od niebezpieczeństwa. Np. (powtarzamy przykłady, przytaczane przez innych pisarzy), kiedy kto, obawiając się podczas surowego badania sądowego, zdradzenia ważnych tajemnic, pozbawia się życia, aby nie wyrządzić niepowetowanej szkody innym. Lub też, gdy kto pokąsany przez psa wściekłego, pozbawia się życia w chwili, gdy spostrzega pierwsze objawy wścieklizny i to dlatego jedynie, by nie kąsać innych. Lub też gdy nieszczęsny ojciec rodziny odbiera sobie życie, wie bowiem, że po jego śmierci (i tylko w tym wypadku) inni zaopiekują się rodziną, cierpiącą

obecnie głód i nędzę. W przypadkach tego rodzaju nie może być mowy o usuwaniu się od obowiązków za pomocą samobójstwa. Właśnie czynem tym dowodzi nieszczęsny, że nie uważa siebie i swego istnienia za jedyny i najwyższy cel, lecz przeciwnie, czuje się częścią całości, dla której właśnie poświęcić się musi. Jakkolwiek bądź trudno w każdym razie orzec, azali wszystkie możliwości wyczerpane już zostały. Gdy chodzi o życie człowieka, o zniszczenie jednego z żywych składników gatunku, wówczas konieczność czynu musi być dowiedziona z bezwzględną ścisłością, ile że chcemy uważać czyn ten za etyczny.

Stary Kościół, tak surowy względem samobójstwa, czynił jednak wyjątek względem kobiet, pozbawiających się życia, by nie uleżały shańbieniu przez prześladowców; takie niewiasty szanowano i czczono jako święte ¹⁾. Bez uciekania się do pojęć ascetycznych, które w tym wypadku stanowiły punkt wyjścia, widzimy tutaj przykład samobójstwa etycznego. Dowodzi ono w tym wypadku, że w życiu ludzkim zdarzają się nadużycia, pod względem brutalności równe morderstwu, przyczem czyn ten

¹⁾ Barbeyrae: *Traité de la morale des pères de l'église*. Amsterdam 1728. S. 242. Tylko Augustynowi sprawa ta nie wydawała się zupełnie pewną, lecz dopomógł sobie, czyniąc uwagę, że niewiasty działały prawdopodobnie pod wpływem boskiego objawienia (*De civitate dei* I, 26).

znakomicie przyczynia się do wzmocnienia pojęć naszych o znaczeniu czystości kobiecej.

Trudno orzec, jak często samobójstwo popełniane bywa z pobudek szlachetnych i wysokich; wogóle niełatwa to sprawa dowiedzieć się czegoś pewnego o przyczynach samobójstwa w oddzielnych przypadkach ¹⁾. Morselli ²⁾ nie zgadza się z poglądem niektórych autorów, utrzymujących, jakoby pobudki samobójstwa u ludzi, niecierpiących na chorobę umysłową, zazwyczaj były szlachetnej natury. W dzisiejszych czasach, zdaniem jego, samobójstwo wypływa najczęściej z egoizmu. „Jednakże“, dodaje on, „nie brak i obecnie objawów lepszej części naszej istoty, szczególnie u płci słabej... U mężczyzn najczęstszą pobudką samobójstwa bywa interes własny, a ponieważ zaledwie jedna czwarta lub nawet jedna piąta część samobójstw przypada na kobiety, widzimy zatem już z tego, jak rzadko szlachetne pobudki zniewalają do pozbawienia się życia“. Ocenę tego poglądu pozostawiamy statystyce.

7. Samobójstwo rozpatrywanem być może tylko z punktu widzenia lekarskiego, psychologicznego i etycznego. Ocena prawna zaś nie daje

¹⁾ Marcus Rubin: Statystyka samobójstw w duńskim piśmie „Tilskueren“, 1884, str. 466 i in.

²⁾ Morselli. Der Selbstmord. 1881. S. 270. Oettingen: Moralstatistik. S. 780.

się zastosować. Osobnik póty tylko stanowi częstkę państwa, dopóki żyje; kara państwowa nie może przeto osiągnąć samego samobójcy. Spadnie ona natomiast na inne osoby, polegając bądź na konfiskacie spadku po samobójcy (jak to bywało za rzymskich cesarzy, gdy samobójstwo spowodowane było obawą kary za „obrazę majestatu“), bądź na pogardliwym obchodzeniu się ze zwłokami, jak to miało miejsce w średnich wiekach we wszystkich krajach.

b) Panowanie nad sobą.

8. Samozachowanie polegało głównie na przewyciężaniu przeciwności zewnętrznych, panowanie zaś nad sobą ma za zadanie zwalczać opór, stawiany przez własną naturę jednostki. Panowanie nad sobą każe się domyślać, że w człowieku powstaje dwa lub kilka dążeń, z których jedno bierze górę nad innymi, usuwając je lub poddając swej woli. Gdyby w istocie ludzkiej nie mogły jednocześnie powstawać dwa lub kilka sprzecznych z sobą popędów lub namiętności, to panowanie nad sobą byłoby niemożliwe. W panowaniu nad sobą uczucie ustępuje przed uczuciem, popęd przed popędem, a namiętności przed namiętnością. Nie stajemy się panami własnej naszej osoby przez sam rozum, lecz jedynie wskutek tego, iż energja świadomości ześrodkowuje się w jakimś potę-

żnem uczuciu lub silnej namiętności, skierowanej ku najwyższym celom. Panowanie nad sobą stanowi właściwie formalną jeno cnotę, której wartość zależy od sprawy, dla której działa. Ceniący nadewszystko pieniądze gotów jest za pomocą tej namiętności zwalczyć i usunąć wszelkie inne popędy i zachcianki. U innych zaś siłą naczelną będzie rozkosz poznania, namiętność do badań naukowych, uczucie miłości lub też miłość dla kraju. Na wszystkich tych polach i wielu innych jeszcze rozwija się zdolność panowania nad sobą. Historycznie rzecz biorąc, należy uznać, że na rozwój tej zdolności wielki wpływ miały uczucia, spowodowane stosunkiem do autorytetu (rodziny, państwa i kościoła). Stosunek do autorytetu, którego wielką przewagę pod każdym względem dana jednostka czuje i uznaje, wzbudza w nim uczucie zależności, zwraca wszystkie jego siły ku jednemu celowi, podporządkowuje wszystkie inne względy wyłącznie jednemu jedynemu, a skutek tego działa w świadomości jako potęga ześrodkowująca. Pod panowaniem autorytetów, z posłuszeństwem jako cnotą główną, a nadto z nadzieją i z obawą, na wyższych zaś stopniach — z najgłębszą czcią, jako panującymi namiętnościami, przeszła ludzkość przez szkołę panowania nad sobą i zdobyła wprawę, której zarzucać nie powinna, pomimo, że obecnie inne pobudki, zajęły miejsce dawniejszych.

Jedynie przez panowanie nad sobą można zdobyć wolność wewnętrzną i jedność, umożliwiające pełną i skupioną działalność. Wolność wewnętrzna stanowi zarazem warunek wolności zewnętrznej i niezależności. Hojne nasze popędy i bodźce przedstawiają równie wielką ilość dróg i sposobów, za pomocą których świat zewnętrzny może panować nad nami. Gdy świat ten może w każdej chwili wywołać w nas ten lub inny dowolny popęd, wtedy wydobywa z nas niby z instrumentu muzycznego, melodie, jakie tylko chce, my zaś stoimy bierni i bezsilni wobec niego. Wtedy wszystko zależy od tego, czy posiadamy w sobie własny świat, t. j. pewne koło myśli i uczuć, wskazujących nam zawsze główny kierunek życia naszego. Panowanie nad sobą nie powinno pozbawiać nas uczuć, lecz uczucia nasze nie powinny chwiać się w tę i ową stronę przy lada podmuchu. Wielkie znaczenie panowania nad sobą dla rozwoju sumienia i dla samozachowania tak jest oczywiście, że nie potrzebuje dowodu.

9. Życie duchowe rozwija się sporadycznie, zaczyna się od rozmaitych uzdolnień i punktów wyjścia, z czasem dopiero może być osiągnięta harmonja pomiędzy rozmaitemi żywymi skłonnościami. Różne siły i popędy prowadzą świadomość w rozmaitych, nieraz sprzecznych sobie kierunkach. Wyższy rozwój życia warunkuje się obfitszą treścią, daną do przerobienia. Niekiedy

jednak trudno zgromadzić bogatą treść, szczególnie, gdy nie łatwo daje się ująć. Dawny ascetyzm nie rozwiązywał węzła, lecz przecinał go, usuwał bowiem i dusił popędy naturalne. Podejrzliwym był nie tylko względem instynktów zmysłowych, lecz również względem dążeń do wiedzy i względem potrzeb estetycznych. Wielka sztuka polega zaś na tem właśnie, by dając wolny bieg bezpośrednim i mimowolnym popędom niezbędny dla zdrowego i świeżego życia, panować jednocześnie nad kierunkiem tego biegu, by ten nie przeciwdziałał właściwemu naszemu celowi. Porządek mechaniczny, bezduszny i trwożliwość, męcząca nas samych, to objawy niedoskonałości. Nie zawsze to dobrze wydobywać nawpół nieświadome zachcianki i fantazje na światło dzienne pełnej świadomości; łatwiej uwolnić się od nich, gdy pozostają u proga świadomości. Częste moralizowanie zwraca właśnie uwagę na to, cośmy usunąć pragnęli.

Panowanie nad sobą różny posiada charakter, stosownie do tego, czemu ma współdziałać, jakoteż i do tego, co ma usunąć. Użycie, zysk, honor, zemsta mogą stanowić treść wybuchającego afektu, który zwalczać potrzeba. Wszelki afekt, jakoteż wszelkie podrażnienie ducha przeszkadza jasnemu i spokojnemu zastanowieniu się nad sprawą i nie pozwala wyobrażeniom kojarzyć się w właściwy, naturalny sposób. Pewne właściwości pojedynczego osobnika utrudniać mu

mogą walkę w pewnym kierunku bardziej, niż w innych. Istnieją usposobienia wrodzone do smutku, złości, próżności i zmysłowości. Cierpienia jednostki w celu pozyskania wolności wewnętrznej i harmonji, bywają rozmaitego przeto rodzaju i napięcia i nie ma na nie ogólnej recepty. Nakaz panowania nad sobą jednakowo brzmi dla wszystkich, lecz pod względem stopnia i rodzaju bywa dla każdego inny. Podobnie jak różne ramiona z różnem natężeniem siły ten sam ciężar nieść są w stanie, tak też u rozmaitych osobników różną bywa praca, niezbędna dla utrzymania się ich na tym samym stopniu rozwoju. Niejeden człowiek ciężkie toczy walki, by nie upaść poniżej przyjętej przeciętnej skali rozwoju etycznego. Dla patrzących z boku walka tego rodzaju bywa niewidoczną, lub nie budzi ich podziwu. A jednak Leonidas nie mniejszym był bohaterem, niż Aleksander Wielki, chociaż ten ostatni mógł męstwo swoje zużytkować dla zdobycia świata całego, podczas gdy pierwszy wywalczył sobie śmierć tylko, lecz powstrzymał wroga u wrót ojczyzny. Już Arystoteles określając cnotę, jako właściwy środek, jasno uznawał te indywidualne różnice w rodzajach i stopniach panowania nad sobą. Właściwy bowiem środek, wedle Arystotelesa ¹⁾, nie u wszystkich osobników w tem samym znaj-

¹⁾ Et. Nic. II, 5—9.

duje się miejscu. Ponieważ rozmaici ludzie okazują skłonność do różnych afektów, przeto objaw, będący u jednego osobnika oznaką wielkiej siły panowania nad sobą, może być u innego sprawą wprost mimowolną. To, co u jednego stanowi symbol skąpstwa, u innego dowodzi tylko oszczędności, a u trzeciego — nawet rozrzutności. Arystoteles zapatruje się jednak na sprawy te raczej jako psycholog, niż jako etyk. Zupełnie słusznie utrzymuje, że dla zdobycia harmonji wewnętrznej rozmaite osobniki, z powodu różnorodnych swych natur, rozmaitych wymagają warunków. Zapomina jednak o tem, że owa wewnętrzna harmonja nie wyczerpuje jeszcze wszystkich wymagań etyki. Znaczenie panowania nad sobą polega wszak na tem, byśmy nad przypadającymi nam do spełnienia zadaniami z całą pracowali siłą. Jeżeli jednak praca moja wymaga wyższego stopnia panowania nad sobą, niż ten, jakiego wymaga „właściwy środek“, harmonja wewnętrzna? Natura moja może być w równowadze, aczkolwiek nie zadawalnia wymagań, stawianych przez okoliczności. Gniew mógłbym, być może, w ten sposób opanować, iż usilniej będę panował nad sobą samym, niż taki, który posiada usposobienie łagodniejsze i zgodniejsze, a jednak wcale ręczyć nie mogę, czy w chwili silnego podrażnienia nie dam się porwać w niewłaściwy sposób memu usposobieniu. U Arystotelesa ujawnia się owa wspomniana

na powyżej tendencja indywidualistyczna (p. III, 5), w zupełnej znajdująca się sprzeczności z naciskiem, przypisywanym przez grecką etykę państwu i społeczeństwu.

Z czysto indywidualistycznego punktu widzenia panowanie nad sobą i samozachowanie zupełnie inaczej wyglądają, jak ze stanowiska etyki humanitarnej (III, 10). Indywidualista istotnie starać się musi o uporządkowanie i harmonję wszystkich stron istoty swej (III, 6). Etyka humanitarna zaś wymaga takiej siły panowania nad sobą, jakichby indywiduista nigdy wymagać nie miał potrzeby. Zachowując jedynie spokój i harmonję wewnętrznej swej istoty, czemużby nie miał oddawać się swemu popędowi do pracy, popędowi płciowemu, popędowi do zemsty? Od stosunku do innych wraca zawsze do siebie i nie ma przytem żadnego powodu do śledzenia skutków swych czynów, jeżeli te nie przynoszą mu szkody.

Zawsze jednak pamiętać o tem trzeba, że jedno i to samo wymaganie etyczne wobec każdej danej jednostki różne może posiadać znaczenie praktyczne. I w etyce prawo względności¹⁾ ma rację bytu, a nauka Arystotelesa o „właściwym środku“ stanowi domniemanie owego zasadniczego prawa psychologicznego. Moznaby powiedzieć, że: „wymaganie etyczne wpływa

¹⁾ Psychologja S. 134—142, 348—365.

z zasady dobra ogólnego. Co jest dobrem i sprawiedliwym, powinno niem być dla wszystkich bez wyjątku⁴. Oddzielna jednak jednostka, wraz z swemi własnościami, należy wszak sama do tego społeczeństwa, którego pożytek popierać należy. Nakaz etyczny nie powinien przeto dotyczyć wszystkich w postaci ogólnego nakazu nieosobistego przykazania. Zawierać powinien raczej ogólny drogowskaz życia, nie zaś pojedyncze, określone stopnie i objawy panowania nad sobą. Ten, który pomimo wszelkich wysiłków nie jest w stanie dotrzeć do wyżyny, obiektywnie wymaganej, pracuje wszakże pomimo tego w właściwym kierunku. Otóż sąd etyczny, oparty na zupełnem zrozumieniu psychologii, rozgrzeszyłby go.

10. Różnica pomiędzy naszym a stanowiskiem indywidualistycznym ujawnia się również w różnorodnych określeniach wartości rozmaitych rodzajów panowania nad sobą. Na oddzielnie wziętą jednostkę nie zapatrujemy się nigdy, jako na zamknięty w sobie mały świat, lecz zawsze oceniamy ją w stosunku do innych jednostek. Na pytanie: co jest ważniejszym, czy opanowanie uczucia zemsty, czy też chciwości, lub zmysłowości? — można wprawdzie odpowiedzieć zawsze względnie do tego, jak namiętności te na własną naszą oddziałują duszę; lecz odpowiedź ta nie jest wystarczającą. Zmysłowość i pragnienie użycia czynią człowieka

zależnym od wpływów zewnętrznych, tamują przeto swobodny jego rozwój. Tamują również rozwój uczuć idealnych, osłabiają energję woli i, być może, stają w sprzeczności, z wymaganiem samozachowania fizycznego. Najważniejszą jednak pod względem etycznym jest ta okoliczność, że rozkosze zmysłowe zwiężają koło uczuciowości naszej. Zmysłowych uciech nie można niekiedy dzielić z innymi, a często zdobywa się je tylko kosztem innych. Początkowo z rozkoszy zmysłowych rodzi się pewna bezmyślność, zamykająca oczy na skutki zachowania się; z czasem jednak bezmyślność drogą przyzwyczajania przeobraża się w zatwardziałość serca. Rozpustnicy zimniejsze i surowsze miewają nieraz serca, niż nadużywający własności albo łatwo wybuchający gniewem grzesznicy. Sąd etyczny w tych wypadkach brzmi zupełnie inaczej, niż sąd prawny. Człowiek, który kradnie dla zaspokojenia głodu własnych dzieci pod względem etycznym przewyższa o wiele rozpustnika, marnującego kapitał materialny i duchowy, za pomocą którego tyleby dobrego można było zdziałać. Zwykła obowiązująca obyczajowość styka się i tutaj, jak to zresztą często bywa z czysto-prawnym zapatrywaniem. Złodziej jest wykluczony z „dobrego towarzystwa,“ rozpustny zaś samolub zajmuje w niem nieraz poczesne miejsce.

Co do wzajemnego stosunku płci, to wła-

ściwa i zupełna ocena będzie możliwą dopiero w etyce społecznej. W zakresie etyki indywidualnej chodzi głównie o to, że dla czystego wszystko jest czyste. Nieczystość zaś rodzi się, gdy świadomość oplątana przez wyobrażenia zmysłowe, nie może się uwolnić więcej od ich wpływu. Wielka bojaźliwość i pruderja dają nieraz dużo do myślenia, dowodzą bowiem, że takie wyobrażenia łatwo powstają u danego osobnika. Zdrowa i naturalna czystość usposobienia nie polega wcale na osłanianiu zjawisk życia płciowego jakąś zasłoną mistyczną, lecz przeciwnie — na jasnym i zupełnie otwartem rozpatrywaniu ich, podobnie jak wszelkich innych zjawisk przyrody. Z dwu tylko rozumnych stanowisk można zbadać wzajemny stosunek płci; raz — ze stanowiska fizjologa i psychologa, powtóre — kiedy w akcie zupełnego, szczerego oddania, a więc w akcie wyższym ponad zwykłą czysto zmysłową rozkosz poznajemy jego potęgę. Po za granicami takich dróg pojmowania znajduje się oczywiście lekkomyślność, brutalność i sprośna fantazja.

Kwestja zapatrywania się na życie płciowe stanowi jedno z najtrudniejszych zagadnień etycznych. Przyroda ostro rozchodzi się tutaj z kulturą. Ze stanowiska przyrodników człowiek jest dojrzałym mężczyzną lub dojrzałą kobietą, o wiele wcześniej, zanim zajmowane

w świecie cywilizowanym stanowisko pozwala zapracować na utrzymanie rodziny. Przyroda stawia pod tym względem ustawiczne a surowe żądania, których niepodobna w zupełności zaspokoić, nie podważając istnienia cywilizacji i społeczeństwa. Walczą tutaj instynkty, wspólne nam i zwierzętom z interesami wyższego rozwoju życia ludzkiego. Skąd wyprowadzał nawet Kant wniosek, jakoby człowiek nie był przez naturę przeznaczony do życia cywilizowanego, lecz że natura pragnie jedynie zachowania rodzaju ludzkiego, jako gatunku zwierzęcego. Upatrywał on w tem wielki rozdźwięk i źródło niedoli, które wtedy dopiero da się usunąć, gdy ludzie staną na dziś bardzo wysokim, obecnie bardzo jeszcze dalekim stopniu kultury.¹⁾ Wielki myśliciel zwraca w ten sposób uwagę na wielką przeszkodę, a zarazem na jedyne sposoby usunięcia jej pod względem etycznym. Bardzo łatwo przeciąć węzeł i, nie oglądając się na skutki, zażądać nieskrępowanego zaspokojenia instynktów przyrodzonych. Byłoby to możliwem jednak wtedy tylko, gdybyśmy się cofnąć chcieli do stanu zwierzęcego. A nawet w świecie zwierzęcym nie istnieje zupełna wolność, jak dowodzi dobór płciowy i walka z ty-

¹⁾ Kant: *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). *Vermischte Schriften*. Halle 1799. III. s. 48.

tułu tego doboru, jakkolwiek ascetyzm z nienawiścią dla natury, a moralność urzędowa z jej pruderją, łatwo wyradzają się w nienaturalność i obłudę, to jednak skierowana przeciw nim opozycja przekracza właściwą miarę, dowodząc, że stosunek płci jest obojętnym pod względem etycznym, albo że jego znaczenie gra rolę podrzędną. Powodując się właściwem instynktem, od dawna uważano wzajemny stosunek płci i jego porządek za jedną z najważniejszych kwestji etycznych. Tutaj zajmujemy jeszcze stanowisko oddzielnej, wszakże nie bezwzględnie panującej jednostki i nie możemy przeto ostatecznie rozpatrywać tej kwestji; dopiero w rozdziale, poświęconym rodzinie, będzie to możliwe. Jasnym jest jednakże, że o nieograniczonej wolności indywidualnej wcale mowy być nie może, ponieważ zadowolenie popędu płciowego możliwe jest jedynie przy udziale drugiego osobnika odmiennej płci.

Popęd płciowy kryje zarówno zarodki najwyższych i najszlachetniejszych porywów natury ludzkiej, jak najgłębszego jej upadku i znikczemnienia. Może mianowicie w chwili radości i zachwytu, wywołanym przez innego człowieka, wynieść jednostkę po nad siebie samego, a wtedy staje się blizkim oddaniu się i poświęceniu, znowu kiedyindziej jednostka, opanowana przez ten popęd, czyni z bliźnich tylko środek do zaspokojenia swojej żądz. Instynkt porusza się

pomiędzy tymi dwoma biegunami, a byłoby to dziwnem zaślepieniem utrzymywać, że panowanie nad sobą jest znamieniem szlachetności, warunkiem dalszego rozwoju, dzięki któremu człowiek wyszedł ze stanu zwierzęcego.

Panowanie nad sobą w znacznie wyższym możliwym jest stopniu, jak zwykle przypuszczają. Nieraz mówi się o koniecznościach fizjologicznych, które w rzeczywistości nie istnieją, które natomiast łatwo przez ciągłe o nich mówienie wywoływać można. Są ludzie, zachowujący swą czystość, zupełnie bez szkody dla zdrowia swego i sił, duchowych i fizycznych¹⁾. Jak daleko sięga

¹⁾ Esquirol powiada: „Si la continence dans quelques cas très rares a causé l'aliénation mentale, le libertinage est une cause plus fréquente“. Des maladies mentales. Bruxelles. 1838. I, S. 30. — Krafft-Ebing (Psychopatia sexualis. 2 wyd. Stuttgart. 1887) utrzymuje, że hamowanie popędu jest zupełnie możliwe i że wielkie ma znaczenie (S. 1, 5). „Dla człowieka cywilizowanego koniecznym i ważnym jest, by miał w pogotowiu wyobrażenia, hamujące popęd płciowy“ (S. 21). „Wychowanie i sposób życia ogromny wywierają wpływ na natężenie życia płciowego. Poważna umysłowa działalność, wysiłek fizyczny, brak humoru, wstrzemięźliwość płciowa nie sprzyjają pobudzeniu instynktu płciowego“ (S. 32). Na str. 34, zapewne na zasadzie doświadczenia, powiada on, „że przy stałej wstrzemięźliwości, po przewyciężeniu pewnego reakcyjnego okresu pobudzenia płciowego, popęd staje się słabszym“. Z drugiej strony zwraca on uwagę na wielkie znaczenie konstytucji ciała. „Konstytucji neuropatycznej towarzyszy zwykle chorobliwe wzmoczenie chuci płciowej, a osobniki takie przez długie lata bardzo ciężko cierpią wskutek tego konstytucjonalnego zбочenia“ (S. 34).

siła panowania nad sobą, przekonać się może każdy osobnik jedynie na sobie samym; podobnie jednak, jak nikt nie ma prawa rzucać pierwszego kamienia, tak też nie wolno własnej słabości nazywać ogólnoludzką koniecznością. Kto, dla utrzymania się na powierzchni, ciężką staczać musi walkę, ten niechaj pamięta, iż w ten sposób bierze na barki swe część owego cierpienia, przez które gatunek koniecznie przejść musi, by wznieść się na stopień wyższy.

Tutaj, podobnie jak i względem pobudek, prowadzących do samobójstwa, niepodobna toczyć stałej i bezpośredniej walki. Nie zawsze można zapanować nad sobą w danej, ostatecznej chwili. Ćwiczenia fizyczne, zdrowy i pożywny pokarm dla wyobraźni, przejęcie się wyższymi celami i ideałami zapobiegają opanowaniu przez instynkt i trzymają na wodzy owe „stałe ideje“ i omamy, prowadzące do upadku.

11. Obyczajowość zwykła, codzienna, z jej faryzeizmem w stosunku do błędów, powstających na tle rozkwitu bujnych instynktów i popędów, chętnie zapomina, że panowanie nad sobą również w zupełnie innych warunkach wielkie może mieć znaczenie. Jeżeli w tym okresie grozi niebezpieczeństwo błędu, to w późniejszym czasie nastąpić może zupełny zastój. A wielu, którzy w młodości błędzili, błędzą później w odwrotnym sensie. Iluż to gorących młodzieńców zamienia się w filistrów? Dla wielu życie dzieli

się na okresy: nadużyć i zblazowania. Kto w epoce walki z niespokojnymi popędami, pozostaje wiernym samemu sobie, ten łatwiej uniknie później stagnacyi.

Wpływ przyzwyczajenia i regularnych stosunków życiowych, niemałe nieraz stawia wymagania sztuce panowania nad sobą, a to w celu zachowania swobody i świeżości umysłu, jakoteż umożliwienia ciągłego rozwoju. Wszystko co nowe i świeże, musi i nas zastać zawsze świeżymi, powinniśmy jednak bezustannie starać się o zachowanie szczerego i jasnego zapamiętania się. Rozwój nasz nie może wprawdzie postępować wciąż aż do nieskończoności.

Wiadomo, że drzewa nie mogą wyrastać aż do nieba. Należy jednak starać się o rozwój wszelkich wartościowych możliwości wzrostu. Nie masz nic piękniejszego nad widok silnego i żywego rozwoju w wieku, w którym wszelki rozwój kończy się zwykle. Ciągła praca duchowa i gorąca sympatja dla wszystkiego, co wielkie i piękne, oto najlepsze środki zaradcze przeciw wszelkiemu kostnieniu.

c) Samodzielność.

12. Samozachowanie i panowanie nad sobą stanowią warunki samodzielności osobistej. Oddzielna jednostka powinna obronić siebie wobec świata zewnętrznego i wewnętrznej swej istoty,

by mózdz istnieć jako samodzielne ogniwo całego gatunku. Zawiera on w sobie coś takiego, co u żadnego innego osobnika w tejże samej nie objawia się postaci. Potrzeba samodzielnego rozwoju celem wykazania swych skłonności i zdolności stanowi jedną z najważniejszych sił, prowadzących życie ludzkie ku postępowi. Bez wiary i zaufania do samego siebie, bez przekonania, iż w istocie naszej spoczywa coś, co godnym jest życia i rozkwitu, nic zdziałać nie można. Niezadowolenie i brak zaufania do siebie samego paraliżuje wszelką wolę i pracę, a nieraz bywa poprostu objawem osłabienia woli. Już Arystoteles nauczał, że człowiek, zbyt nisko się ceniący, nie zdoła stworzyć tego dobra i piękna, do którego byłby zdolny, dla tego właśnie, że uważa się za niegodnego tych usiłowań. „Mikropsychia“ (małoduszność) ta, tak nazwana przez Arystotelesa, przeszkadza rozwojowi uzdolnień, spoczywających w naturze osobnika. Prawdziwa wielkoduszność (Makropsychia), co prawda, jest rzeczą trudną i rzadko się zdarza, jak to sam Arystoteles przyznaje; polega ona na tem, że człowiek nie tylko uważa siebie za godnego spełnienia jakichś wielkich czynów, lecz że rzeczywiście jest tego godnym (Eth. Nic. IV, 5—9). Obdarzony takim uczuciem posiada w duszy swej trwale kryterjum. Dla niego zaszczyty i powodzenia zewnętrzne podrzędną rzecz stanowią. Zna granice swej siły, usiłuje wykonać

wszystko, dz czego zdolnym się czuje, nie znosi mieszania się innych do jego własnych spraw, lecz i sam nie miesza się do spraw cudzych; pewnym i śmiałym krokiem idzie więc przez życie.

Pokora i skromność nie są tak wielkimi cnotami, za jakie zazwyczaj uchodzą. Pochwały, udzielane im, są właściwie tylko reakcją przeciw przesadnej i bezwzględnej pewności siebie (zarozumiałość), spotykanej tak często. Należy dokładnie poznać siebie samego, a potem starać się o wydobycie ze siebie wszystkiego, do czego się jest zdolnym. Jeżeli tylko ideał jest dość wysokim, wówczas nie ma potrzeby oddawania szczególnych pochwał pokorze. Wtedy sami uznamy, jak wielkim może być zakres działalności naszej i nie będziemy bezczynnością i słabością tłumić odwagi naszej, zamiast gromadzić i użytkować wszystką siłę, jaką rozporządzamy. Znający granice własnej osoby, wierzy w indywidualność swoją, lecz pojmuje jednocześnie swą małość, Czuje się jednocześnie i wielkim i małym. Skutkiem tego prawdziwa pewność siebie nabiera cech humorystycznych.

13. Dla zachowania własnej samodzielności nie potrzeba wcale unikać trwożliwie wszelkich obcych wpływów. Im więcej treści zdoła poznać i przyswoić sobie człowiek, tem wyraźniej będzie w stanie ujawnić swą indywidualność. Oznaką prawdziwej samodzielności jest właśnie

zdolność poruszania się w bogatej i głębokiej treści. Najoryginalniejsi ludzie z największą zazwyczaj ochotą przyznają, czego u innych się nauczyli. Marek Aureljusz rozpoczyna dzieła swe od przytoczenia tych wszystkich, pod których wpływem rozwijał się. Goethe, któremu więcej, niż komukolwiek, wolno było wyczuwać własną samodzielność, w rozmowie z Eckermanem powiada: „Mówi się o oryginalności, lecz cóż to znaczy! Od chwili narodzenia się naszego poczyna świat oddziaływać na nas, a trwa to aż do zgonu. I wogóle cóż możemy nazwać własnością naszą, prócz energii, siły i woli! Gdybym mógł wyliczyć wszystko, co zawdzięczam wielkim mym poprzednikom i współczesnym, nie wieleby pozatem pozostało.“ ¹⁾

Nieraz zdaje się nam, że samodzielność zachować możemy jedynie przez zasklepienie się w własnem uczuciu i powoływanie się na nie. Uczucie bardziej jest indywidualnem, jako takie, niż myśl i czyn. Jeżeli jednak indywidualność nie ma być jednoznaczną z odosobnieniem i jeżeli jednostronność i ciasnota, które grożą każdej jednostce, mają być usunięte, to nie należy mistycznie powoływać się na samo tylko uczucie, lecz trzeba również wykazać swą swoistość przez myśl i przez wolę. Przesadne poczucie własnej osobistości, któremu nie towarzyszy siła umysłu

¹⁾ Psychologia S. 374.

tytułem przeciwwagi, bardzo często stanowi cechę charakteru umysłowo chorych. ¹⁾

14. Dla istnienia wewnętrznej potrzebną jest także samodzielność zewnętrzna. Wskutek zależności od otoczenia swoboda i rozwój sił naszych doznają ograniczenia. Osobistość dojrzała etyczna starać się będzie przeto o wolność zewnętrzną. Widzimy też, że historia powszechna jest tylko wielką historją walki o wolność. W historii walczą narody nietylko o środki do życia jako takie, ale również o środki umożliwiające nam życie—upragnionego

Hegel słusznie powiedział, że na Wschodzie jeden tylko był wolnym, w Grecji — kilku, a w nowszych czasach — wszyscy. Teraz wszystkich nas zwą panami; dawna kastowa wyższość jednej osoby nad drugą ustąpiła obecnie miejsca osobistej niezależności jednostki. Za sprawą ascetyzmu buddyzm, stoicyzm, a także najwcześniejszy chrystjanizm spoglądały na wolność, jako na sprawę czysto wewnętrzną; było im obojętnem, czy człowiek był wolnym, czy też poddanym. Prawda, że i niewolnik posiadać może swoją świątynię wewnętrzną, do której nikt przystępu nie znajdzie; zupełna jednak sprzeczność pomiędzy życiem wewnętrznem a zewnętrznem nietylko jest przykrą, lecz może na-

¹⁾ Mandsley: Patologja umysłu S. 228. Nadto moja psychologja S. 386.

wet oddziaływać szkodliwie na życie etyczne, nie pozwala bowiem stosować sił wewnętrznych na zewnątrz. Jeżeli historia, z pewnej rozpatrywana strony, jest wielkim procesem wyzwolenia, to znaczenie ostatniego pod względem etycznym polega na tem, iż stwarza indywidualne, osobiste punkty wyjścia dla życia gatunku. Gatunek składa się wszak tylko z oddzielnych osobników; im silniej i swobodniej te się poruszają, tem pełniejszym i bogatszym jest życie całego gatunku. Etyka indywidualna i społeczna spotykają się tutaj (p. VIII, 6). Granica wolności osobistej określa się przeto jednakowo równą wolnością otoczenia, a wtedy chodzić będzie o to, aby te granice o ile możności zlewały się z granicami zdolności i popędu osobnika.

Na zaszczyty i majątek zapatrywać się można, jako na zewnętrzne wydłużenie wolności osobistej.

Dla osiągnięcia celu nie wystarcza wiara w siebie samego, potrzeba nam również uznania bliźnich. I oni powinni widzieć w nas istoty o usprawiedliwionych indywidualnych własnościach. W zdrowych warunkach uznanie przychodzi samo przez się, jako założenie, nie potrzebujące zwracać na siebie niczyjej uwagi, a jednak nadające nam samym wiele pewności i stanowczości. Nie dobrze — zbyt — zwracać uwagę na obraz, jaki w świadomości innych wytwarza nasza osoba. To, co ma być warun-

kiem naszej działalności, staje się wtedy łatwo jej celem, i — zaczyna się panowanie pozorów zewnętrznych.

Nadto rozwój osobisty wymaga również środków materialnych. Dopóki żyjemy z dnia na dzień, póty nie może być mowy o wyższym rozwoju; a skoro tylko cośkolwiek więcej posiadamy niż wymaga najskromniejsza potrzeba, to już posiadamy własność. W etyce indywidualnej zapatrujemy się na majątek jedynie jako na środek umożliwiający samodzielność osobistą, jako na przedłużenie osobowości.

W każdym porządku stosunków społecznych, które nie przeobrażają jednostki na maszynę, na narzędzie bez woli, powinien osobnik rozporządzać środkami, które mógłby zdobyć w pewnych warunkach. Pomimo wszelkich ograniczeń społecznych i wszelkiej kontroli, powinna istnieć dziedzina pewna, zupełnie dostępna i uległa jego woli, powinna ona sięgać tak daleko, póki nie zahacza o interes innych. Każde ograniczenie prawa rozporządzalności jest złem samo przez się. Czemuż nie miałbym używać sił moich dla opracowania napotkanej treści, lub dla czego nie miałbym zużytkować sił, by osiąść to, co zdobyć jestem w stanie, skoro nikomu nie szkodzę i w niczem nie przeszkadzam? Rozrastanie się w życiu jest samo przez się dobrem; złem staje się wtedy dopiero, gdy następuje

zetknięcie się kilku osobników, jednako dążących do takiego rozrostu. Obowiązek dowodu ciąży przeto na tym, który pragnie ograniczyć sferę swej władzy, jak wogóle obowiązek dowodu (wobec zasady dobra ogólnego) ciąży na tem, kto zadaje nam ból a nie rozkosz. Potrzeba posiadania własności i ujawniania siły niekoniecznie stanowi o samolubstwie. Nie potrzeba wszak widzieć w majątku i siłę i najwyższe cele życia. Można używać ich, jak zdrowia, siły fizycznej i duchowej, dla dobra ludzkości.

Na wszystkich szczeblach istnienia ludzkiego spotykamy żądanie posiadania własności przynajmniej ruchomej. Wspólna własność, szczególnie w zakresie ziemi, tak rozpowszechniona na pierwotnych szczeblach rozwoju ludzkiego, znika wszędzie w miarę silniejszego rozwoju indywidualności pod wpływem cywilizacji. Nie odpowiada ona samodzielniemu i wolniejszemu rozkwitowi życia osobistego. Gdzie panuje wspólność majątkowa, jak np. w zadrudzie słowian południowych, tam los każdej jednostki z góry jest wiadomy i nie bardzo różnić się może od losu innych osób. W bardzo jednak naturalny sposób powstaje pragnienie, „by żyć wedle własnej ochoty, pracować dla siebie samego, pić z własnej szklancy“, — „by używać rozkoszy niezależnego życia i zwalczać jego nie-

bezpieczeństwa.“¹⁾ Bardzo jest możliwem, że prawo własności, zarówno jak jego podstawy i granice nie jednej z czasem ulegnie zmianie i uleść powinno. Jakikolwiek jednak powstanie porządek, zawszeć główna wartość jego zależy będzie od tego, w jak wielkim zakresie zdoła on uczynić zadość potrzebie samodzielności możliwie licznych szeregów jednostek. Samodzielność stanowi jeden z najważniejszych warunków dobrego użytkowania majątku.

Narówni z zaszczytami i własnością zapatrywać się należy na prawa cywilne. Historia (szczególniej rzymska i angielska) dowodzi, jak ważnem dla rozwoju narodu, a nawet całej ludzkości, jest walka o własne prawo. Zupełne zaniedbanie prawa stanowi, wedle Iheringa,²⁾ „samobójstwo moralne.“

¹⁾ Laveleye: De la propriété et des formes primitives; (przekł. polski): Co do historji własności patrz Spencera: „Potifical Institutiones“ (przekł. polski roz. 15).

²⁾ Walka o prawo (przekł. Kutylowskiego 1893). Patrz też „Der Zweck in Recht.“ I. 2 wyd. p. 74, p. 239. — Steinthal (Allgemeine Ethik. p. 154) powiada: „W Niemczech, gdzie przez wiele stuleci tamowano zupełnie rozwój prawa — mało spotykamy charakterów, poczucie prawa słabo jest rozwinięte, a wszelakiego zbawienia ludzie oczekują od łaski.“

SPIS RZECZY.

<i>Część I-sza.</i>		<i>Str.</i>
Przedmowa		1
I. Moralność pozytywna i etyka naukowa		11
II. Etyka teologiczna i filozoficzna		24
III. Zasady i metoda etyki		29
IV. Teorja sumienia		77
V. Wolność woli		99
 <i>Część II-ga.</i>		
VI. Złe z punktu widzenia etycznego		5
VII. Teorja pomyślności		16
VIII. Etyka indywidualna i społeczna		38
 Etyka indywidualna.		
IX. Podział etyki indywidualnej		54
X. Osobiste podstawy życia etycznego		57
XI. Samozachowanie		69
<i>a)</i> Samozachowanie w ścisłym znaczeniu		70
<i>b)</i> Panowanie nad sobą		88
<i>c)</i> Samodzielność		102

SPROSTOWANIE. W części I-ej, str. 11, w tytule, zamiast: etyka narodowa, powinno być: *etyka naukowa.*





04231
/1

