

Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych

~~Mar. 14~~

H-124116

19774

Wydział nauk antropologicznych, społecznych, historii i filozofii.

Posiedzenie

z dnia 9 Marca 1917 r.

Rok X. № 3.

Obecni:

Przewodniczący Wydziału p. J. K. Kochanowski.
Za Sekretarza p. J. Siemieński.

Członkowie Towarzystwa pp.: B. Gembarzewski, Ign. Koschembahr-Łyskowski, E. Majewski, St. Poniatowski, K. Stołyhwo.

Komunikaty.

1. Erazm Majewski:

Co jest przedmiotem woli ludzkiej, dobro czy szczęście?

Filozofowie oddawna rozbijają się o rałę woli ludzkiej, ilekroć zapragnęli odkryć przedmiot czyli cel do którego wola zamierza, zwłaszcza zaś wolna wola, bo za taką większość myślicieli uznawała i uznaje wolę ludzką.

Warto też poświęcić chwilę czasu na rozpatrzenie, jak niewiele brakowało, aby ująć w sposób właściwy to skomplikowane,



a nawet pozornie metafizyczne zagadnienie i rozwiązać je zgodnie z naturą rzeczy, o które chodziło.

Już w starożytności zagadnienie to niedawało spokoju umysłom bystrym i powstawały na punkcie powszechnego i choćby nieświadomionego celu dążeń ludzkich koncepcje bardzo głębokie.

Stoicy np. doszli do przekonania, że przedmiotem, do którego ludzka wola zmierza, jest doskonałość duchowa, czyli doskonalenie się w dobrem. Utrzymywali, że najwyższym dobrem ludzkim jest cnotliwość, albowiem prawdziwą szczęśliwość daje tylko świadomość swej cnoty. Epikur znowu wyrozumował, że przedmiotem dążeń ludzkich i najwyższym dobrem jest szczęśliwość (własna). Cnotę, cnotliwość uważał tylko za środek do osiągnięcia coraz wyższych rozkoszy. Przyznawał im wysoką wartość, ale dla tego tylko, że są źródłem bądź pożytku, bądź zadowolenia.

Przyszedł wielki Kant i zaprzeczył utylitystom. Szczęśliwości nie można ani uważać, ani stawiać za przedmiot woli ludzkiej, ponieważ musi on być powszechny i bezsporny, szczęście zaś (zadowolenie) bywa rozumiane w najrozmaitszy sposób, ponieważ polega na indywidualnych odczuciach. Nie można znaleźć przedmiotu, któryby budził zawsze i wszędzie uczucie zadowolenia, radości. Nawet ten sam osobnik w miarę dojrzewania, kolejno coraz w czem innym znajduje zadowolenie. Celem więc dążeń człowieka mnsi być czyste dobro, dobro coraz doskonalsze, ponieważ jako konieczne, powinno ono być celem naszym.

Gdzie kompas, któryby nam ukazywał taki cel powszechny, czyste, najwyższe dobro, nie rachujące się z dążeniem do szczęśliwości pod jakąbądź postacią?

Oto R o z u m. Prawa doskonałego rozumu są dostateczną zasadą i podwaliną praw moralnych, ponieważ mogą być kategoryczne i bezwzględne, powszechne i wieczyste, albowiem nie uwzględniają poziomych interesów zmysłowości. Forma rozumowania odnosi się do uczucia, leży całkowicie poza dziedziną zmysłową.

Zkądże biorą się te podstawy w rozumie? Tkwią *a priori* w samej jego organizacyi czy naturze. (Są nam dane wraz z duszą). Rozum, jako źródło norm idealnych (nie zaś pobudek realnych i praktycznych), jest źródłem moralności.

Drugą ideą, którą wysuwa Kant na czoło całego swego rozumowania, jest wolność człowieka. Skoro przedmiotem woli ma być dobro, to niezbędnym jej warunkiem jest wolność, racya bytu samej idei dobra oraz praw moralnych. Gdybyśmy bowiem nie byli wolni, nie mielibyśmy wcale świadomości praw i obowiązków moralnych. Z takich koncepcyi płynie swoiste u naszego filozofa pojęcie wolności woli. Nie jest to wcale wolność postępów, lecz wolność wyboru zasad postępowania, wolność wybierania tego, czego chcieć powinniśmy, nie zaś tego, czego chcieć jesteśmy w możności. Chodzi o wolność postępowania według „maksym“, czyli zasad podmiotowych, których zewnętrznym wyrazem są „prawa“, czyli zasady przedmiotowe.

Jak widzimy, Kant stworzył filozofię moralności, opartą na czystym formalizmie (i na abstrakcyi), obywatelkiej się bez wszelkiego doświadczenia.

Gdy systemy starożytne, jak również późniejsze, wielkiej epoki Odrodzenia, kładły główny nacisk na uczucia, na pożądania lub rozsądek, albo też widziały źródło moralności w doświadczeniu, gdy już całkiem wyraźnie wysuwały na czoło rozumowań pierwiastek społeczny w rozumie ludzkim, (Montaigne, Bodin, Bacon, Grotius, Hobbes), — Kant wszystko buduje na czystej woli i to dobrej, na takiej woli, która jest dobrą bez żadnych motywów użyteczności. Za jedyny motyw przyjmuje samo tylko poszanowanie „praw moralnych“ i niejako dobroć natury ludzkiej.

Niestety! trzeba wyznać, że filozof królewiecki uległ ciężkiemu złudzeniu, wyobrażając sobie, iż znalazł w Rozumie i Woli to, czego szukał.

Naprzód, jeżeli komu, to autorowi „Krytyki czystego rozumu“ nie wolno było kusić się o wyprowadzanie moralności apriorycznie z rozumu, tak pojętego, jak on go pojmował, bo nawet według własnej Kant'a definicyi, rozum poznaje tylko to, co jest i przekraczałyby swoje granice, decydując o tem, co być powinno. Wiedział o tem najlepiej nasz filozof, więc uciekł się odrazu do koncepcyi jakiegoś drugiego rozumu, „praktycznego“, który ma informować o tem, co być powinno. Ale tu chybił.

Pomijam już sam podział rozumu na dwa rozумы, co jest sztuczne i niezgodne z podstawami psychologii. Wiadomo dziś dobrze, że idei wrodzonych niema; z naszej zaś teoryi interpsy-

chiki wynika pewność, że ich być nie może. Wrodzone są tylko popędy, instynkty, nie o nich jednak Kant myślał. Krytykował Epikura i Stoików za obranie za powszechny przedmiot dążeń tego, co zmienne i zależne od sposobu zapatrywania, a czyż znalazł sam stalsze kryterium? Alboż i dobro nie bywa pojmowane najrozmaiciej? Wszak większość ludzi uważa za dobre to, co sprzyja danemu celowi oraz to, co miłe. Mówimy: jabłko dobre, ponieważ jest smaczne, albo użyteczne; podkova dobra, pomysł dobry, gdy odpowiadają swemu celowi. Wprawdzie Kant operuje pojęciem dobra czystego, ale czyż takie dobro nie jest czemś zupełnie obcem pospolitemu pojmowaniu tego słowa; w konsekwencji zaś obcem dla większości dusz? A przecież intuicyę takiego dobra bezwzględne mieści on w rozumie, czyli w duszach ludzkich!

Wprawdzie zrobił Kant z rozumu „praktycznego“ idealny rozum jakiegoś najlepszego człowieka (*Homo noumen*), ale właśnie z tego powodu wolno zapytać: w jaki sposób to, co może być nieobecne i bywa nieobecne w osobnikach (maksymy moralności), ma przewodniczyć ich postanowieniom? I co ważniejsza, jakim prawem miałyby obowiązywać każdego wobec głoszonej wolności wyboru maksym postępowania? Prawem Boskiem, a choćby ludzkim? Ależ Kant zastrzegł się najuroczyściej przed wszelką heteronomią zarówno Kościoła, Państwa, wychowania, opinii publicznej. Jego moralność ma płynąć z pobudek czysto rozumowych.

Krytykowano już nieraz teorię praw moralnych Kant'a i wykazano niejedną w niej niekonsekwencyę, ale złudzenie Kant'a dopiero w świetle teorii interpsychiki odśłania się w całej jaskrawości. Zresztą omyłka Kant'a była genialna, wyprzedziła bowiem wykrycie rzeczywistego i całkiem realnego źródła nakazów moralnych oraz ich mocy, powszechnie obowiązującej. Nie mógł on w swoim czasie wiedzieć, że ludzka psyche, a z nią rozum są całkowicie zjawiskiem społecznem. Przytem omyłka praktycznie jest niewielka i świadczy najlepiej o potędze jego dyalektyki. Czemże bowiem jest moralność, jeżeli nie dziełem zbiorowem najszlachetniejszych, najbezinteresowniejszych osobników?

Autor nasz w swoim czasie musiał postawić człowieka idealnego, wyzbytego z egoizmu, więc czystą ideę; inaczej nie zrobiłby nawet kroku na drodze, na której zbudował jednak najidealniejszą moralność.

Sprawa jednak staje na gruncie pewnym dopiero, gdy na miejscu apriorycznej moralności wymarzonego „człowieka najlepszego“ postawimy poprostu społeczeństwo z jego naturalnym prawem do istnienia czyli z jego instyktem samozachowawczym.

Zagadka genezy pojęć moralnych, jak w ogóle duszy ludzkiej, oraz woli, zarówno dobrej, jak złej, nie jest już zagadką człowieka, jako osobnika i rozwiązuje się zgoła bez uciekania się do formalizmu lub spekulacji metafizycznych.

Aby się zorientować na czym ona polega, a zarazem na czym polega drugie złudzenie Kant'a, co do dobrej i wolnej woli, rezydującej jakoby w człowieku, wypada postawić sobie elementarne pytanie: czym jest wogóle wola, skąd idzie i czy istnieje na tym poziomie psychicznym, z którego wzniósł się pra-człowiek do godności człowieka?

Oczywiście, że i w zwierzętach istnieje to, co w języku praktycznym nazywamy wolą. Mieści się ona w kompleksie psychicznym, który nazywamy instyktem, a zarazem charakterem. Jako żądza trwania podtrzymuje ona istnienie całego organizmu, jego dobrobyt. Pływie ona z organizacją ciała, z jego odwiecznego porządku wewnętrznego i wyraża się w normalności ciała oraz funkcji jego, jako całości. Źródło jej, a zarazem następstwo: ustrój taki, a nie inny, uformowany na tle takich, a nie innych warunków zewnętrznych; wola zwierzęca odznacza się ogromną prostoliniowością. Niema w niej tych wahań się, które cechują wolę ludzką.

Zapewne też z powodu tej przedziwnej prostoliniowości, wywołującej niezawodność i przewidywalność działań zwierzęcych, przywykliśmy ją, dla odróżnienia od ludzkiej nazywać popędami i to naturalnemi.

Popędy mają za jedyne zadanie podtrzymywanie osobnika oraz jego rodu od zatury. W czułości zwierzęcej przekazywanej dziedzicznie z pokolenia w pokolenie, wyrobiły się pewne pociągi i wstręty, powstające refleksyjnie dzięki czujności zmysłów. „Instynkty“ właśnie składają się na tę całość, którą nazywamy charakterem, albo „naturą“ zwierzęcia. Zwierzę znalazłszy się w trudnej sytuacji nie rozumuje, jego charakter dyktuje mu odrazu jedno z nielicznych wyjść, jakie ma do wyboru. We wszystkich jednak przypadkach charakter, a w nim wola, wystar-

czają tylko do podtrzymania samego istnienia: po za tę metę nie wybiegają. Dążnością zwierzęcia jest tylko trwanie, trwanie w możliwym zaspokojeniu potrzeb ciała, czyli w stanie zadowolenia.

Zachodzi teraz pytanie: czem się różni wola ludzka od zwierzęcej, a więc także i dla naszego rodu pierwotnej woli trwania, skoro daje zgoła inne skutki i daleko większe, aniżeli wola zwierzęca?

Przedewszystkiem ogromnem skomplikowaniem i tak dziwnie wielką nieprzewidywalnością, że od wieków została uznana za wolną t. j. nieskrępowaną. Stało się to zapewne nietylko dla przeciwstawienia jej woli zwierzęcej, wyznaczonej przez ich organizacye i jednolity charakter w obrębie całego gatunku, ale bardziej dla tego, że człowiek może chcieć tak rozmaicie, iż najczęściej trudno przewidzieć: co postanowi?

Możnaby przypuszczać, że różnica spoczywa tylko w znacznie większej ilości możliwych motywów, w porównaniu do motywów zwierzęcych, a w konsekwencji przyjść do przekonania, że ma się ona do zwierzęcej tak, jak poznanie nasze do zwierzęcego i jak uczucia nasze do zwierzęcych, czyli, że będzie się różnić tylko większą złożonością, większem urozmaiceniem, większem rozbiciem się na mnóstwo tonów, zawartych w rozległej skali. I takie jest powszechne w nauce mniemanie. Ale tak być może.

Złożoność woli ludzkiej jest zjawiskiem innem, niż złożoność pojęć lub uczuć. Różnica leży nie tylko w ogromnem skomplikowaniu. Ona leży w dwoistości natury ludzkiej, a ztąd w podwójności zadań woli ludzkiej i płynącej stąd wiecznej sprzeczności wewnętrznej.

Skoro całe poznanie nasze ludzkie (rozum, rozsądek) oraz uczucia ludzkie są skomplikowanym produktem życia osobników w ścisłej ze sobą łączności psychicznej, nie zaś dziełem czystego życia, skoro płyną ze społeczeństwa, to trzeba to samo powiedzieć i o woli naszej. Trzeba przyznać, że wola prawdziwie ludzka, skoro jest dziełem społeczeństwa, czyli zjawiskiem społecznym, nie zaś czysto biologicznym, ma za zadanie już co najmniej podtrzymywanie społeczeństwa, dobro ogólne, dobro społeczne, jak to trafnie odgadli tacy wielcy humaniści, jak wymienieni już Bodin, Bacon, Gro-

tius, Hobbes, Hume i tylu innych, lubo i oni, jak się niżej okaże, nie dotarli do samego dna kwestyi.

Jednak człowiek nie tylko posiada własne ciało, ale nawet i duszę swą odczuwa jako własną. On nie przestaje być indywiduum, odczuwającym bardzo żywo własne potrzeby (ciała i duszy). Niezależnie tedy od woli społecznej, którą nam narzuciło społeczeństwo, i która jest instynktem samozachowawczym społeczeństwa, działa w człowieku wola organizmowa i osobnicza; jako dążność do własnego szczęścia.

Działają w nas dwie wole. Jednej ostatecznym i choćby nieświadomym celem własne „dobro“, drugiej „dobro“ bliźnich. Nie zawsze kierują one w jedną stronę, najczęściej są ze sobą sprzeczne. Wynikają więc między nimi kolizye. Nazywamy to ścieraniem się dwóch popędów egoistycznego z altruistycznym.

Właściwie jest to ścieranie się dwóch popędów: indywidualnego ze społecznym, niższego z wyższym, szczuplejszego z rozleglejszym.

Ponieważ walka toczy się na tle jednostkowych, indywidualnych uczuć i poznania, rozwiniętych aż do wystąpienia zjawiska świadomości, przeto musi wyrażać się wahaniem, wybieraniem, rozterką wewnętrzną, kończy się zaś postanowieniem. Skoro zaś możemy postanawiać rozmaicie, przywykliśmy postanowienia nazywać aktem wolnego wyboru.

W gruncie jednak rzeczy postanowienie jest czemś innym, mianowicie zwycięstwem mocniejszego elementu nad słabszym.

Równocześnie „chce“ w nas dwie istoty, społeczna i niespołeczna, egoistyczna i altruistyczna. Weźmy przykład. Czuję się dziś niezdrowym, a mam iść do biura. Popęd organiczny, woła: zostań, popęd społeczny, czyli egoizm złożony, społeczny, woła: idź. Stąd walka, w której zwycięża raz duch, drugi raz ciało. Nudzi mię ktoś czczą gadaniną, tak, że w końcu gniewa. Popęd organiczny woła: daj to poznać nudziarzowi i uwolnij się od niego, popęd społeczny nakazuje słuchać uprzejmie i czekać cierpliwie końca. Znalazłem pieniądze, gdy nikt tego nie widział. Jeden głos woła we mnie: zatrzymaj sobie; drugi: szukaj poszkodowanego. Postanowienie będzie aktem przewagi bądź strony społecznej, bądź grubo egoistycznej. Nie będzie to zależeć ani

od przypadku, ani od siły woli, ale raczej od osobistego charakteru, czyli od indywidualnej psychiki ustalonej i działającej w znacznej mierze refleksyjnie.

Wymówiwszy wyraz „charakter“, wkraczamy do samego jądra kwestyi woli ludzkiej, będącej przedmiotem nieskończonych sporów.

Odczuwana przez nas wolność wyboru płynie tylko z nieznamości tego wszystkiego, co się w nas w chwili wybierania odbywa, niemal automatycznie: Złudzenie, że tu jest wolny wybór, płynie tylko z nieznamości zarówno czynników ścierających się, jak też z ich siły. Walki bowiem toczącej się w nas błyskawicznie bywamy najczęściej tylko częściami świadkiem z powodu błyskawiczności percepcyi i appercepcyi, opartych na automatyzmie psychicznym, na refleksyjności skojarzeń, trafiających się dostatecznie często. Ścieranie się dwóch sprzecznych dążeń odbywa się z tą samą prędkością, z jaką przebiega proces kojarzenia się wyrazów z obrazami. Złudzenie zaś swobody postanowienia płynie ze świadomości, która lubo bywa cząstkową, przedstawia się nam tak, jakby była pełną. Jednak łatwość i niemal odruchowość postanowienia u ludzi z charakterem, u których świadomość bodaj, bywa najpełniejsza, bo najlepiej zharmonizowana, mogłaby nas ostrzedz przed wiarą w swobodę naszych postanowień. Człowiek bowiem z charakterem musi w danej sytuacji chcieć jak chce, lubo chce napozór dobrowolnie,¹⁾ albowiem on stał się od dawna niewolnikiem przeróżnych nakazów i zasad społecznych, które przyjął za swoje i które istotnie stały się jego zasadami.

Nasze akty postanowienia wydają się nam niewyznaczonemi tylko z powodu tak zwrotnej mnogości czynników wpływających, że nawet sam osobnik prawie nigdy nie może być zgóry pewnym co postanowi? I z tego powodu jest nawet pewna racja uważania jej praktycznie za wolną. Ale w rzeczy samej jesteśmy, tak samo, jak zwierzęta, wiecznymi niewolnikami, tylko że niewolnikami naprzemian bądź ciała własnego oraz własnych interesów, bądź społeczeństwa swego, gdy oba autorytety rezydują w nas łącznie pod postacią charakteru indywidualnego, a zaś po za nami z jednej strony pod postacią przeróżnaitch przedmiotów, budzą-

¹⁾ Teor. czł. I. c. s. 155 -- 157.

cych pokusy, pożądania i bunty przeciwko zasadom społecznym, z drugiej pod postacią przeróżnych nakazów i prawideł. I rzecz osobliwa, że przy większem skrępowaniu nakazami społecznymi wszyscy czujemy się bardziej panami nie tylko innych, ale i siebie, czujemy się wolniejszymi. Pomijam w tej chwili okoliczność, że czujemy się lepszymi, bo do tego przejdziemy później. Wolimy też ludzi zasad, ludzi z charakterem choćby nawet złym, czyli praktycznie szkodliwym, niż ludzi bez zasad i bez charakteru. Jest to zupełnie naturalne, albowiem stosunki z ludźmi zasad nie przyprowadzają nas tak łatwo o zawody, omyłki i niespodzianki. Znając ich, wiemy z góry, które z dwu lub więcej możliwych wyborów w danej sytuacji, i to tak dalece wiemy, że przecież często, w ich nieobecności decydujemy za nich ich sprawy, będąc pewni, że to będzie zgodne z ich wolą.

Ludzi zasad społecznych, ludzie etycznych cenimy, nieetycznych strzeżemy się, z góry obawiając się od nich krzywdy. Najtrudniej dajemy sobie radę z ludźmi niewyraźnymi, niezdecydowanymi. Więc czyjaż wola obraca się w granicach węższych? Człowieka zasad, a także rozumnego i logicznego, czy też człowieka bez zasad lub też ograniczonego?

Skoro każdy powie o człowieku zasad altruistycznych, że jest bardziej człowiekiem, staje się jasnym, że wola ludzka nie tylko jest, ale nawet powinna być wyznaczona społecznie. Społeczeństwo bowiem stoi normami społecznymi; nie zaś sprzecznymi z interesem społeczeństwa porywami i instynktami natury zwierzęcej lub grubo egoistycznej. Ilekroć ostatnie biorą górę, tylekroć bierze górę pierwiastek niespołeczny nad ŁADEM społecznym. To, co zdawałoby się być w osobniku wyższym stopniem woli oraz wolności, będzie tylko zjawiskiem grubego egoizmu i podległości instynktom aspołecznym lub antispołecznym, będzie tylko samowolą, szerzącą bezład i zamieszanie.

*

*

*

Cóż to za normy ciążą nad nami, nie odbierając nam ani poczucia swobody, ani szczęścia czyli zadowolenia z życia, owszem, przysparzając go tylko i czyniąc życie społeczeństwem możliwie znośnym i miłym?

Przedewszystkiem zwyczaje i obyczaje, uświęcone tradycją wiekową, oraz także obrzędy. Następnie kodeks etyczny narodu, zakreślający granice t. zw. moralności. W orbitę jego wkraczają odwieczne przepisy religijne, ograniczające egoizm. Dalej mamy kodeks prawny.

To dotyczy czysto duchowej strony życia i postępów, a także samych podstaw.

Na wyższych szczeblach rozwoju społecznego czynami naszymi kierują przepisy towarzyskie, *savoir vivre'y*, ceremoniały, ustawy, regulaminy, zastępujące nieskomplikowane przepisy tradycyjne ludu, żyjącego w warunkach nieskomplikowanych.

Wszystkie te nakazy przeprowadzają granice między „dobrem“ a „złem,“ między cnotą i grezchem, prawnem i nieprawem, moralnem i niemoralnem, obyczajnem i nieobyczajnem, między zacnem i niecnem, stosownem i niestosownem, wreszcie nawet między pięknem a brzydkiem w znaczeniu moralnem. Najtrwalszemi są odwieczne obyczaje i zwyczaje ludu, odwieczna jego etyka i nakazy Boskie, płynące z religii. Następnie zasadnicze normy prawne, regulujące stosunek osobnika do osobnika oraz osobnika do zbiorowości, dopasowane do potrzeb nie przemijających, nie ulegających zmianom z roku na rok, nawet ze stulecia na stulecie. Iście efemerycznemi są znowu wszelkie regulaminy i drobne przepisy prawne, dopasowane do potrzeb chwili. Wreszcie można tu zaliczyć nawet wszelką „modę,“ boć i ona kępuje nas w najdrobniejszych postanowieniach natury błażej. Każdy prawie stosuje się do „mody“ „panującej“ w jego sferze, stając się jej dobrowolnym niewolnikiem.

Idźmy jeszcze dalej. Wszak nawet wiedza nasza i mądrość, rządzące nami, idą do nas od zewnątrz, od narodu. Przyjmujemy ją z dobrą wiarą, posługujemy się nią dla własnej lub ogólnej korzyści, ale tak czy owak, jesteście jej podlegli.

Podlegając temu wszystkiemu, o czem mówiliśmy, czujemy się silniejszymi, szczęśliwsiymi, bardziej wolnymi i lepszymi, niżeli gdy się temu przeciwstawiamy. I właśnie w tej ogólnej korzystności nakazów społecznych, a więc nakazów religii, prawa, zwyczaju, etyki, obyczaju i t. d., spoczywa źródło ich trwałości i władzy nad nami. Nic bowiem nie znaczy krótkotrwałość niektórych ich kategorii, choćby wielu przepisów i paragrafów

prawnych lub mody, gdy na miejsce ustępujących przychodzi zawsze nowe prawo i nowa moda. Choć ulegają one zmianom, jak wszystko, co żyje, zasada ich wieczna: ukrócanie samowoli i bezładu, bez względu na formę coraz inną w jakich występują w biegu pokoleń.

Zastanowiwszy się głębiej nad całym tym pstrym kompleksem norm, przepisów, nakazów i prawideł życia społecznego, musimy dojść do przekonania, że one nami kierują. Więcej nawet, one nas od początku formują. Rozum indywidualny i świadomy, o którym była mowa, mniej tu znaczy, niżby się zdawało, albowiem rozpina się na gęstej sieci norm i nakazów, płynących do osobnika w gotowej postaci od narodu. Zresztą przecież nawet sam rozum indywidualny płynie z narodu, jest nam narzucony. Tylko świadomość jest nasza własna przez poczucie własnej jaźni.

I tu, gdy szukam wyrazu, któryby możliwie najtrafniej rzecz odmalował, mimowoli zostaję uderzony jakąś dziwną mądrością, idącą od słów mowy naszej. Przychodzi mi w tej chwili na myśl szewckie kopyto, nazwane „prawidłem.“ Szewc, gdy chce uformować but do kształtu nogi, wsuwa w but drewniane prawidła, wpycha je siłą, bo trzeba, aby sztywne drewno ukształtowało podatną i elastyczną skórę, zgodnie z przeznaczeniem buta, aby nie uwierał stopy.

Zatem but wygodny, „dobry,“ musi mieć kształty, zgodne z prawidłem, a mówiąc prościej, z kształtem nogi. But zgodny z prawidłem — to but prawidłowy i dobry. Analogicznie rozumując, człowiek zgodny z nakazami, prawami społecznymi — to człowiek prawidłowy i dobry. Przeznaczeniem człowieka jest dopasowanie do społeczeństwa, a obowiązek dopasowywania spełniają prawidła społeczne, indywidualne dla każdego narodu. Zasada ich twardość większa od twardości egoizmu osobniczego, urabiająca plastyczny materiał w kształty pożądane. Więc jest wola społeczna, będąca żądaniem od człowieka takich, a nie innych kształtów duchowych oraz czynów. Owa wola, to prawidło, a zgodność z nią prawidłowość duszy, zgodność z potrzebami narodu (z jego treścią i formą, z jego charakterem i naturą, z jego potrzebami).

Mądrość pokoleń oddawna nazwała wolę społeczną naszym obowiązkiem, zaś wyłamywanie się z niej występkiem,

lub łagodniej wykroczeniem. I słusznie, gdyż jest to wystąpienie z ładu czyli „nieładne“ w znaczeniu moralnem. Zwłaszcza zaś, gdy suma szczęścia płynąca z czynu altruistycznego bywa większa od płynącej z egoistycznego. Czyn altruistyczny jednostki zostawia po sobie w społeczeństwie ład,—pożytek wielu; egoistyczny niezadowolenie i szkodę wielu.

Gdy osobnik zawdzięcza swą potęgę „ludzką“ społeczeństwu, ma ono prawo kielznać ją, aby nie obracała się przeciw interesom społeczeństwa. Musi ono urabiać nasze ideały do postaci, zgodnej z jego pożytkiem, jeśli zaś to nie wystarcza, musi osobnikom narzucać swą wolę siłą.

Więc obowiązek moralny jest nam rzeczywiście narzucony, jak twierdzi Kant, tylko nie trzeba z owego obowiązku czynić czegoś mistycznego lub metafizycznego, a priori nam danego, bo praktycznie biorąc jest on tylko obowiązkiem uwzględniania praw bliźnich do szczęścia, jest żądaniem od osobników ofiar na rzecz ogółu, choć właściwie dzieje się to na rzecz Ducha oraz ideałów. W istocie bowiem obowiązek jest wyrazem przemocy struktury duchowej nad cielesną, świata ideałów nad światem żądz cielesnych, uspołecznienia nad swobodą zwierzęcą.

Naszym surowym prawodawcą jest instykt zachowawczy Cywilizacji, struktury płynnej, całkiem realnej w świecie. Kodeks etyczny i prawny odgrywają wobec narodu, ducha i cywilizacji tę samą rolę, co instykt (rozum refleksyjny) w każdym zdrowym organizmie.

Przejdźmyż teraz do idei dobra, którą Kant wysunął na czoło swego systemu rozumowego, ponad ideę szczęścia. Czy choćby to trafne?

Bynajmniej. Dobro czyste, bezwzględne, jest to puste słowo. Bez przedmiotu, do którego by się stosowało w sensie dodatnim, albo bez motywu uczuciowego nie może ono budzić ani pojęcia, ani żadnej idei. Z tego powodu samo dobro bezokoliczne, nie może być przedmiotem pożądania, przedmiotem woli.

Dobro jest wprawdzie najwyższą abstrakcją, ale ani ideą, ani ideałem choćby najskromniejszym samo jedno być nie może. Musi stanąć przed niem jakaś idea, jakiś ideał, jako

motyw pożądania, jako motyw uczuciowy i tylko wtedy nabiera ono treści. Samo jest tem, czem zero lub zera w świecie mnogości i wielkości. Zero nabiera wartości dopiero, gdy stanie przed nim choćby najmniejszy znak konkretnej mnogości, przynajmniej jedynka, a choćby ułamek jedynki. Dobro nabiera treści dopiero przez połączenie go z czemś, co się wiąże s uczuciem. Ale w takim razie wiąże się ono tylko z uczuciem dodatniem, z uczuciem przyjemności, choćby nawet ta przyjemność przyjść miała przez wrota przykrości.

Zupełnie to samo należy mniemać o pojęciu zła, z tą jedynie różnicą, że, jako przeciwieństwo dobra, musi być związane z ujemnem uczuciem przykrości. Więcej powiem. Pojęcie dobra wymaga koniecznie istnienia pojęcia zła; inaczej zostałoby zawsze pustem słowem. Zatem kto podnosi do najwyższej rozciągłości pojęcie dobra, nie może tego uczynić bez takiego samego podniesienia do najwyższej potęgi pojęcia zła, bo ono tak z niem związane, że jedno bez drugiego nie może się utrzymać w poznaniu. Oba te pojęcia, jeśli już mamy umysł ludzki dzielić na kategorie rozumu (*ratio*) i rozsądku (*intellectus*), uważałbym raczej za dzieło rozsądku, jako władzy krytycznej i (wprawdzie nie twórczej, ale) porządkującej. Obie idee dał nam prosty zdrowy rozsądek, który dawniej nosił miano *lumen naturale*... Rozum sięgnął tylko po za doświadczenie i, jako władza twórcza, ubiera je w przeróżne szaty, zależne od warunków i okoliczności. Gdyby zniknęły zbrodnie, grzechy i przestępstwa, musiałyby zniknąć w sposób konieczny również cnoty i obowiązki moralne. Utraciłyby nie tylko wartość, ale sens wszelki.

Kant, powtarzam, nie doszedł dalej od Epikura oraz od tych, których krytykował. Jeżeli bowiem Epikur nie tylko nie negował cnoty, ale głosił, że ona źródłem najwyższych rozkoszy, skoro twierdził, że lepiej dobro świadczyć, niż dobrodziejstwa odbierać, to nie był dalszym od prawdy od filozofa królewieckiego, bliższym zaś był przez to, że na pierwszym miejscu w duszy ludzkiej postawił żądzę szczęścia. O ileż głębiej świat rozumiał, nie usiłując chodzić na zbyt wysokich szczytach dyalektyki!

Nie trzeba dać się zbijać z tropu ideą czystego dobra, którą Kant i wielu filozofów uważa za jedyne, a choćby tylko głó-

wne źródło praw moralnych, bo właściwie jest ona dopiero następstwem rozwoju etyki, nie zaś przyczyną.

Idee dobra, cnoty, obowiązku, miłości bliźniego aż do zaparcia się siebie, do wyrzekania się własnego szczęścia, to najpóźniejszy wytwór społeczności i to nie wszystkich. To najpóźniejsze produkty indywiduów społecznych, powstałe dopiero na gruncie kolizji wyższych interesów społeczeństwa z interesem osobnika. To są najwyższe pobudki do czynów ofiarnych, spełnianych dobrowolnie dla szczęścia innych. Pełnienie jednak obowiązków moralnych dla samego tylko obowiązku, byłoby biczowaniem się dla samego tylko cierpienia, prostym nonsensem. Taki nonsens nie mógłby wypłynąć z rozumu, choćby nadziemskiego, tembardziej zaś z ludzkiego, boć on idzie od ludzi.

Kompasem dla woli ludzkiej i przedmiotem obowiązku moralnego musi być coś innego, niż czyste, niby rozumowe dobro. I rzeczywiście jest coś innego.

Jeśli czynimy dobrze z całą świadomością, że czynimy dobrze, nie wmawiamy w siebie, że czynimy to dla samej żądzy dobra. Nie domyślając się nawet tego, czynimy to dla szczęścia, bądź swojego, bądź cudzego, boć ostatecznie choćby dla zadowolenia samego Boga.

Żądza dobra, dla samego dobra, zawarta jakby w rozumie, jest złudą. Tymczasem o żądzy szczęścia nie można tego powiedzieć. Żądza stanu zadowolenia tkwi w każdym żyjącem, więc jest najpierwszym i najpowszechniejszym na ziemi motorem, żeby nie powiedzieć ideałem żyjącego.

Przecież nawet wszystkie religie jako nagrodę za spełnianie obowiązku wystawiają ideał szczęśliwości. Sam Kant nie mógł uniknąć tego widma, które, zdawało mu się, że zażegnał. Powiada przecież, że cnota powinna być złączona ze szczęśliwością i ztąd postuluje nieśmiertelność duszy. Pomimo, że powiada, iż cel ziemski ludzkiego bytowania polega nie na tem, aby człowiek był w tem życiu szczęśliwy, lecz aby wypełniał swe obowiązki, wyłącznie dla samych tych obowiązków, nie zaś dla jakichkolwiek innych przyczyn, bądź zewnętrznych, bądź egoistycznych,—to jednak sens i cel ostateczny wypełniania obowiązków widzi w takiej doskonałości etycznej, której odpowiada także doskonały stan szczęśliwości. Harmonię między zasługą

i nagrodą uważa za konieczność świata, na równi z koniecznością dobra i Boga. W tym przypadku sięga on aż do zagadki bytu, choć uważa ją za niedostępną dla ludzkiego poznania.

Nie dokonał więc nasz filozof tego, co zamierzył. Nie znalazł danego nam rzekomo *a priori* w rozumie przedmiotu dążeń, wolnego od przymieszki dążenia do szczęścia. Odnowił tylko poglądy Sokratesa, Platona, Arystotelesa i tylu innych nowożytnych filozofów na cel dążeń ludzkich. Został zaś w tyle nawet za Hobbes'em, który już w XVI-ym wieku uznał za cnoty i obowiązki to, co sprzyja pożytkowi i zadowoleniu bliźnich.

Nie dowiódł także wolności woli.

Gdzież podstawa do upatrywania po za społeczeństwem źródła nakazów moralnych, i to źródła, któreby pozostawało w sprzeczności z instynktownym dążeniem do stanu zadowolenia, a choćby tylko źródła, obojętnego względem tego zadowolenia?

Doprawdy, gdybyśmy mieli na uwadze, przy poszukiwaniu źródła nakazów moralnych, dawny sens słowa „moralny,“ jak również pochodzenie tego słowa od *mos*, *moris*, nie byłoby potrzeba uciekać się do pojęć apriorystycznych, ani do jakiegoś rozumu praktycznego, tem mniej zaś do wnikania w ostateczne zagadnienia bytu, doskonałości etycznej oraz doskonałej szczęśliwości.

Nas wszystkich sprowadza łatwo z prostej drogi poszukiwania sam wyraz, podsuwający naszej wyobraźni sens jego dzisiejszy, pojęcie wysoce idealne, dalekie już od pierwotniejszego, które tkwi u dołu drabiny obrazów, związanych z tem słowem. Pierwotne znaczenie moralności dawno już zostało zapomniane nawet u narodów romańskich, gdzie dla „zwyczaju“ wytworzyły się wyrazy osobne (*moeurs*, *coutumes*). Nieromańskie zaś narody nie mogły go wogóle brać w dawnym sensie, gdyż tego słowa nie znały.

Moralnością było poprostu stosowanie się do zwyczaju (*morem tenere*) i więcej nic. To samo z etycznością. *Ethos* znaczył u Greków poprostu zwyczaj, obyczaj (*Brauch*, *Sitte*). Gdyby więc nie wyrazy, które nie odsłaniają nam już genezy moralności, każdyby odrazu rozumiał, że ta tkanka przepisów, która nas bierze w niewolę, rozwinęła się z rosnących wymagań od jednostki, aby się dopasowywała do ładu, panującego w spo-

łączeństwie, aby się z niego nie wyłamywała. Później dopiero obowiązkiem moralnym lub etycznym stało się nie czynienie źle bliźnim, jeszcze zaś później czynienie im dobrze.

Cała moralność płynie z praktyki, z zewnątrz, od ludzi, z doświadczenia całej przeszłości narodu, nie zaś z nas samych, albo z po za nas, ze świata metafizycznego. Wyrobiła się z obyczaju, z nakazów i zakazów, będących dziełem niezliczonych przodków. Dlatego to w rodzie ludzkim, gdzie nie wszystkie ludy, a w nich nie wszystkie osobniki stoją na jednym poziomie uduchowienia, trwają spólcześnie wszystkie jej formy i poziomy, od najgrubszych, a często niedorzecznych, aż do najsubtelniejszych i godnych czci najwyższej.

Kant wcale nie omylił się, ogłaszając rozum za źródło moralności, rozum idealny; czemuż bowiem nasz rozum, jeżeli nie dziełem zbiorowem najwyżej uspołecznionych osobników? Pojęcia etyczne wysubtelniały się wprawdzie przez spóltzycie, ale z inicjatywy duchów najszlachetniejszych. Omylił się tylko co do genezy rozumu i dlatego to musiał postawić za prawodawcę człowieka idealnego, wyzbytego z egoizmu, czyli idealny, abstrakcyjny rozum, czysty ideał, gdy naprawdę naszym prawodawcą są społeczeństwa, a właściwie Cywilizacje, takie, jakie przedstawiliśmy w Prolegomenach (do nauki o Cywilizacji), istności zindywidualizowane i całkiem realne, ale nie tylko nie wyzbyte z egoizmu, lecz właśnie stojące egoizmem, bo despotyzmem względem nas. Mądrość społeczeństwa narzuca nam altruizm, ale w swoim własnym interesie, choć przy tem, rzecz osobliwa, przetwarza go w nasz własny, IDEALNY, dający rzeczywiście najwyższe zadowolenia. Osobnik ma wrażenie, że sam chce, jak chce, odczuwa nawet przyjemność z poczucia tej swobody, ale niema w tem nic dziwnego, ani mistycznego, boć o wyborze decyduje jego własny charakter, jego „ja.“ Cała rzecz w tem, że ów charakter jest naturalną wypadkową: 1) żywota wszystkich przodków jego, 2) bezpośrednich wpływów najbliższego koła społecznego, 3) pośrednich wpływów kół dalszych, wreszcie 4) własnej pracy nad sobą.

Gdzież w tych warunkach może być mowa o rzeczywistej wolności woli, gdy wszelki „dobry“ postępek jest wynikiem posłuszeństwa moralnym nakazom społecznym, rezydującym w nas,

i gdy dopiero nieposłuszeństwo tym nakazom, czyli postępek społecznie „zły,” mogłyby uchodzić za akt woli wolnej, gdyby znowu nie były aktem przemocy innej strony naszej, mianowicie instynków poziomych i egoistycznych?

Gdzież może być mowa o wolności, gdy niezależnie od „maksym,” czyli własnych zasad podmiotowych, stoi na straży zwarty kompleks zasad przedmiotowych, czyli praw (nakazów i zakazów), poparty siłą i zmuszający nas, gdy zajdzie tego potrzeba, do korzenia się przed nimi? Wszak to jest najczystsza wola społeczna obwarowana siłą.

W tych warunkach moralność indywidualna i „wolna dobra wola” osobników są czemś podobnym do wyników tresury. I zwierzę wytresowane spełnia dobrowolnie czyny, których źródłem wola trenera lub pogromcy, czynnik całkowicie zewnętrzny i obcy naturze owego zwierzęcia.

Wychowanie i pedagogika różni się od tresury tylko bogactwem środków, któremi rozporządza i dlatego wydaje się w skutkach zgoła czemś innym.

Teraz jeszcze słów kilka co do „przedmiotu” dążeń, czyli przedmiotu woli.

Rozum na wszelkich poziomach życia duchowego jest tem samym, czem umiejętność widzenia oczyma. Narzędzie to subtelniejąc samo, wysubtelniło także stosunki międzyludzkie. Ideały rozszerzają się. Oddalają nas wprawdzie od prymitywności, ale im bardziej oddalają, tem życie w społeczeństwie czynią łatwiejszem i miłszem. I tu właśnie otwiera się pole do złudzeń przeróżnych. Jedni za przedmiot dążeń ogłaszają dobro, inni szczęście i nie spostrzegają, że bawią się w subtelną grę słów. Zapominają o wielkiej rozciągłości treści obu tych wyrazów. Gdy zaś dołączymy do tego nieoryentowanie się w przyczynie sprzeczności motywów, jakie targają ustawicznie każdą duszą ludzką, będziemy mieli wytłumaczenie beznadziejności sporów na ten odwieczny temat. A przecież w gruncie rzeczy sprawa jest prosta.

Przecież uczucie szczęścia jest tylko stanem zadowolenia, który nie przeszedł w przyzwyczajenie i tylko dlatego jest jeszcze odczuwalny i miły. Skoro zaś dziś wiadomo już dobrze, iż motorem wszelkich działań żyjącego są uczucia, więc i czynów moralnych motorem muszą być także uczucia.

Skoro zaś świat ożywiony trwa przez elementarne dążenie osobników do stanu zadowolenia, do stanu miłego, to i świat społeczny trwa przez to samo.

Hume niepotrzebnie się mozolił nad problemem, który zajmował już Sokratesa, a przez Epikura został rozwiązany w najprostszych zarysach.

Jeżeli dążenia brutalne ustępują subtelniejszym, nie umniejsza to zadowolenia, istota bowiem stanu zadowolenia zostaje ta sama, tylko przedmiot się zmienia, lub forma się komplikuje. Dlatego to właśnie czyni, nawet najbardziej altruistyczne, niosą w sobie samych ZADOWOLENIE, które mianujemy nagrodą.

Nic to, że do działań altruistycznych potrzebny jest rozum i pojęcia, osnute na tle pojęcia dobra. Nawet bowiem i temu, kto nie dla nagrody, czyli nie dla własnego szczęścia, kroczy drogami cnoty i obowiązku, dają zadowolenie z siebie, żywsze i trwalszy od rozkoszy użycia. Nikt zaś nie zechce utrzymywać, aby owo zadowolenie było kategorii pojęciowej, nie zaś uczuciowej.

Więc rozum oświeca tylko sytuację, ale człowiek po spełnieniu obowiązku cieszy się, jak to mówią sercem, nie zaś głową, podobnie, jak po niespełnionym cierpi stroną uczuciową duszy (wyrzuty sumienia, wstyd), nie zaś pojęciową.

Dla indywidualów, stale obciążonych instynktami ciała oraz interesem własnym, obowiązek moralny bywa najczęściej ciężki i trudny, i właśnie z tego powodu strażnice głębokiej mądrości społecznej, wszystkie religie, otoczyły spełnianie obowiązku, często sprzecznego z interesem własnym osobnika, jako „cnotliwość“, mistycznym nimbem świętości, zaś jako „zasługiwanie na szczęście“, perspektywą nagrody.

Te same pierwiastki, które skłaniają ludzi do godzenia się z twardymi nakazami etyki i moralności, znajdujemy i w tresurze. I trener nie samą groźbą oraz karami dochodzi do swego celu. Z najlepszym skutkiem używa on środków łagodnych (dobroci), a do tych należy obiecywanie i udzielanie nagrody za wykonywanie rozkazów. Nagrodą są tu pochwały, pieszczoty, łaskotki, słowem udzielanie szczęścia, podobnie jak karą sprawianie bólu fizycznego lub odejmowanie pieszczot, których żyte z człowiekiem zwierzę łaknie i staje się bardzo na nie wrażliwe.

Żądza stanu zadowolenia jest tak niepożyta, że nawet

w cierpieniu przejawia się nadzieją, uczuciem błogiem, które związane z marzeniem o ideale chwili, oraz z chęcią jego zrealizowania, wiedzie do działania, do poszukiwania, a tymczasem krzepi do wysiłków. Nie jest też nadzieja matką naiwnych, jak chce gminne przysłowie, lecz koicielką cierpiących i piastunką przyszłych zwycięzców.

W takim stanie rzeczy rozum jest tylko drogowskazem do takiego szczęścia, które nie staje wpoprzek prawu innych do do szczęścia. I dlatego takie szczęście mianujemy dobrem.

Jednak dobro czyste, to wynalazek rozumu. Idea dobra spełnia w duszach naszych, podobnie jak prawo zewnątrz dusz, rolę żelaznych szyn, po których toczy się społeczeństwo w przeszłość. To rozum przemianował szczęście na dobro, cierpienie zaś na zło, gdyż to było koniecznem dla istnienia zarówno dusz, jak i cywilizacji. Nie mogło stać się inaczej, gdyż bez tego wybiegu przepadłaby w nas człowieczość. Rozbrat z ideą dobra, która przez pożądanie szczęścia stała się już naszym ideałem, grozi cywilizacji rozbiciem. Królestwo ducha na ziemi, świat struktur realnych, przepadłoby tak samo, jak przepada żyjące, gdy zbierze się w niem za dużo czynników, utrudniających normalne funkcjonowanie organizmu. I tu i tam Śmierć epilogiem dezorganizacji, czyli wyłamania się z ładu. Jednak świat ducha, podobnie jak świat Życia, trzyma się w osobnikach pożądaniem szczęścia, nie zaś dobra, wyrzekaniem się szczęścia mniejszego, ale w zamian za większe.

Dążenie osobników do „szczęści”, to poprostu instynkt życia narodu, boć to w osobnikach głód potęgi społecznej lub materii społecznej, to sprężyna wiecznego dążenia naprzód. Życie oddala od nas szczęście, szczęście bowiem osiągnięte przestaje nas zadawalniać prawem przyzwyczajenia i rosnących żądz, ale że głód społeczny podnieca do dalszej pogoni, więc prowadzi do nowych zadowoleń i przez odnawianie się głodu do nowych poszukiwań zadowolenia — i tak w nieskończoność; zupełnie, jak nieskomplikowane czucia w żyjącem.

Szczęście chwytamy ciągle, ale ono niknie nam w rękach, jak ów Ptak Niebieski w baśni Maeterlinck'a, co to pochwycony po nocy, umiera przy świetle dziennem. Maeterlinck dał nam baśń cudną, ale w jednym pomylił się, jeżeli niezironizował.

Dwoje biednych dzieci wybiera się w noc wigilijną po „Ptaka niebieskiego“ dla chorej dziewczynki ¹⁾).

— Co jej jest? — pyta wróżka.

— Sama nie wiem, co to może być za choroba. Zachciało się jej szczęścia.

Otóż dziewczynka, której zachciało się szczęścia, jest zdrowa. Dylaby chorą, i to śmiertelnie, dopiero wtedy, gdyby się jej szczęścia odechciało.

Gdyby „Ptak niebieski“ nie umierał i w naszych rękach, właśnie wtedy samibyśmy pomarli wraz z całą naszą cywilizacją. Rzekoma choroba jest życiem naszym i stanem normalnym.

UNIwersytet warszawski
Seminarium
Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych

¹⁾ Porównaj w naszym „Kapitale“ rozdz. XIII „Głód społeczny“, str. 94.