

WARSZAWA
TOWARZYSTWO WYDAWACTWA

1369

Zasady Moralności

PRZEZ

G. GIŻYCKIEGO.

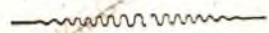


Dziełko uwieńczone na konkursie Berlińskim 188.

Przełożył z niemieckiego,

Henryk Wernic.

M-51543



Nr. Inw. 3192

WARSZAWA.

W Drukarni IG. Zawiszewskiego, Nowy Świat 46.

Skład Główny 1884. w Księgarni
KAZIMIERZA IDZIKOWSKIEGO



№. инв. 3492

Дозволено Цензурою

Варшава, 12 Октября 1883 года.

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

T.1369



2900136900000

PRZEDMOWA.

Niniejsze dziełko napisane na zadanie konkursowe, wyznaczone przez stowarzyszenie Lessinga (Lesing-Verein) zyskało jednomyślne uznanie komitetu konkursowego, złożonego z profesorów: Hermana, Grimma, deputowanego d-ra Edwarda Laskiera i profesora Wilhelma Scherera. Sędziowie konkursowi wspominają w swoim referacie z d. 22 Stycznia r. b., iż otrzymali 65 prac, co należy uważać za bardzo radosny objaw, przekonujący o zwiększonym zainteresowaniu się pytaniami moralno-filozoficznymi.

Praca moja ukazuje się w tej postaci, w jakiej ją otrzymał komitet konkursowy w Październiku r. z. Poprawki, jakie poczyniłem są jedynie formalnej natury, tyczą się bowiem głównie większej przejrzystości, jaką starałem się nadać treści, oraz niewłaściwości językowych (po większej części wyrażen filozoficzno-technicznych), łaskawie mi wskazanych przez pp. sędziów konkursowych, za co publicznie im wyrażam moją wdzięczność.

Berlin w Marcu 1883 r.

G. Giżycki.

WSTĘP.

Stowarzyszenie Lessinga w Berlinie zażądało popularnego traktatu o prawach moralnych, opartych na jednolitych zasadach, których podstawą mają być wyłącznie zjawiska naturalnego poznania, odpowiednie do kierowania postępowaniem w najważniejszych stosunkach życia ludzkiego. Zadanie wyznaczone przez stowarzyszenie zupełnie odpowiada coraz dotkliwiej dającą się uczuć potrzebie naszych czasów. Wymagany traktat ma się opierać wyłącznie na zupełnie pewnych zjawiskach naturalnego poznania, przeto nie na nadprzyrodzonych religijnych objawieniach. W naszych czasach, kiedy wiara religijna—pomijamy powody, z jakich to pochodzi i czy wypada nad t \acute{e} m ubolewać, czy nie — w coraz większych kołach wpływ swój utracą i w coraz większych kołach nie uważają j \acute{e} y już za ostateczną ucieczkę życia, jakoby za ostateczny jego punkt oparcia (co powszechnie miało miejsce w czasach bezwarunkowej wiary religijnej), oraz kiedy już wielu nie uważa j \acute{e} y za stałą podstawę moralności, w naszych t \acute{e} ż czasach jak niegdyś za czasów Sokratesa i jego

następców, kiedy dawna wiara w bożków greckich utraciła swą siłę, coraz gwałtowniejszą i naglejszą staje się praktyczna potrzeba niezawisłej nauki moralności, opierającej się na własnych podstawach, a więc nie teologicznej i polegającej na powadze, lecz światowej i naukowej, to znaczy gruntującej się przeważnie na rozumie i doświadczeniu. Innym momentem, działającym w tym samym kierunku jest niezgoda, istniejąca pomiędzy sektami religijnymi, oraz brak jedności, niepokojący sumienia, pomiędzy kościołem Rzymskim a Państwem. Skutkiem tego w wielu najzacniejszych mężach obudziło się życzenie, które już podzielał Fryderyk Wielki, iżby państwo w szkołach publicznych zastąpiło naukę religii nauką moralności, niezawisłą od wszelkich przypuszczeń transcendentalnych, a wykształcenie religijne pozostawiło wyłącznie staraniu rodziny. Powyższe życzenie urzeczywistniło się już na zachodzie.

Czy może istnieć moralność w niezawisłości od wszelkich wierzeń religijnych? Nauka etyki dziejami swemi przeszło od 20,000 lat, udzieliła na to pytanie niewątpliwiej a potwierdzającej odpowiedzi. Nietylko zaś badania filozofów, jak Aristotelesa, Spinozy, Shaftesbury'ego, Hume'a, Kanta, lecz i rozmyślania pierwszorzędných teologów, pracujących nad nauką moralności, doprowadziły do tego samego rezultatu. Teolog Cudworth nazwał tych ateistami, którzy czynili moralność zależną od woli Bożej, którzy mówili, że gdyby Bóg miał rozkazać coś przeciwnego naszej moralności, to już przez to samo stałoby się to moralnem; że przeto wszystko jest słusznem jedynie dlatego, że Bóg tego chce, samo zaś w sobie nie jest moralnem.

Podobnież myśleli i teolog Clark, biskup Butler, arcybiskup Whately i ojciec Malebranche.

Łatwo okazać, że wspomnieni mężowie mają słuszną. Przypuściwszy, że rzeczywiście istnieje potężna Istota, mająca władzę nad naszym losem, i przypuściwszy, że Istota ta udziela nam pewnego rozkazu, to dlaczegoż powinniśmy być posłuszni Jęj rozkazowi? Jeśli potężny tyran rozkaże człowiekowi coś wykonać, co może pozostać w sprzeczności z sumieniem człowieka; jeśli mu przyrzecze sowitą nagrodę, skoro to uczyni, a zagrozi strasznemi męczarniami w razie jego nieposłuszeństwa, to czyż posłuszeństwo tak zagrożonej osoby ma jaką wartość moralną? Czy niewolniczy postrach jakim tyran przejmuje, może być czemś zacnem i dobrem?

„Dam Ci to wszystko, jeżeli upadniesz przedemną i cześć mi oddasz“, powiedział według biblii kusiciel do Syna Człowieczego. Czyżby cześć szatana miała być rzeczą moralną? Czemuż posłuszeństwo szatanowi (w którego wierzyło wiele dawnych ludów) uważamy za coś złego, a posłuszeństwo woli Boga za coś dobrego? Wszakże dla tego tylko, że szatan jest zły, a Bóg jest dobry. A więc nie dla tego dobrem jest pod względem moralnym posłuszeństwo Bogu, że On jest potężną Istotą, która ma władzę nad naszym szczęściem i nieszczęściem, albowiem za taką potężną Istotę uważano i szatana, a każdy najniegodziwszy tyran był istotą, która miała władzę nad człowiekiem i mogła go uczynić nieszczęśliwym: a niewolniczą uległość względem potężnej złej istoty nie uważamy jeszcze za cnotę; lecz dla tego tylko słuszną i dobrą jest rzeczą być posłusznym woli Boga, że jest dobry, że nakazuje to, co jest słuszne! Wola Boga jest

dobrą: cóż to znaczy? Widocznie chcemy tem scharakteryzować wolę Bożą. Jeżeli chwalimy Boga z powodu Jego sprawiedliwości, mądrości i dobroci, to chcemy przez to wyrazić pewne Jego przymioty, musimy więc przytem przypuścić, iż te pojęcia same w sobie coś znaczą; „inaczej moglibyśmy być wprawdzie dobrmi i bogobojnmi”, ale musimy powiedzieć z Shaftesbry’m: „bylibyśmy nie o wiele więcej niż papugami w bogobojności: powtarzalibyśmy kilka wyrazów, nie przywiązując do nich żadnego znaczenia.“ „Jeśli z wyrazami „dobro“ i „zło“ nie łączymy żadnego innego znaczenia, jak tylko to, że to jest rozkaz Boski“, objaśnia arcybiskup Whately, „to jeśli mówimy że Bóg jest dobry i że Jego rozkazy są słuszne, mówimy tylko, że Bóg jest tém czem jest i że chce, czego chce: co również dałoby się powiedzieć o każdój istocie na świecie.“ Jeśli przeto ma być rzeczą dobrą, być posłusznym woli Boga, to musi On być dobry, to wola Jego musi kierować się ku dobremu, a ztąd wynika, iż musimy przypuszczać, że dobre jest dobrem, bez względu na to, że Bóg go żąda. Co czyni Bóstwem a nie Arimanem osobistą Istotę świata, w którym wierny pokłada swą ufność?—moralne jój przymioty. Kto zaś przeczy, że przymioty te same w sobie nie mają żadnego znaczenia, mówi Kant, ten pozbawia Boga Jego moralnej Istoty i „tylko chęć panowania“ powiada Kant, „zostałaby charakterem tego Boga, a chęć panowania przypisywano także szatanowi.“ A więc raz jeszcze powtarzamy, jeśli mamy uznawać Boga za Istotę moralną, i jeśli mamy twierdzić, że jest rzeczą moralną być Bogu posłusznym, to nakazy moralne musiały być przedtem wyrobione. A więc moralności bynajmniej nie dowodzą systematy

teologiczne, lecz przeciwnie raczej moralność podaje miarę do oceny ich wartości.

Przy tych samych wyobrażeniach religijnych i przy tej samej wierze istniały najrozmaitsze stopnie umoralnienia i naodwrot znajdowano te same stopnie umoralnienia u bardzo rozmaitych wzajemnie się potępiających sekt religijnych. Istnieli nawet ludzie, którzy nie wierzyli w Bóstwo osobiste, nagradzające lub karzące, a przecież prowadzili życie nienaganne, mężowie, na których jak na Aristotelesa, Spinozę, Hume'a, James'a i Johna Stuarta Millów ludzkość z dumą spoglądać może. Czyż bądź co bądź jest rzeczą moralną posiadanie wyobrażeń religijnych, a rzeczą niemoralną ich nieposiadanie. Wierzyć, mniemać, uważać za prawdę, są to przecież rezultaty procesów intelektualnych, a do woli rozciąga się tylko nasza ocena moralna.

Takie i tym podobne uwagi skłoniły największą liczbę moralnych filozofów do traktowania nauki etyki immanentnie, t. z. wyłącznie z faktów doświadczalnych i ciż sami filozofowie radzą ją uważać za sprawę czysto ludzką. Idąc za przykładem Sokratesa sprowadzili oni i pod tym względem filozofiją z nieba na ziemię.

Lecz czy będziemy traktowali moralność w zależności od teologii i objawienia, czy też jako niezawisłą naukę, gruntującą się czysto na naturze człowieka i jego stosunkach, to zawsze pozostanie ona najważniejszą z nauk, jako „wielka sztuka życia“. Jak mam ja, ja sam wieść moje życie dzisiaj, jutro i następne lata, które mi zostały przeznaczone do życia? To pytanie, mówi utalentowana moralno-filozoficzna autorka, jest i zawsze będzie najważniejszym pytaniem

dla człowieka, którego pierwszą potrzebą jest, żyć, którego pierwszym życzeniem jest żyć szczęśliwie i dobrze.

„Wielkie i cudowne ma znaczenie życie, a ciasną i ciężką jest droga żywota prowadząca do celu! Jakże lekkomyślnie i zuchwale przepędzają ludzie swe życie, jakby nie mieli ani oczu, ani uszu, ani rozumu i nie zdają sobie rozumnie rachunku z dni swoich, jak gdyby posiadali sto żywotów i jak gdyby skoro jedno życie przepędzą lekkomyślnie, nierozsądnie i grzesznie i zakończą haniebnie, mogli je na nowo sto razy rozpoczynać. Postępują tak, jak gdyby wolno było dopiero nawrócić się po tysiąckrotnem doświadczeniu i zostać wreszcie mądrym dopiero po tylu marnie strawionych żywotach.” Tak woła Jeremijasz Gothelf w jednej ze swych powieści.

Zaiste, cel praktyczny etyki nie jest małoważny, nie można go lekceważyć.

Nie należy mniemać, iżby dopiero nauka zajęła się uregulowaniem ludzkiego postępowania; na długo bowiem przedtem zanim powstał pomysł praktycznej filozofii, starała się ona uregulować i uporządkować czyny i postępowanie obyczajem i prawem. Uregulowanie utrwaliło się wskutek społecznego wychowania ludzi, przy pomocy koniecznych ujawniających się uczuć moralnych, przy pomocy pochwały i nagany, uznania lub potępienia społecznych jednostek, jednym słowem przez trybunał „opinii publicznej”, do którego należy każde dorosłe indywiduum społeczeństwa. Wszakże pewna część tych uregulowań zdawała się być tak wielkiej wagi, że dla zapewnienia im posłuszeństwa, uważano za potrzebne cielesny przymus albo

zagrożenie przekraczającym karą, co w społeczeństwie wyżej uorganizowanym należało do obowiązków państwowych organów. Jednym słowem, uregulowania te stały się prawami obywatelskimi. Cała treść uregulowań usankcjonowanych przez współczesną opinię publiczną, t. z. za pośrednictwem nagany, pogardy, potępienia albo uznania i pochwały, uszanowania i podziwienia prywatnych członków społeczeństwa, stanowi moralność pozytywną; cała zaś treść uregulowań usankcjonowanych przez rzeczywiście istniejące prawa obywatelskie, tworzy prawo pozytywne.

Praktyczna filozofija tedy daje kamień probierczy dobroci albo doskonałości istniejących prawnych uregulowań; chce ona moralność pozytywną i prawo pozytywne, *mos* i *jus* takie, jakie rzeczywiście istnieją zbliżyć o ile możności do moralności idealnej i prawa idealnego, t. z. do moralności i prawa, jakimi być powinny; jednym słowem chce udoskonalić pozytywny obyczaj i pozytywne prawo. Praktycznym celem uprawiającego filozofiją prawa albo nauki prawodawcze jest: wpływać praktycznie na rzeczywiste prawodawstwo, iżby systemat postanowionych praw obywatelskich o ile możności odpowiadał idealnym przepisom prawa. Praktycznym zaś celem uprawiającego filozofiją moralną albo etykę — kierować sumieniami pojedynczych ludzi, regulować w ogóle ich postępowanie oraz kierować ich uznaniem lub potępieniem postępowania innych ludzi, a więc i publiczną, moralną opinią, iżby ile możności pozytywna moralność odpowiadała moralności idealnej.

ROZDZIAŁ I.

Ustanowienie zasady.

I. Potępienie moralnego sceptycyzmu.

Filozofija praktyczna chcąc spełnić wielkie swoje zadanie, musi przedewszystkiem ustanowić najwyższą normę albo najwyższą zasadę tego, co jest dobre i słuszne. Posiada to bardzo doniosłe znaczenie, gdyż od tego zależeć będą wszystkie następne uregulowania. Dlatego też uwaga etyka musi się głównie skierować do tego punktu.

Ustanowienie najwyższej zasady moralnej wywołuje w naszych jeszcze czasach sceptyczne twierdzenie wielu ludzi, że taka zasada pod względem treści wcale istnieć nie może. Twierdzenie to, pominąwszy już opinią, ulegającą chwilowój zmianie, znaczy toż samo, co twierdzić, iż nie masz żadnej różnicy pomiędzy dobrem a złem, cnotą a występkiem. To znów znaczy toż samo, jakbyśmy przeczyli, żeby człowiek posiadał naturę i przymioty, oraz że czyny mają swe następstwa, następstwa, które mogą zgadzać się z naturą i warunkami istnienia człowieka lub być jej wprost przeciwne.

Sceptyczue to mniemanie na to się powołuje, że jeśli pod względem moralnych wyobrażeń porównamy jeden naród z drugim, jedną epokę z drugą, to znajdziemy pomiędzy niemi liczne, uderzające i bardzo znaczne różnice. Fakt ten nie ulega żadnej wątpliwości i mówi przeciwko przyjęciu wrodzonej władzy spostrzeżeń moralnych albo intuicyj, niezależących od wychowania i funkcyjonujących z instynktową niezawodnością, co tém żywsze powinno wzbudzić pragnienie nauki moralnej, lecz bynajmniej nie dowodzi tego, czego chcą dowieść sceptycy moralni. Albowiem nietylko bardzo różnią się wyobrażenia moralne plemion i narodów, ale i zgadzają się ze sobą w bardzo wielu punktach. Wszędzie i zawsze dążą uczucia moralne (jak to dowiódł Jerzy Grote, sławny historyk grecki w swoich niedostatecznie jeszcze ocenionych „fragmentach o przedmiotach etycznych“) do ograniczenia impulsów niechętnych i egoistycznych, a do popierania impulsów, których cechą jest przychylnosc i tych przymiotów, które dadzą się objać ogólnym pojęciem panowania nad sobą, jak: odwaga, umiarkowanie, zastanowienie.

Im zaś bardziej ludzkość naprzód postąpiła, im wyżej wzniosła się jej inteligencyja, wzbogaciło doświadczenie, wzmogła się zdolność brania udziału w uczuciach innych ludzi, tym coraz więcej nawzajem się zbliżała w swoich poglądach moralnych. Rzeczywiście w niewielu tylko rzeczach istnieje między ludźmi tak wielka jednozgodność, jak w dziedzinie tego, co ludzkość uznaje za dobro i słuszość. Choć bardzo się różnią religijne mniemania ludów, to przecież wiele posiadają jednozgodności, tyczącej się ocenienia

przymiotów człowieka tego, który zasługuje na pochwałę i tego, który zasługuje na naganę.

O różnicach istniejących w ocenach moralnych powiemy co następuje.

Główną ich przyczyną jest to, że w najniższych stanach uspołecznienia, wyobrażenia moralne uwzględniały jedynie najciaśniejsze kółko plemienne; skoro zaś na wyższy stopień rozwoju wzniosło się społeczeństwo, zaczynało mieć wzgląd na coraz większe koła ludzi wreszcie coraz bardziej uwzględniało wszystkie istoty czujące.

Następną zaś przyczyną jest to, że stojące na najniższym stopniu rozwoju bardzo mało znają skutki, wynikające z postępowania, gdy tymczasem im wyżej ludzkość się rozwinie, wzmaga się rozum, wzbogaca doświadczenie, coraz doskonalej zaczyna pojmować następstwa czynów. Zresztą nie można udzielić ogólnego objaśnienia dla rozlicznych zbroczeń moralnych. Każde z nich miało szczególną swą przyczynę w historii odnośnego ludu i dla tego można je tylko wyjaśnić szczegółowo pod względem historycznym, co wszakże w rzadkich tylko przypadkach da się uskutecznić, ponieważ owe przyczyny należą po większej części do owych czasów, które nie pozostawiły po sobie żadnych tradycyj historycznych. Zródłem wielu przepisów moralnych są założyciele religij i sekt, oraz prawodawcy narodów; a tak poglądy o pomyślności powszechnej pojedynczych mężów posiadających wielką powagę albo ich osobiste skłonności i wstręty, nie opierające się już na żadnych powodach mogły udzielić wyobrażeń moralnych całym pokoleniom. Wiele też różnic zależy zupełnie od właściwych okoliczności, w jakich

rozwijał się pewien naród. Oczywiście np. że inne musi być ocenienie niektórych własności charakteru u narodu, otoczonego napastniczymi ludami i przymuszonego do prowadzenia wojny, jak: odwagi, wytrwałości, aniżeli u ludu wyspiarskiego, żyjącego w ustawicznym pokoju.

2. Badania indukcyjne wyobrażeń moralnych.

Badania istniejących wyobrażeń moralnych w czasach przeszłych i obecnych doprowadziły filozofa i historyka Dawida Hume'a, którego tak często przedstawiano za sceptyka, nie do obrony sceptycyzmu moralnego, lecz do stanowczego jego pokonania. Badania te wykazały, że wszystkie przymioty i czynności ducha, powszechnie pochwalane są pożyteczne albo przyjemne samej osobie działającej albo też innym ludziom, przeciwnie zaś, że przymioty i czynności ducha, wzbudzające ogólną naganę sprawiają nieprzyjemność albo nieszczęście osobie je wykonywającej albo innym ludziom. Poszukiwania te również okazały, że im w wyższym stopniu pewien przymiot lub czyn, posiada siłę tę sprawiającą szczęście albo chroniącą od nieszczęścia, tym będzie większa jego pochwała, odnośnie nagana. Wypadki te przekonują o istnieniu zasady, z którą przymioty albo czyny w rozmaitym stopniu mogą się zgadzać albo niezgadzać; to jest zasadą dobra albo pomysłności ludzkości. Stosując się do naszych powyższych uwag, musimy zgodzić się na zdanie Huma z tym wszakże dodatkiem: ludzkość w miarę swego postępu coraz bardziej dąży do ocenienia czynów i cha-

rakterów ze stanowiska ich stosunku do ogólnoludzkiej pomyślności. Wypadek ten podaje najwyższą zasadę idealnej moralności, to znaczy moralności, jaka istnieć powinna, według której należy badać każdą istniejącą pozytywną moralność, i do której każda stosować się powinna, — *powszechna szczęśliwość*. Powszechna szczęśliwość jest najwyższą kierownicą postępowania, najwyższą miarą wartości, ostatecznym próbierzem słuszności i dobra, najwyższym sędzią rozjemczym w sprzecznych ze sobą zdaniach.

3. Analiza pojęć dobra i zła w ogólności.

Bardziej się jeszcze przekonamy o tem, cośmy powyżej powiedzieli, skoro rozcłonkujemy i rozbieramy pojęcia tak często napotykane w życiu i moralności: dobro i zło, wartość i brak wartości. Co rozumiemy pod wyrazem „dobro”? Co rozumiemy pod wyrazem „zło”? Co nazywamy „dobrem”, co „złem”? wkrótce się przekonamy, że te wyrazy używane są w bardzo obszernem znaczeniu, stosujemy je bowiem tak do rzeczy, własności, stosunków, jako i ludzi, czynności, instytucyj. Jednym słowem są to najogólniejsze wyrażenia, służące do oznaczenia oceny. Co jest dobre, to posiada pewną wartość, jest dla tego dobre. „Być dobrym” i „posiadać wartość”, są pojęciami niemal równoznacznymi, z tą tylko różnicą, że wyrażenie „dobry” odnosi się do samego przedmiotu, który oznaczamy jako „dobry”, gdy tymczasem wyrażenie „posiada wartość”, wyraża raczej stosunek przedmiotu do czegoś innego, w którym to stosunku przedmiot wła-

śnie posiada wartość. Wszakże nietylko „posiada wartość” lecz i wyrażenie „dobry” oznacza pojęcie stosunkowe, wyraża odnośnienie się do czegoś, chociaż ten moment bardziej się jeszcze uwydatnia w wyrażeniu „posiada wartość”. „Dobry” wyraża tedy zawsze odnośnienie się do czegoś innego: „dobry” dla kogo lub do czego.

Już i Sokrates twierdził że nie zna żadnego dobra, któreby nie było dla czego dobre lub dla kogo dobrem. Wyrażenia „bezwzględnie wart” albo „bezwzględnie dobry”, jeśli bezwzględnie ma znaczyć oderwany od wszelkiego stosunku z innymi rzeczami lub osobami, są sprzeczne w sobie, są t \acute{e} m co nazywamy w logice *contradictio in adjecto*. Przeto tak „wart”, „dobry”, jak „zły” i „nie wart” są pojęciami stosunkowymi.

Co tedy wprowadza w stosunek przedmioty oznaczone wyrazami „dobre” i „warte”, oraz te, które oznaczamy wyrazami „złe” i „niewarte” do tego, do czego je odnosimy? Badając dziedzinę, w której te wyrazy zostają zastosowane, przekonamy się, że zawsze pozostają one w prostym, ubocznym, bezpośrednim lub pośrednim stosunku do naszej świadomości, a mianowicie nietylko do świadomości ogólnej, lecz do świadomości czującej, do uczuć przyjemnych i nieprzyjemnych. Stosunek przedmiotów do świadomości poznania albo wiedzy nie stanowi jeszcze ani o wartości, ani o niewartości, ani o dobru, ani o złem. O wartości albo o niewartości, dobru albo złem, może tylko stanowić stosunek do obu form uczucia, które w nas sprawiają największe przeciwieństwo, stanów naszej świadomości, t. j. uczucia przyjemności i nieprzyjemności, t. j.

ich stosunek do tego stanu istnienia, który staramy się osiągnąć i utrwalić i tego, który staramy się zniszczyć i unikać.

Takie rzeczy posiadają wartość i takie rzeczy są dobre, które są bezpośrednią albo pośrednią przyczyną oddalenia albo powstrzymywania niemiłych stanów świadomości, albo bezpośrednio lub pośrednią przyczyną, oddalenia albo powstrzymywania niemiłych stanów świadomości; nawzajem zaś te rzeczy są złem, niedobrem, które są bezpośrednią albo pośrednią przyczyną niemiłych stanów świadomości albo bezpośrednią lub pośrednią przyczyną oddalenia lub powstrzymywania przyjemnych stanów świadomości. Rzeczy są dobre albo złe w stosunku do przyjemności lub przykrości, tak powiedział już Locke. Wartość i dobroć, odnośnie, niewartość i zło, więc nie istnieje w samych przedmiotach, jako oderwanych od wszelkiego stosunku, lecz tylko w tym swoim stosunku do podmiotu: tylko o tyle o ile tworzą przyjemność albo zmniejszają przykrość, odnośnie sprawiają przykrość albo zmniejszają przyjemność. W ostatniej tedy instancji nie należy nam się odwoływać do przedmiotu, lecz do podmiotu; a stosownie do rozmaitych usposobień podmiotów, téż same przedmioty dobre lub złe mogą być dobremi lub złemi. Zmieńmy usposobienie podmiotu, a to co poprzednio było dobrem, będzie teraz złem. Bardzo rozmaicie oddziaływa uposażenie uczuciowe istot żywych na téż same rzeczy, co zależy od rozmaitych stosunków życiowych.

Wartości dobra i zła istnieją tylko na świecie przez stosunki rzeczy i ich odnoszenie się do istot czujących, to jest do ich świadomości zadowolonej albo

przykrój. Bez tego stosunku nie może być żadnej mowy o znaczeniu, wartości i jej różnicy, a porządek jak nieporządek, harmonia jak dysharmonija byłyby zarówno obojętne; albowiem to, co nie sprawia przyjemności albo przykrości, jest obojętne, a zdanie to poprostu identyczne. Badając jakiegokolwiek dobro lub zło, zawsze dojdziemy albo zaraz albo przy pomocy więcej lub mniej pośrednich ogniw, do miłych lub niemiłych stanów świadomości, których ukazanie się *odnośnie* powstrzymanie, czyni dopiero dobro dobrem, a zło—złem. Skoro nam wymieniają dobro lub zło, to dostateczną rzeczą będzie spytać się: dlaczego ono jest dobrem, albo na czém polega jego wartość; a przy każdym następnym dobrem lub złem, będącym skutkiem poprzedniego, powtórzmy to pytanie, to ostatecznie dojdziemy do przyjemności lub przykrości jakiegokolwiek gatunku, których doświadcza, czuje każda osoba czująca, choćby to była np. przyjemność lub nieprzyjemność obecnego świadka lub widza. Gdybyśmy wówczas chcieli dalsze jeszcze czynić pytania, to nie otrzymalibyśmy już żadnej odpowiedzi, albo raczej mówiąc w sposób racjonalny, prosty, jedynie tę odpowiedź, że „dobre“ jest właśnie nazwą tego, co sprawia przyjemność, albo tego, co powstrzymuje od przykrości, i dla tego nierozsądnem byłoby już pytanie, dlaczego to jest dobrem.

Gdyby ktoś powiedział, że ten but jest dobry. Dlaczego? Odpowiada: ponieważ pasuje na mnie i ponieważ nie przepuszcza wody. Cóż to znaczy i dlaczego to jest dobre? Pasuje na mnie, to znaczy nie ciśnie mnie, a więc nie sprawia mi żadnego zmysłowego bólu, a z drugiej strony z powodu swego ładnego kształtu

nie czyni mi żadnego nieprzyjemnego, nieestetycznego uczucia i obrażającego moją próżność; przeciwnie, podoba mi się, ponieważ jest kształtny i zmniejsza rzeczywistą wielkość mojej nogi; jest więc przyczyną miłych uczuć estetycznych i schlebiających mojej próżności. Nie przepuszcza wody. Dlaczego to jest dobre? Ponieważ nie miło mi zamoczyć nogi i ponieważ mógłbym z tego powodu zachorować. Dlaczego *niedobrze* jest być chorym? Albowiem choroba jest przyczyną niemiłych uczuć, lub przynajmniej przyczyną nieobecności wielu przyjemnych uczuć, a prócz tego może skrócić życie. Dlaczego jest *dobrem* żyć i żyć długo? Ponieważ myśl o śmierci budzi we mnie niemiłe uczucie i ponieważ sądzę, że w życiu moim doświadczę wielkiej przewagi miłych uczuć nad niemiłymi.

Nauki przyrodnicze posiadają *wielką wartość* i są *dobrem* dla całej ludzkości, dlaczego? Ponieważ zadawalają i uszczęśliwiają samego badacza bezpośrednią jego czynnością rozumową, dalej, ponieważ owoce jego poznania mogą wyjść na pożytek całej ludzkości i wreszcie, ponieważ coraz bardziej rozszerzają panowanie człowieka nad naturą, a zarazem ograniczają lub wysuszają źródła nieprzyjemności, albo dozwalają powstawać nowym źródłom przyjemności.

Pewien czyn jest dobry. Dlaczego? Ponieważ cieszy i buduje mnie, który go rozważam. Czyżby z żadnego innego powodu? Bardziej jeszcze dlatego, że człowieka do którego się odnosi, czyni szczęśliwym, a dalej, ponieważ dla innych jest wzorem do naśladowania i pobudza ich do współzawodnictwa; dlatego może stanie się przyczyną czynów uszczęśliwiających innych ludzi, a wreszcie, ponieważ zgodnie z prawem

przyzwyczajenia, powiększa jeszcze skłonność do takich czynów w samej osobie działającej.

Zawsze przeto trzeba dotrzeć do uczuć przyjemnych albo nieprzyjemnych, jeśli chcemy usprawiedliwić się dlaczego uważamy coś za *dobre* albo posiadające *wartość*. Podobnie należy postąpić w ocenieniu zła. Jeżeli ma być usprawiedliwionem, że uważamy coś za złe, to należy, bądź co bądź, dotrzeć do uczuć nieprzyjemnych.

Jak arcy rozmaite są wogóle stany świadomości, tak też rozmaite są stany świadomości zadowolonej, że tak nazwiemy dodatniej lub ujemnej, t. j. oznaczonej znakiem plus lub minus; stosownie zaś do tego bywają rozmaite dobra lub zła. Istnieją dobra i zła w stosunku do naszych uczuć organicznych, do naszej uczuciowości i wreszcie życia estetycznego i intelektualnego. Oczywiście, że jeżeli jakiś przedmiot jest stosunkowo *dobrym* dla jednej z powyższych klas naszej świadomości, to nie wynika ztąd, iżby nie mógł być stosunkowo *dobrym* i dla innej z tych klas.

4. Porównanie dobra i zła.

Jeżeli powiadamy, że rzecz jaka lub osoba jest *dobra* lub *posiada wartość* to znaczy to, że jest przyczyną przyjemności, albo przyczyną oddalającą nieprzyjemność. Z tego wynika stanowczo czém będzie stopień wyższy: *więcej* ma wartości i *lepszem* jest to, co jest przyczyną większej przyjemności, albo przyczyną oddalającą większą nieprzyjemność. A zatem wartość dobra należy oceniać stosownie do wielkości, *sprowadzaną* przezeń

przyjemności lub oddalonej nieprzyjemności. Taż sama uwaga tyczy się i ocenienia *zła*.

Wszakże rzeczy sprowadzają w następstwie nie tylko większą lub mniejszą przyjemność lub nieprzyjemność, lecz sprawiają natychmiast tak przyjemność jak i nieprzyjemność, a w tym razie przewaga przyjemności nad nieprzyjemnością decyduje, czy pewną rzecz należy uważać za dobrą czy też za złą; im zaś większa będzie ta przewaga, to tym za lepszą, a odnośnie za tym gorszą rzecz uważać należy. Takie rzeczy tedy nazywają się *dobremi*, które sprowadzają w następstwie więcej przyjemności niż nieprzyjemności; zowią się zaś *lepszymi*, skoro większa jeszcze będzie przewaga po stronie przyjemności, aniżeli w innych rzeczach, z którymi je porównujemy. Podobnie ma się z *tém*, co nazywamy *złem* i *gorszem*, a stopień niewartości oznaczamy większą przewagą uczuć nieprzyjemnych. Rzeczą więc stanowiącą przy porównaniach i rozjemczym sędzią w razie sprzecznych uroszczeń, jest zawsze przewaga przyjemności nad nieprzyjemnością. To, co w ogólnym swoim wpływie na życie albo najobszerniejszą całość (społeczeństwo), którą mamy na uwadze, sprowadza przewagę przyjemności nad cierpieniem, zowie się *prawdziwie dobrym* albo *prawdziwie pożytecznym*.

Podobnie twierdził Sokrates Platona w dyjalogu „Protagoras“, jak i dawniej Epikur, że wszystko o tyle jest *dobrze* o ile jest *przyjemne*, i że rzeczy dlatego tylko są *złe*, że sprowadzają cierpienie albo pozbawiają innej przyjemności. Wszakże cierpienie jest *dobrem*, jeśli pociąga za sobą przewagę przyjemności albo jeśli ubezpiecza od większych jeszcze cierpień; *dobro* zaś jest

złem, jeśli pozbawia większej przyjemności, aniżeli ta, jaką bezpośrednio spowodza, albo, jeśli przyczynia się do większej przykrości, niż przyjemność jaką bezpośrednio sprawia.

5. Najwyższe dobro.

Z tego cośmy powiedzieli o dobrem i złem w stopniu równym i wyższym, wynika określenie jego najwyższego stopnia, t. j. *najwyższego dobra* i *najwyższego zła*. Najwyższe dobro jest przyczyną najwyższej przewagi sumy uczuć przyjemnych nad sumą uczuć nieprzyjemnych: przewaga przyjemności sprawiona tym najwyższym dobrem jest większa, aniżeli ta, jaką sprawia jakiegokolwiek inne dobro. *Dobro* przez to tylko staje się *najwyższym dobrem*, że tworzy największą przewagę następstw przyjemności nad następstwami cierpienia; punktem więc wytycznym albo celowym jest najwyższa przewaga przyjemności nad nieprzyjemnością, a ostateczną miarą decydującą, że dobro, o którym mowa jest najwyższym dobrem, jest przewaga stanów świadomości dodatnich nad ujemnymi. Przewaga zaś przyjemnych stanów przyjemności nad nieprzyjemnymi albo bolesnymi, w całym życiu indywidualnym, albo pewnej jego części, zowie się zwyczajnie szczęściem. Ostateczną miarą za pomocą której oznaczamy, że dobro jakieś jest najwyższym z pomiędzy innych dóbr jest największe możliwe szczęście, a największe możliwe szczęście jest punktem wytycznym i celem najwyższego dobra. Jednym słowem najwyższą miarą dla ocenienia względnej wartości rozmaitych dóbr, jest najwyższe możliwe szczęście. Toż samo tyczy się i największego zła: to

zło jest ze wszystkich największe, które ze wszystkiego zła najwięcej prowadzi do największej możliwej przewagi uczuć nieprzyjemnych nad uczuciami przyjemnymi, a więc do największej możliwej niepomyślności, albo do największego możliwego nieszczęścia. Za najwyższe zaś dobro zwyczajnie uważamy szczęśliwość. Wszakże wyrażenie to nie jest zupełnie słuszne i wiele uniknionoby sprzeczek, gdyby myśl jego chciano wyrazić odpowiedniej. Dobro jest przyczyną przyjemności, a więc przyjemność nie jest przyczyną przyjemności. Przyjemność jest tym, co czyni dobro dobrem, lecz sama nie jest dobrem. Dobro jest tylko pojęciem stosunkowym, ale przyjemność nie jest pojęciem stosunkowym, lecz tylko tem, do czego odnosi się ten stosunek. Rzecz posiada wartość tylko o tyle i tylko dlatego, o ile jest i że jest przyczyną przyjemnych stanów świadomości, ale przyjemne stany świadomości ponieważ nie posiadają wartości, nie są przyczyną samych siebie; decydują one o wartości, ale nie posiadają wartości. Wartość jest tylko pojęciem stosunkowym, lecz świadomość przyjemna nie jest pojęciem stosunkowym, ale tym do czego ten stosunek się odnosi. Podobne rozumowanie widocznie ogranicza się na badaniu samych wyrazów, a uniknionoby wiele sprzeczek, które były prosto sprzeczkami o wyrazy, chociaż wiedzący je o tem nie wiedzieli, gdyby najprzód określono wyrazy będące przedmiotem sprzeczeki. I tak Platon w rozmaitych swoich dyjalogach spiera się z Arystypem, dowodząc, że dobro i przyjemność nie są tym, za co wielu je uważa, t. j. że nie są to dwie nazwy jednej i tej samej rzeczy, lecz że są to dwie oddzielne rzeczy; bardziej zaś do istoty dobra należy poznanie i cnota aniżeli

przyjemność. Spór ten Platona z Cyrenaikami powtórzył się później w odmienną postaci w sporze, jaki wiedli Stoicy z Epikurejczykami. Pod względem wyrazów Platon i Stoicy mają zupełną słuszość: przyjemność nie jest dobrem, cnota zaś jest dobrem: poprostu dlatego, że cnota jest przyczyną przyjemności, a przyjemność nie jest przyczyną przyjemności. Lecz pod względem rzeczy nie mają słuszości, gdyż zapoznają prawdę, o której ich przeciwnicy myśleli i często tylko niewłaściwie wyrażali, to mianowicie że coś jedynie przez swój stosunek do przyjemności albo przykrości staje się dobrem albo złem.

Wyrażenie „*najwyższe dobro*” jest tłumaczeniem łacińskiego „*Summum bonum*”, a znajduje się szczególnie u Cyncerona, od którego je przejęliśmy. Jeśli z dzieła specjalnie poświęconego temu przedmiotowi „*De finibus bonorum et malorum*” postaramy się oznaczyć co Cynceron rozumiał pod tem wyrażeniem „*Summum bonum*”, to znajdziemy że wyrazem tym nie oznaczał dobra indywidualnego, lecz rzeczywiście ostatni punkt wytyczny, najwyższą miarę, według której należy oceniać dobro i wartość rzeczy i czynów. Starał się on wynaleźć ostateczny cel i pojęcie, oznaczające krańcową granicę, jak o tem już mówi tytuł dzieła. „Szukamy tedy” mówi on (I, 9) „tego, co jest najwyższym, ostatecznym dobrem; co według zdania wszystkich filozofów nim być powinno, tem, do czego wszystko odnosić wypada, lecz co samo już do niczego się nie odnosi. Według Epikura ma być tem „życie przyjemne” „*jucunde vivere*”. Świadomość zadowolenia, wesoła, przyjemna, jest bez zaprzeczenia tym, co już się nie odnosi do czego innego, lecz do czego wszy-

stko inne się odnosi. Tym jest wystarczenie sobie samemu „autarkija“ szczęśliwości, a téj to autarkii wymagał Arystoteles od najwyższej zasady moralności.”

6. Dobro pojedynczego człowieka i dobro ogółu.

Mówiliśmy dotąd o dobru wogóle oraz o porównaniu dóbr i o najwyższym dobru, nie biorąc wcale na uwagę, dla kogo coś jest dobrem albo najwyższym dobrem; czy to dla pojedynczych ludzi, czy dla wielu, czy dla wszystkich. Musimy tedy teraz na ten przedmiot zwrócić naszą uwagę.

Dobro, jakieśmy już wykazali, jest pojęciem stosunkowym, wyrażającym, że to, co nazywamy dobrem, bezpośrednio lub pośrednio sprowadza przyjemność albo chroni od przykrości, cierpienia. Przyjemność i cierpienie czują tylko istoty obdarzone czuciem; to, co sprowadza przyjemność w istotach czujących jest *dobrem*. Rzecz jakaś jest *dobrą dla pewnej pojedynczej istoty*, jeśli sprowadza jój przyjemność i ponieważ ją sprowadza; *ta sama rzecz może dla innej istoty być złą*, jeśli sprowadza jój nieprzyjemność i ponieważ ją sprowadza. Pewna rzecz może być *dobrą dla wielu stworzeń*, albo dla całego ich ogółu, jeśli sprawia przyjemność całemu ogółowi. Rzecz jakaś jest *dobrą dla pewnego indywiduum*, jeśli wszystkie jój następstwa sprowadzają dla tego indywiduum przez cały ciąg jego życia przewagę przyjemności nad nieprzyjemnością; to dobro będzie prawdziwym dobrem dla społeczeństwa, jeśli wszystkie następstwa wynikające z tego

dobra, będą dodatnie przez cały ciąg jego istnienia. To więc będzie prawdziwie dobrem dla ludzkości, czego późniejsze następstwa u wszystkich współczesnych ludzi i w całej potomności (o tyle o ile ta może zostać dotknięta najodleglejszymi jego następstwami), sprowadzą przewagę miłych stanów świadomości nad nie-miłymi. Najwyższym punktem wytycznym i miarą dobra i zła jednostki jest jego możliwie największa pomyślność; najwyższym punktem wytycznym i miarą, przy pomocy której mierzymy dobro i zło ogółu, jest jego możliwie największa pomyślność. „Summum bonum“ (że użyjemy tego wyrażenia w znaczeniu nadanym mu przez Cycerona), dla indywiduum, jest możliwie największa pomyślność indywiduów; „Summum Bonum“ zaś dla ogółu, jest możliwie największa pomyślność ogółu.

Bardzo ważną jest rzeczą, iżbyśmy nigdy z oka nie spuszczaali różnicy, zachodzącej pomiędzy temi obu pojęciami: „dobro indywiduum“ i „dobro ogółu“; są to bowiem dwa pojęcia a nie jedno. W bardzo wielu pojęciach treść ich może być jednakowa, t. z. że co dla jednostki jest prawdziwie dobrem, może być także dobrem i dla ogółu: lecz nie można z góry powiedzieć, kiedy wypadek ten ma miejsce i o ile zgodność ta następuje, gdyż da się to jedynie wyjaśnić zbadaniem każdego szczególnego przypadku i szczególnego indywiduum. Tym doskonalsza będzie zgodność pomiędzy dobrem jednostki a dobrem ogółu, im na wyższym poziomie moralnym znajdować się będą ludzie i im lepszymi będą stosunki społeczne.

Jeśli nie będziemy ściśle odróżniali tych pojęć, to nastąpi wielkie zamieszanie, a przecież odróżnienia te-

go nie zrobiło bardzo wielu moralistów. Grzeszyli tym szczególnie starożytni i ztąd powstawały bardzo szkodliwe skutki. Starożytna etyka przeważnie miała na względzie indywiduum i z tego też wychodziła punktu, od indywiduum i jego „Summum Bonum” zawsze poczyniała swe rozprawy i do niego je odnosiła. Starożytni moralisci starali się bezwarunkowo przeprowadzić tę zasadę, że dobry czyn, czyn pełen poświęcenia jest prawdziwym dobrem dla samego indywiduum. Ztąd też wynikały największe paradoksy i sprzeczności, co szczególnie spotykamy u Stoików, ponieważ to, co w rzeczywistości może być tylko dobrem dla ogółu, musiało okazywać się dobrem koniecznie i dla pojedynczego człowieka.

Wszakże moralność nie jest sprawą pojedynczej jednostki, lecz jak prawo sprawą solidarnie ze sobą złączonego ogółu. Moralność tyczy się przede wszystkim jak prawo, uregulowania stosunków pomiędzy człowiekiem a człowiekiem. Najwyższym punktem wytycznym, najwyższą miarą tak moralności jak i prawa, jest przeto nie najwyższa możliwa pomyślność każdego pojedynczego indywiduum, lecz największa możliwa pomyślność ogółu. Powszechna pomyślność (że użyjemy wyrażenia Thompson'a), jest etycznym „Summum Bonum”, który należy dobrze odróżnić od „Summum Bonum” egoistycznego. Moralność wymaga od indywiduum, iżby postępowało zgodnie z „Summum Bonum” moralnym czyli etycznym.

Z powyższego wynika objaśnienie: co jest dobrym moralnie we względzie przedmiotowym. Moralnie dobrym jest postępowanie, zwiększające pomyślność ogółu. Nie znajdujemy tego odróżnienia dobra w ogólno-

ści od dobra moralnego u starożytnych pisarzy, a przynajmniej nie należycie to odróżniali; używali oni, jak Sidgwick słusznie uważa, pojęcia ogólnego (dobro) tam, gdzie mówili jedynie o jednym tylko gatunku (moralne dobro albo słuszność) i dlatego nie należycie jeszcze odróżnili sumienie od rozsądnej miłości własnej. Taki jest przecie przebieg wszelkiego rozwoju, że jedno początkowe pojęcie rozpada się później na wiele pojęć szczególnych.

W każdym przypadku też same wyrazy służą do oznaczenia tak w ogóle tego, co posiada pewną wartość, jak i tego, co posiada wartość pod względem moralnym. Dobre i złe, a w niemieckim gut i schlecht używa się zarówno dla oznaczenia rzeczy obojętnych pod względem moralnym, jak i rzeczy moralnie ważnych. Gutes Wetter (dobra pogoda), eine gute Handlung (dobry czyn), dobry człowiek, schlechtes Wetter (zła pogoda), zły czyn, zły człowiek. Lecz dla oznaczenia zła (schlecht) istot, posiadających wolę, szczególnie dla pewnego gatunku zła, dla oznaczenia woli, rzeczywiście nieprzyjajnej, skierowanej rozmyślnie na szkodę innych, istnieje w niemieckim języku jeszcze wyraz böse (zły) (choć jako prowincjonalne zboczenia używane są wyrażenia böser Fuss (zła, chora noga), böses Wetter (zła, niedobra pogoda) i t. d.); to zaś, co jest moralnie dobrym, nazywają Niemcy z pewną odmianą das Gute (dobro); co zaś tylko fizyczną posiada wartość — das Gut (dobre).

W greckim oznacza agatón i kakón, zarówno das Gute i das Böse, jak das Gut i das Uebel (dobro i zło jak dobre i złe), lecz oprócz tego znajdujemy u Greków, głęboko wykształconych pod względem estetycz-

nym, charakterystyczne wyrażenia, wyrażenie kalokagaton (piękny i dobry) na oznaczenie *dobra* i aishrón (brzydki) dla oznaczenia *zła*. Podobnie w języku łacińskim używa się *bonum* i *malum*, zarówno dla oznaczenia wartości moralnej, jak i wartości obojętnej pod względem moralnym; lecz oprócz tego język łaciński posiada wyrazy, odnoszące się tylko do sfery moralnej: *honestum* i *pravum*. Te fakty językowe przekonywają, że oddawna pojmowano powinowactwo, zachodzące pomiędzy tymi dwoma parami pojęć *dobra* i *zła* i *dobrego* i *złego*, chociaż częstokroć niedokładnie je odróżniano.

Bardziej dobrem jest to, z czego więcej wypływa pomyślnych następstw, niż to z czego wynika jedno tylko dobre następstwo, a to o tyle, o ile większa jest suma pierwszych następstw, niż drugich.

Ztąd wynika słuszne wymaganie, iżby dobro ogółu, a więc przedmiotowo moralne dobro, nazwać ze szczególnym naciskiem „*dobrem*“ (das Gute). To, co jest dobrem dla ogółu, jest bodrem w znaczeniu najbardziej bezwarunkowym. Częstokroć kiedy jest mowa w ogóle o dobru i wartości, rozumiemy pod wyrażeniem moralnie dobre, tylko moralnie cenne. Jeśli moralna ocena nie stosuje się do czynu, ani sposobu postępowania we względzie przedmiotowym, lecz do osoby działającej, do własności charakteru, to orzeczenie dobrego w znaczeniu moralnem odnosi się tylko do przymiotów charakteru, które właściwie są siłami, przyczyniającymi się do pomyślności ogółu. Dobrego albo cnotliwego tak nazywamy, ponieważ stosownie do kierunku swoich przymiotów, tworzy pomyślność ogółu, poznają go po jego owocach; a złego dlatego tak zo-

wiemy, ponieważ, odpowiednio do kierunku swoich przymiotów, przyczynia się do niepomysłności, nieszczęścia ogółu. Jeden zły człowiek w odpowiednich okolicznościach może, jak Leibnitz mówi, więcej sprawić nieszczęścia, jak Neron lub Caligula. aniżeli zaraza lub trzęsienie ziemi.

7. Powszechne szczęście, jako zasada moralności.

Możliwie najwyższą pomysłność ogółu uznaliśmy za etyczne „Summum Bonum“, a tem samem za zasadę moralności. Etyczne „Summum Bonum“, „najwyższa norma oceny“, „najwyższa miara słuszności i dobra“, „najwyższy regulator“, „najwyższy sprawdzian“, „najwyższe prawo moralne“, „zasada moralności“, „najwyższa zasada słuszności“, — są to wyrażenia odnoszące się do jednéj i téj saméj rzeczy, na którą jedynie z rozmaitych stron się zapatrują, albo w rozmaity sposób ją wyrażają. Człowiek powinien sobie postawić za najwyższy cel swego życia: etyczne, „summum bonum“, etyczne zaś „summum bonum“ jest to niby najwyższy sędzia polubowny, decydujący o tém, co posiada wartość; toż samo tyczy się wyrażeń i „najwyższa miara“, „najwyższy regulator“, najwyższy sprawdzian.“ Wyrażenie: „najwyższe prawo moralne“ przedstawia szczególnież zobowiązanie się do owego „najwyższego celu żywota, a wyrażenie „zasada“ albo „najwyższa zasada słuszności“ powiada, że najwyższy ten cel żywota, objęty został zdaniem albo formułą,

z której dadzą się wywieść szczególne oznaczenia tego co słuszne i tego, co dobre.

Jedna tylko być może najwyższa miara, najwyższa zasada, albowiem gdyby było i więcej, to oceny wynikające z jednej, mogłyby pozostawać z ocenami wynikającymi z drugiej, a wtedy potrzebaby znów innej wyższej miary, wyższej zasady, aby pomiędzy sprzecznymi wskazówkami w najwyższej rozstrzygnąć instancyi.

W odpowiedzi na pytanie: czem jest to „*summum bonum*“, zgadzają się w głównych punktach wszyscy niemal etycy, oraz w ogóle wszyscy ludzie. Szczęśliwość, eudajmonija, *vita beata* (życie szczęśliwe) uważają za najwyższy cel życia. Zeller mówi, iż we wszystkich systematach filozofii greckiej pomieszczono szczęśliwość na czele etyki; jeden może tylko Platon stanowić, jeśli chcemy, od tego wyjątek. Zgadza się w tym Sokrates i Arystoteles, Cynicy zarówno jak i Cyrenaicy, Stoicy zarówno jak i Epikurejczycy. Niezgodność ich rozpoczyna się dopiero od pytania na czym polega szczęście, lecz i większa część nowożytnych nie zgadzała się pod tym względem, chociaż często stosując się do swój wiary religijnej, najwyższy cel życia t. j. szczęście przenosi do życia pozagrobowego; przyczym wszakże, jak uważa Fechner, niewiadomo dlaczego, jeśli szczęście ma tam największą wartość, nie miałyby jój mieć i tutaj. Nawet i Kant nie pojmuje najwyższego dobra bez szczęścia.

Wszakże jest rzeczywista pomiędzy nimi różnica, jedni bowiem stawiają jako etyczne *Summum Bonum* szczęście pojedynczej jednostki (albo ziemską, jak wszyscy starożytni, albo pozagrobową, jak wielu

nowożytnych); inni zaś — szczęśliwość całej ludzkości. Wielu żadnej na to nie zwraca uwagi, iż może istnieć różnica pomiędzy etycznym Summum Bonum i egoistycznym, a inni znów nie chcą uznać szczęścia za etyczne Summum Bonum, dlatego tylko, że zawsze jedynie myślą o szczęściu działającego indywiduum, o własnym szczęściu, oraz nie zwracają wcale żadnej uwagi na myśl, że szczęście, lecz nie własne szczęście pojedynczej jednostki, ale wszystkich jednostek, krótko mówiąc powszechna szczęśliwość może być jedynie etycznym Summum Bonum.

8. Błądność stanowiska egoistycznego w moralności.

Zupełnie błędem jest stawiać własne szczęście za etyczną zasadę.

Do dziedziny moralności należą wszystkie czyny i zamiary, które ludzie chwala lub gania, szanują i podziwiają, lub któremi gardzą i do których wstręt okazują, jednym słowem wszystko to, do czego się zwracają ich moralne uczucia. Pewne reguły moralności istnieją już od wielu tysięcy lat, mianowicie od czasu, odkąd ludzie są ludźmi. Nowo powstające indywiduum znajduje je gotowe jako organizacją społeczną; zra-
sta się, że tak powiemy z nimi tak, jak się zra-
sta z politycznymi prawami swego kraju. Nauka etyki szuka najwyższej normy dla tych moralnych uczuć, normy odpowiedniej do ich prostowania, rozstrzygania w razie mogącej pomiędzy nimi wyniknąć walki.

Badając istotę moralnych uczuć, przekonamy się, że stanowią one właściwą grupę zjawisk psychicznych, różniących się w szczególności od uczuć samolubnych.

Objawy naszej moralnej natury zupełnie się różnią od objawów naszej natury egoistycznej. Nawet w naszym nieprzyjacielu możemy pochwalić coś pod względem moralnym, chociaż to zupełnie może się sprzeciwiać naszemu własnemu interesowi; możemy z powodu jakiegoś czynu zgodnego z naszym egoistycznym interesem, doświadczać cierpień moralnych, wyrzutów sumienia lub żalu. Z drugiej zaś strony badając moralne uczucia pod względem ich treści, t. z. ze względu na przedmioty których dotyczą, przekonywamy się, że szczególniejszą tyczą się one uregulowania naszego postępowania na korzyść innych, na korzyść ogółu, a nie jedynie działającego indywiduum. Obowiązki, jak sprawiedliwość i przychylność, cnoty uważane za najprzedniejsze, mają na celu pomyślność ogółu.

Rzeczywiście tedy uczucia moralne bardzo się różnią od miłości własnej, tak co do swjej istoty jak i swego dążenia, tendencyi. Po wszystkie czasy uznawała to opinija ogółu, która nawet częstokroć stawiała czyn moralny w pewnej sprzeczności z czynem samolubnym. Arystoteles twierdził, zapewne zgodnie z ogólnym przekonaniem swego narodu, że cechą zacności jest bezinteresowność, a ztąd takie czyny nazwano zacnymi, wzniosłymi, wielkodusznymi, które, jak mniemano, nie pochodziły z pobudek egoistycznych. Zwyczajnie sądzono, że na nazwę cnotliwego czynu zasługiwał tylko taki, któremu za podstawę nie służyły pobudki egoistyczne, a moralna zasługa dobrego postępowania stawała się tym mniejszą, im bardziej przypuścić się dawało istnienie tych egoistycznych pobudek, gdy tymczasem czyny pożyteczne, najbardziej oddalone od egoizmu,

czyny poświęcenia, jak Regulusa lub Arnolda von Winkelried, zyskiwały największe uwielbienie.

Gdyby przeto egoizm miał stać się zasadą moralności, to powstałaby ztąd krańcowa sprzeczność z moralnością pozytywną, jaka dotąd istniała.

Wówczas należałoby ganić i potępiać czyny wprost przeciwne interesowi działającego, a to tym bardziej im bardziej pozostawałyby w sprzeczności z jego własnym interesem, a więc najbardziej potępienia godne byłyby czyny ofiary z siebie samego, jak powyżej przytoczone. Przeciwnie, czyny odpowiadające samolubnemu interesowi osoby działającej, należałoby ze wszech miar chwalić i uwielbiać, choćby nawet pociągały za sobą zgubę bardzo wielu osób albo nawet całego społeczeństwa, do którego należy indywiduum. Powinnibyśmy przeto podług tego uregulować nasze postępowanie i nietylko nie zważać na uczucia moralne, do których się przyzwyczailiśmy (o tyle o ile nie prowadziłyby do oczekiwanych uczuć przyjemnych lub nieprzyjemnych), lecz powinnibyśmy postępować wbrew naszemu dotychczasowemu sumieniu, gdyby takie postępowanie (uwzględniające nieprzyjemność wyrzutów sumienia o tyle tylko, jak każdą inną nieprzyjemność ale nie więcej), zdawało się bardziej odpowiadać naszemu interesowi. Powinnibyśmy również się postarać o zmianę według tych teoretycznych poglądów nietylko uczuć moralnych naszych własnych, lecz i uczuć tkwiących w sercach innych ludzi, a więc powinnibyśmy stosownie do tego inaczey wychowywać pod względem moralnym nasze dzieci i naszych wychowanców niż dotąd ich wychowywaliśmy.

Gdyby egoistyczną tę zasadę z całą przeprowa-

dzono konsekwencyją, to większa część ludzi, obrażona w swych uczuciach, musiałaby się bezwarunkowo zgodzić na zdanie Kanta: „że kiedy kierowniczką woli uczynimy myśl o własnym szczęściu, to powstanie zupełna karykatura moralności.“

Jaką wreszcie wynajdziemy dostateczną przyczynę do takiego zerwania ze wszystkimi poglądami, przekazanymi nam przez tradycyją? Jedyną, ale bardzo doniosłą, jak mniemano przyczyną, na którą się w tym względzie powołano jest to, iż człowiek rzeczywiście nie może nic innego czynić jak to, co zdaje się odpowiadać jego interesowi.

Wszakże twierdzenie to polega na niedokładnej psychologicznej analizie. Pytanie to jest tak ważne dla całego ustroju moralności, zwłaszcza iż wielu ludzi rozstrzyga je w powyższy sposób, że koniecznie musimy je ściśle rozebrać, opierając się na analizie psychologicznej.

Wszystkie zjawiska woli zależą od uczuć, t. j. stanów świadomości zabarwionych większą przyjemnością lub nieprzyjemnością. Same wyobrażenia nie poruszają jeszcze woli, a pod ich wyłącznym wpływem nie może nastąpić czynność woli lub działanie. Dadzą się wprawdzie wywołać ruchy przy pomocy samych procesów fizjologicznych bez współdziałania uczuć; lecz jeśli ma powstać jakikolwiek objaw woli, dążenie lub pożądanie, to koniecznie przedtym należy pobudzić uczucie. Uczucia przyjemności, radości, zadowolenia, wywierają wpływ przyciągający, pragnienie ich utrwalenia przy pomocy tych samych doświadczeń, a wpływ ich tym będzie większy, im większa jest przyjemność uczucia, gdy tymczasem uczucia nieprzyjemności, bole-

ści, smutku, obudzają wstręt do takich stanów świadomości i życzenie ich przerwania, a to w stosunku doznanej nieprzyjemności. Jeśli zaś jednocześnie grać będzie w duszy ludzkiej wiele uczuć, to uczucie obecnej chwili najbardziej przyjemne lub najmniej niemiłe stanie się kierownikiem woli. Jest to prawo naturalne wszelkiego objawu woli, to znaczy — poprostu jest to ogólnym zjawiskiem wszelkiego chcenia. Musimy przecież zastrzedz, na co szczególnie Bain zwrócił uwagę, że mówiąc o sile uczucia przyjemnego lub niemiłego, należy tu odróżnić dwa momenty: żywość zmysłową, wzruszenie, ostrość uczucia i ilość czyli objętość, t. j. „masę“ uczucia. Ból zębów np. jest uczuciem żywym, zmysłowym, ostrym; żal zaś uczuciem działającym swą objętością. Żal może być bez porównania boleśniejszym, aniżeli ból zębów, chociaż jest mniej ostrem uczuciem i łączy się z mniejszym wzruszeniem zmysłowem niż ból zębów. Taka w ogóle zachodzi różnica pomiędzy „zmysłowymi” i „duchowymi“ (idealnymi) uczuciami: pierwsze działają więcej swą ostrością, drugie objętością.

Wolą kieruje wyobrażenie albo spostrzeżenie połączone ze względnie największą przyjemnością, albo ze względnie najmniejszą przykrością; — jest to prawem ogólnym, nie pozwalającym na żaden wyjątek. Wielu dzikich ludzi znosiło najwyszukańsze katusze, a nie dali się przymusić do nakazanego im postępowania. Przyczyną tego było, iż wyobrażenie okazania się tchórzem, wystawienia się na pośmiewisko, posiadało dla nich wyższy jeszcze stopień przykrości, niż przykrość jaką im sprawiał ból ich zmysłowy. Przyjemniejszym im było wyobrażenie chwalebego czynu,

aniżeli wyobrażenie uwolnienia się od bólu cielesnego.

Od tego ogólnego prawa woli nie czyni żadnego wyjątku czyn prawdziwie moralny. Szwajcar Arnold von Winkelried postanowił ofiarą siebie samego okupić zwycięstwo swoich ziomków pod Sempach w r. 1386. Objąwszy silnemi rękoma, jak mówi podanie, kilkanaście lanc rycerzy austriackich, miał się odezwać w te słowa: „towarzysze, utworzę wam drogę do zwycięstwa, pamiętajcie o mojej żonie i o moich dzieciach!“ Poczym wbił ostrza we własne piersi, a upadając uczynił wyłom w szeregu nieprzyjacielskim, którym Szwajcarzy wdarli się w środek kolumny. Wspaniały pomnik postawiony w Stans uwiecznił czyn ten bohaterski. Nikt nie zaprzeczy, iż mogli istnieć wielkoduszni mężowie, zdolni do podobnego czynu, wszakże nie stanowi on wyjątku od ogólnego prawa woli, a gdyby nawet stanowią, to nie powiększyłoby to jego wielkości, a ludzkość nie miałaby żadnego interesu w przypuszczeniu takich wyjątków. W chwili, kiedy Arnold von Winkelried spełniał ten czyn bohaterski, było mu daleko miłszym wyobrażenie poświęcenia się dla ocalenia ojczyzny, niż wyobrażenie własnego ocalenia, a wyobrażenie własnej śmierci, śmierci za ojczyznę, utraciło w duszy całą swą przerażającą grozę. Daleko jeszcze boleśniejszym było dlań w tej chwili wyobrażenie niespełnienia tego wielkiego czynu. Gdyby nie pociągała go bardziej myśl utworzenia drogi wolności, aniżeli myśl utrzymania się przy życiu, gdyby wyobrażenie śmierci było dla niego straszniejszym, niż niewola współbraci, to nie byłby dokonał swego wielkiego czy-

nu — i musiałyby być innym człowiekiem, aniżeli był rzeczywiście.

W pewnej nowelli czytamy co następuje: dróżnik przy kolei żelaznej spostrzega, że pociąg osobowy zbliża się z nadzwyczajną szybkością i w tejże samej chwili pędzi szybko z przeciwnej strony po tejże samej linii kilka próżnych wagonów. Widzi on jasno, że jeśli nie przeszkodzi ich spotkaniu, to nastąpi wykolejenie się pociągu osobowego, a może ze stu ludzi utraci życie, i wie, że jego obowiązkiem jest przeszkodzić temu spotkaniu. Na to istnieje jedyny tylko środek; należy przyczynić się do wykolejenia próżnych wagonów, które zboczywszy w stronę, wpadną w dół piaszczysty, znajdujący się obok kolei, — gdzie jak spostrzega, bawi się jego jedyne, ukochane dziecko, które wagony prawdopodobnie przygniotą i życia pozbawią. Pomimo to spełnia on swój obowiązek, wykoleja wagony, zabija jedyne swe dziecko, lecz ocala setkom ludzi życie. Nowella mówi, że człowiek ten był nieszczęśliwym przez całą resztę swego żywota, a można przypuścić, że przeczuwał to w chwili swego wielkodusznego czynu. Nie ulega wątpliwości że taki czyn jest bardzo prawdopodobny, że wielkie uczucie obowiązku może być silniejsze niż wielka miłość, silniejsze, niż największy własny interes (przypuściwszy, że te impulsy, jak w poprzedzającym wypadku stoją naprzeciw sobie, jako sprzeczne ze sobą motywa). Wszakże i ten przypadek nie stanowi wyjątku od ogólnego prawa woli. Albowiem w jaki sposób mógł nastąpić podobny akt woli. Wyobrażenie niespełnienia swego obowiązku i stania się przyczyną śmierci setki ludzi, było w chwili czynu jeszcze straszniejszym, jeszcze bole-

śniejszym, aniżeli wyobrażenie sprowadzenia śmierci własnego dziecka przy spełnianiu swego obowiązku, a tak uczynienia nieszczęśliwym siebie samego przez wykonanie swęj powinności. Gdyby w owęj chwili ostatnie wyobrażenie łączyło się jeszcze z większą boleścią, aniżeli pierwsze, to nie nastąpiłby jego czyn bohaterski.

Wszelki akt woli wiąże się z pewnym aktem poznania, pewnym wrażeniem, spostrzeżeniem, wyobrażeniem. Wrażenie czuciowe, spostrzeżenie, wyobrażenie, budząc uczucia radości albo cierpienia, wywołuje objaw woli. Należy tu starannie odróżnić tę stronę poznania, intelektualną, przedmiotową zjawisk woli, jęj treść albo zamiar od strony uczuciowęj i popędowęj, od uczuć i popędów, wywołanych owymi aktami poznania, od impulsyjnęj, podmiotowęj strony zjawisk woli, jęj *jakości*. Jeśli zaś te dwa różne pytania, odnoszące się do *treści* i *jakości* zjawisk woli, pomieszymy ze sobą albo przemienimy, to przyjsć możemy do mniemania, iż skoro wielki czyn człowieka wypływa z ucznć przyjemnych lub nieprzyjemnych samego działającego, to wszelkie działanie człowieka jest egoistyczne, samolubne, nieinteresowny zaś czyn jest czystą mrzonką.

Czy dlatego myślenie moje ma być egoistycznym, że muszę myśleć własnym moim rozumem? Czy dla tego czyn mój jest samolubny, że muszę go wykonywać własnymi swoimi rękami? I czy dlatego moja wola ma być samolubną, że ja to sam chcę, kiedy chcę i że tylko własne moje uczucia mogą kierować moją wolą? Oczywiście, różniłoby się to nietylko od pospolitego użycia wyrazów, lecz zmieniłoby i ich znaczenie.

Wtedy tylko bowiem można egoistyczną i samo-

lubną nazwać wolę i czyn, jeśli zamiar, przedmiot (treść), strona poznająca woli i działania jest wyobrażeniem własnej korzyści, własnego pożytku, własnego interesu, własnej przyjemności i szczęścia, albo wyobrażeniem uchylenia własnej boleści: — jeśli jednym słowem *ja* (jaźń) jest nietylko podmiotem woli i czynu (co jest po prostu tożsamością), lecz jeśli to *ja* jest jednocześnie przedmiotem swojej woli i czynu. Zawsze zaś czyn będzie bezinteresowny, jeśli to, co działający chce uczynić, jeśli przedmiot jego woli (treść)—strona poznająca jego woli, zamiar, to, do czego dąży jego wola jest czym innym, niż jego własny interes.

Różnica zachodząca pomiędzy człowiekiem moralnym a niemoralnym na tym polega, że w człowieku moralnym wyobrażenie obowiązku, słuszności, dobra, zacności, wielkości, budzi silne uczucia moralne, a myśl działania wbrew im pobudza silne, nieprzyjemne uczucia, myśl zaś zgodności z nimi — silne uczucia przyjemne, uczucia, których działanie zdoła przeważać działanie innych uczuć; gdy tymczasem w człowieku niemoralnym wyobrażenia te nie budzą albo żadnych uczuć, albo też bardzo słabe, tak, że wpływ ich nie zdoła stawić żadnego oporu innym uczuciom.

Czyż wykazawszy, że tak czyny człowieka moralnego, jak i niemoralnego, zależą od jego uczuć, czynimy podobnym jednego do drugiego? Bynajmniej! Chyba, żeby z wykazania iż tak moralny człowiek jak i niemoralny *chcą* własną swoją wolą, *czynią* własnymi swymi rękami, iż obaj mają ręce, zmysły, uczucia i rozum, krótko mówiąc, że obaj są ludźmi, wypadało koniecznie podobieństwo człowieka moralnego do niemoralnego.

Jeśli nie chcemy popaść w to pomieszanie pojęć i przyjmiemy znaczenie wyrazu „bezinteresowny“ w tem rozumieniu, które jedynie posiada jeszcze pewien oznaczony sens, to bez żadnej wątpliwości musimy przyznać, iż zdarzają się liczne czyny zupełnie bezinteresowne. W niezliczonych razach działają ludzie bezinteresownie, t. j. bez względu na własne przyszłe szczęście, bez względu na dającą się widzieć przewagę własnej przyjemności nad własnym cierpieniem. W wielu aktach woli nie mieszczą się wcale w ich świadomości myśli o własnym interesie, własnej korzyści, własnym dobru i o samym sobie, a nie można przecież powiedzieć, że coś chcemy dla siebie samych albo pożądamy wówczas, kiedy wcale o tem nie myślimy; przeciwnie, czujemy w sobie silny impuls do innego, może wprost przeciwnego wyobrażenia.

Wystawmy sobie, mówi Hutcheson, że bóstwo oznajmiło dobremu człowiekowi, iż nagle ma umrzeć; lecz w chwili jego zgonu zostawiono mu do wyboru uczynić na przyszłość szczęśliwymi lub nieszczęśliwymi przyjaciela, dzieci, ojczyznę, — to jest w owym czasie, kiedy sam nie zdoła już uczuć ani przyjemności ani nieprzyjemności z powodu ich szczęścia lub nieszczęścia. Czyżby teraz był obojętniejszym na ich przyszły los, niż w jakimkolwiek poprzednim peryjodzie swego życia, teraz kiedy dla siebie nie może już spodziewać się niczego przyjemnego ani przykrego? Rzeczywiście bowiem dosyć pospolite jest mniemanie, iż ludzie po swój śmierci nie się nie dowiadują o losie tych, którzy ich przeżyją: zkażde więc pochodzi, że dobry człowiek za zbliżeniem się śmierci nie traci całego współczucia dla swoich przyjaciół, rodziny, ojczyzny? Zainteresowanie się

to losem pozostałych, ukochanych osób, tak często spostrzegane] u ludzi umierających, jest przykładem, mogącym służyć za stanowczy dowód niedostateczności systematu egoistycznego. Do istoty nawet prawdziwej miłości należy troszczyć się o pomyślność innych ludzi i życzyć jej z całego serca bez żadnego względu na swoje własne dobro; ktoby zaś odmawiał człowiekowi tej bezinteresownej życzliwości, przeczyłby zarazem, choć może nie chce o tem wiedzieć, istnieniu prawdziwej miłości. Prawdziwa przychylność nie ma względu na własny interes: nie nazywamy tego prawdziwie przychylnym, kto jedynie z własnego interesu czyni innym jakąś przysługę. Jeśli mamy wierzyć w istnienie rzeczywistej przychylności, to ludzie muszą bezpośrednio chcieć dobra innych ludzi, a więc skłonność musi być bezinteresowna, nie samolubna, t. z. że wyobrażenie przyczynienia się do dobra innych musi być dla nas przyjemne, połączone z uczuciem zadawalniającym, a wyobrażenie nie przyczynienia się do pomyślności innych ludzi musi być dla nas niemiłe, połączone z uczuciem nieprzyjemnym i odpowiednio pobudzać wolę — a przytym pobudzenie to naszego czucia i woli nie powinno pochodzić jedynie pośrednio z wyobrażenia, że to sprzyja naszemu własnemu interesowi. Czyż w Szekspira „Otellu“ postępuje egoistycznie Desdemona, kiedy, umierając, chce ochronić od wszelkiej plamy imię swego męża, który ją zamordował? „Kto dopuścił się tego czynu?“ pyta Emilija. „Nikt, ja sama“ odpowiedź Desdemony. Czyż zawsze musi myśleć o sobie samym, o swój własnej korzyści ten, kto wybawia drugiego z niebezpieczeństwa śmierci z narażeniem własnego życia. „Pocziwy człowiek“, mówi Tell Schil-

lera, „myśli o sobie dopiero na ostatku,” — t. z. że zdolny jest do dokonania czynów, mając na myśli jedynie pomyślność bliźnich, a nawet gotów jest ofiarować swe życie, jeśli obowiązek jego tego wymaga, nie spodziewając się żadnej za to dla siebie nagrody, t. zn. „choćby nawet w nicosć miał się obrócić!”

Oczywista, że do tego czynu jak i do każdego innego pobudza go uczucie i impuls, bo przecież to on sam musi chcieć i działać, ale przedmiotem tego impulsu nie jest własne dobro lecz pomyślność bliźniego.

Z tego cośmy powiedzieli wynika, że teoryja egoizmu nie może się odwoływać do praw *uczucia i woli*. Ale również nie może się powoływać i na prawa *rozu-
mu*. Albowiem rozum tylko może podyktować, że jeśli rzecz jaka o tyle tylko ma wartość o ile staje się przyczyną miłych stanów świadomości, a tym większą będzie jej wartość, im większą jest suma przyjemnych stanów świadomości, jakie wywołuje, wtedy to co dla wielu staje się przyczyną szczęścia, musi posiadać większą wartość, niż to, co jednemu tylko człowiekowi przyczynia się do jego pomyślności. Wniosku tego nie zdoła odmienić rozum jeśli przypadkiem tym jednym człowiekiem jestem ja sam.

Na zbiecie tego mniemania, iż najwyższy interes samolubny ma być zasadą moralności, ponieważ wola według swego prawa daje się jedynie kierować najwyższym własnym interesem, odpowiadamy, że to, co koniecznie samo z siebie dziać się musi i według praw natury jest koniecznym, jak twierdzą, nie może stanowić zasady. Na to znów odpowiadają, iż można oświecić rozum człowieka, że można mu wskazać, jakie zachowanie przyczyni się do jego największego szczęścia, a jakie je powstrzyma, że można go przyzwycząić

* *Allegri obliu t. t. w samej sprawie myślenia?*

do rozwagi i zastanowienia, które go nakłonią do zaniechania tego, co przy jego poprzednim niedostatecznym poznaniu zdawało mu się rzeczą najlepszą i do czynienia tego, czego dawniej, kierując się bezpośrednimi wrażeniami zwykł był nie czynić. Nie otrzymano by ztąd wprawdzie pozytywnych przykazań albo rozkazów lecz tylko rady mądrości. „Powinność” i „obowiązek” są to wyrazy bez żadnego znaczenia w teorii egoistycznój, ponieważ pojęcia te wyżej stawiają interes ogółu, niż mój własny, a takięj wyższości, takięj wzniosłości nie może ona uznać, gdyż według nięj ja sam dla siebie jestem rzeczą najwyższą i najważniejszą.

Ten zarzut dozwala jeszcze teorii egoistycznój na niejaką obronę, wszakże istnieją jeszcze inne fakta, przeciwko którym obronić się już nie zdoła. Jeśli ja sam mam jedynie na myśli największe moje szczęście, jakie tylko przewidzieć mogę, to cóż może mnie do tego pobudzać, iżbym upowszechniając moję zasadę, dbał o największe szczęście mojego bliźniego? Dlaczego więc pochwałą i naganą staram się rozsiewać moję zasadę, a tym sposobem przyczyniam się do ugruntowania, utrwalenia i wzmocnienia takich pojęć, które tylko komu innemu korzyść przyniosą, a nie mnie? — co przecież musiałoby nastąpić przy uznaniu egoizmu za zasadę moralności. Bliźni nie jest przecież mną, a ja nie jestem moim bliźnim. Powinienbym więc właściwie postępowanie jego o tyle tylko chwalić lub ganić, o ile ono mnie samemu korzyść przynosi lub sprawia szkodę, a nadto powinienem się starać o zachęcenie do wszelkiego takiego działania, które mi korzyść przyniesie, choćby bliźniemu memu tysiąc razy więcéj szkodziło, oraz powinienbym się starać o powstrzymy-

wanie wszelkiego działania, które mnie szkodzi, choćby bliźniemu tysiąc razy więcej przynosiło pożytku. Przecież miłość własna nie może mnie zaiste nakłonić do dopomożenia bliźniemu, do przyspieszenia jego szczęścia, albo do służenia mu radą, wyjąwszy w takim razie, gdyby następstwem tego miało być i moje własne szczęście, co częstokroć nie następuje. Jedynie tylko czyste współczucie i przychylność może mną powodować, iżbym bliźniemu pomagał do szczęścia, chociażby szczęście jego nie przyczyniło się do mojego bezpośredniego własnego szczęścia.

Jeśli się zaś przekonałem, że miłość własna nie jest wyłączną, rzeczywistą i przeważną pobudką ludzkiego postępowania, innymi słowy, że rzeczywiście ludzkość nie kieruje się jedynie przewidywaniem największego szczęścia, lecz np. również sympatyją i uczuciami moralnymi, to cóż ma mnie nakłaniać, mnie, który stoję na stanowisku egoizmu do przekonania innych ludzi, iżby dążąc do swego największego szczęścia, przytłumiali swe uczucia przychylności i uczucia moralne swemi egoistycznymi popędami? Przeciwnie, powinienbym się starać rozbudzać ich skłonności przychylne oraz uczucia moralne o tyle, o ile z nich korzystać mogę, gdyż w pewnych okolicznościach obronią mnie one od egoizmu innych ludzi.

Krótko mówiąc, nie można w żaden sposób dowieść, iżby z rzeczywistą konsekwencyją można było przeprowadzić taką moralność egoistyczną i żeby można ją postawić za ogólną, trwałą zasadę spraw społecznych, oraz życia społecznego. Nie przeczymy, że może istnieć taka nauka pseudomądrości, lecz niepodobna na niej oprzeć systematu moralnego, co znaczyłoby całą moral-

ność poniżyć, czyniąc ją egoistyczną nauką pseudo-mądrości. Za podstawę moralności jako ogólnej sprawy całego społeczeństwa służyć może tylko to, co wspólnym jest dla wielu ludzi, a nie to, co tyczy się każdego z osobna: jednym słowem, tylko wspólny interes wszystkich, nie zaś osobisty własny interes jednostek uważany jako przeciwstawienie interesu innych ludzi.

Prawdą jest, że nikt dotąd jeszcze nie przeprowadził z zupełną konsekwencyją stanowiska egoistycznego, a nawet żaden etyk w teorii nie zdołał tego uczynić. Ci etycy, którzy stanowili zasady postępowania, opierając się na egoistycznej teorii woli, zawsze przecież wychodzili od interesu ogółu i starali się dowieść zgodności interesu publicznego z interesami prywatnymi. Sami oni byli ludźmi bardzo życzliwymi dla współbraci i szczerze im na tym zależało, iżby bliźni i to o ile możliwości najwięcej bliźnich stali się szczęśliwymi i dlatego chcieli w ten sposób uregulować ich postępowanie, iżby tak wykonywającym czyn jak i tym, na których, że tak powiemy, czyn przechodzi, sprawić największe możliwe szczęście; rozprawiali przeto „o największém uszczęśliwieniu największej liczby ludzi.” Wszakże skutkiem owego obłędu, o którym wyżej wspomnieliśmy, mniemali, że każdy wtedy dopiero będzie postępować zgodnie z największym możliwym szczęściem ogółu, jeśli to mu będzie służyło lub jeśli będzie mu się zdawało, że służy za środek do jego własnego największego szczęścia i dlatego chcieli wykazać przyczynową zależność ostatniego od pierwszego, albo urzeczywistnić ją o ile jeszcze nie istniała wpływaniem na polepszenie prawodawstwa. Byli przecież przeko-

nani, że jeśli indywiduum pozna, że dobro publiczne i dobro jego własne wbrew przeciwnego wymagać będą postępowania, to zawsze będzie postępował odpowiednio do tego swego własnego interesu, nie zaś zgodnie z interesem publicznym.

Ale faktycznie i miłość własna nie jest wszechwładną pobudką ludzkiej duszy, gdyż oprócz niej działają jeszcze inne pobudki czynne w innych kierunkach, jak sympatyja i sumienie albo uczucia moralne, — pobudki, które często pokonywają owe egoistyczne motywy. Etyk przeto, który uznał największą możliwą szczęśliwość za etyczne Summum Bonum, nie potrzebuje odwoływać się jedynie do egoizmu ludzkiego, który w tak warunkowym tylko sposobie przyczynia się do osiągnięcia tego ostatecznego celu; lecz wprost zaapeluje do rzeczywiście istniejących przedstawicieli woli ogólnej w woli indywiduum: mianowicie do ogólnej sympatyji i uczuć moralnych, będzie się starał scharmonizować uczucia moralne z impulsami sympatyji dla ogółu i ostatecznie będzie usiłował te impulsy ogólnej życzliwości i moralności stopione w jedno, zaszczebiać we wzrastających pokoleniach i coraz bardziej rozwijać i podwyższać przy pomocy wychowania.

Rzeczywiście też etyka nie odwołuje się do miłości własnej, lecz do moralnych impulsów człowieka; uczy człowieka dobrej woli czynić to co słuszne, przypuszczając, że wie jakie czyny są słuszne a jakie niesłuszne. Etyka każe o tyle tylko uwzględniać własny interes, o ile jest on słuszny, t. z. o ile to odpowiada interesowi ogółu. Etyka zawsze wychodzi od ogółu. Czy indywiduum zastosuje się do jej wskazówek, to

inne pytanie; zależy to bowiem będzie od tego, w jakim stopniu rozwinięte są jego popędy moralne i popędy przychylności. Oczywiście etyka nie zdoła odrazu stworzyć takich pobudek tam, gdzie dotąd nie istniały, ponieważ nie posiada siły czarodziejskiej. O tyle zaś zdoła uczynić wrażenie na człowieku egoistycznym ale rozumnym, o ile wykazuje harmoniją, istniejącą pomiędzy interesem ogółu a interesem jednostki, czyli inaczej mówiąc pomiędzy interesem a obowiązkiem. Prawdą zaś jest, że nie masz człowieka zupełnie egoistycznego, lecz, że istnieją większe lub mniejsze zbliżenia do typu czystego egoizmu.

A więc etyk nie odwołuje się do miłości własnej jednostek, lecz do ich uczuć moralnych w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, to znaczy do sumienia i przychylności razem wziętych; zwraca się nie wyłącznie do tego lub owego indywiduum w szczególności, lecz do wszystkich członków społeczeństwa. Jeśli głęboko czuje prawdziwe swe powołanie, to występuje jako przedstawiciel ogółu, starając się według swęj możności, ze wszystkich sił swoich, swoją duchową pracą wynagrodzić liczne dobrodziejstwa, jakie od niego otrzymał i jeszcze ustawicznie otrzymuje i stawia sobie za specjalne zadanie oznaczyć ściśle w sposób naukowy prawdziwy interes, prawdziwe szczęście ogółu, oraz drogi i środki do niego prowadzące. Oceńa on postępowanie i usposobienie indywiduów, według ich stosunku do dobra pospolitego. O ile więc jest przedstawicielem i pełnomocnikiem społeczeństwa, może mówić w sposobie rozkazów; nacisk jaki w nich leży nie wychodzi od etyka, jako

osoby lecz od woli ogółu, który obrał go za swego przedstawiciela, albo przedstawicielem którego sam się zrobił, przedsiębiorąc pracę, mającą na celu ogólny pożytek.

To cośmy powiedzieli, dostatecznie usprawiedliwia, że ogólną szczęśliwość uznać należy za zasadę moralności.

ROZDZIAŁ II.

Wykonanie.

I. Pojęcie obowiązku.

Dążenie człowieka powinno się zwracać do możliwie największego urzeczywistnienia tego ideału; winien on według swych sił powiększać szczęście na ziemi a zmniejszać niedolę.

To prawidło wszystkich prawideł rozciąga swą powagę nad istotą człowieka: ma ono być najwyższą kierownicą dla każdego jego czynu, woli, życzenia i myśli.

Wszystkie inne reguły wypływające z téj naczelnéj i najgłówniejszój, a z powszechnego zachowania których powstaje największe możliwe szczęście ludzkości, należałoby zaszczerpić w umysłach ludzkich moralną publiczną opinią. Wypadałoby tedy chwalić i ganić z naciskiem ludzkie czyny i ich zaniedbanie o tyle, ile potrzeba takiéj moralnéj zachęty lub takiego hamulca do urzeczywistnienia Summum Bonum. Albowiem moralna opinija publiczna tak jak i prawo obywatelskie pełnią bardzo ważną funkcyją: uznanie,

pochwała, sława, działają w sposób zachęcający i budujący; nieuznanie, nagana, potępienie, odstrasza, przeszkadzają, powstrzymują. Wymaganiu temu o tyle odpowiada istniejąca moralna opinia, o ile pozytywna moralność zbliża się do moralności idealnej. Z drugiej strony, działanie moralnej publicznej opinii powinny się rozciągać tylko do tego, co prowadzi do podwyższenia, a odnośnie zmniejszenia szczęścia ludzkości. Wszystkie istotne moralne prawa mają swe powody, a to, co stawiamy za przepis moralny, powinno być usprawiedliwione wykazaniem następstw i skutków ztąd wypływających dla ogólnej ludzkiej pomyślności; albowiem służy ona za ogólną racjonalną podstawę dla wszelkich oznaczeń idealnej moralności. W etyce, lecz nie w życiu powszednim, nazywamy „obowiązkami” wszystkie czyny, zgadzające się z najwyższą zasadą moralną, które przyczyniają się do urzeczywistnienia etycznego Summum Bonum, a „nauka o obowiązkach” w tym znaczeniu obejmuje całą dziedzinę moralnie słusznych i dobrych czynów. W znaczeniu ściślejszym i jedynie odpowiadającym przyjętemu w mowie zwyczajowi, prawdziwymi „obowiązkami” są tylko te czynności, przez których zaniechanie czynimy krzywdę prawom innych ludzi i zasługujemy na karę albo nagane. Takie przepisy zwiemy obowiązkowemi, to jest przepisami obowiązku (w tym ściślejszym znaczeniu wyrazu) od których przynajmniej przeciętnego zachowania zależy istnienie towarzystwa; na kreślają one tylko ogólny zarys słusznego postępowania i oznaczają, że tak powiemy minimum tego, czego wymaga dobro wspólne. Przeciwnie, czyny uważane nie za obowiązkowe, takie, których zaniechanie nie bu-

2. Pojęcie cnoty.

Jak „obowiązki” w obszerniejszem znaczeniu tego wyrazu, są pojedynczemi czynami albo sposobami postępowania, odpowiedniami najwyższemu prawu moralności, tak „cnoty” (nie jako znaczenie pojedynczych czynów — to jest w tem znaczeniu, w jakim dotąd o nich mówiliśmy — lecz w znaczeniu osobistych przymiotów) są własnościami człowieka, które stosownie do najwyższej zasady moralnej, czynią go zdolnym do urzeczywistnienia najwyższego moralnego Summum Bonum. „Cnota” więc w tem znaczeniu ma się do „obowiązku”, jak trwały ustrój woli do pojedynczego czynu. Być enotliwym, znaczy to samo co być dzielnym pod względem moralnym, przyczyniać się do dobra ogółu. Cnota jest siłą wykonywania dobrych czynów; cnota bezowocna i nie wykonywająca dobrych czynów, to jest taka, któraby nie posiadała siły do stworzenia dobra, rzeczywiście nie byłaby wcale cnotą: podobnie jak i to nie może być dobrem, co do niczego nie jest przydatne, jak mówi Sokrates. Ponieważ zaś wola jest psychicznym pierwiastkiem (zasadą) czynu i działania, przeto cnoty muszą być przymiotami woli. Dary rozumu mogą wpływać tak na zbawienie, jak i na zgubę ludzkości, stosownie do kierunku, jaki otrzymują od dobrej lub złej woli. Kiedy impulsy, kierujące wolą są złe, wtedy rozum udzieli tylko najstosowniejszych środków do złego celu, wszelka bystrość posługuje takiemu człowiekowi, podobnie jak osławionemu mordercy mnóstwa ludzi Tomasowi, jedynie do tym zgubniejszego działania. Wtedy tylko wyższość rozumu staje się źródłem błogosławieństwa, kiedy wola jest dobra, to jest kiedy charakter człowieka jest dobry. Cnota przeto jednym

słowem jest dobrą wolą: cnota jest ustrojem woli, odpowiednim dla powszechnej szczęśliwości. Wówczas nastąpiłoby urzeczywistnienie ideału doskonałej cnoty, gdyby w ustroju człowieka wszystkie własności bez wyjątku odpowiadały pomyślności ogółu i jej sprzyjały. Wszakże mniej lub więcej żaden człowiek nie osiąga tego ideału; ale dążeniem każdego powinno być według sił swoich zbliżyć się do niego.

Jak cnota kieruje się dobrem, tak występek złem. Występnemu brakuje takich pobudek działania, któreby go bezpośrednio poprowadziły do dobrego, a powstrzymywały od złego, lub też posiada takie pobudki, które go bezpośrednio skłaniają do złego, albo kierują przeciwko dobremu. Jak istota cnoty na tém zależy, że jest siłą woli, stwarzającą szczęście i że jest źródłem pomyślności, tak istota występku na tém polega, że jest potęgą, stwarzającą niedolę i źródłem nieszczęścia i niedoli. Ten człowiek byłby zupełnie występnym, którego wszystkie przymioty byłyby skierowane ku złemu i przeciwko dobru. Wszakże rzeczywiście ludzie mniej się jeszcze zbliżają do tego typu zła, niż do ideału cnoty. We wszystkich ludziach znajdują się obok złych stron i dobre, a obok dobrych przymiotów—błędne. Przewaga jednych nad drugimi stanowi ogólną wartość lub niegodność człowieka. Im większa będzie przewaga po jednej stronie, tym większa będzie wartość, odnośnie niegodność osoby.

Wtedy dopiero spostrzeżemy wyraźnie ten przeciwny stosunek cnot do „najwyższego dobra”, kiedy zważymy na granicę, po za którą nie znajdują się już przymioty nazwane cnotliwymi, lub też gdy je już mianujemy niecnotami, błędami lub występkami. Średnia

miara Arystotelesa, która ma być przymiotem prawdziwie moralnego człowieka, jest rzeczywiście owym stopniem i miarą szczęścia, którą mianujemy złotym środkiem ze względu na dobro pospolite.

Cnota jest wyborną, doskonałą, celującą własnością ludzkiej woli. W tych wyrażeniach mieści się jeszcze szczególne określenie. Ustrój uczuciowości i woli wyższy od ustroju innych ludzi, celujący nad nim, przewyższający go i zasługujący na przełożenie go nad innych nazywamy cnotliwym ustrojem czucia i woli. Cnota jest doskonałością w dobrem; cnotliwy człowiek odznacza się cnotą od największej liczby ludzi, przewyższa ich i celuje nią. Z drugiej zaś strony, tego nazywamy występny, kto zniża się pod ogólny poziom, gorszym jest niż większa część innych ludzi. Tak tedy cnota i występki są pojęciami względnymi, podobnie jak rozum i niedorzeczność. Wszakże tak tu jak i tam istnieje absolutna podstawa, według której wydaje się ocena: to celowanie nad innymi jest tylko okolicznością stosunku, lecz przymioty które osobę charakteryzują jako dobrą mianowicie tą okolicznością, że są trwałym źródłem dobroczynnych czynów, nie są wcale względne w tym znaczeniu.

Dawniej greccy etycy roztrząsali z wielką powagą pytanie: czy cnota jest jedną albo czy też należy mówić o niej w liczbie mnogiej; pytanie to nie jest lepsze aniżeli pytanie: czy kolor jest jeden, czy też jest ich wiele. Albowiem cnota najprzód jest pojęciem ogólnym, a jako takie jednością; wyraża ona połączenie (o którym dopiero co mówiliśmy) pewnych cech, któremi to pojęcie gatunkowe różni się od wszystkich innych, podobnie jak kolor jest pojęciem gatunkowym, różniąc

cem się od wszystkich innych swojemi cechami. Wszakże gatunek dzieli się na podgatunki, a jak rozmaite są kolory, tak téż mogą być i rozmaite cnoty. Każda z pojedynczych cnót posiada jako cnota wszystkie cechy gatunkowe, lecz do téj ogólnej cechy przystępują jeszcze inne, bliżej ją określające, któremi się różni od innych cnót. Lecz jeśli mówiąc o osobie, wspominamy o cnocie w liczbie pojedynczej, albo, jeśli osobę nazywamy cnotliwą, to zwykle pod tém rozumiemy, że zdobyła ją najistotniejsze cnoty, t. j. takie, które najbardziej się przyczyniają do urzeczywistnienia najwyższego dobra. Wszakże może kto posiadać wiele cnót, a przecież nie zasłuży na nazwę cnotliwego: właśnie dla tego, że brakuje mu najważniejszych.

3. Podział obowiązków i cnót na osobiste i społeczne.

Pospolite szczęście jest etycznym Summum Bonum, najwyższą miarą moralną, przeto wartość czynów i przymiotów charakteru należy oznaczyć według téj miary.

Szczęście ogółu powstaje ze szczęścia wszystkich jednostek go składających. Dlatego téż czyny i przymioty indywiduum, których skutkiem jest szczęście samego indywiduum mają znaczenie moralne i niesłusznie postępują Hutcheson i Schopenhauer, którzy oznaczyli mianem obowiązków i cnót tylko inne pożyteczne przymioty i czyny. Przeciwnie, wszystkie czyny i przymioty, które bezpośrednio przyczyniają się do mego własnego dobra i do dobra innych ludzi, albo

mu szkodzą, podlegają moralnej ocenie; moralność reguluje zatem tak postępowanie osobiste jak i społeczne. Jest też faktem historycznym, że w miarę wyższego postępu ludzkości równocześnie ze względem na siebie samego, rozwijał się wzgląd na innych ludzi.

Słusznie twierdzą, że pojedynczy człowiek nie jest istotą odosobnioną, lecz że jest członkiem społeczeństwa: i że dlatego jeśli go chcemy osądzić pod względem moralnym, rozważać go potrzeba nie z osobna, lecz w tym jego stosunku do jego bliźnich; gdyż pojedynczy człowiek ma być pożytecznym członkiem w organizmie społeczeństwa. Wszakże z drugiej strony powinniśmy zbadać jego czyny i ustrój jego woli, również ze względu na jego własne szczęście, albowiem jest ono częścią etycznego *Summum Bonum* i to taką, do której samo indywiduum najbardziej przyczynić się zdoła. „Ponieważ własna opieka jest najpewniejsza, a istoty nie mogłyby być szczęśliwe, gdyby tego nie chciały, przeto natura najprzód każdego powierzyła samemu sobie”, mówi Seneka. Pojedynczy człowiek ma być pożytecznym członkiem w organizmie swego społeczeństwa; żeby zaś to nastąpiło, musi przedewszystkim dbać o to, iżby utrzymał swe istnienie, jako członek społeczeństwa. Nie można starać się o pocziwe postępowanie i życie moralne, słusznie mówi Spinoza, jeśli nie staramy się o to, iżbyśmy żyli i istnieli. Dlatego też cnota przypuszcza już popęd zachowawczy, a skłonności egoistyczne w ogóle nie są same w sobie występniemi albo błędnymi, za co je uważają niektóre niezdrowe i nienaturalne systematy; przeciwnie, błędny byłby ustrój ducha, w którymby brakowało tego popędu, a skutkiem tego

nie dbano bynajmniej o trwałe utrzymanie i trwałą pomyślność własnego ja. Wtedy tylko będzie naganym kierunek woli pod względem moralnym, kiedy same skłonności egoistyczne otrzymają górę nad skłonnościami socyjalnemi (tyczącemi się innych ludzi) i kosztem ich będą wzrastały. Takie téż znaczenie posiada w zwyczajnej mowie wyraz „egoizm.“ Egoizm, sobkostwo, mieści już w swym pojęciu samolubne dążności sprzeczne z interesami innych ludzi i kosztem ich się odbywające; nikt zaś nie nazwie egoizmem rozważnej dbałości osoby o swą trwałą pomyślność, dbałości, która nikomu szkody nie przynosi. Pilnie na to należy zważać z powodu twierdzeń pewnych pesymistycznych pisarzy.

Przypuśćmy, że istnieją dwa indywidua, z których jedno nazwiemy Adamem, drugie Ewą.

Adam, nie myśląc bynajmniej o sobie, obraca całe swe staranie na korzyść Ewy; Ewa znów dba tylko o Adama. Opuśćmy na krótki czas tę parę troszczącą się tylko nawzajem o siebie: za naszym powrotem nie znajdziemy już ani Adama ani Ewy. A morał wynikający z téj bajki Bentham'a, możemy wyrazić słowy Spencera. „Jeśli każda jednostka nie będzie miała należytego o sobie starania, to wkrótce śmierć położy koniec jêj staraniu o drugą osobę, a jeśli każdy w ten sposób zmarnieje, to nie pozostanie już nikogo, o kim możnaby mieć staranie.“

Wszakże staranie o własne szczęście nie jest jedynie jakoby jedną z liczb dodawanych, z których tworzy się ogólna suma, gdyż szczęście jednostki pozostaje w przyczynowej zależności od szczęścia innych ludzi. Kto z powodu niedbałości o siebie samego

niszczy swoją siłę cielesną lub umysłową, nietylko pozbawia ogół pożytecznego członka, lecz rzeczywiście przynosi szkodę swoim bliźnim, sprawia krewnym kłopot i smutek, czyni się niezdolnym do wykonania przyjętych na siebie obowiązków, a może nawet stać się ciężarem dla innych ludzi. Częstoż przy prawdziwym krótkowidzami bywają ludzie, odznaczający się gorliwością w pełnieniu swoich obowiązków, uważając, że postępują tak, jak wymaga ich rzeczywisty obowiązek. Nie zważają oni, że grzechy popełniane przeciwko naturze niemniej są grzechami, choćby nawet pochodziły z najzacniejszych pobudek, i że natura mści się bez miłosierdzia za naruszenie praw swoich. Ten, bez względu na paroksyzm febry udaje się jak zwykle do swego zajęcia lub na swą służbę, niechcąc zaniedbać swego obowiązku, skutkiem czego nabawia się ciężkiej niemocy, będącej przyczyną dłużej choroby, cherlania lub szybkiej śmierci i pozbawia swą rodzinę utrzymania. Tamten nadwyręża przy studyjowaniu dzień i noc swe oczy, chociaż natura często przypomina mu o tem bólem, jakiego doświadczał, iżby szanował prawa życia i ściąga na siebie ślepotę. Znów inny nie dozwala sobie żadnego wypoczynku ani rozrywki, ustawicznie pracuje umysłowo, skutkiem czego zaczyna cierpieć na zmiękczenie mózgu, a odtąd życie jego nie posiada już żadnej wartości.

Wszyscy ci ludzie nie mają względu na ten ogólny przepis dotyczący się obowiązków; to jest, iż obowiązek należy pełnić rozsądnie, że rozsądnie wypada się zastanowić, co w danym razie jest rzeczywistym obowiązkiem: oraz, że praktyczny rozsądek na tem zależy, iżby zawsze myśleć o wszystkich następstwach działa-

nia i należycie je wypełniać. „Cokolwiek czynisz, czyń rozumnie i pamiętaj o celu.“

Jeszcze w inny sposób grzeszy ten względem innych ludzi, kto grzeszy przeciwko samemu sobie: mianowicie przeciwko swemu potomstwu — jeśli nie będzie bezdzielny. Faktem, nie ulegającym żadnej wątpliwości jest dziedziczenie przymiotów cielesnych i duchowych; a nigdy nie można wiedzieć w szczególnym razie jak daleko się ono rozciąga. „Jeśli zdrowie, siłę i zdolność do pracy zwyczajnie dziedzictwem przekazujemy naszym następcom i jeśli chorowość, słabość i głupota zwyczajnie znów się objawiają u potomków”, to zupełnie słusznie powiada Herbert Spencer „rozsądny altruizm“ (rozsądne uwzględnienie interesów innych ludzi) „musi położyć główny nacisk na postępowanie każdego człowieka względem siebie samego, co zależy od używania takich zadowoleń, z których wypływa najlepsze zachowanie w czerstwości ciała i ducha. Wynika stąd, że starając się odpowiednio o siebie samych, staramy się jednocześnie o przyszłą pomyślność potomności, gdy tymczasem przesadzona niedbałość o siebie samego przyczynia się do jej niedoli.“

Rzeczywiście też moralność pozytywna bynajmniej nie wymaga, iżby uważać za rzecz moralnie obojętną postępowanie względem siebie samego: nieumiarkowanie, niewstrzemięźliwość, nieogłędność, brak zastanowienia tak u innych ludzi, jak u osoby dopuszczającej się tych błędów, ściągają na nich moralną naganę; panowanie zaś nad sobą, odwaga, siła moralna zyskują powszechne uznanie. Jeśli zaś to, czego wymaga własne trwałe dobro indywiduum, nie żąda ofiary bezwarunkowej,

zaś wesołe zapatrywanie się na świat wszystko upiękni. Powinniśmy wprawdzie się i smucić i nieuniknąć smutku o tyle, o ile to jest konieczne, abyśmy nauczyli się unikać w przyszłości błędnego postępowania, albo w ogóle oddalili coś złego, ale w każdym innym razie powinniśmy starać się o rozegnanie wszelkiego niezadowolenia. „Smuć się tylko o tyle, o ile ci to na coś się przyda,“ jak mówi Krönig. Powinniśmy pogodzić się ze swoim losem: lecz i w swoich własnych widokach powinniśmy interesować się ogółem wszechrzeczy i rozważyć, że umyślne zastanawianie się nad wszystkim, co tylko natura mieści w sobie niedoskonałego, nikomu bardziej nie zaszkodzi, niż nam samym. Przeciwnie, szczęście naszego własnego życia powinno nas pobudzać do wdzięczności za wszystkie dobro jakiego natura udziela tak nam, jak i innym ludziom. Człowiek we własnym swoim interesie powinien wyrzec się wszystkich dóbr życia, których osiągnąć nie może, albo które mógłby zdobyć lecz z wielką ofiarą; powinien rozważyć że nie uczuje ich braku, jeśli ich nie pożąda i powinien uczyć się od mądrych mężów tak starożytności jak i nowszych czasów, jak dalece człowiek może panować nad sobą samym. Ludzie nie powinni mieć wielkich uroszczeń do życia i szczęścia w życiu; powinni być skromni i zadawalniać się małym; albowiem rozczarowanie jest gorzkie, a szczęście nieoczekiwane sprawia podwójną radość.

W ogóle bardzo mądrą jest reguła Epikura, która na tym się zasadza, iżbyśmy raczej starali się unikać nieprzyjemności niż pożąдали przyjemności, gdyż bądź co bądź, zmniejszenie nieszczęścia jest pierwszym i najważniejszym warunkiem powiększenia szczęścia.

Albowiem z jednéj strony prawda to psychologiczna, znana od tysięcy lat, że cierpienie w dziedzinie tak cielesnej jak i duchowej ostrzejsze na nas sprawia wrażenie, aniżeli odpowiednia mu przyjemność: a fakt ten działa bardzo dobroczynnie na utrzymanie i zachowanie życia. Z drugiejj zaś strony (jako skutek z tój saméj przyczyny) ustrój człowieka lepiej jest przystosowany do nieprzyjemności, aniżeli do przyjemności. Bezpośrednia przykrość względnie daleko bezpieczniejj nas prowadzi do długiego i doskonałego życia, aniżeli bezpośrednia przyjemność. Lecz wynikające ztąd poznanie jest tylko bardzo ogólne, które bynajmniej nie czyni zbytęcznym rozumnej rozwagi, niejako odważania uczuć przyjemnych i uczuć bolesnych, ponieważ i pod względem nieprzyjemności przystosowanie człowieka nie jest jeszcze doskonałe.

Zaiste, jednym z najtrudniejszych rachunków jest obliczenie własnego szczęścia; ale jest tóż i najważniejszym. Jeśli zaś i najmędrszy człowiek w tym się może omylić i popełnić wiele błędów, to wszakże nie uwalnia to od ustawicznego dążenia do możliwego unikania pomyłek. Rozum i doświadczenie nie są zupełnie nieomylnymi przewodnikami; lecz niezawodnie są lepszymi, niż ślepy popęd i kaprys.

Obliczenie szczęśliwości staje się bardzo trudnym, szczególniejj w tych zdarzeniach, kiedy trzeba zwrócić uwagę na wiele przeciwnych sobie względów, tym bardziej, że takie sprzeczne momenty najdotkliwiejj dają się uczuć w chwili, kiedy idzie o najbardziej stanowcze sprawy żywota, a przeciejj arcyważnym jest uniknąć w tym razie omyłek. Benjamin Franklin, którego nazwano wielkim gienijuszem mądrego obli

czania, napisał list (przytoczony przez Baina) do Priestleya, ze wszech miar zasługujący na uwagę, który ponizéj zamieszczamy: „W tak ważnéj dla pana sprawie”, pisze Franklin do Priestleya, „pytasz mnie się pan o radę; wszakże nie mogę panu jéj udzielić, z powodu iż nie znam poprzednich okoliczności; lecz jeśli pan pozwoli, to powiem w jaki sposób możesz dojść do stanowczéj decyzji. Jeśli zdarza się owa trudność decyzji, to pochodzi to głównie ztąd, że rozważając całą sprawę nie uprzytomniamy sobie wszystkich powodów mówiących za nią i przeciwko niéj; lecz raz spostrzegamy cały szereg pierwszych powodów, drugi raz drugich, a o pierwszych już zapominamy. Ztąd to powstają te przeróżne zamiary i skłonności, otrzymujące naprzemian przewagę; ztąd niepewność sprawiająca zamęt w naszym umyśle. Dla jéj pokonania używam następującego środka: dzielę ćwiartkę papieru linią pionową na dwie części i piszę na jednéj u góry *za*, na drugiéj *przeciw*; potem zastanowiwszy się przez trzy do czterech dni zapisuję pod obu tytułami treściwíe rozmaite powody, jakie w tym przeciągu czasu przychodzą mi do głowy *za* lub *przeciw* postanowieniu. Po takim zanotowaniu staram się ocenić ich względne znaczenie a jeśli znajduję dwa (po jednym na każdej stronie), które zdają się mieć jednakowe znaczenie, to oba wykreślam. Jeśli znajduję, że jeden powód *za* równoważy dwa powody *przeciw*, to wszystkie trzy wykreślam. Jeśli znajduję dwa powody *przeciw*, równoważne trzem powodom *za*, to wykreślam wszystkie pięć, a tak daléj postępując wynajduję po którój stronie leży przewaga. Gdy zaś jeszcze po upływie jednego lub dwóch dni nie przyjdzie mi do głowy nie już

bardzo ważnego, to postanawiam stosownie do tego, co pozostało. Chociaż oznaczenie wartości powodów nie da się odbyć z dokładnością algebraicznych wielkości, to przecież myślę, że rozważając każdy powód tak z osobna, jak i w porównaniu z drugim jemu przeciwnym, przypatrując się temu co napisane, zdołam lepiej osądzić i mniej jestem narażony na popełnienie fałszywego kroku. Rzeczywiście, wielką odnoszę korzyść z takiego porównywania, które można nazwać algebrą moralną albo algebrą mądrości.“

Ograniczające reguły moralnego życia jednostki, są pierwszym i najpotrzebniejszym warunkiem, lecz nie jedynym i największym: unikanie wszelkiej rozpusty i przyjęcie spokojne wszystkich koniecznych nieszczyść, nie stanowi jeszcze całej mądrości życiowej, ani jej szczytu; przeciwnie, najwyższym jej celem jest uczynić możliwie wielką ogólną ilość szczęścia pozytywnego tak pod względem jego głębokości, jak i upowszechnienia.

Mędrzec dążyć będzie do upiększenia życia i nie uwierzy — jak owi dziwni ludzie, o których Spencer mówi z pewnym prawdopodobieństwem, że mniemanie ich podobne jest do wiary w demonów niektórych narodów barbarzyńskich, które wierzą w nadnaturalne złośliwe istoty, znajdujące przyjemność w dręczeniu ludzi — że umartwieniem siebie samego uczyni się miłszym Najwyższej Istocie, której przypisujemy wszechdobroć i wszechmiłość; albowiem dobroć i miłość domagają się szczęścia, nie zaś nieszczęścia tych, do których się odnoszą.

Mędrzec poznaje, że pod względem stopnia i trwałości uszczęśliwienia, wszystkie zadowolenia du-

elowe przewyższają przyjemności zmysłowe i że przede wszystkim najbardziej przyczyniają się do prawdziwego szczęścia uczucia, tyczące się stosunku człowieka do człowieka, uczucia miłości i przychylności. Szczęście rodzinne, które może posiadać człowiek stojący i na najniższym szczeblu społecznym, jest najwyższym szczęściem ludzkim.

Kto nie kocha i nie umie kochać, tego życie nie posiada najpiękniejszej ozdoby, — bez względu na talenta, jakie może posiadać.

Najnaturalniejszą jest przyjaźń pomiędzy mężczyzną a kobietą, oraz pomiędzy rodzicami i dziećmi i dlatego może być najbardziej zażyłą. Wszakże nie wyłącza to przyjaźni pomiędzy osobami jednakowej płci i wieku, chociaż ta przyjaźń mniejsze pod względem wartości ma znaczenie, niż pierwsza. Zaiste jednym z największych dóbr życia jest posiadać człowieka, którego możemy kochać, który nas szanuje i ufa nam i którego szanujemy, któremu ufamy i przed którym serce nasze w zupełności otworzyć możemy.

Mądrość uczy nas postępować z największą przeczornością w tych wszystkich arcyważnych stosunkach życia. Zanim przeto zawiąże się podobny stosunek koniecznym jest dojrzałe i dokładne zastanowienie się i uwzględnienie wszystkich następstw, jakie można przewidzieć. Żaden krok nie jest ważniejszy pod względem szczęścia całego naszego życia, niż zawarcie związku małżeńskiego. Lecz również przed zawarciem związku przyjaźni, należy zbadać siebie i swego przyszłego przyjaciela i pamiętać, że Sokrates nie bez przyczyny w podobnych razach zawsze się radził swego Demona. Po zawiązaniu zaś jednego lub drugiego z tych stosun-

ków nie zapominajmy o jego wartości lub znaczeniu dla naszego własnego szczęścia i unikajmy wszystkiego, coby mu zaszkodzić mogło, a to i ze względu na nasz własny istotny interes. Jakże niedorzecznie postępuje wielu małżonków, niepomni na to, że ich postępowanie szorstkie i nie mile, brak wszelkiej względności dla drugiej połowy małżeńskiego stadła musi z samej natury rzeczy odbić się na nich samych!

Mądrość życia nietylko udziela przepisów i rozkazów pod względem tych stosunków człowieka, lecz reguluje stosunki pomiędzy człowiekiem i wszystkimi innymi ludźmi; a moralisci wszystkich czasów przekazali nam pod tym względem bardzo wiele rad drogocennych.

Życie nasze trwa lat 70, a licząc już dobrze lat 80. 365 dni stanowią rok, a żaden rok, żaden dzień nie dadzą się już powetować. Powinniśmy to zawsze mieć na uwadze i dlatego starać się mamy nietylko o przedłużenie naszego życia, lecz i o mądre z niego korzystanie. Trwonienie czasu, że tak rzekę, zabijanie go, jest także pewnym rodzajem częściowego samobójstwa, — a to zaiste nie najmniejszy z grzechów, jakich się względem siebie dopuszczamy, a przecież ludzie, którzy przez cały ciąg swego żywota nie wiedzieli co począć z czasem, którzy nie umieli istnieniu swemu nadać drogocennej treści, uskarżają się, kiedy płomień ich życia blizkim jest zagaśnięcia! Najlepszą rzeczą jest zadowolenie człowieka pracującego, albowiem jest ono prawdziwym jego zyskiem. Ten, kto się przyzwyczaił do poważnej pracy, do pracy, odpowiadającej jego siłom cielesnym lub duchowym i służy celom pożytecznym, a czas odpoczynku po pra-

cy poświęca wzmocnieniu i orzeźwieniu swego ciała, duchowemu pokrzepieniu się i uzacnieniu, najlepiej wypełni obowiązki, dotyczące się jego własnego istnienia i będzie prowadził najdoskonalsze życie.

Obok bezmyślnego trwonienia czasu najdzielniejszym środkiem skrócenia życia jest ustawiczne dążenie do przyszłości. Słusznie Stoa uważała za cechę głupca ustawiczne niezadowolenie z terażniejszości, gorączkowe, niespokojne dążenie do tego, co nastąpi; a podobnie np. niejeden człowiek ambitny chciałby zniweczyć czas, który go oddziela od dopięcia swego celu.

Mędrzec uznaje, że każda epoka życia od kolyski aż do grobu ma swą właściwą wartość, a nie istnieje jedynie dla następnej epoki; pamięta, że nie żyje się w przyszłości, lecz w terażniejszości i że jeśli życie ma być szczęśliwym, to musi się składać z szeregu szczęśliwych chwil. Będzie on tedy z wdzięcznością doznawał terażniejszego szczęścia, lecz będzie cenił przeszłe, jakoby skarb, z którego przez całe życie czerpać można procenta uszczęśliwienia, sięgając pamięcią, pozbawioną wszelkiój zazdrości w dalekie przeszłe czasy. Zamiast przeto mniemać (że użyjemy słów Hegla), że co istniało nie jest już istotą (was gewesen ist, das ist kein wesen), usłucha pod tym względem Epikura, który trzymając się swego prawidła, uszczęśliwia nawet ostatnią godzinę swego życia. Rozumnie będzie oddalał od siebie przypomnienie miaionej niedoli, ato o tyle o ile nie pociągałoby to za sobą dobroczynnych skutków, ale często będzie rozpamiętywał minione szczęście o tyle, o ile to posłuży do przyczynienia się do jego największego szczęścia.

Jednym słowem, mędrzec rozsądnie dbając o przyszłość, ustawicznie będzie dążył do wesołej terażniejszości. Za hasło swego życia przyjmie słowa kaznodziei: „w dobrym dniu bądź dobrej myśli, a i zły dzień bierz za dobry.” Któżby sobie wystawiał mędrca o obliczu ponurym i pełnym zniechęcenia, a nie noszącym na sobie wyrazu spokojnej wesołości? Melancholia i zły humor pogłębiająco działają na nastrój ducha innych ludzi; obecność więc ponurego człowieka może szkodzić pomyślności bliźnich, a jego szczęście rzucea promienie na otaczające go osoby. Człowiek tedy starający się o powiększenie swego własnego szczęścia, bezpośrednio podwyższy szczęście innych.

5. Obowiązki względem bliźnich.

Gdyby osoba działająca przebywała w zupełnej samotności i nigdy nie spotykała się z innymi czującymi istotami, to skutki jej czynów dotykałyby tylko jej samej, a do etycznego rachunku należałyby tylko jej własne uczucia przyjemności i przykrości pod względem ich stopnia, trwałości i prawdopodobieństwa ich powstawania. Wtedy szłoby tylko o odpowiedź na pytanie, jak się ma ten oznaczony czyn albo zaniechanie do możliwie największego dobra osoby działającej i to stanowiłoby najwyższą regułę moralności. Wszakże człowiek nie jest istotą odosobnioną, lecz jest członkiem ogółu, a skutki jego działania i zaniechania nie tylko dotyczą jego samego, lecz i innych ludzi; dlatego najwyższą regułą etyczną jest postępowanie zgodnie z największą możliwą pomyślnością ogółu, — nie-

dopuszczać się takich czynów, które szkodę mu przynoszą, a wykonywać takie, które przyczyniają się do jego dobra. W obliczeniu moralnym należy tedy zwrócić uwagę nietylko na własne, ale i na innych ludzi uczucia przyjemne i nieprzyjemne, jakie mogą wypływać z czynu; a obok stopnia trwałości i prawdopodobieństwa tych uczuć, należy rozważyć jeszcze inny moment — ich rozpowszechnienie, t. z. ilość osób dotkniętych tym czynem, czyli innymi słowy: stopień, trwałość i prawdopodobieństwo w ogóle wszystkich uczuć przyjemnych i nieprzyjemnych, jakie z postępowania działającego spływają tak na niego, jak i na bliźnich.

Późno dopiero rozwinęło się w ludzkości poznanie przyczynowego związku zdarzeń, a w szczególności poznanie skutków ludzkiego działania i dotąd poznanie to jest jeszcze bardzo niedokładne; a przecież od tego zależy całe udoskonalenie moralne życia ludzkiego, gdyż wartość czynu zależy od jego skutków. Każdy, kogo ożywia poczciwa wola i kto chce postępować poczciwie i sprawiedliwie, żąda ostatecznej odpowiedzi na pytanie: co mam uczynić? Na to odpowiemy, iż winien zwrócić uwagę, jakie skutki z jego czynu spływają na ludzkość.

Oczywista przeto, iż mądrość w dziedzinie społecznego działania nie posiada mniejszego znaczenia, aniżeli w sferze postępowania, tyżącego się jedynie własnego dobra i że niesłusznie jest uważać mądrość za wyłącznie egoistyczną cnotę. Egoistyczną byłaby tylko wtedy, gdyby dążyła wyłącznie do samolubnych celów, a więc do wyłącznego panowania miłości własnej. Pod względem intelektualnej strony tej cnoty, należy trzymać się następnjej reguły: „Cokolwiek czy-

nisz, czyń rozsądnie i pamiętaj o celu.“ (Quidquid agis, prudenter agas et respice finem). Oczywiście więc, że powinni ją posiadać zarówno prawdziwi dobroczyńcy ludzkości, jak i ci, którzy chcą być mędracami dla siebie samych. Z drugiej zaś strony, doskonałość woli, jaką stanowi mądrość, t. j. panowanie nad sobą, odwaga, umiarkowanie, są zarówno potrzebne do wykonywania obowiązków społecznych, jak i do spełniania obowiązków względem siebie. Potrzebne jest panowanie nad sobą, gdyż uregulowanie postępowania w zastosowaniu do wielkiego celu podwyższenia pomyślności ludzkiej, wymaga częstokroć przytłumienia pobudek, pochodzących od zmysłów, czyli od impulsów sprawionych na nas rzeczami (jak np. litości), pobudkami rozsądku. Przychylność obejmująca ogół, całość, ma otrzymać wyższość nad przychylnością tyczącą się jednostek. Męztwo i umiarkowanie można uważać za odrósłe, wyrastające z panowania nad sobą; męztwa zaś bardzo potrzeba, ponieważ często niepodobna pełnić obowiązków społecznych, bez ściągnięcia na siebie niebezpieczeństwa i przykrości. Potrzeba wstrzeźliwości, ponieważ wymaga tego zarówno podział dóbr jak i wzgląd tak na przyszłość, jak i terażniejszość oraz pokolenia jeszcze nie istniejące.

Od dzieciństwa należałoby przyzwyczajać ludzi do tego, iżby zastanawiali się nad skutkami swoich czynów i mieli wzgląd na odleglejsze następstwa. Wypadałoby ich przyzwyczajać do uwzględniania oddalonych i obszerniejszych celów. Należałoby przedstawić im za święty obowiązek, iżby nie dawali się powodować pierwszym pozorem dobra, lecz iżby poprzednio z wszelką sumiennością starali się

przekonać, czy zamierzony czyn będzie rzeczywiście słusznym.

Zbadajmy skutki jednego złego czynu. Napadnięto podróżnego na drodze i zrabowano mu jego pieniądze. Przestрах jego, obawa, smutek z powodu straty pieniędzy, a może nawet i ból fizyczny sprawiony mu przez rozbójnika, tworzą bezpośrednie zło, wynikające z tego czynu. Do tych bezpośrednich przykrości przyłączają się dalsze bolesne następstwa, wynikające ze straty majątku, ze wzruszenia umysłu i obrażenia cielesnego.

Podróżny posiada dzieci. Bolesć jego przez współczucie udziela się im i staje się ich boleścią. Na tym przecie nie dosyć. Strata majątku nie dozwala mu odpowiednio karmić dzieci, co przyczynia trwałą szkodę ich zdrowiu, a więc i pomyślności ich życia i może nawet stać się przyczyną śmierci tego lub owego dziecka. Podróżny posiada wierzyciela; strata majątku nie dozwala mu zadość uczynić przyjętemu zobowiązaniu, a więc i wierzyciel poniesie szkodę. Nieszczęście, jakie dotknęło osobę podróżnego oraz jego rodzinę i wierzyciela, stanowi to, co nazywamy złem pierwszorzędnym; dotyka ono pewnych wiadomych osób. Wiadomość o rabunku rozechodzi się w coraz większych kołach po sąsiedztwie; napelnia wielu troską i obawą i powstaje myśl u sąsiadów, że tak oni jak i ich przyjaciele mogą również uleść rabunkowi, szczególnie jeśli będą podróżowali w tój samej okolicy. Zanepokojenie to większych grup jest sumą nieprzyjemnych uczuć, która będzie tym znaczniejszą, im więcej ludzi przejmie się bojaźnią. Ale ci ludzie z powodu tego czynu nietylko przypuszczają, że niebezpie-

czeństwo może im grozić, lecz napewno mniemają, że rzeczywiście im zagraża, gdyż wierząc że dany przykład obudzi w pewnych indywiduach myśl przywłaszczenia sobie pieniędzy tym samym sposobem i podnieci w nich pokusę, ponieważ przekonali się, że ten czyn jest możebny do wykonania. Niepokój i niebezpieczeństwo, dwa momenty, które odróżnić należy, stanowią zło drugiego rzędu, wypływające z tego złego czynu, a te już rozciągają się na całe społeczeństwo, albo na nieograniczoną liczbę osób, których bliżej oznaczyć nie można; częstokroć zaś tysiąc razy jest ono większe, niż zło pierwszego rzędu. Gdyby bezkarnie powtórzyło się wiele rabunków, wywołujących ogólne i ustawiczne zaniepokojenie, to stan ten umysłów wpłynąłby szkodliwie na przemysł, a zatem następstwem jego byłoby zmniejszenie dobrobytu narodowego. Oddzieliwszy tę część jeszcze odleglejszego zła, od zła drugorzędnego, możemy je nazwać złem trzeciorzędnym.

Z drugiej strony, ukaranie złooczyńcy tworzy zło pierwszego rzędu: złooczyńca cierpi; lecz ponieważ to zło spada na tych, którzy dopuszczają się czynów, jakim należy przeszkodzić, przeto niepokój i niebezpieczeństwo dotyka tylko takie indywidua, które chciałyby dopuścić się podobnych czynów. Ponieważ zaś kara powstrzymuje te indywidua od ich wykonania, a to jedno zło może powstrzymać tysiąc innych, przeto jest natury dobroczynnej. Dobre następstwa drugiego rzędu, tysiąckrotnie tu przeważają złe następstwa rzędu pierwszego.

Kto więc z litości dopomaga do ucieczki złooczyńcy, którego ściga ręka sprawiedliwości, ten dodaje

otuchy szkodliwym czynom. Jeśli niesumienny sędzia uwalnia złoczyńcę od odpowiedzialności, to przyczynia się do niebezpieczeństwa, grożącego całemu społeczeństwu: bezkarność pobudza złoczyńcę do powtórzenia swego niecnego czynu; uniewinnienie jego pobudza inne indywidua jednego z nim usposobienia, do naśladowania podobnych czynów. Gdyby zaś w jakim kraju podobne czyny bezkarnie uchodziły, to wkrótce kraj taki zbliżyłby się do upadku (porówn. Benthama „Zasady moralności i prawodawstwa”).

Jak *złe* rozciąga się na coraz większe koła i pociąga za sobą oprócz tych bezpośrednich następstw następstwa pochodne; jak przekleństwem złego czynu jest to, że musi ustawicznie rodzić zło: tak też i dobro ma swoje następstwa i możemy również odróżnić dobro pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia.

Kto stawia pożytek naprzeciw słuszności i sprawiedliwości (co często się zdarza, t. j. utile naprzeciw honestum), rozumie pod pożytecznym nie to, co jest prawdziwie pożyteczne, nie to, co we wszystkich swych następstwach pożytecznym jest dla ludzkości, lecz tylko to, co jest pożyteczne w chwili obecnej ze swych następstw pierwszorzędnych, albo pożyteczne dla pojedynczej jednostki lub pewnego stowarzyszenia, lecz co jest zgubne ze swych wszystkich innych następstw. Z tego tylko powodu uważano poczciwość (honestum) za przeciwstawienie użyteczności (utile), że dopiero tak późno zaczęto pojmować związek przyczynowy, zachodzący pomiędzy zjawiskami, oraz dla tego, iż tak często przeważał w etyce pogląd egocentryczny, t. j. zwracający uwagę jedynie na własne interesa osoby działającej. Po pokonaniu Persów zimowała flota gre-

eka przy Pagaze (albo Githeum). Temistokles dla utrzymania przewagi morskiej Ateńczyków postanowił ją spalić i zwierzył się ze swoim zamiarem przed Arystydesem, lecz ten nazwał podobny czyn bardzo pożytecznym ale niesprawiedliwym. Pożytek bowiem spływał tylko chwilowo na Ateńczyków, ale nie było to pożytecznem ani dla wszystkich Greków, ani dla ludzkości. Rzecz prawdziwie sprawiedliwa jest zawsze dla ludzkości prawdziwie pożyteczną.

Tak więc idealna moralność reguluje czyny ludzkie według ogółu ich następstw dla ludzkości. Pojęcie reguł okazuje się nam z zastosowania tój samėj zasady do tych samych przypadków, nie różniących się co do swėj istoty. Co trzeba uważać za słuszne w jednym przypadku, trzeba uważać za słuszne i w każdym innym tegoż samego gatunku: tak tedy zalecać lub zabraniać należy tylko to, co wykonywane przez wszystkich stałoby się albo ogólnie pożytecznym albo ogólnie szkodliwym. Co zaś dla mnie ma być słusznym, to powinno być słusznym i dla wszystkich innych ludzi, którzy w tych samych co i ja znajdują się okolicznościach; a to, co dla innych ma być sprawiedliwym, powinno być i dla mnie sprawiedliwym, jeśli w tych samych co i oni ja znajdują się okolicznościach. Dawno już to uwzględniano w zapytaniu: coby nastąpiło, gdyby tak każdy postępował. Wzgląd ten chroni nas szczególnie od stronniczości i lekceważenia skutków naszego postępowania. Objaśnimy to na dosyć pospolitym przykładzie: przypuśćmy, że ktoś rzuca kawałki papieru w ogrodzie, parku lub innym miejscu i nie sobie z tego nie robi, ponieważ kawałek papieru to taka bagatela, że i mówić o niój nie warto. Nie zwraca na to

uwagi, iż jeśli jego postępowanie jest słuszne, to słusznie postąpiliby i wszyscy inni ludzie, zwiedzający ogród, gdyby podobnie rzucali kawałki papieru na ziemię, a przecież ogród zarzucony papierkami, nie przedstawia bynajmniej miłego widoku. Przytoczmy teraz przykład poważniejszej natury: ktoś uniewinnia wyrabianie fałszywych dziesięciu sztuk dwudziestomarkowych tym, że sobie bardzo dopomógł, a bliźnim niewiele zaszkodził; wszakże upowszechnienie jego zasady zdyskredytowałyby wartość pieniędzy i ostatecznie uczyniłoby je zupełnie bezużytecznymi. Kto inny znów może powie, że pożyteczną jest zabić człowieka bogatego, który majątek swój obraca na rzeczy szkodliwe dobru pospolitemu, ponieważ wówczas majątek jego przejdzie na jego spadkobiercę, odznaczającego się prawdziwą miłością ludzkości i gotowością do ofiar dla dobra pospolitego, przeto czyn ten przyczyni się do dobra społeczeństwa. Człowiek tak rozumujący uderza w głowę bogatego łotra, ponieważ uważa, że lepsze skutki dla społeczeństwa przyniesie śmierć jego niż jego życie.

Gdybyśmy uznali za słuszne to tłumaczenie w powyższym przypadku, to należałoby je uznać również za słuszne we wszystkich innych i uniewinnić ludzi działających w ten sam sposób i z tych samych pobudek, to znaczy, że trzeba dozwolnić każdemu człowiekowi zamordować swego bliźniego, którego napotyka na drodze, a uważa za niepożytecznego lub szkodliwego. Ostatecznie zaś znaczyłoby to tyle, co powierzyć życie i bezpieczeństwo każdego człowieka kapryswi, wściekłości i fanatyzmowi swego bliźniego. Z podobnego stanu rzeczy powstałaby wkrótce na świecie nie-

opisana nędza i zamieszanie, a niezadługo nastąpiłoby rozwiązanie społeczeństwa ludzkiego, a może nawet zguba całego rodu ludzkiego (Paley).

Stosując się do powyższych uwag, uczynił Kant najwyższą zasadą moralną: „kategoryczny rozkaz” „Postępuj tak, iżby maksyma twój woli mogła się stać zasadą ogólnego prawodawstwa.” Lecz opuścił tu rzecz najistotniejszą i nie wskazał czego potrzeba, iżby jakaś maksyma mogła stać się ogólnym prawem, czyli innemi słowy: formule jego brakuje treści. Dodać przeto do niej należy, co następuje: postępuj tak, iżby postępowanie twoje dało się uogólnić z korzyścią dla całej ludzkości. Anglik Paley (od którego pożyczylimy przykładu), wypowiedział jednocześnie z Kantem (r. 1785 w swojej „moralnej i politycznej filozofii”) tę samą myśl, ale inaczej ją sformułował.

6. Sprawiedliwość, rzetelność, prawdomówność.

Postępuj zgodnie z dobrem ludzkości. W tym najwyższym i najogólniejszym przepisie moralnym mieszczą się dwie reguły: nie zmniejszaj pomyślności ludzkiej i powiększaj pomyślność ludzką. Dwa te przykazania mają się tak do siebie, jak boleść do radości: albowiem jedno żąda, iżbyśmy nie powiększali niedoli ludzkiej, drugie, iżbyśmy powiększali szczęście ludzkie. Posłuszeństwo pierwszemu przykazaniu stanowi cnotę zwaną sprawiedliwością w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu, to jest czwartą kardynalną cnotę starożytnych. Posłuszeństwo drugiemu rozkazowi tworzy cnotę zwaną przychylnością albo mi-

łością ludzkości, która nie znajdowała się wcale w spisie cnót starożytnych.

Jak tedy w zachowaniu się czysto osobistym, t. j. mającym wzgląd jedynie na siebie samego, najprzedniejszą regułą jest unikanie bóleści, tak téż, a nawet w wyższym stopniu w postępowaniu społecznym, pierwsze zalecenie t. j. niezmnieszenie pomyślności ludzkiej daleko jest ważniejszym od drugiego. Społeczeństwo, powiada Adam Smith, może istnieć—choć zaiste nie będzie się znajdowało w miłym położeniu—bez dobroczynności; lecz nie zdoła się już utrzymać, jeśli przewagę weźmie niesprawiedliwość. Dobroczynność jest niejako ozdobą, upiększającą budynek społeczny, nie zaś podstawą na której się on wznosi; przeciwnie, sprawiedliwość jest jakoby głównym filarem, na którym spoczywa cała budowla.” Człowiek bardzo dostatni może się obejść bez dobroczynności innych ludzi, lecz nie ma żadnego człowieka, któryby był obojętnym na wykonywanie przepisów sprawiedliwości i któryby nie uważał tego za najwyższy swój interes. Sprawiedliwość jest najwyższym interesem, gdyż od niej zależy bezpieczeństwo, bez którego wartość życia zniża się niemal do zera, jeśli nie spada poniżej zera. Dlatego téż sprawiedliwość jest głównym artykułem i najświętszą oraz najbardziej obowiązującą częścią wszelkiej moralności.

Nie zmniejszaj dobra ludzkości! Ludzkość — to nazwa ogółu ludzi: ten, kto zmniejsza pomyślność jednego człowieka zmniejsza pomyślność ludzkości — chyba, że zmniejszenie dobra jednej osoby jest koniecznym warunkiem dla uniknięcia większego zmniejszenia się dobra wielu osób. Reguła przeto sprawie-

dliwości jest następująca: „Nie czyn nikomu krzywdy” („neminem laede”) — chyba, że powstrzymanie się od pokrzywdzenia stałoby się przyczyną jeszcze większego pokrzywdzenia.

Obrona przeciwko niesłusznój napaści na nasze życie, naszą całość, swobodę, honor, obrona, z której może wypłynąć niezbędne pokrzywdzenie napastnika, nie jest bynajmniej przekroczeniem, lecz właśnie wykonaniem przepisu sprawiedliwości. Kto pozwala się krzywdzić i zniesławiać, pobudza tym do powtórzenia się podobnego postępowania także względem innych ludzi, a przez to może stać się winnym zaniedbania społecznego obowiązku. Dlatego też Kant mówi: „nie pozwalajcie bezkarnie deptać praw swoich” i dodaje: „kto pełza jak robak, nie powinien się uskarżać, jeśli go depcą nogami.”

Państwo, surowo karzące złoczyńców, nie czyni krzywdy, lecz spełnia przepisy sprawiedliwości; a sędzia, stosujący prawo, powinien pamiętać o słowach Seneki: „Szkodzi dobrym ten, kto oszczędza złych”, „bonis nocet, qui malis parcit.”

Według ogólnych praw przystosowania się do warunków życia, rozwinął się w wyższych istotach żyjących popęd do wywzajemnienia się, który umożliwia własną obronę istot. Popęd ten, to jest potrzebę zemsty (ressentiment) i sympatyją, jaką czują dla niej inni ludzie, nazwał już Adam Smith „stróżem sprawiedliwości”; lecz wtedy tylko będzie tym i jedynie wtedy prawdziwie moralną pobudką, jeśli stopi się z uczuciami społecznymi i uzna nad sobą ich władzę; jeśli przeto przyczyniać się będzie do skarcenia pokrzywdzeń, skoro interes ludzkości (ale tylko wtedy) wymaga tego

skarzenia. Aby wykonywanie sprawiedliwości było rozsądne i zupełnie bezstronne, powierzono ją we wszystkich krajach cywilizowanych szczególnym organom państwowym, które stosują prawa napisane dla bezpieczeństwa towarzystwa ludzkiego. Albowiem sędzią wymierzającym karę powinien kierować nie ślepy impuls zemsty, lecz rozwaga pełna zastanowienia, uwzględniająca interesa ludzkości. Nie należy przytłumiać tej niechęci, jaką ludzie pospolicie czują do niesprawiedliwości, przeciwnie, trzeba pilnie pielegnować ten przymiot charakteru, na co zupełnie słusznie kładła wielki nacisk zdrowa moralność Greków. Wszakże apostoł Paweł wymaga od nas: „Nienawidźcie zło”. Ale niechęć tę należy uregulować myślą o dobru ludzkości, a więc działać w znaczeniu obszerniej przychylności.

Zastosowanie do ogólnego przepisu wstrzymywania się od czynienia krzywdy innym ludziom, obejmuje w sobie dwa szczególne przepisy; mianowicie: zaniechanie takich czynów, których się dopuszczając, wyrządzilibyśmy krzywdę innym ludziom i niezaniechanie żadnego takiego czynu, którego niespełnieniem pokrzywdzilibyśmy prawo innych. Pierwsze wymaganie jest pierwotne i ogólniejszej natury; drugie stosuje się do tych zdarzeń, względem których istnieje już poprzednio przyjęte na siebie zobowiązanie.

Nie dopuszczaj się żadnego czynu, który może przynieść krzywdę twoim bliźnim! Przepis ten nie tylko zobowiązuje do zaniechania tych wszystkich czynów, których popełnienie naraża na zastosowanie do nas praw karnych, a więc napaści na życie bliźniego, jego bezpieczeństwo osobiste, jego wolność osobistą, cześć obywatelską, własność i t. d., lecz posiada

jeszcze daleko obszerniejszą dziedzinę. Ludzie, chcąc ustawicznie mieć przed oczami cały jej zakres od wielu set lat, od czasów Zoroastra ustawicznie przypominali sobie nawzajem tę regułę; nie czyni drugiemu tego, czego nie chcesz iżby tobie czyniono. Najłatwiej przekonamy się, czy czyn jaki jest pokrzywdzeniem innych ludzi, czy też nie przyniesie im żadnej szkody, skoro się przeniesiemy w położenie tej osoby, do której się ten czyn odnosi. Ten, kto nim posłucha tego lub owego impulsu, najprzód sobie odpowie na pytanie: jakby ci się zdało, gdyby z tobą w ten sam postępowano sposób, uzna niewłaściwość niejednego postępku, który poprzednio uważał za zupełnie właściwy.

To, co dla mnie ma być słusznym, powinno być również słusznym i dla drugiego, jeśli znajduje się w tych samych, co do istoty okolicznościach, jak ja. Stronniczość wszelkiego rodzaju, t. z. obrażenie tej zasady, (którą Sydgwick słusznie nazywa negatywnym sprawdzianem sprawiedliwości), „że nie może być rzeczą słuszną postępować niejednokowo z dwoma osobami, pozostającymi w jednakowych co do istoty okolicznościach“, oraz samowolne postępowanie, przy podziale nagród, (które należą się najgodniejszemu) bez względu na zasługę i publiczny interes—stronniczość wszelkiego rodzaju, jest pokrzywdzeniem innych, niesprawiedliwością, i przejmując serca ludzkie ostrym uczuciem oburzenia (ressentiment).

Również jest niesprawiedliwością nietolerancja, t. z. szkodzenie w jakikolwiek sposób bliźnim dlatego, że posiadają inne mniemania niż my, niezważanie na ich dobre przymioty, szybkie wydanie o nich sądu według ogólnie przyjętych pojęć, zamiast sumien-

nego zbadania i uznania ich indywidualnych przymiotów charakteru.

Krzywdą, uczynioną bliźniemu jest także wszelki czyn, który, jak Kant mówi, mając na względzie naturę człowieka mógłby go uwieść do takiego uczynku, za który sumienie jego później dręczyć go może. Takie, chociaż nie bezpośrednio skażenie charakteru może być ciężkim przestępstwem moralnym, szczególnie względem niedorosłych ludzi. Czyny, które psują charakter, owo źródło czynów bywają tysiąc razy gorsze, aniżeli czyny, sprawiające ciężkie obrażenia fizyczne: albowiem bolesne ich następstwa dla ludzkości będą tysiąc razy większe.

„Mowa“, mówi Paley, „jest czynem nie tylko pod względem ściśle filozoficznym, lecz i pod względem wszystkich celów moralności: albowiem, jeśli zło i pobudki naszego czynu są te same, to środki, jakimi się posługujemy nie stanowią żadnej różnicy.“

„Panowanie więc nad mową“ stanowi główną część czynności woli sprawiedliwej, t. z. „trwałej i ustawicznej woli nie wyrządzenia nikomu krzywdy.“ Ustawicznie też o tym z naciskiem przypominają święte pisma wszystkich religij. O najgrubszych przekroczeniach obowiązku tej kategorii wyraża się Luter we właściwy sobie sposób: „Jeśli spotkasz niepocziwą gębę, obmawiającą i spotwarzającą bliźniego, to powiedz mu to śmiało w oczy, iżby się ze wstydu zarumienił, a wtedy niejedyn będzie milczał, który rzuciłby potwarz na biednego człowieka, z której niełatwo mu się otrząsnąć: albowiem łatwo odebrać cześć i dobre imię, lecz niełatwo je przywrócić.“

Istnieją dwa gatunki krzywd, co do których dzi-

siejsza pozytywna moralność, t. z. moralna opinija publiczna, bardzo jeszcze jest daleka od moralności idealnej, gdyż gani je wprawdzie, lecz nie potępia ich w tym stopniu, jak tego wymaga dobro ludzkości, są to: pojedynek i uwiedzenie.

Pojedynek jest zabytkiem poprzednich stopni cywilizacyi, w których wymierzanie sobie sprawiedliwości i zemsta osobista były regułą, a przytem (jak w próbie wody i ognia) wierzono, że Boska Opatrzność koniecznie przychyli się do tryumfu słusznój sprawy. Dziś nie wierzymy iżby w pojedynku zwyciężała strona, za którą przemawia sprawiedliwość, a za tym upada jedyna przyczyna, mogąca poniekąd jeszcze usprawiedliwić zwyczaj pojedynkowania, pojedynku tedy nie możemy już uważać za akt sprawiedliwej kari. Ktoś mnie obraził, z tego powodu powiadam, iż honor mój zmusza mnie do wyzwania go na pojedynek. Honor, cześć nasza jest uszanowaniem, jakim nas inni ludzie obdarzają: czy rzeczywiście ubliżające słowa zdolają mnie pozbawić szacunku współobywateli? Czyż obraza mnie wyrządzona uczyni mnie innym człowiekiem? Czyż rzeczywiście z powodu tój obrazy inni ludzie gorzej o mnie sądzić będą? Czyż raczej obraza nie spada na tego, który się jój względem mnie dopuścił? Ktoś opowiada o mnie takie rzeczy, które gdyby były prawdziwe, pozbawiłyby mnie ogólnego poszanowania. Wyzywam go na pistolety i zabijam, lub téż on mnie zabija: czyż może to posłużyć za dowód, iż te rzeczy które on o mnie powiadał były zmyślone i czy to jest właściwym środkiem do oczyszczenia mego w tym razie rzeczywiście zakwestyjonowanego honoru? Lecz powiadam: potwarz ta i wymysł rzeczywiście mnie

obrażają; nie zadawalnia mnie wykazanie nieprawdy tego twierdzenia, gdyż obrażający zasługuje na sprawiedliwą karę! Dobrze! A więc zaskarż go przed sądem! Kodeks karny wyznacza karę za takie przewinienia. Na to znów odpowiadam: kara, jaką sędzia wymierza w zastosowaniu się do prawa, częstokroć bardzo mała kara pieniężna wcale nie wyrównywa wyrządzonej krzywdzie! Przypuśćmy, że tak jest istotnie, a ztąd wynika, że należy starać się o polepszenie praw karnych i zastosowanie ich w praktyce. Ale czy ztąd wynika prawo zabicia obrażającego? Albowiem jeśli mamy prawo czynić próbę takiego zabójstwa, to powinniśmy mieć prawo wprost zabijać, gdyż z zamiarem dokonane pozbawienie życia jest zabójstwem. Może znów kto odpowie, że: przypuszczam, że zwyczaj pojedynku jest nierozsądny i niemoralny, lecz choćby był jeszcze dwa razy nierozsądniejszym, to jest przecie faktycznie istniejącym zwyczajem, któremu ulegać trzeba, tymbardziej, że rzeczywiście ludzie uważają za tchórzostwo niewyzwanie na pojedynek za pewne obelgi. Na to odpowiadamy, że ten „zwyczaj“ a raczej ta zdrożność nie ma dziś już tego niezachwianego znaczenia, jakie kiedyś posiadała, a to dzięki ustawicznej z nią walce ludzi dobrej woli, a szczególnie dzięki przykładowi powszechnie szanowanych mężów, nieprzyjmujących wyzwania, a wreszcie i z tego powodu, że skoro raz poznamy niemoralność pewnego zwyczaju, to naszym obowiązkiem jest opierać się mu wszystkimi siłami, nie zaś bezmyślnie mu się poddawać; gdyby zaś każdy zacny człowiek podjął z nią walkę, to wkrótce zupełnieby zaginęła. Wreszcie, trzeba się znów zapytać: czy wzgląd na moją tak zwaną sławę,

oraz obawa uchodzenia za tchórzeza uprawniają mnie do zabicia bliźniego? Ale uczucie zniesławienia, zhańbienia jest prawdziwą męczarnią i nie podaje mi innego środka, oprócz napaści na życie mego przeciwnika!? Na to należy odpowiedzieć z Paleyem: „Często ludzie dochodzą do ostatecznej nędzy z powodu braku pieniędzy a dla zaradzenia jej nie można znaleźć innego środka, jak odebranie życia osobie stojącej pomiędzy człowiekiem nędzę cierpiącym a jego dziedzictwem, pobudka w tym razie jest równie silna, a środki te same, jak i w razie poprzednim.“

Odrązu poznamy wysoki stopień niegodziwości, jakiej się dopuszcza uwodziciel, skoro zastanowimy się nad następstwami tego czynu. Hańba spotyka ofiarę tego przekroczenia, co jest największym nieszczęściem, jakiego człowiek doświadczyć może, gdyż jak Adam Smith mówi: „wszystkie inne nieszczęścia łatwiej znieść można, aniżeli pogardę ludzką.“ Dla uniknięcia tego nieszczęścia znaczna liczba tych nieszczęśliwych ofiar staje się zabójczyniami, zabójczyniami istoty, która zawsze dla matki bywa najczulszym przedmiotem jej miłości, a znaczna téż liczba sama odbiera sobie życie:—pośrednią przyczyną tych czynów jest uwodziciel. Kobieta pozbawiona dobrego imienia utracą po większej części nadzieję wyjścia za mąż, a zatem — nadzieję szczęścia, które może stałoby się jej udziałem, jako żony i matki. Trudniój jej teraz poczciwie zarabiać na swoje utrzymanie, a ów pierwszy upadek staje się częstokroć przyczyną następnych, skoro zaś ją drugi posiadzie, to wkrótce całe miasto ją mieć będzie.“ Los pcha teraz dziewczynę pomimo jej woli w objęcia prostytucyi i zostaje wystawiona na życie pełne nie-

dostatku, sromoty, choroby — i zbrodni. W jakim stopniu moralność u kobiety zależy od tego, co w ściślejszem znaczeniu nazywamy „moralnym postępowaniem“ okazuje to statystyka. Przeczytać tylko wypada w dziele A. Oettingena „Statystyka moralna“ (Moralstatistik) rozdział (§ 21, 3 wyd.) o prawdziwie monstrualnym udziale prostytutek w sprawach kryminalnych. Wszakże uwodziciel nie tylko dopuszcza się niesprawiedliwości względem uwiedzionej, lecz i względem krewnych, o czym natychmiast się przekona, skoro odpowie sobie na to pytanie: Jakie uczucia przejęłyby twą duszę, gdyby uwiedziono twoją siostrę lub córkę? Może uważałbyś to za większe nieszczęście, niż gdyby cię pozbawiono całego majątku lub nawet życia, a więc i sam musisz ten nieczny czyn uważać za gorszy, aniżeli rabunek i zabójstwo! Dalej uwodziciel dopuszcza się (wyjąwszy, gdyby jego przestępstwo nie przyczyniło się do udzielenia życia istocie) niesprawiedliwości na tej istocie, będącej owocem niecznego czynu, gdyż daje życie dziecięciu, na którym ciąży plama hańbiącego pochodzenia i które skutkiem tego, jak wykazuje statystyka, ma straszne prawdopodobieństwo zostania przestępcą. Wiele takich nieszczęśliwych istot porzuca własna matka, a jak Marbeau statystycznie wykazał we Francji, czeka ich sześć razy większe podobieństwo zbrodni, niż dzieci legalnie urodzonych. Z czterech porzuconych dzieci troje umiera przed dojściem do dwunastego roku życia, a czwarte zdaje się być skazane na zbrodnię. W ogóle statystyka wykazuje, jak z rozkoszą zmysłową wszelkiego rodzaju łączy się nadzwyczajny udział w przestępstwach kryminalnych“ (porówn. § 30 wyżej przytoczonego dzieła). Jednym słowem uwodzi-

ciel dopuszcza się przestępstwa względem społeczeństwa z jednej strony tym, że demoralizuje osobę, która może stałaby się bardzo pożytecznym członkiem społeczeństwa, z drugiej zaś ofiaruje światu istotę, która z wielkim prawdopodobieństwem może stać się szkodliwą dla bliźnich.

W razie gdy uwiedzenie jest zarazem cudzołóstwem, to oprócz pokrzywdzenia uwiedzionej, trzeba zwrócić uwagę na pokrzywdzenie jej małżonka i dzieci, a o wielkości tego przestępstwa znów uwodziciel może się przekonać, rozważając regułę Zoroastra. Wszakże potępienia godne jest nie tylko samo cudzołóstwo, lecz wszelkie staranie z zjednanie sobie przychylności osoby związanej z drugą węzłem małżeńskim; naraża bowiem szczęście, spokój i cnotę całej rodziny. Od cnoty kobiety zależy przyszłość całego pokolenia, mówi słusznie Marsangy.

Na osoby pozostające w stosunkach z upadłymi kobietami niewiele czyni wrażenia zwrócenie ich uwagi na to, iż to ubliża ich godności, chociaż nie mogą zaprzeczyć, że krzywda rzeczywiście dokonana została przez tych, którzy się stali przyczyną upadku kobiety. Takie osoby tłumaczą się tem, że istoty te są i tak wyrzutkami społeczeństwa, ale to tłumaczenie jest bardzo powierzchowne, gdyż dla tego tylko istnieje prostytutcyja, iż wielu w ten tylko sposób stara się uniewinnić swe przekroczenia tak przed sobą jak przed innymi, a każdy podobny czyn przyczynia się do utrwalenia i podwyższenia tego złego. Postępuj tak, iżby twoje postępowanie pozostawało w zgodzie z dobrem ludzkości i dało się do wszystkich zastosować! Oprócz tego należy jeszcze zwrócić uwagę na

skutki, jakie wynikają z takich stosunków dla osoby ich się dopuszczającej, temi są: wykształcenie wyuzdanych zwyczajów i poniżenie strony swój moralnej, intelektualnej i estetycznej, jednym słowem zepsucie uczucia i umysłu. Za surowe upomnienie dla całej ludzkości należy uważać przekleństwa, jakie miotali z rusztowania najwięksi rozbójnicy przeciwko domom publicznym, jako ognisku ich zbrodni i jako pierwszej przyczynie dostania się ich na rusztowanie.

Zdawało nam się rzeczą konieczną szczegółowo zastanowić się nad tymi punktami, ponieważ zagnieździły się tu poglądy lekkomyślne i dowolne.

Rozważając ten przedmiot wypadaloby jeszcze roztrząsnąć przestępstwo popełniane względem nowonarodzonych dzieci. „Rzeczywiście, spłodzenie człowieka, jak słusznie powiedziano, jest jednym z czynów najbardziej zasługujących na odpowiedzialność całego życia ludzkiego.” Kto ofiaruje światu istotę, której życie w swoich skutkach warte jest niżej zera tak dla niej samój, jak i dla innych ludzi, dopuszcza się niesprawiedliwości względem całego ogółu społeczeństwa, albowiem przyczynia się do przewagi niedoli nad szczęściem na świecie.

Ztąd wynikają obowiązki rodzicielskie. Kto taką posiada konstytucyjną cielesną, że prawdopodobnie wyda na świat słabowite dzieci, postępuje wbrew swoim obowiązkom nie powstrzymując się od ich płodzenia; może adoptować je, jeśli chce wychowywać dzieci i jest do tego zdolny. Także przekracza obowiązek swój i ten, kto więcej płodzi dzieci, aniżeli zdolny jest ich wychować. Rodziców obowiązkiem jest istotę, której dali życie zrobić człowiekiem takim, iżby z jego

istnienia spływały na ludzkość korzyści dodatnie, a więc powinni ją pielęgnować, wychowywać, starać się o jej zdrowie fizyczne i wykształcenie intelektualne i moralne, jednym słowem powinni dbać o przyspieszenie i uzaćnienie wszystkich czynności jej życia. Nie masz żadnej dziedziny, w której człowiek mógłby zrobić więcej dobrego lub złego, aniżeli w stosunku do swoich dzieci: a więc nie masz też żadnej dziedziny, w którejby istniał ważniejszy i bardziej naglący obowiązek.

Z rozważaniem obowiązków rodzicielskich przeszliśmy już do rozważania treści drugiego przykazania, zawartego w tym ogólnym prawie, zalecającem wystrzegać się pokrzywdzenia innych ludzi, mianowicie: nie zaniechać żadnego czynu, przez którego pominięcie wyrządzilibyśmy krzywdę prawu (jurydycznemu albo moralnemu) innych ludzi. Obowiązki te zależą, nie mówiąc już o dziedzinie, o której dopiero co wspominaliśmy w ogóle na tym, iżby zadośćuczynić naturalnym i słusznym oczekiwaniom. Na pierwszym miejscu wypada tu wspomnieć o obowiązku wdzięczności, którą oddawna ściśle łączono ze sprawiedliwością, albo (jak Sokrates) uważano ją za część pierwszszą. Jak człowiek z samą naturą po doświadczeniu zła uczuwa popęd do jego powetowania, tak też po otrzymaniu dobra — do wywzajemnienia się dobrem i powstaje w nim naturalne uczucie wdzięczności. Błogim skutkiem tego zjawiska jest zachęta do dobroczynnego postępowania. Kto się okazuje niewdzięcznym i nie wywzajemnia się za dobry uczynek dobrym uczynkiem (jeśli dobroczyńca tego potrzebuje) wyrządza mu krzywdę, gdyż nie spełnia jego najsluszniej-

szego i najnaturalniejszego oczekiwania, a przytym sprawia krzywdę ogółowi, ponieważ przyczynia się do odstręczania od dobroczynnych czynów.

Bardzo bywa rozmaita boleść zawiedzionego oczekiwania. „Niewiele jest większych krzywd, jakich mogą doznawać istoty ludzkie“, mówi Mill, i nie bardziej serc naszych nie rani, jak to, na co przyzwyczajaliśmy się liczyć z zupełną pewnością, a doznajemy w tem zawodu w chwili potrzeby; w niewielu zdarzeniach ma miejsce większa niesłuszność, niż w tym prostym powstrzymaniu się od dobrego.

Najważniejszym artykułem obowiązku wdzięczności jest obowiązek względem rodziców, ponieważ są oni największymi dobroczyńcami człowieka, jeśli spełnili swe zadanie. Jak dzieci z rodzicami winien łączyć stosunek miłości pełen uszanowania, tak również każdy człowiek winien miłować swoją ojczyznę, pamiętać o tym, co jej zawdzięcza, porównywać swoje położenie z położeniem tych ludzi, którzy nie wzrastają w społeczeństwach ludzkich i powinien starać się wywzajemnić błogosławieństwa, jakie zawdzięcza pracy przeszłych pokoleń poważną i ustawiczną pracą, mającą na celu korzyść obecnych i przyszłych pokoleń. O błędach rodziców i ojczyzny, powiada Platon, rozpowiadają tylko źli ludzie; dobrzy starają się je ukryć. Istnieją ludzie, którzy roszczą rozmaite pretensyje do swoich rodziców i ojczyzny, lecz nie poczuwają się do żadnego względem nich obowiązku. Ci, zdaje się, że nie znają dwóch zasadniczych pojęć wszelkiej moralności: *wywzajemnienia się* i *odplacenia*.

Do obowiązków względem ojczyzny, innymi słowy, względem ogółu ludzi, żyjących w jakim kraju

w związku państwowym, należy przedewszystkiem punktualne wypełnianie praw społecznych; albowiem jak już Aristoteles powiedział: „na prawach opiera się dobro państwa.“ Dlatego też powinniśmy być posłuszni prawom pozytywnym, nawet takim, których nie uważamy za odpowiednie i które potępiamy ze względu teoretycznego. Albowiem cóżby się stało ze spokojem towarzyskim, czymby się stała zgoda i bezpieczeństwo ogólne, gdyby każdy według swęj woli nie uwzględniał takich praw obowiązujących, które mu się nie podobają? Należy starać się na drodze legalnej o zmianę praw niewłaściwych; lecz dopóki istnieją, obowiązani jesteśmy być im posłuszni, albowiem każde pokrzywdzenie istniejących praw jest krokiem prowadzącym do anarchii, — zła, które jest daleko większe, aniżeli większa część niewłaściwości, istniejących w organizacyi państwowej. Zaiste mogą istnieć zdarzenia, w których pokrzywdzenie prawa przestaje być niesłusnością, jeśli z jednéj strony prawa są tak krańcowo niesłuszne, jak (przytaczając przykład Sidgwicka) „prawo o zbiegostwie niewolnika w Ameryce przed powstaniem niewolników“; z drugiejj strony, jeśli nawet przy istnieniu praw sprawiedliwych wydarzają się przypadki krańcowej natury, jak np. (że użyjemy przykładu Milla) nietylko będzie słusznym, lecz nawet obowiązkowym dla ocalenia życia człowieka ukraść potrzebne środki do jego wyżywienia lub wyleczenia albo pod przymusem osobistym znaglić zdatnego lekarza do udzielenia pomocy choremu. Wówczas wszakże osoba dopuszczająca się pokrzywdzenia praw dobrowolnie powinna się poddać karze, którą w takich razach zwyczajnie samo prawo zmniejsza do minimum. Czę-

stokroć nawet podobny winowajca za wdaniem się naczelnika państwa zupełnie bywa uwolniony od wszelkiej odpowiedzialności, ku czemu się przychyła słuszna sympatyja ogółu. Moralne przykazanie posłuszeństwa prawom leży jak i wszystkie prawa moralne bez wyjątku pod powagą najwyższego prawa moralnego, etycznego Summum Bonum i przestaje być prawem moralnym, skoro tylko nie da się już więcej z niego wyprowadzić: — co przecież jedynie w rzadkich i krańcowych wypadkach ma miejsce. Nie ulega żadnej wątpliwości, że niekiedy nadużywają ludzie tego, co nazywają „prawem konieczności“; wszystko bowiem podlegać może nadużyciu, nadużyć przeto da się i przepis, który tu znajduje swe zastosowanie, t. j. że ostatecznie najwyższym ze wszystkich wymagań jest: postępować zgodnie z najlepszym przekonaniem i sumieniem w myśl interesu ludzkości, posłusznym będąc przykazaniu: „Cokolwiek czynisz, czyń rozsądnie i pamiętaj o celu.“

Oddawna uważano, że posłuszeństwo prawom obywatelskim mieści się już w sprawiedliwości i często jak np. Arystoteles (w retoryce) stawiano na równi sprawiedliwość z prawnością. Podobnego jest zdania Spinoza: „Sprawiedliwość jest ustawiczną wolą udzielania każdemu tego, co mu się należy według praw obywatelskich i wyraża tym treść formuły” (znajdującej się już u Platona: „oddaj każdemu to co mu się należy” (suum cuique tribuere). Zawsze uważano za niesłuszną nieodmierzanie każdemu indywiduum tego, co według praw obowiązujących słusznie mu się należy. W tym bowiem razie doznaje on zawodu w najbar dziej słusznym i najbardziej uzasadnionym swym oczę-

kiwaniu, oczekiwaniu, na którym się opiera zjednoczenie społeczne.

Z wielu stron podnoszą się głosy niezadowolenia przeciwko urządzeniom państwowym, tyczącym się własności. Zaiste ludzkość jest jeszcze bardzo młoda; zaledwie od niewielu tysięcy lat umie pisać, zaledwie od kilkuset lat umie drukować; ściśle przyrodoznawstwo posiada dopiero od czasu Galileusza, a jak wielkie wywołało ono już zmiany w ludzkości. Niezawodnie ludzkość dopóty coraz wyżej rozwijać się będzie, dopóki stosunki ciepłoty ziemi stanowczo się nie zmieniają, co zdaje się obiecuje istnienie ludzkości przez przeciąg wielu tysięcy wieków. Niezawodnie późna potomność spoglądać będzie na nasze stosunki z podobną myślą i podobnym uczuciem, z jakimi my spoglądamy na naszych dzikich przodków. Myśl o dalekiej przyszłości i pamięć o młodości i niedoskonałości rodu ludzkiego, o niedoskonałości jego stosunków i urzędzeń, powinna nas uchronić od ślepego uwielbiana tego, co istnieje; lecz z drugiej strony myśl o powolnym i ustawicznym postępie wszelkiego rozwoju naturalnego, powinna nas powstrzymać od nagłych przemian i wszelkich środków gwałtownych.

Własność koniecznie istnieć musi i wynika w ogóle z natury człowieka i jego warunków istnienia. Ziemia dobrowolnie niewiele wydaje produktów i niewiele tylko zdoła wyżywić ludzi, jeśli ci, jak zwierzęta, ograniczą się na tym, czego im natura sama z siebie udziela; nierównie zaś większa część dóbr, które dzisiejszym ludziom są niezbędne, jest wytworem pracy ludzkiej. Pozbawilibyśmy pracę najsilniejszych pobudek, gdybyśmy nie ubezpieczyli pracującym jej owo-

ców tak, iżby je według swęj woli mogli obracać na użytek swój własny, swojęj rodziny i swoich przyjaciół, albo, iżby mogli je odłożyć na przyszłość. Przychylnosc bowiem dla bliźnich jest u ludzi, jakimi są faktycznie, zbyt słabą pobudką do zachęcenia ich do pilności i pracowitości. Bez własności niema wymiany dóbr; bez wymiany dóbr niema podziału pracy; bez podziału pracy mogą żyć ludzie tylko w takim stanie, jak u ludów dzikich. Bez ściśle oznaczonych praw własności niktby nie cieszył się ani bezpieczeństwem, ani spokojem i nastąpićby musiała walka „wszystkich przeciwko wszystkim”. Słusznym jest twierdzenie, że z małymi wyjątkami i najbiedniejszy człowiek w społeczeństwie ucywilizowanym lepiej żyć może, aniżeli człowiek dziki i że za to, co mu społeczeństwo zabiera daleko sowniej jest wynagrodzony, żyjąc na jego łonie.

Bynajmniej to nie przeczy, iżby olbrzymia różnica, zachodząca w stosunkach własności nie była wielkiem złem; nie przeczy, że dzisiaj istniejące prawne urządzenie stosunków własności, które uczyniło możliwym ten wysoki stopień nierówności, jest bardzo niedoskonałe i nie uwalnia społeczeństwa od obowiązków starania się o ulepszenie tych stosunków, lecz stanowczo przeczy, iżby mogło kiedykolwiek nastąpić zniesienie wszelkiej własności, przywłaszczenie jej sobie gwałtem, rabunkiem albo kradzieżą i proklamowanie prawa pięści. Nie byłaby to bowiem droga, prowadząca do postępu ludzkości, lecz zwrot do „stanu natury.”

Jużeśmy wzmiankowali, że obowiązek prawny i moralny szanowania własności nie jest bezwzględny

i bezwyjątkowy, lecz, że daleko gwałtowniejsza potrzeba, wyższy obowiązek może go znieść w pewnych krańcowych wypadkach. Zniszczenie sąsiednich budynków dla powstrzymania postępu pożaru, wyrzucanie towarów dla ocalenia okrętu od zatonięcia, przymusowe otwieranie magazynów zbożowych podczas głodu, takie i kilka innych podobnych wypadków stanowi wyjątek od tej reguły, co nigdy nie obrażało zdrowego rozumu ludzkości. W tych razach przeważę mają szczególne dobroczynne następstwa owego *zła*, t. j. pokrzywdzenia prawa własności, nad ogólnymi szkodliwymi jego skutkami. Odpowiednie wynagrodzenie jeśli jest możliwe, jest przecież w tych zdarzeniach obowiązkiem, ponieważ należy szanować prawo własności o tyle, o ile nie powstałaby ztąd ogólna krzywda.

Nieraz już starano się posłuszeństwo prawom obywatelskim uważać za prostą umowę; lecz pomijawszy już inne zarzuty, jakie możnaby uczynić temu zapatrywaniu, musimy się zapytać, na czym właściwie opiera się zobowiązanie dotrzymywania umowy. Polega ono na tym, iż jest koniecznie potrzebne dla dobra ludzkiego. Przecież równie potrzebne jest dla dobra ludzkości posłuszeństwo prawom obywatelskim: bądź co bądź, lepiej jest uzasadnić to zobowiązanie prostym odwołaniem się do przepisu, zalecającego czynić to co słuszne i dobre, aniżeli oprzeć się na tym pośrednictwie.

Teraz musimy wspomnieć o obowiązku dotrzymywania obietnicy i umowy, obowiązku rzetelności w tym najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu. Na tym polega cała pomyślność, a nawet istnienie społeczeństw

ludzkich, że jeden człowiek w zupełności ufa temu, co drugi przyrzeka. Można powiedzieć, że w towarzystwie cywilizowanym, każdemu co chwila ogromnie na tym zależy, iżby drudzy ludzie wypełnili zobowiązania, jakie na siebie przyjęli. Całą naszą czynnością w chwili obecnej i zamiarami dotyczącymi się przyszłości, kieruje pewność, że inni ludzie spełnią to, do czego się zobowiązali.

Może niejeden mniema, mówi słusznie Paley, że gdyby zniesionym zostało zobowiązanie dotrzymywania danych obietnic, to wówczas wszyscy ludzie stali by się przezornymi i wzajemnieby sobie nie ufali, a wtedy wzajemna przezorność i nieufność dokonałyby tego, co dzisiejsza ufność; lecz takie mniemanie nie uwzględnia, jak dalece w każdej chwili naszego życia ufamy innym ludziom i na nich polegamy i jak niepodobna postąpić choćby na krok, a nawet siedzieć przez jedną chwilę bez ufności i polegania na innych ludziach. Piszę teraz z zupełną swobodą, ponieważ nie wątpię (albo raczej nigdy z tego powodu nie trapiła mnie nieufność i dlatego wcale o tem nie myślę), że rzeźnik odeśle ćwierć pieczeni jaką u niego zamówiłem; że jego parobek ją przyniesie; że kucharz mi ją przyrządzi; że służący ją poda i że znajdę ją o pierwszej godzinie na stole. A wszakże o tym wszystkim upewnia mnie tylko słowna obietnica jego sług i moich. Toż samo tyczy się jak najważniejszych tak i najzwyczajniejszych spraw życia społecznego.

Jeśli przeto zawiedzione zostanie nasze oczekiwanie w pewnym oznaczonym wypadku, doznamy nieprzyjemności albo boleści, które będą tym dotkliwsze, im z jednej strony ważniejszym dla nas był przedmiot przyobieca-

ny; z drugiej zaś, im większą pokładaliśmy ufność. Z każdym faktem zawiedzenia naszego oczekiwania zmniejsza się nasza ufność do bliźniego: i może bardzo szkodliwy wyrzeć wpływ na nasze przyszłe uczucia i czyny, ale nietylko my sami, lecz i inni, którzy dowiedzą się o tym złamaniu przyrzeczenia, mogą nabrać nieufności do ludzi.

Jeśli kto uczynił obietnicę, do czego się zobowiązał, pozbył się swobody do czynienia (lub zaniechania) tego czynu, gdyż udzielił drugiej osobie prawo do wymagania tego czynu; albowiem wywołał w drugiej osobie z wiedzą i wolą oczekiwanie tego czynu: i dlatego sprawiłby jej przykrość, gdyby miał zawieść to oczekiwanie. Ponieważ zaś zobowiązanie dotrzymania obietnic, polega na obudzonym oczekiwaniu, z wiedzą i naumyślnie, przeto słowa obietnicy gdyby były wieloznaczne, należy brać w tem znaczeniu, jak je, według mniemania obiecującego zrozumiał ten, komu uczynił obietnicę; nie powinien on więc korzystać z dwuznaczności wyrazów i tym usprawiedliwiać złamania danego słowa; gdyż to wyszłoby na niedotrzymanie wyraźnie uczynionej obietnicy. Złamanie słowa dla tego jest niepożyciwym czynem, iż sprawia przykrość niedotrzymaniem naturalnego i zupełnie uzasadnionego oczekiwania, gdyż nie czynimy zadosyć oczekiwaniom, jakie obudziliśmy z wiedzą i wolą (choćby nie naszymi słowy, lecz całym naszym zachowaniem); a więc mileżące przyrzeczenia posiadają taką wagę, tak wielkie zobowiązanie moralne, jak te które dajemy słowem lub na piśmie. Jeśli, mówi Paley, np. weźmiemy do siebie dziecię i damy mu wychowanie, naukę, odpowiadające tylko wyższego rzędu powołaniom, to tym

samym zobowiązaliśmy się do wybrania wychowawco-
wi jednego z wyższych powołań, tak samo jak gdyby-
śmy mu to przyrzekli dokumentem piśmiennym, zaop-
atrzonym naszą pieczęcią.“

Wszelkie zawiedzenie oczekiwania jest przykro-
ścią, jaką innym sprawiamy, a więc jest złem, które
tymbardziej się zwiększa, im pewniejszym było oczeki-
wanie. Nie jesteśmy odpowiedzialni za wszystkie
oczekiwania, które bez naszej wiedzy mogły powstać
w drugiej osobie, lecz obowiązani jesteśmy unikać
wszystkiego w naszym zachowaniu, co mogłoby obu-
dzić oczekiwanie, któremu nie chcemy zadosyć uczy-
nić; obowiązani zaś jesteśmy zadosyć uczynić oczeki-
waniom, które z wiedzą obudziliśmy, ponieważ w tym
razie z wiedzą uczynilibyśmy innym przykrość i krzywdę.
Szczególniej zaś powiększa się zło wynikające z niespeł-
nienia oczekiwania, jeśli oczekiwanie jest tój natury, iż
powszechnie bywa uważane za zupełnie słuszne; gdyż
w tym razie i inni ludzie, dowiedziawszy się o tym za-
wiedzionym oczekiwaniu, zaczną powątpiewać o wie-
rze ludzkiej, tracą ufność do ludzi.

Jakkolwiek koniecznym jest dla dobra ludzkości,
iżby święcie dotrzymywano przyrzeczeń, to przecież
i ten przepis obowiązku nie jest bez wyjątku. Oczy-
wista, że nie potrzebujemy już wypełniać obietnic, jeśli
ten komu dano przyrzeczenie, sam uwalnia od jego
spełnienia, lecz i to o tyle, o ile nie szkodzimy tym
prawu trzecich osób; gdyż w tym razie nie zawadzimy
niczyjego oczekiwania. Daléj, przyrzeczenia nie są
obowiązujące, jeśli pozostają w sprzeczności z poprze-
dnimi zobowiązaniami (a więc np. i z poprzednim
przyrzeczeniem). Albowiem cóż nas zdoła uwolnić od

tego poprzedniego zobowiązania? Czy nowe przyrzeczenie? Wtedy możnaby się uwolnić od wszelkiego zobowiązania, prosto przyrzeczeniem, że się go nie spełni. Takie zobowiązania, od których możnaby się według naszej woli uwolnić, nie byłyby wcale zobowiązaniami. Niesłuszność leży w poprzednim przypadku, nie w złamaniu dawnego przyrzeczenia, lecz w uczynieniu nowego. Obietnice i wtedy nie obowiązują, jeśli później dopiero wykaże się ich nieprawność: albowiem należy zawsze przypuszczać prawność przyrzeczenia, jako warunek domyślny. Dalej, przyrzeczenia nie są obowiązujące, jeśli opierają się na omyłce, spowodowanej przez tego, któremu uczyniono przyrzeczenie, jak np. jeśli ktoś przytoczeniem fałszywych faktów wyłudzi przyrzeczenie. Nie obowiązują też przyrzeczenia wymuszone groźbą i siłą; albowiem nie zgardza się to z interesem ludzkości, iżby indywidua polegały na tym, że przyrzeczenia, które są wymuszone użyciem nieprawnej siły będą spełniane. Za pozorną przyczynę, którą uważano za powód, zmuszający do spełnienia obietnicy, miał być i w tym razie wzgląd na godność naszego charakteru, który ma nas jakoby moralnie zmuszać do dotrzymania danego słowa, ale to jest niesłuszna: albowiem nie uwłączamy naszemu charakterowi, czyniąc to, co według naszego mniemania wymaga dobro ludzkości, oraz nie kładziemy tym fundamentów do wdrożenia się do złego.⁴

Każdy czyn słuszny wykonywany świadomie, jako słuszny przyzwyczajają raczej do dobrego — a wielokrotniony dobry czyn pozostaje dobrym, nie złym. Może być wprowadzić rzeczą bolesną i przykrą dla człowieka poczciwego i szanującego swą godność przy-

zwyczajonego do najsumienniejszego wykonywania wszelkich przyrzeczeń w tym razie niedotrzymać obietnicy, lecz to go jeszcze nie uwalnia od obowiązku czynienia tego, co uważa za słuszne. Wtedy tylko uczynilibyśmy krzywdę naszemu charakterowi, gdybyśmy sam czyn uważali za niesłuszny, gdybyśmy więc mniemali, że dobro ludzkości wymagałoby dotrzymania słowa nawet i w tym razie. Podobnie niesłuszne jest twierdzenie, że „nigdy“ nie należy dawać przyrzeczenia, którego spełnić nie możemy, jak i twierdzenie, iż nigdy nie należy obrażać innych ludzi, gdyż jak mamy prawo, a nawet obowiązek bronić się, skoro nas kto napadnie, tak też nietylko jest prawem, lecz i obowiązkiem np. rozbójnikowi, który grozi zabiciem naszego dziecka, jeśli mu nie przyrzeczemy święcie, że mu złożymy w pewnym oznaczonym miejscu 10,000 tal. — dać mu przyrzeczenie z wolą niedotrzymania go.

W tych i niektórych innych podobnych wypadkach obietnice nas nie obowiązują. Powinniśmy zawsze rozważać, że „człowiek nie jest dla sabbatu, lecz sabbat dla człowieka”, że nie powinniśmy z siebie czynić ofiary prawom abstrakcyjnym, nie osobistym, lecz powinniśmy działać dla ludzi, dla istot czujących, że jak dobro ludzkości jest ostatnią przyczyną, ostateczną „zasadą“ wszelkich szczególnych praw, tak też jest ich wyraźnym warunkiem, innymi słowy, że przepis moralny przestaje być przepisem moralnym we wszystkich tych razach, gdzie przestaje być wyrazem najogólniejszego i najwyższego moralnego rozkazu.

Umowa jest moralnym przyrzeczeniem. To więc, cośmy mówili o podstawie, na której opiera się obietnica, oraz to, cośmy mówili o jej znaczeniu i w jaki spo-

sób ją rozumiéć należy, oraz o przypadkach, w jakich obietnice przestają zobowiązywać, tyczy się również i umowy. Przybywa tu jeszcze nowa okoliczność, iż przez niespełnienie warunków z drugieój strony upada zobowiązanie do jéj dotrzymania; — albowiem wzajemność jest wyraźnym albo domyślnym warunkiem wszelkieój umowy.

Podwajamy krzywdę, jeśli nietylko nie spełniamy tego, do czego się zobowiązaliśmy, lecz przeciwnie, czynimy zło zamiast dobrego. Szczególniej zaś podwójna krzywda powstaje, jeśli nietylko nie dotrzymujemy wiernie warunków umowy, lecz gdy tajemnice osoby związanej z nami umową powierzamy jéj nieprzyjaciółom; ztąd powstaje przestępstwo zwane zdradą—czyn, który z powodu mieszcząceój się w nim podwójnej niegodziwości jeśt słusznie przedmiotem oburzenia i wymaga sprawiedliwego ukarania.

Szczególniej ważne są wyraźne albo domyślne umowy zawarte w przyjęciu na siebie pewnego urzędu albo powołania. Wszyscy dobrze rozumieją, jak szkodliwe są w tych razach niesumiennosc i lekkomyślność i jak wiele z drugieój strony powiększa się pomyślność ogółu, jeśli każdy swój urząd pełni z powagą i sumiennoscia, każdy, że powiemy z Lutrem: „robi swojå lekcycjå.“ Wszakże każdy robotnik—a każdy człowiek powinien być takim robotnikiem,—powinien uważać wszelkå pożytecznå pracę za urząd publiczny, który możemy uznać sposobem w jaki go spełniamy i który jakkolwiek skromny, wtedy tylko stanie się niskim, jeśli wykonywamy go w sposób niski i z niskich pobudek, jak słusznie mówi Mill. Jeśli każdy czynić będzie ze swego stanowiska to co może, to wszystkie sta-

ny będą równe przed trybunałem zdrowego rozsądku," mówi Fichte.

Najważniejszym rodzajem umowy jest umowa małżeńska. Wiarołomstwo w tym razie jest bardzo ciężkim przestępstwem, gdyż obraża ten stosunek tak ważny dla szczęścia ludzkiego. Słusznie mówi Hufeland w swojej „Makrobijotyce”, dziele, które każdy czytać powinien. „W małżeństwie leży punkt środkowy szczęścia domowego i publicznego. Szczęście rodzinne — szczęście, mieszczące się w umiłowaniu małżonka lub małżonki i „niebo na ziemi”, jakie polega na posiadaniu zdrowych i dobrze wychowanych dzieci, prawdziwe odmłodzenie, jakie nam daje obcowanie z niemi.“ Szczęście rodzinne jest najwyższym szczęściem ludzkim. Słusznie przypisuje jeden z duchownych angielskich „ponure, zgryźliwe usposobienie mnichów i takich ludzi, którzy prowadzą życie mnisze” téj okoliczności, że nie posiadają żadnych przedmiotów miłości i pieczołowitości. Jedynie w małżeństwie rozwija się i działa wiele stron natury ludzkiej, dlatego możnaby powiedzieć, że tylko małżonek i ojciec jest całkowitym człowiekiem, a tylko małżonka i matka całkowitą niewiastą. Żaden stosunek bardziej się nie przyczynia do zhumanizowania i umoralnienia serca ludzkiego, jak dopiero co wspomniany, gdyż mężczyzna uczy się w pożyciu z tą istotą, której poprzysiął miłość i wiarę, zaparcia się siebie samego, łagodności, wspaniałomyślności; a sprawiedliwości, zastanowienia się, godności, przyzwoitości czynu i myśli przez stosunek do dzieci, które tedy pod pewnym względem wychowują rodziców. Człowiek żonaty w daleko ściślejszy sposób połączony jest z rodem

ludzkim w terażniejszości i przyszłości, aniżeli człowiek beżżenny. W ogóle mówiąc, jest on lepszym człowiekiem i lepszym obywatelem, o czem zupełnie niewątpliwie przekonywają fakta statystyczne. Lecz, że znów pozwolimy mówić Hufelandowi — „małżeństwo gruntuje nietylko szczęście terażniejszych, ale i przyszłych pokoleń: albowiem tylko związek małżeński wychowuje państwu obywatelei dobrych, moralnych, przyzwyczajonych za młodu do porządku i obowiązku.” Jużeśmy wyżej wspomnieli, czego pod tym względem uczy statystyka. „Węzły rodzinne, mówi Mackintosh, pozostają w ścisłym związku ze wszystkimi społecznymi uczuciami natury ludzkiej. Prawość rodzinna wytwarza skłonności rodzinne, źródło miłości rodzicielskiej i dziecięcego uszanowania, a pośrednio wszelką w ogóle przychylność, jaka istnieje pomiędzy istotami ludzkimi; rodziny są szkołami, w których młode serce uczy się kochać, a czystość obyczajów jest cementem, który je spaja ze sobą. Najzaczniejsze i najdelikatniejsze uczucia kwitną tylko pod poważnym kierunkiem tój surowej cnoty.

Ztąd wynika, jak należy sądzić o złamaniu wiary małżeńskiej, zatruwającej cały ten stosunek i o wszelkim zbliżeniu się do tego przestępstwa. Oczywiście, że niesłusznnością jest zawieranie związku małżeńskiego z istotą, która jest przedmiotem antypatii i która, jak sama osoba zawierająca związek mniema, nigdy nie stanie się przedmiotem szczerzej przychylności. Obrażamy przyrzeczenie uczynione przy ślubie małżeńskim wszelkim postępowaniem, unieszczęśliwiającem drugą osobę, jak np. postępowaniem bezwzględem, usposobieniem zgryźliwym, zazdrością i dawa-

niem powodu do zazdrości, pijaństwem, rozrzutnością, skąpstwem. Wszakże niesłuszność popełnia już człowiek wchodzący w związek małżeński, który ze względu swoich przymiotów nie uznaje się za zdolnego do przyczynienia się do szczęścia drugiej osoby.

Podobnym pod pewnym względem do małżeństwa jest stosunek przyjaźni, opierający się na cichej domyślnej umowie, o którego znaczeniu poprzednio już mówiliśmy. Wiele tedy punktów, dotyczących się umów i małżeństwa daje się zastosować i do przyjaźni.

Obowiązek rzetelności jest pod pewnym względem spokrewniony z prawdomównością. Albowiem, kto poważnie do mnie przemawia, obudza we mnie o czem wie oczekiwanie, że powie prawdę: zawodzi więc z wiedzą obudzone naturalne oczekiwanie, jeśli mówi nieprawdę i nie spełnia milczącej obietnicy. Wszakże nie należy wyprowadzać zobowiązania do mówienia prawdy z obowiązków wypełnienia cicho i domyślnie uczynionego przyrzeczenia, gdyż zobowiązanie to wynika bezpośrednio z najwyższej zasady moralnej. Dobro ludzkości zależy bowiem ustawicznie od mówienia prawdy. Jak „prawda (mówi Rousseau) jest okiem rozsądku”, gdyż wiedza i poznanie ostatecznie są tylko uogólnieniem i spotęgowaniem danych dostarczonych przez naoczne spostrzeżenia i spostrzeżenia innych zmysłów: a jak jedynie nasze oko kieruje naszymi krokami, tak błąd jest ślepotą, a ślepotą prowadzi do zguby. Zupełnie jest uzasadnione przekonanie myśliciela, że żaden błąd na świecie nie może być prawdziwie pożytecznym dla ludzkości, albowiem następstwem każdego błędu musi być koniecznie jakiś czyn niewłaściwy. Zapał do prawdy ze strony oświeconego badacza

nie jest entuzjazmem dla abstrakcyi, *ens* metafizycznego zwanego „prawdą” lub „nauką”, lecz jest zapalem dla głównej przyczyny ludzkiej potęgi i ludzkiej pomyślności.

Nieprawność kłamstwa, umyślnego łudzenia bliźniego słowy, co wówczas bywa, kiedy nasze wyrazy nie są prawdą w tym znaczeniu, w jakim, jak sądzimy, słuchacz je przyjmuje, a więc i w tym razie jak przy obietnicach i umowach — nie powinniśmy myśli ukrywać pod dwuznacznemi słowy — niesłuszność kłamstwa wynika z jednej strony z jego pierwszorzędných złých następstw, jakie za sobą pociąga; z drugiej zaś z następstw drugorzędnych i ogólných. Oczywiście bardzo naganne jest kłamstwo, którym innym bezpośrednio szkodzimy, jak np. oszczerstwem, kłamstwem najbardziej występem albo umyślnem wskazaniem błędnej drogi lub błędnych środków. W tych wypadkach widoczną jest krzywda, wyrządzona innym ludziom, a prawdomówność jest tym, za co ją uważali Arystoteles i Rousseau, — częścią sprawiedliwości. Im większa będzie krzywda, wyrządzona kłamstwem, tym większa będzie niesłuszność: dlatego też występ kłamstwa miewa rozmaite stopnie i często może być gorszym, aniżeli widoczna zbrodnia. Lecz rzadko kiedy możemy mieć pewność, że powiedzeniem nieprawdy nie staniemy się pobudką do błędnego postępowania innych ludzi i że przeto im nie zaszkodzimy; dlatego też rzadko kiedy możemy uważać kłamstwo za niewinne, biorąc tylko na uwagę wyłącznie te bezpośrednie następstwa „pierwszego rzędu.” Wszakże bardziej się nam jeszcze uwidoczni niecnosc kłamstwa, jeśli zastanowimy się nad jego złemi następstwa-

mi drugorzędnymi i ogólnymi. Cały stosunek społeczny polega na tem, że jeden człowiek wierzy drugiemu, a każde kłamstwo przyczynia się do zmniejszenia tej wiary, tej ufności; każde przeto kłamstwo wyrządza pewną krzywdę ludzkości, przeto nawet kłamstwo, które z pozoru nikomu nie czyni krzywdy, może działać szkodliwie tymi drugorzędnymi następstwami. Z drugiej zaś strony, te na pozór niewinne kłamstwa, wytwarzają w kłamiącym przyzwyczajenie do lekceważenia prawdy, z czego wkrótce skorzysta własny interes i namiętność, dlatego owo pozwalanie sobie „niewinnych“ kłamstw prawie niezawodnie staje się źródłem winnych kłamstw. Dlatego też niezupełnie niesłusznie wnosimy z nieprawdomówności w małych rzeczach o nieprawdomówności w wielkich rzeczach; a z drugiej strony nie bardziej nie przyczynia się do uszanowania człowieka, jak kiedy widzimy, że z największą skrupulatnością unika on wszelkiej nieprawdy tak w rzeczach wielkich jak i małych — nie też bardziej nad tę prawdomówność nie usposabia nas do patrzenia przez szparę na inne błędy człowieka.

Podwójnie jest obowiązany do prawdomówności już przez samo wykonywanie swego obowiązku uczony badacz, a każdy akt nieprawdomówności, jakiego się dopuszcza w naukowej swjej pracy jest nietylko kłamstwem lecz i wiarołomstwem. Największą zbrodnią uczonego jest — zmieniając wyrażenie Fichtego — nieprawdomówność.

Nie należy uważać za nieprawdomówność tego, co nie budzi fałszywego wyobrażenia i nie zawodzi niczyjzego zaufania, jak np. utworów fantazyi wszelkiego rodzaju, którymi opowiadający chce tylko rozerwać

lub nauczyć czytelnika oraz frazesów grzeczności, o których znaczeniu nie ma już żadnej wątpliwości, jak „szanowny panie”, „z głębokim uszanowaniem” i t. d. Słusznie uważamy za dziwactwo pedantyczne odgrywanie w tym razie roli skrupulata i zaniepokojenie się w swoim sumieniu. Ale oprócz tych zdarzeń istnieją wypadki rzeczywistego z zamiarem dokonanego łudzenia słowy, czego przecież kłamstwem nazwać nie można: zdarzają się wypadki, w których pierwszorzędne złe skutki, wynikające z powiedzenia prawdy, znacznie przewyższają złe skutki drugorzędne, wynikające z powiedzenia nieprawdy i dlatego najwyższe prawo etyczne stawia veto przeciwko powiedzeniu prawdy. „Kłamstwo” jest jednym z tak nazwanych przez Benthama wyrazów „dislogistycznych”, które nie tylko twierdzą, że fakt nastąpił (a więc, że nastąpiło świadome powiedzenie nieprawdy), lecz zarazem mieszczą w sobie wyrok moralny potępiający je. Wiele zdań głoszących o nieprawności kłamstwa jest rzeczywiście tylko dowodzeniem, opierającym się na wyrazach. Przedewszystkiem tedy trzeba ściśle oznaczyć, w jakich zdarzeniach niepowiedzenie prawdy jest niesłusznością i winno być okryte piętnem „kłamstwa”, a w jakich nie zasługuje na tę nazwę. Dziwna to i ciekawa okoliczność, że od Sokratesa aż do Schopenhauera, wielu z tych filozofów, którzy tyle ponieśli ofiar dla miłości prawdy i gotowi byli oddać za nią może swe życie, utrzymywało, iż w niektórych zdarzeniach godzi się powiedzieć nieprawdę; gdy tymczasem inni, którzy nie odznaczali się wielką odwagą w mówieniu prawdy i niewiele za nią cierpieli, i tacy, którzy się nie odznaczali wielką uczonością, uważali, że pod żadnym po-

zorem nigdy nie należy mówić nieprawdy i występowali przeciwko „obrońcy koniecznego kłamstwa”, twierdząc, że uniewinnienie kłamstwa dowodzi o jego z gruntu zepsutym sposobie myślenia.“

„Nie zabijaj!“ jest przykazaniem, które powinniśmy jeszcze święciej zachowywać, aniżeli przykazanie: „Nie kłam!” Ależ można niekiedy zabić słowy, a nawet milczeniem. Każdy wie o tem np. do kogo człowiek złożony ciężką chorobą zwraca się z fatalnym dla siebie pytaniem. Gdybyśmy zabójcę, ścigającego człowieka, a zapytującego się nas o drogę, którą ten uszedł, nie starali się zwrócić w przeciwną stronę powiedzeniem nieprawdy, to stalibyśmy się współwinnymi zabójstwa, a byłibyśmy prawdziwym zbrodniarzem, gdybyśmy w podobnym zdarzeniu nie starali się oszukać człowieka obłąkanego. Umyślne oszukanie człowieka jest krzywdą mu wyrządzoną, lecz jak fizyczne pokrzywdzenie w pewnych okolicznościach, jako konieczna obrona może być słusznym, tak też i pokrzywdzenie tego gatunku: Słuszną czyni uwagę Sidgwick, że „jeśli we własnej naszej obronie lub obronie innych ludzi wolno nam zabić napastnika, to zdaje się arcydziwnym, że nie wolno nam „kłamać“, jeśli to lepiej nas obroni. Podobna obrona siebie (albo obrona innych ludzi) jest również właściwą także przeciwko temu, kto nieuprawnionymi pytaniami stara się wcisnąć w nasze lub innych tajemnice. Nie przeczymy, że w tym razie nadużywamy zaufania, jakie w nas pytający pokłada, lecz w interesie ludzkości życzyć należy, iżby w tym szczególnym przypadku nie istniała podobna ufność, wtedy bowiem nikt nie będzie się wdzierał w słuszne tajemnice innych ludzi.

Nie inaczej też myślimy o tym w życiu zwyczajnym; przeciwnie powiedzieć trzeba, że pozytywna moralność jest zbyt względną dla nieprawdomówności, a nie zważając na znaczenie drugorzędnych złych następstw uważa wiele kłamstw za zupełnie niewinne fikcje albo proste zmyślenia, wyprowadzające nas z zakłopotania i ryczałtowo je uniewinnia.

Przykazanie: „nie czyn nikomu krzywdy!“ odnosi się nie tylko do stosunków człowieka z człowiekiem: człowiek ma obowiązki względem zwierząt! zwierzęta pozbawione rozsądku nie są, jak mówi wielki metafizyk „rzeczami“, z którymi według woli możemy postępować, lecz są to istoty żyjące i czujące i jak mówi Bentham, ów wielki filozof i dobroczyńca ludzkości: nie pytamy się tu, czy umieją myśleć, czy umieją mówić, lecz czy mogą cierpieć?!“ Powinniśmy zastanowić się, jak to już mówi bramińska Hydopadeza „o naszej młodziej braci o ile do niej jesteśmy podobni“, jak wielkie istnieje podobieństwo pomiędzy nimi a nami.

Żadnemu zwierzęciu nie należy sprawiać przykrości, wyjąwszy z powodu przewagi dobra; albowiem ból, choćby zwierzęcia, jest zawsze bólem, a pod względem wielkości bólu można tylko zwracać uwagę na jego stopień i trwałość — a nie na to, że doświadcza go ta lub inna klasa istot czujących. Nie należy czynić bólu żadnemu zwierzęciu, chyba z powodu przewagi dobra: zasada ta nie każe nam potępiać zabijania zwierząt na pożywienie nasze, lecz potępia zabijanie zwierząt połączone z męczarnią. Nie każe nam potępiać bez różnicy wszelkich operacyj wiwisekcyjnych, lecz każe potępiać każdą nie bezwarunkowo potrzebną dla postępu nauki. Nawet Kant—ów meta-

fizyk, według którego zwierzęta są „rzeczami” — pojęcia bezcelowe doświadczenia, połączone z męczarnią zwierząt, odbywane dla prostej spekulacji. W ogóle nie należy dręczyć zwierząt dla prostej „spekulacji”, dla „nauki”, jako „celu w sobie”, lecz można ofiarować życie zwierzęce i sprawiać boleść zwierzętom, jedynie w celu zabezpieczenia życia ludzkiego i uchronienia człowieka od większej boleści.

Wszakże obowiązki względem zwierząt są pośrednio obowiązkami względem ludzkości, albowiem ich wypełnianie jest, że powiemy z Benthamem, środkiem potrzebnym do wykształcenia uczucia ogólnej przychylności i uczynienia człowieka łagodniejszym, albo przynajmniej zabezpieczenia go od tej brutalnej surowości, która bawiąc się najprzód ze zwierzętami, wzrosłszy, chce się nasycać ludzką boleścią! Zdaje się że wielu rodzicom, dozwalającym dzieciom dręczyć aż do śmierci zwierzęta, wcale na myśl nie przychodzi, jakiego grzechu się tym dopuszczają względem ludzkości i względem własnych dzieci.

Sprawiedliwość, rzetelność i prawdomówność obejmują obowiązki, jakie wypełniać należy, jeśli nie chcemy czynić niesłuszności.

Lecz kto dopuścił się niesłuszności — a gdzie znajdzie się człowiek, któryby pod tym względem był zupełnie niewinny, — ten niechaj więcéj jéj nie czyni, niechaj pracuje i stara się o wykonanie dobrego czynu, niechaj stara się naprawić swoją niesłuszność — niechaj stara się przeważyc minus dobra na świecie, jakiego jest sprawcą, dodaniem większego plus do dobra ludzkiego. Niechaj nie mniema, iż wystarcza tu prosty żal i pokuta, lecz niechaj stanie się pożytecznym

innym ludziom. Kant powiada, że skrucha pokutnika jest zupełnie straconym trudem, gdyż powinienby on raczej skorzystać ze swego rzewnego usposobienia i spożytkować je inaczej, lepiej prowadząc życie na świecie; oprócz tego ma ona jeszcze i te złe następstwa, że pokutujący uważa, iż żalem i pokutą zupełnie zmazuje rejestr win swoich, kiedy teraz właśnie powinien z podwójną usilnością dążyć do lepszego.“

7. Dobroczynność.

Nie należy obrażać innych ludzi i nie należy czynić im krzywdy, czy to pośrednio czy bezpośrednio: oto pierwsze i najważniejsze przykazanie moralności, obejmujące najobszerniejszą dziedzinę; źle że w ogóle daleko pochopniejsi jesteśmy do szkodzenia pomyślności innych ludzi, sprawiając im przykrości najrozmaitszego rodzaju, aniżeli do powiększenia ich pomyślności. Wszakże ten przepis sprawiedliwości (w tym najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu), nie jest jedynym i najwyższym. Do przykazania sprawiedliwości przyłącza się teraz przykazanie dobroczynności, życzliwości, w myśl którego nie tylko nie należy zmniejszać pomyślności innych ludzi, lecz należy ją jeszcze powiększać.

Nie ma stałej oznaczonej granicy pomiędzy sprawiedliwością a przychylnością, albowiem pominąwszy już to, iż sumienne staranie nie narażania się nikomu pod żadnym względem, nawet i wtedy kiedy nie należy się obawiać wmieszania się praw albo opinii publicznej, przypuszcza wielki stopień przychylności, bę-

dającą dłań przeważną pobudką, — która jako następstwo tój samėj przyczyny, pobudzić jeszcze może do wielu chlubnych czynów, — to sprawiedliwość (w tym szerszym znaczeniu) obejmuje sobą wiele gatunków czynów, w których nie można oznaczyć, jak daleko rozciąga się unikanie pokrzywdzenia i gdzie się rozpoczyna pozytywne przyczynianie się do dobra ogólnego: jak to się dzieje w szczególności w obowiązkach względem dzieci i obowiązkach pochodzących z umowy.

Niejednostajnie stawiamy tę granicę, co zależy od rozmaitego stopnia umoralnienia społecznego lub indywidualnego. Im na wyższym stopniu cywilizacji znajduje się towarzystwo albo indywiduum, tym bardziej wkracza granica sprawiedliwości w dziedzinę, którą na poprzednim stopniu uważano za dziedzinę nieprzymuszonėj dobroczynności.

Ludzie i społeczeństwa głęboko czując i rozumiejąc to co się mieści w duszy każdego człowieka, indywiduum i społeczeństwa, świadome że sama ludzkość, a więc i pojedynczy człowiek jako część tój ostatniej, winne są tego ogromu niedoli i tój wielkiej nierówności, na które ludzie się uskarżają, uznają wiele czynów za ścisły obowiązek i powinność względem bliźniego, a nie względem prawa abstrakcyjnego, które (czyny) na niższym stopniu umoralnienia uważane są za miłosierdzie: wyraz, który nie powinienby wcale istnieć w języku wysoko stojącego narodu, dla oznaczenia zachowania się ludzi względem ludzi. Chociaż nie należałoby życzyć, iżby prawo obywatelskie miało się w mieszać do sfery dobroczynności, to opinija publiczna powinna więcej korzystać ze swego prawa i dalej jeszcze rozciągnąć swą funkcyję karzącą niż dotąd;

powinnaby ona nagrodę duchową jaką rozporządza, uważać w tych razach za rzecz arcy-drogocenną i zachować ją dla prawdziwie wysokiej zasługi. Taka dobroczynność jak np. milionera, która żadnej jeszcze nie czyni ujmy jego zbyt kownemu życiu, nie jest bynajmniej zasługą, z której miałby prawo się chełpić; przeciwnie, opinija publiczna powinna go potępić za to, że mniema iż spełnia już obowiązek swój względem ludzkości opłatą tego podatku.

Pierwszym artykułem przykazania zalecającego dobroczynność jest usuwanie przykrości, boleści, albowiem daleko więcej jest w naszej mocy zmniejszyć cierpienia innych ludzi, aniżeli powiększyć ich przyjemność i radość. Dopomagać innym ludziom w ich niedoli, ich chorobie lub jakimkolwiek innym nieszczęściu, znaczy bardziej się przyczyniać do powiększenia pomyślności ludzkiej, aniżeli gdybyśmy powiększyli szczęście i tak już szczęśliwego człowieka. Lecz to że z jednej strony zasługuje na wzgląd dobro mojego bliźniego, nie stanowi jeszcze iżby dobro drugiej osoby więcej znaczyć miało niż moje własne. Owszem i w tym razie nie powinienem być stronnym względem bliźniego, jak nie powinienem być stronnym i względem siebie, lecz powinienem oceniać fakt zupełnie bezstronnie, tak jakby to uczyniła *trzecia obojętna osoba*. „Pokaż mi człowieka, który niszczy więcej pierwiastków szczęścia aniżeli tworzy, mówi Bentham — a pokażę ci głupca i rozrzutnika. Pokaż mi człowieka, który dobrym uczynkiem sam się pozbawia większego dobra, aniżeli go udziela drugiej osobie, — a pokażę ci człowieka, który nie zna początków moralnej arytmetyki.“ „Człowiek, który sam więcej się

krzywdzi, niż innym dobrze czyni, bynajmniej nie służy sprawie moralności, albowiem zmniejsza sumę szczęścia.“ — Tę samą myśl wypowiedział Hutcheson, który bardziej niż którykolwiek inny pisarz wykazał znaczenie dobroczynności w etyce. Zaparcie się siebie samego, ofiara z siebie samego, posiadać może tylko wartość z powodu przeważającego dobra. „Poświęcenie samo w sobie jest szkodliwe.“ Postępowanie podobne do owych świętych indyjskich siedzących na słupach, może posłużyć za przykład tego, co ludzie zdołają uczynić, lecz niezawodnie nie jest ono przykładem tego, co czynić powinni. Życie tak zwane świętobliwe polegające na biczowaniu się, umartwianiu swego ciała, bezczynności, wyzyskiwaniu pożywienia od innych ludzi, jest zaiste życiem nieużytecznym.

Im więcej można sprawić dobra z mniejszą stratą dla tego który je czyni, tym lepiej i tym większe mamy prawo żądać, iżby je wykonywano. Im większa jest z jednej strony bieda, a z drugiej im większy zbytek, tym mniejszym jest minus po stronie dającego i tym większym plus po stronie otrzymującego.

Zdanie: „cokolwiek czynisz, czyj rozsądnie i pamiętaj o celu“, stosuje się przeważnie do „życia dla innych ludzi“ (*vivre pour autrui*), co jest hasłem Comte'a; a nie może być zgubniejszej zasady, jak zasada, którą postawił Fichte, że: „w świecie zjawisk nic nie znaczą następstwa czynów“ (pod czem Fichte rozumie w ogóle nasz świat); znaczy to toż samo, co brak zastanowienia podnieść do wysokości zasady.

Kto tak nierozsądnie dobrze czyni jak Szekspira Tymon z Aten, nie ma zaiste słusznego powodu do uskarżania się, jeśli spotka go los Tymona. Dobroczyn-

ność pieniężna bez żadnego wyboru, zasadzająca się na udzielaniu jałmużny każdemu żebrakowi, jest postępowaniem, które przynosi szkodę ogółowi, gdyż wychowuje żebraków z profesyi, ludzi, którzy uważają za rzecz wygodniejszą, iżby drudzy na nich pracowali, i którzy wyżywienie swoje kosztem innych, ostatecznie uważają za zupełne swoje prawo. Nie myślimy bynajmniej zachęcać tym do odmawiania każdemu wsparcia, dla tego że nas o nie błaga, lecz tylko żeby nie udzielano go pierwszemu lepszemu, dla tego tylko że nas o to prosi. Najlepszym sposobem pieniężnej dobroczynności jest — jak Paley słusznie uważa — udzielanie pojedynczym osobom albo rodzinom, których znamy położenie, stałych, w pewnych oznaczonych terminach, znaczniejszych kwot. Winny to być sumy znaczniejsze, albowiem jeśli tę samą sumę rozdzielimy pomiędzy większą ilość osób, to żadna nie otrzyma istotnej korzyści. Biedny człowiek, który nie umie lepiej użyć sztuki jednomarkowej, jak upić się za zdrowie dobroczyńcy i sprawić sobie pół godziny rozrywki, niezawodnie nie użyje w tym celu sztuki dwudziestomarkowej, i zapewne będzie o tyle rozsądnym, że odłoży ją na pokrycie ważniejszych wydatków, np. na komorne, opał lub zapas na zimę.

Datki powinny być udzielane regularnie i w pewnym oznaczonym czasie, tak iżby potrzebujący mógł z pewnością na nie liczyć; albowiem tym sposobem zmniejszymy i ograniczymy nędzę biedaka, oraz jęj obawę. Oprócz tego sposobu pieniężnej dobroczynności, dla każdego ktokolwiek oszczędzić może, najwłaściwszy jest udział w publicznych kwestach na cele dobroczynne. W tym razie prawdopodobnie

otrzymają wsparcie ci, którzy rzeczywiście go potrzebują.

Lecz iluż to ludzi żyjących w zbytku, zapewnia że „nie mają nic do oszczędzenia.” Zapewne, jeśli i milioner obróci wszystkie swe dochody na inne cele, to nie mu nie pozostanie na cele dobroczynne: i on także „nie będzie miał nic zbywającego.” Każdy człowiek żyjący w pewnych dostatkach i nie cierpiący biedy, powinien uważać za „wydatek konieczny”, — niezbędniejszy niż niejeden pozornie niezbędny, do którego pewne pochodzenie niby ma zobowiązywać (noblesse obligè): „dopomaganie tym, którzy cierpią biedę.” Bo jeśli tylu ludzi nie może dla biednych nic uczynić, to tylko dla tego że nie chce. Oczywiście, że takie postępowanie tym ludziom tymbardziej nie przystoi, których usta pełne są „pobożności i miłości bliźniego.” „Dziatki moje, nie miłujmy słowa ani językiem, lecz czynem i prawdą.“

Wszakże dobrze czynić można nawet nie czyniąc nikomu ujmy, a to pomocą w wielkich i małych rzeczach, która nam niewiele albo żadnego nawet nie sprawia trudu, serdecznem współczuciem w szczęściu i nieszczęściu, grzecznością i uprzejmością postępowania i czynu, można sprawić sumę szczęścia większą, aniżeli ta, do jakiej zdolaliby się przyczynić wielkimi pieniężnymi ofiarami. Taką dobroczynność sprawioną nie pieniędzmi i majątkiem, lecz czynem i postępowaniem, zdoła pełnić i najmnień zamożny człowiek zarówno jak i najbogatszy, czem potwierdzi słowa Seneki: „gdzie tylko istnieją ludzie, tam daje się pełnić dobroczynność.“

Najłatwiej poznamy jak liczne są sposoby udzie-

lania bliźnim pomocy, rozważając dopełnienie maksymy Zoroastra zasadą Założyciela religji chrześcijańskiej: „Wszystko co chcecie iżby wam czyniono, czyńcie i wy także.“

Im w bliższych stosunkach ludzie ze sobą pozostają, im bardziej znajdują wzajemnie swoje potrzeby i mają wpływ na ich zaspokojenie, tym skuteczniej mogą działać i tym większe jest zobowiązanie do tego działania; dla tego też największe jest to zobowiązanie w rodzinie. W rodzinie też najłatwiej da się wykonać największe dobrodziejstwo dla całej ludzkości: *moralne udoskonalenie charakteru.*

Największy ogół, na który indywiduum może wpływać jest własny naród; i dla tego pomyślność jego powinna być w ogóle najobszerniejszym celem rozsądnej i czynnej dobroczynności, która jeśli ma być pożyteczną, nie powinna mieć celu nieograniczonego. *Solidarność, prawdziwe zainteresowanie się i ofiarność dla spraw społeczeństwa, — oto istotne cnoty obywatelskie.* Osoba której ich brakuje, może zaiste posiadać wiele innych cnót, lecz nie może rościć pretensyj do nazwy cnotliwego obywatela. Mill słusznie mówi: „niechaj nikt nie usypia sumienia swego złudzeniem, że nie czyni żadnej krzywdy nie biorąc osobiście żadnego (w sprawach społecznych) udziału i nie tworząc sobie o nich własnego zdania, gdyż źli nie więcej nie potrzebują do przeprowadzenia swych zamiarów jak iżby z rękami włożonymi w kieszenie, spokojnie im się przypatrywano.“ Postępowanie twoje dało się uogólnić z korzyścią społeczeństwa.

Oczywista, że tym większa będzie zasługa czło-

wieka, jeśli będzie on nietylko pożytecznym dla swój ojczyzny, lecz wykona dzieło przynoszące korzyść całej ludzkości. Lecz i jego owe czyny nie uwalniają od obowiązku względem własnej ojczyzny.

Musimy jeszcze rozważyć jedną klasę obowiązków, które częścią należą do szeregu obowiązków socjalnych, częścią zaś do szeregu obowiązków dotyczących się samego siebie, lecz o nich najlepiej będzie wspólnie pomówić; są to: obowiązki „własnego moralnego kształcenia.” „Georgica animi.“

ROZDZIAŁ VIII.

Obowiązek własnego moralnego kształcenia.

„Kto zbłądził niechaj więcej nie błądzi, lecz niechaj pracuje i tworzy dobro.” „Ale! któż może powiedzieć: jestem czystego serca i nieskalany żadnym grzechem?” Zupełnie bezbłędne postępowanie jest ideałem; lecz jest to ideał, do którego człowiek może się mniej lub więcej zbliżyć i dla tego powinien się zbliżyć, — człowiek powinien starać się o zbliżenie do doskonałości moralnej. Charakter moralny nigdy nie jest czystym produktem natury, lecz pod podwójnym względem wytworem sztuki. Nawet i przy najlepszych zdolnościach niezbędne jest wychowanie moralne, bez którego człowiek stałby się dzikim a przynajmniej na wpół dzikim; a wychowanie otrzymane od innych osób, należy nadto dopełnić wychowaniem samego siebie. Jeśli ma powstać prawdziwie cnotliwy charakter, to i przy najlepszych zdolnościach jest jeszcze konieczne dalsze kształcenie woli przez samego człowieka. Rzeczywiście nie tylko inni ludzie kształcą w nas charakter „dla nas samych“, lecz i „my sami” go kształcimy.

Wszak nasi moralni kształciciele nie udzielili nam bezpośrednio takich lub innych przymiotów moralnych, lecz używali tylko odpowiednich środków do naszego umoralnienia, rozwijając jedne zdolności, przytłumiając pewne usposobienia, inne znów zmieniając, a wreszcie inne wytwarzając. My sami możemy przeto użyć takich środków, my, którzy jesteśmy już dorosłymi ludźmi; a jeśli z powodu starszego wieku nasza natura nie jest już tak podatną, to przecież w pewnym stopniu daje się jeszcze odmienić: czego każdy doświadczył, kto z treści w nim się mieszczącej starał się uczynić co można najlepszego, czyja lepsza strona usilnie do tego dążyła iżby się stała lekarzem gorszej, — kto z całą powagą starał się być posłusznym słowom: „Tak tedy zrzucicie z siebie starego człowieka, jakim byliście z waszego dawnego postępowania, odnowcie się w duchu uczuć swoich i przywdziejcie nowego człowieka!“

Jeśli porównamy wiek w którym żyjemy: — wiek przechodni pod tylu względami, — z epoką prawdziwego wykonywania przepisów religji w wiekach średnich, i z klasycznymi peryjodami starożytności, pod względem moralnej pracy ludzi nad samemi sobą, to nie zdołamy się prawie powstrzymać od pewnego uczucia zawstyżenia. Albowiem nie ulega niestety żadnej wątpliwości, że pod tym względem epoka nasza w porównaniu z dawniejszą, stoi bardzo nisko. Bardzo słuszną czyni uwagę Sully w wybornym traktacie o moralnym kształceniu samego siebie: że kiedy pewne formy życia nie zdają się już odpowiadać zmienionym poglądom i stanowi cywilizacyi, to rzeczywiście drogocenne elementy, które mieściły się w nich, albo z niemi

były skojarzone w takim znajdują się niebezpieczeństwie, iż łatwo odrzucone a nawet wspólnie z niemi ośmieszane być mogą. Wszakże ci nierozsądni szydercy mogli przekonać się, że wartość moralnego własnego kształcenia, nie wznosi się ani upada wraz z pewnemi wyobrażeniami religijnymi, choćby z téj okoliczności, że w wysokiem poważaniu znajdowało się ono u Pytagoresa, Sokratesa, Epikura i Stoików. W starożytności często uważano filozofję za lekarstwo duszy (*medicina mentis*); zdaje się że wówczas odgrywała ona ważniejszą rolę w życiu, niż później, kiedy wzniosła się na najwyższy swój szczyt w „badaniu teorii poznania“ czyli „metafizyce“: fazę, której koniec niezawodnie nie jest już odległy. Ponieważ ludzkość wymaga praktycznego odgraniczania każdój nauki, a więc i filozofii, przeto pomalu znów pozna iż spekulacje teorii poznania, jakkolwiek mogą być one pożyteczne i dobre, o czem wątpić nie należy, — to przecież nie mają większej wartości, aniżeli nauka o dobrem i pożytecznem w ogóle.

Jednem z zadań etyki jest: wywołać w tym, który się nią zajmuje wolę do zostania lepszym człowiekiem, i uznać całą jego istotę, albo wzmocnić ją i wskazać środki i drogi, prowadzące do tego urzeczywistnienia.

Jeśli zdołamy pobudzić do zastanowienia się nad ideami obowiązku i cnoty i do częstego rozmyślania o dobrem i złem, to koniecznie musi się mniej lub więcej zwiększyć niechęć ku wszelkiemu złemu i wszelkiój brzydocie moralnej jakiej się dopuszczano, a wzrosnie miłość do dobra i pięknych czynów, które uczynić można, byleby tylko chciano.

Silne wzruszenie uczucia rzędu bolesnego, albo budzącego żal, wstręt i niechęć do poprzedniego postępowania, lub do naśladowania tego co przejmuje uwielbieniem dla wielkiego charakteru, sławnego czynu, albo może oba uczucia w połączeniu, — udzielają zwyczajnie silny impuls woli „do zżucia z siebie starego człowieka, i do odnowienia się w duchu swoich uczuć.” Jeśli te impulsy nie będą przechodniemi wzburzeniami, lecz trwale natychmiast albo później oddziaływać będą, to każda wola uwieńczoną zostanie więcej lub mniej dobrym skutkiem. Najpotrzebniejszym jest tu postanowienie silne, wstrząsające całą duszę, potem zaś największe staranie aby ani razu nie popełnić dawnego błędu, którego chcemy uniknąć. Pierwszą rzeczą jest poważne silne postanowienie, energiczny zamiar do zupełnego zerwania z błędnym dotychczasowym życiem, — albowiem umowa, kompromis z błędem nie przyniosłby żadnego rezultatu. Powtóre, ustawiczny szereg nieprzerwany żadnym peryjodem pobłażania, powtarzających się czynów lub zaniechań. Jeśli dopiero po dłuższym szeregu przypadków zostanie pokonany ów błąd (w okolicznościach, które dawniej do niego pobudzały), choćby z użyciem całej siły woli, a osoba zmusi się do prawego postępowania, to utworzy się pomału przyzwyczajenie do tego zmienionego postępowania, i nie będzie ono już jedynie następstwem bolesnej wewnętrznej walki, lecz swobodnym skutkiem poprawionej natury.

Siebie samego pokonać, mówi Demokryt, jest najpiękniejszym zwycięstwem, lecz zwycięstwo to wtedy dopiero jest zupełne, skoro powtórzeniem, przyzwyczajeniem, pokonaną zostanie sama natura czło-

wieka, dopiero wtedy zrzucimy z siebie „starego Adama.“

Zwyczajnie długo trzeba czekać, zanim nastąpi trwale przyzwyczajenie, i dla tego długo jeszcze w szczególnych przypadkach potrzeba używać z całym nateżeniem siły moralnej, aby walczyć i zwyciężyć. A jak dziecku, w którym chcemy wykształcić władzę panowania nad sobą, nie odrazu zbyt mocno ufamy, lecz najprzód narażamy je na złejsze pokusy i uczymy je pokonywać, a dopiero pomału wystawiamy na większe próby, dopóki ustawicznym powtarzaniem jego moralna energija nie wzmochnie się do tego stopnia że zdoła już oprzeć się wszelkim możliwym pokusom; podobnież i ten kto siebie samego wychowuje, nie powinien aby uniknąć wszelkiego upadku, z początku zbyt mocno sobie ufać, lecz powinien najprzód nauczyć się opierać złejszym pokusom, i dopiero skoro wypróbuje władzę panowania nad sobą, może odważyć się na silniejsze. Musi więc np. jak to już poprzednio wspomniano, unikać o ile możności z początku takich przedmiotów, które dawniej były mu niebezpieczne, powinien starać się przeszkodzić tym „pobudkom spostrzeganym“, dopóki nie zapewni się stopniowo przez doświadczenie o większej energii swoich pobudek wyobraźniowych, o których mowa, któremi są: żyć zdrowo i dobrze, pięknie i godnie. Dla tego też zanim człowiek ćwiczeniem nie zmieni swój własnej natury, powinien dążyć do zmiany zewnętrznych okoliczności; powinien nateżyć swój rozum, aby wynaleźć najodpowiedniejsze w tym celu zmiany. Szczególniej z początku należy unikać wszelkiej recydywy, wszelkiego upadku, albowiem jak Bain mówi: „Każda korzyść odniesiona po

złej stronie niszczy skutek wielu zwycięstw otrzymanych po stronie dobrej; a zbyt łatwo wówczas traci człowiek nadzieję, że poprawa jest możebną, traci wiarę w samego siebie, a kiedy tę utraci, wszystko jest straconem. Dla tego też należy bronić się do ostateczności od tej niewiary; trzeba pamiętać, że przy jeszcze większym nateżeniu woli i przy większej przeorności, zdołamy w przyszłości uniknąć wszelkiego upadku, wszelkiego powrotu do dawnego błędu; i że niezawodnie dziesięć razy lepiej jest dziesięć razy zbłądzić, aniżeli zbłądzić razy sto; na co koniecznie narażiby musiała obojętność na swe czyny (*laissez aller*).

Dotąd przypuszczaliśmy szczególnież ten przypadek, że człowiek stara się o pokonanie jednéj lub kilku niecnót moralnych, których zgubnymi skutkami lub brzydota przejął się do głębi duszy. Ale człowiek sumiennie starający się o własne uzacnienie, nie zadawalnia się pokonaniem tych pojedynczych szczególnież nagananych błędów, lecz usiłuje pod wszelkim względem podnieść poziom moralny swój całej istoty. Ponieważ zaś już Epikur mówi: „poznanie błędu jest początkiem poprawy“, — to człowiek dążący do wyższego umoralnienia, podda poważnej i moralnej krytyce samego siebie, swoje czyny i ich wewnętrzne źródła, jakkolwiek to może będzie dlań bardzo bolesne, będzie on i względem samego siebie rzetelnym, szczerym, prawdziwym.

Starać się przeto będzie i w dziedzinie moralności odpowiedzieć napisowi świątyni delfickiej i hasłu Sokratesa: „Poznaj siebie samego.“ Wie on bowiem, że „czyny i myśli człowieka“ nie zależą od przypadku,

lecz że płyną one z uczuć „owego świata wewnętrznego, mikrokosmu, z którego pochodzą, jakby z głębokiej kopalni; będzie się tedy starać o uzacnienie tych konarów wszelkiego czynu, — bo wie że czyny, owe zamiary mające się stać czynem, dadzą się jedynie uregulować, jeśli uporządkujemy i uregulujemy nasze myśli, uczucia i chcenia.

„Synu mój, przedewszystkiem pilnuj swego serca, gdyż z niego powstają czyny życia.”

Często będzie się zastanawiał nad kwestyjami moralnemi i będzie dążył do jasnego poznania tego co dobre i złe; ustawicznie i ponownie będzie rozważał w iloraki sposób można działać źle i dobrze, czyli innymi słowy, jak rozległa jest dziedzina moralności; oraz będzie badał jak doniosłe są następstwa godnego postępowania, nie zapominając również o eichym, niewidzialnym wpływie przykładu, nawet na tych, o których działający nic nie wie, — a z drugiej strony, jak daleko się rozciągają zgubne skutki niemoralnego czynu; i będzie się starał podsycać swe uczucia miłości i uwielbienia dla jednego gatunku czynu, a wstrętu do innego ich rzędu. Częste, szczere zastanawianie się nad tymi poważnymi przedmiotami wywrze wielki wpływ na całą istotę i postępowanie człowieka: a tak uwydatnią się w duchu jego wyobrażenia słuszności i dobra, takięj nabierze wprawy w ich ocenianiu, że z żywością będą mu przychodziły na myśl w najrozmaitszych okolicznościach, i zwracając się przeciwko chwilowo panującej skłonności, zdołają stawić opór niższemu, mogącemu się obudzić popędowi. Następstwem zaś tego ustawicznego myślenia i zastanawiania się będzie: poważniejsze prowadzenie życia i głębsza

świadomość o moralnym jego znaczeniu. Nikt nie uczyni wielkich postępów kształcenia samego siebie w karności moralnej, bez peryjodycznego cofania się ze zgiełku świata i nadzwyczajnej ruchliwości życia nowożytnego, zajętego mnóstwem interesów. Konieczne są godziny spędzane samotnie, jeśli to co lepsze w człowieku ma stać się lekarzem tego, co jest w nim gorsze. Ten, kto prawdziwie dobrze samemu sobie życzy, kto poważnie dąży do tego, iżby prowadzić życie doskonalsze, usłucha owęj wskazówki, według której tylu wielkich i mądrych żyło ludzi, a która brzmi jak następuje: należy nietylko od czasu do czasu zastanawiać się nad dobrem i złem i sobą samym, lecz wypada jeszcze co rano przynajmniej kilka minut poświęcić cichemu rozmyślaniu, odświeżaniu wszystkich dobrych zamiarów życia, rozważeniu prac dziennych i zadań moralnych, jakich one wymagają, oraz moralnych niebezpieczeństw jakich pokonania będą wymagały; co wieczór trzeba przejrzeć myśli i pracę całodzienną dla krytycznego jej ocenienia pod względem moralnym, poznania popełnionych błędów, zanotowania sobie nieprzewidzianych trudności i porównania siły postanowienia z siłą wykonania. Pytać się jak Sextius: „z jakiej choroby moralnej dziś się wyleczyłeś, jakiemu błędowi dałeś skuteczny opór, w czym stałeś się lepszym?

Człowiek dążący do własnego uzacnienia, użyje też, aby żyć cnotliwie i poczciwie, onego wybornego „środka domowego“, jak go Hufeland nazywa, częściej myśli o śmierci.“ Przypomnienie śmierci (memento mori) jest bardzo skutecznym środkiem przypomnienia jak żyć należy (memento vivere). W każdym wątpliwym zdarzeniu, w każdym pytaniu czy coś jest słusz-

ne lub niesłuszne, przenieśmy się zaraz myślą do ostatniej chwili życia, i pytajmy się, czyżbyś wtedy tak albo inaczej postąpił, czy życzyłbyś żebyś był postąpił tak a nie inaczej? Niezawodnie niewinną jest radość, uciecha życia, podczas której spokojnie ośmierci myśleć możemy. Jeśli oburzamy się na kogo, gniewamy, albo niechętni jesteśmy, albo jeśli bierze nas chęćka pomścić się za wyrządzoną obelgę, to pomyślmy tylko o owój godzinie i stosunku, jaki wówczas powstanie, a ręczę że natychmiast znikną te nieprzyjemne i nieprzychylne myśli względem ludzi. Powodem tego jest to, że przez owo przeniesienie widowni działania znikają wszystkie względy drobnostkowe i egoistyczne, które zwyczajnie przyczyniają się do naszego postanowienia; wszystko odrazu właściwie widzimy, i wszystko otrzymuje swój prawdziwy stosunek; złudzenie znika, a pozostaje to co jest rzeczą istotną." Te piękne i prawdziwe słowa owego wielkiego lekarza i filantropa, nietylko odnoszą się do tego, kto uwierzy w niebo i piekło, lecz i do tego kto jest przekonany, że śmierć kładzie koniec wszelkiemu istnieniu, a jak mówi Arystoteles: „jest granicą, po za którą nie ma ani nie dobrego ani nie złego."

Człowiek zajmujący się kształceniem samego siebie usłucha też owego prawidła życia, któremu z zupełną słusnością przypisywali Grecy wielkie znaczenie: iżby unikać wszelkiego złego towarzystwa i szukać dobrego. Widzieć złe albo dobre, znaczy toż samo co naśladować w swoim wnętrzu złe i dobre; a jeśli to często się zdarza, to łatwo utworzą się tą pomimowolną czynnością organów fizycznych tendencje do podobnego czynu albo myśli: jeśli nie będą

wywierały swęj władzy siły ustawicznie w przeciwnym kierunku działające. Jeśli kto przeto z tego lub owego powodu nie chce lub nie może unikać towarzystwa, które uznał za działające w sposób niedobry pod względem moralnym, to musi ustawicznie utrzymywać żywą niechęć przeciwko złym przymiotom drugieję osoby i jęj postępowanie poddawać własnej ustawicznej moralnej krytyce; tym sposobem nie przyzwyczai się do złęgo, — jeśli zaś przytem silne będą jego moralne zasady, to przy stosownych okolicznościach będzie to poniekąd więszą pobudką do własnego udoskonalenia się moralnego.

„Wszakże istnieją dobre i złę towarzystwa” (jak o tęp już wspominał Helwecejusz)— „książkowe i ludzkie”; dla tego tęp i pod tym względem usłucha owęgo przepisu. Dzieła Seneki, Marka Aureljusza, Epikteta, Plutarcha i podobne inne, staną się przyjaciółmi jego życia i posłucha rady pierwszego z tych myślicieli: „czytaj zawsze książki wypróbowane!” (probatos semper lege). Niezawodnie bowiem lepiej jest czytać niewiele a rozumieć dobrze, niż czytać wiele nie rozumiejąc co się czyta, boć przecie niejeden „zgłupiał” wskutek wielkiego czytania. Kto więc weźmie sobie za zasadę czytać jedynie to, co jest najlepsze, co uważano za najlepsze po wszystkie czasy, i to pomału, z zastanowieniem, a gdzie potrzeba z gorliwą opozycją, ten użyje szczególnęj tęp zasady w tęp dziedzinie, a przytem ustawicznie będzie się cofał do tego, co uznał za najwyższy próbierz tego, co słuszne i tego, co dobre, aby poznać błędy etyczne, które popełnili ci mądry ludzie.

Taki człowiek przeciwnie dążący do własnego udo-

skonalenia, rzeczywiście zawarł przyjaźń ze sobą samym. Ma uszanowanie dla siebie samego, szanuje świadectwo swęj świadomości, — dąży do takiego moralnego ukształcenia, iżby mógł sam siebie kochać, jest sumiennym względem siebie samego, względem tego co w sobie ślubował, i dla tego ufa samemu sobie. Wewnętrzny porządek, spokój, zgoda, jest błogosławieństwem sumiennęj i cierpliwęj pracy nad sobą samym.

Zakończenie.

„Co mam czynić?“ Gdy etyka odpowie na to pytanie, nasuwa się jęj to drugie pytanie: „Dlaczego mam to czynić?“ albo: „na czem polega moje zobowiązanie do słusznego działania?“ Najprzód właściwem tu będzie odwrotne pytanie, co mianowicie rozumiemy pod tym pytaniem, albowiem częstokroć pytający sam nie wie dokładnie co chce tym wyrazić.

Zwyczajnie pod powyższem zdaniem rozumiemy tylko: „Co mi z tego przyjdzie? Jaką korzyść odniosę czyniąc to co powinienem?“ Oczywiście, że pobudzającą sprężyną człowieka do tego pytania jest tylko miłość własna albo własny interes. Nakłoniłaby ona tylko wtedy człowieka do czynienia tego, co czynić powinien, gdyby dowiedziono, że takie postępowanie odpowiada jego własnemu najwyższemu dobru, jednym słowem, jeślibyśmy przekonali o doskonałęj harmonii obowiązku i interesu.

Oczywista, że istnieje bardzo wielka harmonija pomiędzy interesem a obowiązkiem. Co się tyczy obowiązków, odnoszących się do własnęj naszęj osoby, jak:

przezorności, panowania nad sobą, odwagi i umiarowania (albowiem te sposoby zachowania się nazywają się dla tego przeważnie obowiązками, a odnośnie cnotami, ponieważ przyczyniają się do trwałej pomyślności saméj osoby) — to i pod względem społecznym postępowanie słuszne pozostaje w bardzo wielkiej harmonji z czynem, jaki zaleca oświecony własny interes. Kto dopuszcza się niesłuszności, naraża się o tyle, o ile przekracza obowiązujące prawa, na niebezpieczeństwo ukarania, a w poważniejszych wypadkach z karą, jako jeszcze większe zło łączy się pogarda współobywateli, potępienie i hańba; jeśli zaś winowajca mniema, co zwyczajnie mniemają zbrodniarze, że jego zły czyn nie wyjdzie na jaw, to przecież nie może być zupełnie tego pewny, a obawa odkrycia jego przestępstwa, może zatruć całe jego życie. Przekroczenia zaś obowiązków socyjalnych, przeciwko którym nie mogą występować kodeksy karne, ulegają przecież potępieniu opinii publicznej, a szczególnie osób z którymi przestaje człowiek, dopuszczający się niesłuszności: a przecież szczęście człowieka tysiąc-krotnie zależy od usposobienia tych ludzi, w których otoczeniu przebywa. Poczciwy człowiek przeciwnie, cieszy się ogólnem poszanowaniem, i doświadcza w licznych okolicznościach dobroczynnych ztąd następstw. Dla przychylnego człowieka wszyscy są przychylni i odpłacają mu w rozmaity sposób za jego życzliwość. Nagrodą największych usług uczynionych społeczeństwu, jest sława.

Do tych zaś zewnętrznych napomnień, do tych zewnętrznych „sankeyj“ dobra i słuszności, przyłączają się jeszcze i wewnętrzne. Świadomość dobrego

i słusznego postępowania i przekonanie, że się zasłużyło na ogólne poszanowanie, jest uczuciem głęboko uszczęśliwiającym.

Pocziwego czynu, mówi przeto Seneka „prawdziwym owocem jest samo jego wykonanie, i żadnej nie ma nagrody, któraby wyrównywała cnotcie, oprócz samej cnoty.“ Rousseau zaś powiada: „chociaż nas trochę kosztują ofiary, jakie składamy obowiązkom i cnotcie, to sownie za nie nas wynagradzają słodkie przypomnienia, jakie w sercu naszym pozostawiają. Z drugiej zaś strony jak wielkie męczarnie sprawiają nam wyrzuty sumienia i żalu, choćby się niewiele zdradzały wyrazem naszego oblicza.“ Żal spowodowany jednym błędem młodości, może zatruć całe życie: jak Rousseau wzruszającym sposobem opowiada w „Wyznaniach i Marzeniach.“ Nie powinien nas ludzi zewnętrzny pozór: „niejeden jest ubogim przy wielkim bogactwie, a niejeden jest bogatym przy swoim ubóstwie“, mówi mądry król żydów.

Cheąc wyrobić w sobie słuszny sąd o tym przedmiocie, nie powinniśmy ograniczyć się na rozważaniu stosunku pojedynczego czynu do szczęścia człowieka, lecz powinniśmy zauważyć, że pojedyncze czyny są następstwami przymiotów charakteru: i rozważyć wartość tych przymiotów pod względem ich wpływu na trwały stan świadomości ludzkiej. „Że odważny człowiek“, mówi co do tego Makintosh „w ogóle jest narażony na daleko mniej niebezpieczeństw niż tchórz, nie jest to główną korzyścią odważnej duszy; gdyż wielkie niebezpieczeństwa są rzadkie. Lecz ustawiczna nieobecność takich przykrych i dręczących uczuć jak bojaźni, i świadomość, że się jest wyższym nad to, co

władza zwyczajnymi ludźmi, są trwałym źródłem wewnętrznego zadowolenia. Nikt, kogo kiedykolwiek ogrzał promień odwagi, nie może żadnej innej korzyści wynikającej z odwagi porównać z tym uczuciem, że jest zawsze gotów do bronienia słusznej sprawy bez najmniejszej bojaźni! Zwracamy przeto uwagę na szczęście lub nieszczęście, przebywające w moralnym stroju uczuciowości, że tak powiemy we *własnym czuciu* (Selbstempfindung) doskonałości albo zepsucia moralnego. „Bezpośrednie uczucie przychylności, dobroci i miłości ludzi“ powiada Hume „jest słodkie, łagodne i przyjemne, niezależne od wszelkiego losu i trafu.“ Cnotom tym towarzyszy oprócz tego zadowolona świadomość i wesołe wspomnienie, które utrzymują nas w zgodzie i przyjaźni tak z sobą samymi jak i z innymi ludźmi. Czy są jakie inne usposobienia uczucia, któreby mieściły w sobie jednocześnie i wspólnie, tyle tak rozlicznej błogości: radosne przyjemne uczucie, wesołą świadomość, dobre imię? Prawdziwie zacny człowiek zawsze zacnie postępuje; jeśli przeto chcemy ocenić czyn zacny, pochodzący z zacnych pobudek, w stosunku do własnego szczęścia osoby działającej, to nie należy zapominać, że jest ono skutkiem zacnego charakteru, i że trwała świadomość o nim jest szczęściem. Pojedynczy czyn nie potrzebuje koniecznie wypaść na korzyść cnoty: lecz trwałe zasady ducha, które były jego źródłem, ustrój uczuciowości, o którym świadczą, może wewnątrz uszczęśliwiać. Własne czucie doskonałości serca zabarwia wartość szczęścia całego życia, pojedyncze czyny będące jego następstwami, mogą same z osobna wzięte przynieść działającemu więcej szkody, aniżeli pożytku: a prze-

cież indywiduum, uważając jego życie jako całość, byłoby może mniej szczęśliwe, gdybyśmy wewnętrzny jego ustrój tak zmielili, iżby w podobnem zdarzeniu nie dokonało tego czynu.

Również zastanowić się musimy nad oddziaływaniem pojedynczych czynów na charakter: pojedynczy czyn sprawiający wielką korzyść w chwili obecnej, mógłby przecież przez pogorszenie się tego, od czego zależy w tak wysokim stopniu nasze dobro duchowe, mieć dla nas najzgubniejsze skutki. Dla tego mówi Shaftesbury: „najmniejszy krok do złego, zmienia charakter i wartość życia.”

A jak wszystkie afekty przychylności i przyjaźni są same w sobie uszczęśliwiającemi uczuciami, tak z drugiej strony we wszystkich nieprzychylnych namiętnościach mieści się pierwiastek boleści. Indywiduum, któremu pierwszych nie dostaje, czuje brak nie tylko wszelkich uczuć moralnych, sympatycznych i estetycznych, których są one warunkiem; życie jego wraz z psychiczną *władzą czucia* jest nie tylko bardziej jednostronne i uboższe, lecz nastrój jego uczuciowości, wynikający z braku tego, co prawdziwie ludzkie w człowieku, jest bardziej ponury i pełny nieprzyjemnych uczuć, a to tem bardziej, im w wyższym stopniu rozwinęły się w nim nieprzyjemne elementy. „Już sam wyraz oblicza bardzo złych ludzi“, czyni uwagę Schopenhauer, „nosi na sobie piętno wewnętrznego cierpienia.“ „Egoista czuje, że otaczają go obce nieprzyjemne osoby, a całą swą nadzieję pokłada w swojej własnej pomyślności.” Dobry żyje w świecie przyjaznych zjawisk: „szczęście każdój osoby jest jego własnym szczęściem.” „Ztąd wynika głęboki spokój jego

duszy i ów pocieszający, spokojny, zadowolony nastrój uczucia, co sprawia, że każdemu błogo w jego obecności." Zły charakter musi istotnie pozostawać w moralnem odosobnieniu, co go przyprawia do rozpacz. A Wolter mówi: „Co się tyczy kar, jakie Bóg zsyła na zbrodniarzy, zachowuję pełne uszanowanie milezenie; wszystko co mogę wam powiedzieć jest to, że jeszcze nigdy nie widziałem złego człowieka szczęśliwym.“

Wszakże nie istnieje jeszcze tak doskonała harmonija pomiędzy cnotą a szczęściem, albo obowiązkiem i interesem, jakby tego życzyły sobie nasze najzajętsze uczucia. Prawdziwe, rzeczywiste i nieograniczone poświęcenia nie są rzeczą niemożliwą, a cnota nie jest prostą pseudomądrością; dla tego też doskonałego egoistę nie zdołamy żadnym dowodzeniem skłonić do nabycia woli, kierującej nim ustawicznie do słusznego postępowania. Jedną z wielkich zasad ludzkości jest uczynić możliwie doskonałą ową harmoniję obowiązku i interesu za pomocą ciągłego ulepszania urządzeń społecznych i doskonalenia natury ludzkiej przez wychowanie.

Ale człowiek daje się powodować nietylko pobudkami egoistycznymi: nietylko można go nakłonić do słusznego postępowania przez odwołanie się do egoistycznych zasad jego duszy, — albowiem interes egoistyczny nie jest jedyną pobudką jego działania, lecz tylko jedną z pomiędzy wielu. A ofiara siebie samego w tej lub innej postaci, ofiara z siebie samego w interesie gatunku, jest jak dowiódł Spencer „nie mniej pierwotną jak i pobudka zachowawcza." Wyobrażenie czynienia tego co dobre i słuszne, jako wyo-

brażenie jest już pobudką; pobudką człowieka z gruntu poczciwego i dobrego. Kiedy zapytamy się człowieka prawdziwie poczciwego, dla czego „czyni to co znaczne i słuszne?” to odpowie: ponieważ chcę postępować poczciwie! Wola, postępować poczciwie, jest zarówno moją własną wolą, jak jest moją wolą przyczyniać się do mojego własnego dobra. Uznaję ją za lepszą część mojej osobistości. Właściwe zaś moralne zobowiązanie do pewnego oznaczonego postępowania, jest właśnie swobodnym oznaczeniem jego słuszności i moralności. Człowiek sam siebie musiałby potępiać, gdyby inaczej postępował, a jak Klarke mówi: największym i najsilniejszym zobowiązaniem jest bezwątpienia to, którego złamać nie można bez własnego siebie potępienia.“

Od posłuszeństwa przepisom moralności, zależy cała pomyślność społeczeństwa ludzkiego, upada w skutek ogólnego ich niezachowywania, a dochodzi do swego maximum w razie powszechnego się do nich stosowania. Dla człowieka przychylnego ludzkości i miłującego ją, jest to najlepszym przedmiotowym dowodem świętości obowiązku. Jeśli go zapytamy: „dla czego chce działać w interesie ludzkości?” to odpowie: „ponieważ wiele mi zależy na pomyślności ludzkiej?” Jeśli się znów pytamy: dla czego? to może zarówno nie będzie umiał na to odpowiedzieć, jak gdy go się spytamy: dlaczego mu zależy na jego własnej pomyślności, jego własnem dobru. Może wreszcie, co uważamy za najlepsze, odpowie nam w ten sposób: że jego przychylność jest taką samą częścią jego osobistości jak i jego miłość własna. Myśl, że jego działanie, jego czyn, pociąga za sobą w następstwie pomyślność

innych ludzi, że świat przez jego działanie stanie się szczęśliwszym albo lepszym, sprawia mu bezpośrednio zadowolenie i dla tego staje się dla niego ostateczną pobudką; innymi słowy: ostatecznym jego celem jest stwarzanie dobra innych ludzi. Prawdziwa sankcyjja słusznego postępowania leży dla niego w skutkach z natury jego wpływających, w następstwach (jakich czas ani wieczność nie zniesie) czynów złych lub zaniedbania dobra,—w błogich skutkach słusznego postępowania.

W duszy ludzkiej żyje uczucie wdzięczności za otrzymane dobro. W skutek téj zasady zacny człowiek czuje się obowiązany względem ludzkości, za wszystkie te dobrodziejstwa, jakie zawdzięcza pracy poprzednich i współczesnych pokoleń, i za to zmusza go dusza jego do wypłacenia swego długu teraźniejszym i przeszłym pokoleniom pracą pożyteczną i sumienną. Czuje on się połączony jak z przeszłością, przez swoich rodziców i pradziadów, tak i z potomnością za pośrednictwem swoich dzieci i ich dzieci, — gdyby zaś ich nie posiadał, to przez dzieci ukochanych osób, jako téż i przez skutki swojego własnego działania; a dobro ludzkości jest jego własnym dobrem; żyje on z ludzkością, a więc śmierć dla niego nie jest końcem wszechrzeczy. „Lękasz się śmierci, chcesz żyć wiecznie! Żyj z całością! Ona pozostanie wówczas, kiedy ciebie już dawno nie stanie.” Zadawalnia się myślą, że skutki jego czynów przeżyją go i że był pożytecznym pracownikiem w dziełach ludzkości.

Jego rozum, myśli jego mówią mu: że dwa jest o jeden więcej niż jeden, i że sto jest sto razy więcej niż jeden; musi i wtedy zrobić to zastosowanie, kiedy

porównywa obce i swoje interesy, — kiedy tą jednostką jest on sam. Rozsądek przyzwyczajają go do rozważania rzeczy z wyższego stanowiska, bez względu na swoją małą osobistość, i dozwala mu poznać to, co jest wspólne i jednogatunkowe we wszystkich ludzkich indywidualnościach, — „to co jest jednostajne we wszystkich rozlicznych uwydatnieniach psychicznego płomienia życia.“ Temu zaś, kto wierzy w Bóstwo osobiste, przypomina słowa Jana: „Bóg jest miłością, a kto pozostanie w miłości, ten pozostaje w Bogu, a Bóg w nim.“

Jednym słowem: podstawą „fundamentem moralności jest z osobna wzięte“, ani sumienie, ani własny interes, ani przychylność, popęd towarzyski, współczucie, rozsądek, ani w ogóle jakakolwiek pojedyncza siła u człowieka; podstawą moralności jest cały, czujący, chcący, myślący człowiek.

Głównejsze omyłki druku:

Str. 11, wiersz 12, — po wyrazie *że*: opuszczono *społeczeństwa*.

Str. 13, wiersz 6, — po wyrazie *powinna*, trzeba dodać: *a jest nią*.

Str. 14, wiersz 9, — zamiast *nie było dla czego*, winno być: *nie było do czego*.

Str. 15, wiersz 7, zamiast *bezpośrednio* — *bezpośrednią*.

Str. 129, wiersz 5, — po: *mogłyby pozostać*, opuszczono — *w sprzeczności*.

Str. 40, wiersz od dołu 5, — po: „*nikt ja sama*” winno być: *było* odpowiedzią Desdemony.

SPIS RZECZY.

	<i>Str.</i>
1. Przedmowa.	1
2. Wstęp	2
3. Rozdział I. Ustanowienie zasady.	9
4. „ II. Wykonanie	48
5. Pojęcie enoty	52
6. Podział obowiązków i cnót na osobiste i społeczne	55
7. Obowiązki względem siebie	61
8. Obowiązki względem bliźnich	73
9. Sprawiedliwość, rzetelność, prawdomówność	81
10. Dobroczynność.	115
11. Obowiązek własnego moralnego kształcenia	123
12. Zakończenie	133
