

A
N
10637

10637

JERZY KURNATOWSKI

**DOBRO
I ZŁO**

STUDJA ETYCZNE

LWÓW 1907

KSIĘGARNIA MANISZEWSKIEGO I MEINHARTA

DOBRO I ZŁO

№ 3

K
19.12.59
A. 869

ODBITO W DRUKARNI NARODOWEJ W KRAKOWIE.

JERZY KURNATOWSKI

DOBRO I ZŁO

10637

STUDJA ETYCZNE

LWÓW 1907

NAKŁAD MANISZEWSKIEGO I MEINHARTA

10637



PAN 10637



H-122566

WSTĘP.

Gdy wygłaszam sąd o danym uczynku, robię to na podstawie pewnej zasady. Gdy mówię »to zrobiłeś dobrze a tamto źle«, lub »powinieneś robić tak, a zaniechać tamtego«, opieram takie zdanie na motywach, które dla mnie są pewnikami. Pragnę również, aby moje motywy stały się pewnikami i dla tego, do kogo przemawiam. Muszę mu więc dowieść, że może zrobić to, czego od niego żądam, że ma ku temu dość sił fizycznych i intelektualnych, że środki jakie mu wskazuję do wykonania danego czynu, są mu znane i dostępne, lub przynajmniej przy jego zdolnościach, mogą być poznane i osiągnięte. Nazwę to za Gomperzem, kryterjum możliwości. Dalej muszę dowieść, że moje żądanie leży na linii dotychczasowego rozwoju, że cel, który wskazuję, nie stanowi powrotu do niższych, już przebytych stadjum rozwoju, ale że jest, dalszym ciągiem jego terażniejszości. Nazwę to także za Gomperzem, kryterjum naturalności. Aby jednak nie wskazać jednostce, lub grupie jednostek takiego celu do osiągnięcia, którego nie mają one odpowiednich sił, lub, aby przez pomyłkę, nie wskazać im, jako celu, do którego mają dążyć, czegoś, co już osiągnęli, muszę znać terażniejszy stan sił i zdolności, oraz drogę przyszłego rozwoju.

Wszakże co to znaczy »znać coś«?

Poznanie przedmiotu jest to proces, w którym ja, podmiot, za pomocą mojego danego umysłu, obdarzonego tak lub inaczej, obejmuję w jedną całość grupę zjawisk, wzajemnie od siebie zależnych, dających w re-

zultacie dane zjawisko, o poznanie, którego chodzi. Jeżeli przedmiotem poznania jest dzisiejsza ludzkość, to środkiem ku temu jest poznanie całego rozwoju tej ludzkości. Przyczem ponieważ najzupełniej nie możemy sobie wyobrazić aktu stworzenia czegoś z niczego, bośmy nigdy nic podobnego nie widzieli, nie możemy sobie również wyobrazić żadnego początku tego rozwoju. Dla ułatwienia sobie pracy myśli pewne mniej, lub więcej niezdecydowane przejście, które się odbyło w bardzo odległej przeszłości, od pewnego niższego stadium rozwoju do pewnego wyższego, umówiliśmy się nazywać początkiem rozwoju ludzkości, ale zdajemy sobie sprawę z tego, że mówimy tylko o przemianie, nie o początku. Z drugiej strony, ponieważ nasze osobiste świadome życie jest ograniczone w czasie, ponieważ nasz mózg, a więc i jego funkcje, są tak samo ograniczone w czasie, więc i na przedmioty naszego poznania patrzymy przez pryzmat własnej ograniczoności. Umysł staje wobec przeciwieństwa: »nic nigdy nie powstało z niczego« i »każda rzecz ma swój początek i koniec«.

Pierwszy pewnik, »ex nihilo nihil« dało człowiekowi jego własne doświadczenie. Cokolwiek człowiek chciał zrobić i naprawdę zrobił, zaczynając od maczugi, a kończąc na balonie musiał mieć ku temu pewne własne zdolności, wydobyć je na jaw przez pewien własny wysiłek i urzeczywistnić za pomocą środków jakie znalazł lub wyszukał. Gdy człowiek zaczął chcieć coś zrobić, doszedł do przekonania, że musi rozporządzać pewnymi środkami, aby swoją chęć zrealizować. Dalej przekonał się, że, aby opanować przyrodę, musi ją naśladować. W końcu, gdy zdał sobie sprawę z własnego czynu i obejrzał się w koło, doszedł do przeświadczenia, że

tak samo jak on, tylko z czegoś danego coś nowego może zrobić, również i wszędzie wszystko nowe powstaje z czegoś uprzednio danego. Gdy rozum zdał sobie sprawę, z istoty wysiłku zamieniającego się w czyn, przez opanowanie i urobienie środków, potrzebnych do wykonania czynu, krócej z istoty doświadczenia, wtedy dopiero musiał przyjąć pojęcie nieskończoności, jednorodnej z jego istotą. Skoro wszystko, co chcę zrobić, mogę zrobić tylko z czegoś mi danego; skoro wszystko, co naokoło mnie powstaje, powstaje tylko z czegoś poprzednio istniejącego; skoro, jak dawno wiem, nigdy nic inaczej nie powstało — więc tak się działo zawsze, więc nie było chwili w którejby z niczego powstało coś, więc nie było początku rzeczy, więc trwam w nieskończoności, jako jej współtwórca.

Drugi pewnik, »każda rzecz ma swój początek i koniec« dał mi mój własny kąt widzenia. Wszak, gdybym chciał poznać nieskończony świat, nie starczyłoby mi na to życia. Wszak urodziłem się, żyję i umrę. Wszystko co naokoło mnie jest, powstaje, rozwija się i ginie: gwiazda ma swoją młodość kuli ognistej, wiek dojrzały ognia powleczonego twardą powłoką i zgrzybiałość kuźni z wydmuchanem ogniskiem, o powłoce z martwego żuźla; drzewo, roślina, zwierzę — wszystko, nawet »wieczne« góry, które deszcz zmywa i nawet gleba, której życiodajną warstwę tu i ówdzie piasek powleka, a czeka ją przyszłość martwego spaleniska. Wszystko się tworzy, rozwija i zamiera. Ja, człowiek także. A więc, zdawałoby się, że możemy z tego wywnioskować, że i wszechświat rozpoczął się, rozwinął i zniknie.

A jednak takiego wniosku zrobić nie możemy, a to dla dwóch powodów.

Naprzód w wszechświecie, który znamy, istnieje ogromna ilość mgławic, gwiazd-młodzieńców, słońc, które czeka wprawdzie nie nieskończoność istnienia, ale w każdym razie miljardy lat i nic nas nie uprawnia do zaprzeczenia, że w ciągu tych miliardów lat ze sproszkowanych w wirach gwiazd-trupów, nie powstanie materiały na nowe mgławice i tak w nieskończoność.

Następnie. Urodziłem się, żyję i umrę. Bez kwestji. Wszystko, co jest naokoło mnie również. Ziemia także. Ale skądżeż ja wiem o tem i o ile wiem? Żyję, czuję, chcę — tak. Ale, czem jest ta siła, która mi każe żyć, czuć, chcieć? Czem jest to, co z żołądzia zrobiło dąb? To, co z dwóch grań wodoru i jednego tlenu — zrobiło właśnie wodę, nic innego? Pewnego rozumowego wyobrażenia o tej sile, mogę, choć nie muszę, nabrać dopiero wtedy, kiedy sam chcę coś nowego stworzyć. Gdy ja cokolwiek nowego chcę stworzyć, zawsze przedtem czuję w sobie nadmiar pewnych sił, które szukają odpowiedniego dla siebie wyładowania, które chcą coś mnie obcego opanować i zapłodnić. Dlaczego takie właśnie obce pierwiastki, a nie inne są odpowiednie do opanowania przezemnie, na to mam tylko jedną odpowiedź, o ile w ogóle mogę dać odpowiedź a mianowicie: wiem z doświadczenia cudzego, albo swojego własnego, że takie połączenie moich i obcych pierwiastków stworzy coś nowego.

Częściej jednak nic nie wiem z doświadczenia, tylko czuję, że dana moja wewnętrzna skłonność szuka danego ujścia i później dopiero, nieraz ze zdziwieniem widzę, że danie tego ujścia, pobudziło moją działalność umysłową, opanowałem to, co mi było potrzebne i stworzyłem nową rzecz. O tem co to jest tworzenie, może

mówić tylko ten, kto sam coś tworzy i to tylko przez analogją własnej twórczości. Innego źródła pojęcia powstawania nowej rzeczy nie mamy.

Ponieważ rozwój ludzkości jest szeregiem powstawania i zamierania pojedynczych jednostek, który to szereg składa się na stawanie, jak dotąd coraz doskonalszych jednostek, — ponieważ istotę tego procesu stanowi tworzenie się nowych istot doskonalszych z danych, mniej doskonałych, — a zatem, aby wskazać cel rozwoju ludzkości, trzeba zdać sobie sprawę z istoty procesu tego rozwoju. Ponieważ dalej, pojęcia o tej istocie nabieramy nie przez proces czysto rozumowy, a przez uświadomienie naszych uczuć, z których i dla których powstaje dopiero działalność rozumowa; ponieważ uczucia są tu zjawiskiem pierwotnem, a rozumowe ich uświadomienie — zjawiskiem pochodnem — poznać rozwój ludzkości nie znaczy wyłomaczyć go, a wyczuć w nim te twórcze siły, które działają w nas samych. Ponieważ jednak, takie przedstawienie rzeczy nie da się ująć w logiczne kategorie naszego myślenia, gdyż przekracza zakres myślenia, jako ograniczonej funkcji ludzkiego mózgu, — nie pozostaje nic innego, jak współrzędnie opisać naszą twórczość i twórczość stanowiącą, bodziec ogólnego rozwoju i z wzajemnego stosunku, tych dwóch twórczości, wnioskować o tem, czem może i powinno być dalsze stawanie się ludzkości.

Takie przerzucenie jednak punktu ciężkości rozumowania z rezultatów, danych przez doświadczenie, do opisanania czynników, które doświadczenie wywołały i to opisanania, głównie przez analogję, obserwacji własnych czynników, które własne doświadczenie wywoływały — wkracza w dziedzinę metafizyki. Każda wiedza, nietylko

opisuje, co i w jaki sposób się stało, ale prócz tego i nakazuje na mocy obserwacji przyrody pewne użycie, pewnych istniejących danych w celu stworzenia nowej rzeczy przez człowieka. Stworzenie nowej rzeczy pozostaje tedy faktem, ale tłumaczenie tego faktu zależy zupełnie od subiektywnych zdolności jego twórców i może nie odpowiadać innym osobnikom. Sfera rozumu rozszerza się w miarę tego, jak się rozszerzyła sfera uczuć, głównie woli. Tłumaczenie więc pierwotne zawsze nie odpowiada tłumaczeniu następnemu. Samego faktu to jednak nie zmienia, tylko fakt ten inaczej się przedstawia. Fakt, czyn, rezultat subiektywnego wysiłku i obiektywnych przedmiotów, jest zawsze kombinacją wzajemnie się łączących składników. Na rezultat wpływają główne składniki, o tych pierwotny twórca wie i te umie do swojego celu zastosować; składniki silnie szkodliwe, niweczące jego cel, także nauczył się odróżniać; lecz pozostają składniki niepomocne i nieszkodliwe dla celu, a mimo to istniejące, z których sobie zupełnie sprawy nie zdaje. Odkrycie tych ostatnich pierwiastków możliwe jest wtedy dopiero, gdy fakt zajął niższe stosunkowo miejsce w rozwoju podobnych faktów i gdy z pierwiastków, ukrytych dla świadomości pierwotnego twórcy, zdołano stworzyć nowe przedmioty.

U podstaw więc każdego naukowego, tłumaczenia zawsze leży jakaś metafizyczna prawda, wyrażająca chęć ogarnięcia wyłącznie rozumowo cząstki świata, którą ogarnąć można w zupełności tylko rozumowo i uczuciowo, a więc niezupełnie zrozumiale.

Sądy i nakazy etyczne muszą się też opierać na zrębie pewnej metafizyczno-uczuciowej prawdy. Nazywam ją tak, gdyż dla osiągnięcia jej, działalność rozumu,

choć niezbędna, służy tylko do oświetlenia już istniejących w jednostce uczuć i zdolności, o tem zaś »istnieniu« wnioskuję, także tylko z tego, że sam je czuję w sobie. Cokolwiek wiem, wiem stąd, że obiektywny świat był mi potrzebny, jako pole do wyładowania nagromadzonych we mnie sił, z jednej strony i jako materia, z którego czerpałem potrzebne mi siły z drugiej. Volo ergo sum. W ten sposób uważam za dowiedzioną konieczność postawienia u progu etyki-metafizycznej zasady. Następnie postawiwszy ją, jako założenie, pozostaje do zbadania w jaki sposób działa ona w rozwoju ludzkości wogóle i w rozwoju teraźniejszej ludzkości w szczególności, inaczej mówiąc, w jaki sposób ludzkość wznosiła się coraz wyżej dotąd, oraz w jaki sposób i na jaki mianowicie wyższy stopień wzniesić się powinna z dzisiejszego swego stanu. Rozstrzygając te pytania, muszę rozstrzygnąć i to także, co mnie uprawnia do używania wyrazu »powinna« t. j. do traktowania etyki nie jako nauki opisowej, a jako nauki twórczej w której opisowość jest tylko zbadaniem materiału do urobienia pewnych celów. Nasunę się również i inne kwestje z temi związane.

Tu tylko uważam za umotywowany podział pracy na rozdziały:

- I Biologizm kosmiczny, w którym stawiam metafizyczną zasadę, na której opieram etykę.
- II Etyka biologiczna, w którym badam działanie tej zasady w rozwoju ludzkości wogóle i
- III Etyka twórcza, w którym badam działanie metafizycznej zasady w teraźniejszości, uwzględniam różnice historyczne różnych grup ludzkich tworzących tę teraźniejszość, nie spuszczam z oka jednorodności natury ludzkiej wogóle, zastanawiam się nad świadomością, jako

nad nową siłą rozwoju i na mocy tego stawiam nakazy, które choć dla jednych świadome, dla innych nieświadome, mimo to przez wszystkich powinny być wykonywane przyczem dowodzę, na czym opieram obowiązkowość ich wykonania i jaką karę sprowadza na siebie niewykonywująca ich jednostka, grupa ludzka, lub ludzkość cała.

Tak zarysowany plan zawiera w sobie i swoją metodę. Nie powiem przez uświadomienie, gdyż byłoby to zawiele powiedziane, ale przez myślowe oświecenie najgłębszych subiektywnych uczuć, które wywołują moją działalność, wytwarzam sobie pewne rozumowe pojęcie o najgłębszych subiektywnych uczuciach, zawartych w szexświecie, które wywołują działalność wogóle. Nigdzie nie widzę początku i końca procesu działalności wogóle. Nigdzie nie widzę niczego, coby nie działało. Co zamiera, zamiera tylko po to, aby stać się pościeliskiem nowego życia. Wszędzie widzę tylko wzajemne przyciąganie się i odpychanie pierwiastków i to zupełnie nie na zasadzie ich mas, a na mocy zawartych wewnątrz pierwiastków uczuć sympatycznych, lub antypatycznych. Działalność ludzkości wogóle i działalność terażniejszej ludzkości w szczególe przedstawiają mi się jako udoskonalone i zróżniczkowane cząstki procesu działalności kosmicznej. Sąd o tem, czy dany uczynek jest dodatni, lub ujemny opieram w ogóle na tem tylko, czy uczynek ten był działaniem, czy bezczynnością. W zastosowaniu do ludzkości, po za tą podstawową zasadą, opieram go jeszcze i na tem, czy jest działaniem, pobudzającym dalszą działalność, działaniem, wyzwalającym jak największą ilość nagromadzonych w osobniku sił, czy też działaniem bezpłodnym lub hamującym. Gdy uczynek czyni zadość wymaganiom działania wogóle i działania płodnego pod-

dają go w zastosowaniu do teraźniejszości jeszcze pod kryterjum kulturalności. Bezwzględny zół jest tylko beczynność, dobro powinno odpowiadać warunkom działania wogóle, działania płodnego i działania kulturalnie płodnego.

Mamy zatem następujący szemat:

Z analizy subiektywnych sił twórczych wnioskuje o kosmicznej sile twórczej. Z analizy kosmicznej siły twórczej wnioskuje o sile twórczej ludzkości. Z analizy siły twórczej ludzkości wnioskuje o tem, jak ta siła najpełniej może, a więc i powinna ujawnić się w przyszłości. Z analizy obrazu pełnego ujawnienia się siły twórczej w przyszłości, wnioskuje o tem, co dzisiaj to pełne ujawnienie przybliża i co go oddala. Czynniki zbliżające nazywam dobrymi, czynniki oddalające złymi.

Nazwa tej metody jest mi obojętna i zostawiam ją innym. Wyrazu »wnioskuję« użyłem przez skrócenie, gdyż właściwą moją myśl oddałoby lepiej zdanie »Wyczuwam i opisuję w przedmiocie stanowiącym założenie (np. w subiektywnych siłach twórczych), następnie przeczuwam i opisuję w przedmiocie stanowiącym wniosek (np. w kosmicznej sile twórczej), w końcu dopiero z współrzędności uczuć i z analogji opisów wnioskuje o jednorodności założenia i wniosku i o prawomocności wniosku.

Dając zresztą zupełną swobodę biegowi moich myśli, będących także tylko wyładowaniem pewnych nagromadzonych subiektywnych uczuciowo-rozumowych sił, stawiam na ich straży jedynie kryterja możliwości i naturalności, o których już mówiłem.

BIOLOGIZM KOSMICZNY.

Analogja subiektywna. Absurd: z niego — coś. Zdolność tworzenia ruchu, jako cecha materji. Istoty czujące i nieczujące. Zdolność czucia, jako cecha materji. Warunki potrzebne do ujawnienia tej zdolności. Lasecznik. Skupienie laseczników i stosunek tych zjawisk do czucia materji. Haeckel i Epikur. Przyczyny ruchu według Epikura. Lasecznik kosmiczny. Zdolność ruchu jako cecha żywej istoty i bezwładność jako cecha istoty nieżywej. Biologia, jako nauka, mająca najwięcej danych do przetworzenia się w jedną wiedzę o jednym świecie. Niedostateczność fizyko-mechanicznego tłumaczenia zjawisk. Prawda zasadnicza. Krytyka przyczyny nadprzyrodzonej i pierwszego poruszenia bezwładnej masy. Cud. Epikur w stosunku do starożytnego dogmatyzmu i do mechanizmu Demokryta. Epikur w stosunku do prądów dzisiejszych. Biologiczne pojęcie nieskończoności. Źródło praw przyrody. Wolność i wola, jako cechy czucia. Wolność w stanie utajonym i wolność ujawniona. Co i w jakiej mierze jest nieobliczalne? Nieskończoność utajonej wolności, jako cecha nieskończoności wogóle.

Wniosek.

Mogę być poruszany i mogę poruszać się. Może ktoś silniejszy wzięść mnie za kołnierz, podnieść z krzesła, na którem siedzę i prowadzić. Mogę sam wstać i przejść się. Poruszany przez kogoś, mogę chcieć się opierać, mogę czuć bunt przeciwko przemocy i myśleć o sposobie uwolnienia się od niej. Na wyścigach, gdy siadam na konia u startu, myślą jestem już na mecie. Moja myśl porusza wolę. Moja wola porusza konia. Ruch konia porusza piasek. Wewnątrz mnie działająca myśl porusza wszystkie potrzebne sobie subiektywne i obiektywne czynniki, aby się urzeczywistnić. Myśl lotniejsza od wszystkiego ma się za urzeczywistnioną od

razu. Myślą jeszcze u startu jestem już na mecie. Potrzebne do jej realizacji czynniki: moja wola, bieg konia, czas — z początku gnuśnie się opierają, lecz niebawem ulegają, pokonane przez impet myśli. Ja wtedy stwarzam ruch, moja ujawniona myśl porusza mnie i otoczenie, ona jest przyczyną działania, którego celem jest jej urzeczywistnienie.

A więc ja, kiedy chcę, mogę stworzyć ruch. Wiem, że jako człowiek powstałem z niższych gatunków zwierzęcych i mogę wyśledzić mój rodowód wstecz aż do najprostszej komórki, aż do ameby, która również powstała z czegoś uprzednio danego. W jaki sposób powstawałem to już będzie tłumaczenie faktu, które musi być subiektywne i nad którym się tutaj zastanawiać nie będę, ale że powstałem to jest fakt, który mi stwierdzają miliony lat, kiedy człowiek nie istniał wcale, miliony lat, w których to, co my nazywamy życiem, również nie istniało, wreszcie dzisiaj każda nowa kolej przeprowadzona przez bezludną, a urodzajną okolicę, w której cywilizowany człowiek odrazu zaczyna rugować zwierzęta. Wiem dalej, że coś nie może powstać z niczego. Każde dziecko wie, że aby zrobić fujarkę, trzeba znaleźć wierzbę, nóż, czas i dać swoją pracę. Nie uważam się za upośledzonego umysłowo w stosunku do niego. I ja również nie widziałem, aby coś powstało z niczego i zupełnie sobie tego wyobrazić nie mogę.

Ponieważ ja, człowiek, mam zdolność tworzenia z siebie ruchu i opierania się ruchowi, pochodzącemu z zewnątrz — ponieważ tę samą zdolność ma ameba, od której pochodzę, — ponieważ zdolność ta i u niej powstała z czegoś uprzednio danego, ponieważ uprzednio daną była, według tego co wiemy, tak zwana ma-

terja martwa, nieorganiczna — więc, materja nieorganiczna miała wtedy również zdolność tworzenia z siebie ruchu.

W świecie, który nas dzisiaj otacza, wszystkie przedmioty dzielą się na czujące i nieczujące. Można dynamitem wysadzać skały i żadna z nich żadnym samorzutnym ruchem reagować na to nie będzie. Nie można szpilką ukłuć glizdy, aby sama nie chciała odskoczyć. Można kawał żelaza położyć na ziemi i on się stamtąd sam nie ruszy nigdy; najmniejszy robaczek, wzięty w palce i położony gdziekolwiek, w tej chwili poczuje chęć, pójść tam, gdzie mu dogodniej lub po to co mu potrzeba i chęć tę chce odrazu wykonać. Ruch z siebie tworzą tylko istoty obdarzone czuciem. Nieczujące podlegają tylko ruchom z zewnątrz, którym przeciwstawiają jedynie swój ciężar. Istoty czujące przeciwstawiają ruchom zewnętrznym swoje uczucie, które w najprostszej postaci jest bólem, lub rozkoszą, zależnie od tego, czy ruch zewnętrzny sprzyja, lub nie sprzyja ich istnieniu. Istoty czujące, od pierwszej chwili swego istnienia czują potrzebę wykonywania ruchów, dzięki którym zdobywają pożywienie. Ponieważ człowiek ma zdolność czucia, ponieważ posiada ją również najprostsza komórka od której człowiek pochodzi, ponieważ i najprostsza komórka i jej zdolność czucia nie mogły powstać z niczego — więc powstały one t. j. komórka i czucie — z materji której zasadniczą cechą było czucie.

Dzisiejsze istoty nieczujące powstały z tej samej materji, której zasadniczą cechą było czucie. W niektórych łatwo dostrzedz pochodzenie organiczne, gdyż są to poprostu groby zmumifikowanych żyjątek; zaczątek innych, również jak i zaczątek wszystkiego dziś na ziemi

istniejącego, sięga tej przedwiecznej epoki, kiedy ziemia była kulą ognistą o niesłychanie wysokiej temperaturze, w której nawet żelazo unosiło się w stanie rozpylonej pary i w której nic żyć, ani czuć nie mogło. Temperatura ziemi stopniowo się ochładzała i doszła do stopnia, przy którym życie stało się możliwym. Rozżarzone gazy zamieniły się w wodę i powietrze, na które działał ogień ziemi, ukryty obecnie pod jej powierzchnią i światło słońca. W tych warunkach życie stało się możliwym. Doszliśmy do przekonania, że w takich mianowicie warunkach ochłodzonej temperatury, materia mogła ujawnić, uprzednio potencjalnie w sobie zawartą, zdolność czucia, a jednocześnie ujawniając nadal inną zdolność, uprzednio w sobie zawartą, a mianowicie ciężar, inaczej masę, różniczkowała się na czującą i nieczującą.

Twierdzenie, że czucie istot żyjących wynika z czucia materji, znalazło w ostatnich czasach poparcie w bakterjologii. W najmniejszej części otaczającego nas powietrza i wody żyją miliony mikroskopijnych istot. Zarodki tych istot w strasznym zimnie nie giną, a żyją w pewnego rodzaju śnie i budzą się do życia, skoro znajdą powietrze i wodę. Istoty te mogły krążyć w przestworach wtedy, kiedy ziemia była kulą ognistą; wkraczając w jej sferę, mogły się spalać nawet, ale płonąc mogły żar tłumić tak, jak rzucona mokra gałąź tłumi ogień. Nieświadome, niezrażone żadnym przykładem, mogły tak wciąż napływać i wciąż w ilościach nowych miliardów płonąć i swoim bólem dopóty chłodzić ogień ziemi, dopóki ich następcy napłynawszy nie znaleźli już temperatury dla swego życia odpowiedniej. Hipoteza ta nie zawiera nic antynaukowego, ponieważ temperatura przestworu nie jest chyba niższą, niż ta, w której nie ginie

zarodek i ponieważ tak idealnie prosta istota, jaką jest dziś obserwowany lasecznik, nie może mieć poza sobą skomplikowanej historii rozwoju. Taka historia musiałaby wycisnąć swoje piętno na budowie lasecznika, ponieważ takiego piętna budowa nie nosi, więc i takiej historii niema. Przyjawszy hipotezę zapłodnienia ziemi przez laseczniki wirujące w przestworzu, w chwili dostatecznego ochłodzenia temperatury ziemi, musielibyśmy się zgodzić na dualizm materji ówczesnej; nieczującej, martwej, płonącej w strasznym żarze — na ziemi i — czującej, żywej, złożonej z miliardów zarodków laseczników, krążącej w przestworze — naokoło ziemi. Ponieważ jednak wiemy, że wszelki ogień powstaje z tarcia, a więc z ruchu; ponieważ każdy z nas, ludzi, może z własnej woli stworzyć ruch; ponieważ tę samą zdolność mają nasi najdalsi protoplaści, do ameby i lasecznika włącznie; ponieważ nie znamy i nie odczuwamy przez własną analogię żadnej innej pierwszej przyczyny ruchu — nie pozostaje nam nic innego, jak ogień ziemski przypisać masowym ruchom laseczników, nagromadzonych w nadmiernej ilości w jednym miejscu i przez swoją ilość tworzących ogień, tak, jak liczne zgromadzenie wzajem się tłoczących ludzi tworzy żar. Następne napływy laseczników w mniejszych ilościach żar ten, ogień pierwotny podsycać mogły, w większych mogły go tłumić. Czego szukały, czego chciały te laseczniki, gromadząc się raz w tak wielkich ilościach na nieznaczonej przestrzeni, że aż z własnego tarcia i ruchu ogień wzniecić mogły, to znów napływając na niechybną śmierć w morze ognia, które ich pobratymcy z własnych ciał wzniecili, to wreszcie, napływając znów, gdy już zwęglone i przetworzone trupy ich braci dostateczną tamę dla szerzenia się

ognia na powierzchni kuli stanowiły, aby dać początek życiu — czego chciały, powtarzam, laseczniki, o tem dowiemy się, gdy terażniejsze i przeszłe warunki ich życia będą zbadane. Takie tłumaczenie usunęłoby dualizm materji i doprowadziłoby nas znowu do pojęcia jej monizmu z zasadniczą cechą czucia.

Nie czekając jednak na rozwiązanie tych kwestji, na zasadzie tego, co już wiemy, musimy już tę cechę przyjąć, a to dlatego, że: 1) człowiek ma zdolność czucia, 2) coś powstaje tylko z czegoś, 3) człowiek powstał z komórki, 4) ta z materji, którą najślusniej nazwać przed-organiczną, gdyż zawierać musiała w sobie niezróżniczkowane zaczątki tak życia organicznego, jak i nieorganicznego. A zatem, wracamy do założenia, cechą materji przedorganicznej jest zdolność czucia.

Haeckel, który uzasadnił twierdzenie, że zasadniczą cechą wszelkiej materji jest czucie, zgadza się pod tym względem z Epikurem. Według tego ostatniego trzy są przyczyny ruchu, z których każda następna jest coraz głębszą i coraz pierwotniejszą. Zderzenie, które pozostaje zewnętrznem i podlega konieczności; ciężar, który chociaż już wewnętrzny, podlega również konieczności i wola, która jest jednocześnie wewnętrzną i wolną. Ponieważ nic się nie dzieje bez przyczyny i coś nie może powstać z niczego, a więc, znajdująca się w nas zdolność czucia, woli i tworzenia ruchu, musi się odnaleźć w zarodkach wszechrzeczy, w nasionach życia, albo w atomach. Nie można więc sobie wyobrazić atomów, jak Demokrytes, w postaci bezwładnej i martwej, ale należy uznać, że noszą one w sobie moc poruszania się. »Dlatego należy przyznać, że w zarodku rzeczy, oprócz zderzenia i ciężaru, i przed nimi, istnieje inna przyczyna

ruchu, życie, od której do nas przeszła moc poruszania się i jest nam wrodzoną, gdyż widzimy, że z niczego tylko nic powstać może» (Lukrecjusz, według Epikura, wzięte z *Morale d'Epicure Guyau*).

Zbadany naukowo lasecznik, mikroskopijnie mały, żywy jeszcze w niepojętym mrozie, nieskończenie liczny, wszędzie obecny, zawierający w sobie zdolność rozwoju, jak każda komórka organiczna, aż do człowieka, jest przy dzisiejszym stanie nauki, tym faktem, który nam umożliwia zrozumienie materji czującej Haeckla i atomu witalistycznego Epikura. Zrozumienie to musi być dopełnione przez zrozumienie uczucia, które każdy z nas w sobie nosi, a mianowicie czucia, że kiedy chcę, mogę z siebie stworzyć ruch, mogę sam się poruszyć i mogę ruszyć wszystko co mnie otacza.

Rozpatrywałem dotąd rzeczy w ciągłości życia, którego cechą jest czucie i wola, następstwem ruch. Wiemy jednak, że ten łańcuch jest ciągle przerywany przez śmierć; wiemy, że wszystko się rodzi, rozwija i umiera; wiemy też, że każda śmierć jest podścieliskiem nowego życia. Powróćmy z tem do twierdzenia o pierwotności kosmicznej życia i o wtórności kosmicznej ruchu, powróćmy do hipotezy formacyi słonecznych kul ognia, przez nagromadzenia laseczników, hipotezy, którą prędzej czy później przyrodnicy muszą zamienić w pewnik. Wtedy będziemy mogli rozpatrywać każdą materję nieorganiczną, jako pole zasłane trupami żywych istot, które się zmieniają przez wolę, napływających nowych żywych istot. W tym tańcu życia i śmierci znajdziemy klucz wiecznego stawania się; śmierć będzie snem, odpoczynkiem, po którym życie do nowego i większego budzi się wysiłku, aby nową i większą zdobyć pełnię i po-

tęęę. Zderzenie i ciężar nie będą wtedy żadnymi pierwotnymi przyczynami ruchu, ani zasadniczymi cechami materji, a będą poprostu wynikiem oddziaływania żywych istot na umarłe. Umarłym pozostał tylko ich własny ciężar, który zostaje wprawiony w ruch przez jakieś życie, albo zespół żywych istot. Tęego bezwładnego ruchu masa pozbywa się, gdy życie opanuje ją zupełnie i nada sobie wolny ruch, z wnętrza pochodzący. Nie pogłębiając dalej tych zagadnień, muszę tu jednak postawić twierdzenie o wyższości biologii i jej metody nad naukami fizyko-matematycznymi i uwydatnić motywy, dla których uważam te ostatnie jako pomocnicze stadjum ewolucji nauki, której celem jest jedność i do którego to celu najwięcej zbliżyła się biologja i aby go osiągnąć powinna biologja wszystkie inne nauki w siebie wchłonać.

Jedność świata wymaga jedności wiedzy.

Fizyka operuje ruchami gotowych mas, przytem przyczyny ruchów nie tłumaczy zupełnie, opisując tylko same ruchy tak, jak one się nam na pierwszy rzut oka przedstawiają. Kamień spada z trzeciego piętra na ziemię i samobójca, tej wagi co kamień, rzuca się z trzeciego piętra na ziemię. Obydwe te masy podlegają jednej i tej samej sile ciężenia, szybkość ich spadania jest jednakowa, jednak tylko ta szybkość jest wspólną obydwom zjawiskom, gdyż poza tem są one całkiem różne. Fizyka wszakże, na mocy wspólności tego jednego momentu wyrokuje o tem, że obydwia zjawiska są jednokowe. Mechanika, podobnie jak fizyka, ma w założeniu pojęcie siły i materji, ich ilościowy stosunek wystarcza jej.

Większa masa przyciąga mniejszą, co tworzy ruch; ale czy owa większa masa jest martwą bryłą, czy też zbiorowiskiem żywych istot, to jest dla mechaniki obojętne. Dlatego też prawa fizyko-mechaniczne stosują się ściśle tylko do wielkich mas, załamując się, a nawet nieważąc zupełnie w stosunku do małych wielkości. Słońce przyciąga ziemię, która mu przeciwstawia swój ciężar, dążący do ruchu w linii prostej i to wywołuje ruch ziemi. Jakość ziemi i jakość słońca wcale tu w grę nie wchodzi. Jeżeli zaś postawimy na odległości stosunkowo takiej, jak ziemia od słońca, dwie bardzo małe wielkości, ale takie, żeby stosunek ich mas był taki, jak stosunek masy słońca do masy ziemi, to, czy to będą skupienia żywych istot, czy też tak zwane pierwiastki chemiczne, znajdą pomiędzy nimi takie połączenia, których tylko działaniem większej masy na mniejszą nie można wytłomaczyć. Ponieważ zaś, o ile wiemy, każde ciało nieorganiczne, martwe pochodzi ze spalenia zamartwych żywych istot, ponieważ każde wielkie skupienie, tworzące masę, pochodzi z coraz ściślejszego układu pierwotnie rozluźnionych cząstek, a zatem stosunki ruchu cząstek objaśniają nam stosunki ruchu wielkich mas, nie zaś odwrotnie. Jedyną poddającą się doświadczeniu i rozumiały przyczyną ruchu jest życie, inaczej wola czującej istoty. To samo jest jedyną rozumiały przyczyną zmian, zachodzących tak w samej czującej istocie, jak i w jej otoczeniu.

Słowem pojmujemy, gdyż odczuwamy przez analogię z sobą tylko zdolność ruchu, wydobywającą się z wewnątrz żywej istoty. Żywa istota jest materją i siłą, ciężarem i ruchem skupionym w jedno życie, w jedność. O oddziaływaniu mas na siebie o tendencji prostolini-

nego upadku bezwładnego ciężaru — wnioskuje przez analogję z ruchami już gotowych wielkich mas, nie troszcząc się o to, co ruchy tych mas rzeczywiście wyjaśnia, t. j. o ich rozwój i o ich stopień rozwoju. Jeżeli siła i materia są wszystkim, to powinny wszystko tłumaczyć. Jeżeli poza pewną granicą w stosunku do małych czujących mas nie tłumaczą nic, to znaczy, że w tym świecie niema żadnej dwoistości siły i materji, a jest jedność życia.

Ponieważ każda wielka masa tworzy się z oddziaływania na siebie nieskończenie małych cząsteczek, ponieważ widzieliśmy, że jeżeli nie chcemy dojść do absurdu nigdy nigdzie nie sprawdzonego i niweczącego każdą myśl i każdy czyn, jakoby coś powstało z niczego, to musimy uznać, że cząsteczki te mają zdolność czucia i życia, a zatem dochodzimy do wniosku, że życie zawierające w swojej jedności siłę i materję, jest zjawiskiem pierwotnym, jest pierwszą przyczyną ruchu, że życie to, różniczkując się na czuwanie i sen, na życie to w ściślejszem znaczeniu i śmierć, tworzy to, co my nazywamy światem organicznym i nieorganicznym, ruchem z wnętrza żywej woli i ruchem z przyciągania pochodzącym. Życie jest zjawiskiem pierwotnym, ruch wtórnym. Biologiczne prawa życia muszą wchłonąć w siebie obserwację mechanicznych ruchów wielkich mas. One dopiero znając stopień życiowego procesu mas, mogą wyjaśnić cel i sens ruchów, ku czemu samo skonstatowanie ruchów było dopiero funkcją pomocniczą. Wiara w pierwotność życia i w pochodność ruchu, wiara w jedność świata, stawającego się przez stopniowania życia: przez urodzenie, wzrost, zanik, śmierć i rozkład; niemożność przyjęcia istnienia żadnej pozaświatowej siły, żadnej wogóle drugiej siły, gmatwającej ten porządek i nie z niego

powstałej — oto prawdy, które musi przyjąć każdy człowiek nie wierzący w cuda, a więc i każda nauka i etyka pomiędzy innymi. Kto wierzy w cuda powinien być konsekwentny i nie powinien upatrywać różnic pomiędzy zaświatowym rozumem, który stworzył świat i rządzi nim według swojej woli, a pomiędzy pierwszą siłą, która ni stąd ni zowąd poruszyła bezwładną materję; powinno mu być wszystko jedno, czy to się stało wczoraj, czy miliard lat temu, bo to nic nie zmienia rzeczy. Siła, która mogła się sama poruszyć i coś poruszyć, nie będąc rezultatem woli żywej istoty, to cud równie wielki, jak kamień chodzący. A pierwsza żywa istota, której życie jest właśnie łącznością w czuciu niezróżniczkowanej siły i materji, taka pierwsza istota stworzona przez coś żywego, lecz pozbawionego materji, przez coś rozumnego, lecz nie czującego — to cud, który się równa powstaniu czegoś z niczego. Skąd mógł dać materję ten, kto sam jej nie miał? Dlaczego dał tylko proste czucie, kiedy mógł dać czucie w najwyższym stopniu jego rozwoju — rozum? A może na początku dał rozum? Może lodowce z Francji na biegun północny zostały przeniesione przez rozumnych cyklopów po to, żebyśmy dzisiaj mogli słuchać wykładów w Collège de France? Śmiech wstrzymajcie przyjaciele... Kto wierzy w cuda, niechże sobie nie żałuje cudów.

Epikur był postawiony pomiędzy ówczesnym dogmatyzmem i niezłomnymi prawami przyrody, rządzącymi także i ludzkością. Z jednej strony życiem ludzkim rządziła wola wszechmocnych i wszystkowiedzących bogów, oni stanowili wyższe prawa, oni sądzili, cò jest dobre i co jest złe, co należy i czego nie należy czynić; z prostymi śmiertelnikami

nie rozmawiali bezpośrednio, objawiali im swoją wolę przez kapłanów. Ci byli nieomylni, otrzymywali natchnienie wprost od bóstwa. Człowiek starożytny jeżeli błądził, to tylko dlatego, że przed uczynkiem nie poradził się bóstwa przez kapłana, jak ma postąpić. Choć, jeżeli tego zaniechał, to również działo się to z woli i wiedzy bóstwa, tylko tym razem ukrytej. Człowiek więc był zupełną igraszką woli bóstwa, które mogło z nim robić wszystko, co chciało, a on w żaden sposób przewidzieć swoich losów nie był w stanie. Mógł co najwyżej błagać, aby go bóstwo oświeciło, ale to nie zawsze skutkowało.

Z drugiej strony nauka ówczesna z Demokrytem na czele, rozpatrywała świat jako skutek ruchu atomów. Atom wyobrażano sobie, jak dzisiaj, bezwładny, niepodzielny, przetwardy, minimalny. Nikt nigdy nie widział takiego atomu. Nikt nie mógł sobie wyobrazić, kto, kiedy, jak i po co pierwszy raz poruszył atom. Jedni odpowiadali: bóstwo i w ten sposób kosztem własnego niedołęztwa ratowali resztki dogmatyzmu. Inni poprostu zabraniali zastanawiać się nad tem pytaniem, twierdząc, że rozwiązanie przechodzi nasze zdolności. Dość, że raz pierwszy atom nieznaną ręką poruszony, wszystko się doskonale tłumaczy. Atomy wpadają jedne na drugie, skupiają się, tworzą masy, te poruszają się z o tyle większą siłą, o ile większą stanowią masę, pod działaniem sił różnego napięcia, masy różnej wielkości, różnie się grupują i tworzą różne rzeczy. Wszystko to można obliczyć. Każda rzecz jest rezultatem działania pewnej ilości sił na masę pewnej wielkości. Przyrodą rządzą niezłomne prawa; czy wyszły one z łona bóstwa, które raz nakręciło całą tę maszynę i więcej się o nią nie

troszczy, czy też sprowadził je tajemniczy pierwszy ruch — to ostatecznie wszystko jedno, to jest niepoznawalne. Człowiek jest też rezultatem pewnych sił, jego działalność jest z góry określona przez ilość tych sił. Nad umysłami zaciążyło tajemnicze i groźne przeznaczenie (mojra, fatum).

Cokolwiek kto robi, musi tak robić, bo człowiek nie jest niczem więcej, jak zbiornikiem pewnych sił od wieków puszczonych w ruch, które tak, a nie inaczej muszą przez niego działać. Nic samo przez się nie działa, wszystko się zaczęło od ruchu danego z zewnątrz, człowiek sam także nie działa, z siebie nie daje nic, przez niego działa to, co go wywołało. Nie ma winy, nie ma kary, nie ma odpowiedzialności osobistej, bo wszystko, co zrobiłem, musiałem zrobić, wszystko jest skutkiem pewnych przyczyn, wszystko jest rezultatem pewnych sił; źródło sił, przyczyna skutków, leży poza mną, one tylko przepływają przezemnie, układają się w takie lub inne kombinacje, wywołują takie lub inne uczynki; jeżeli mnie to bawi, mogę sobie to wszystko obserwować, jest to nawet ciekawe, a wcale nie szkodliwe zajęcie, ale zmienić nic z tego na jotę nie zdołam: powinienem o tem z góry wiedzieć i wcale się o to darmo nie kusić. Tym razem jestem ślepe narzędziem sił, które mnie używają do swoich celów, a w najlepszym razie, o ile jestem bardzo dobrym narzędziem, mogę się dowiedzieć, do czego mam służyć.

Epikur nie czuł się ani igraszką woli bóstwa, ani narzędziem niezłomnych praw przyrody. Czuł się sobą. W sobie czuł życie, siebie uważał za przyczynę ruchu, który chciał wykonać, swój rozum — za siłę, która może urobić, przetworzyć, zmienić i udoskonalić uprzednio sobie dany materyał, t. j. zdolności w usposobieniu

zawarte. Swoje życie uważał za nowe istnienie, którego losy od niego samego przedewszystkiem zawisły. To poczucie dało mu klucz do rozwikłania zagadki, którą i my rozwiązujemy. Jego współcześni byli, jako ci, co wchodząc na wysoką górę, widzą tylko drzewa i kamienie i o nich tylko wiedzą. On wszedł na szczyt i widział z tamtąd, że wszyscy mozolnie drapią się nań, choć nie spostrzega go nikt. Nie poza życiem, a w życiu samem leży pierwsza przyczyna ruchu. Pierwszy ruch — to czyn, naturalnie nieświadomy, impulsywny, ale bądź co bądź — czyn. Bez kwestji życie nie może zostać wszystkim, czem chce, ale zupełnie wystarcza, żeby chciało zostać wszystkim, czem może. Każdy swobodny ruch nowego życia z jego własnej woli poczęty, jest nowem źródłem ruchu, jest pierwszym ruchem. Widzieliśmy już, że w żaden inny sposób pierwszego ruchu wytłomaczyć sobie nie możemy. O ile cofamy się wstecz, a nie chcemy się opierać na oczywistych absurdach, dochodzimy do pojęcia czującej materji, lasecznika kosmicznego lub żywego atomu, inaczej życie tłomaczymy życiem, przedmioty martwe — śmiercią żywych. Z tego tłomaczenia tutaj musimy uwydatnić tylko te cechy, które istotę każdego życia stanowią. Jeżeli w zarodkach życia było tyle ukrytych zdolności, że przy znanych nam warunkach zewnętrznych i przy odczuwanym przez każdego, kto do czegoś dąży, wysiłku, zarodki te mogły rozwinąć się aż w człowieka — to nasuwa się pytanie: wiele jeszcze jest ukrytych zdolności w człowieku? Widzimy, że każdy nowy cel, który sobie postawimy, pobudza nowe zdolności. Coraz łatwiej nam osiągać te nowe cele, gdyż coraz lepiej znamy i dzięki temu coraz

dokładniej tworzymy zewnętrzne warunki, w których je można urzeczywistnić. Tak jak nigdzie nie mogliśmy się dopatrzeć początku tego procesu, tak nigdzie nie widzimy jego kresu. Każdy w sobie nosi nieskończoność. Nikt nie może z góry określić swoich zdolności, które rosną dopiero wtedy, gdy się ujawniają, a ujawniają się dopiero wtedy, gdy je pobudzi przymus wewnętrzny, rozumna wola, lub przymus zewnętrzny, przypadek. Kto wie, jakie my światy jeszcze w sobie nosimy, bylebyśmy umieli chcieć je odkryć. Kto przepowiedział amebie, czem się stanie w ciągu milionoleci? Czyż w niej w zarodku nie drzemała nieskończoność, której stróżem w każdej późniejszej istocie była chęć żyć jak najpełniej i wysiłek, aby swoją pełnię życia osiągnąć?

Są prawa przyrody, ale działają nie z poza życia przez nie, a same z życia wynikają. W istocie każdego życia tkwi wolność. Trzeba ją tylko umieć odkryć i chcieć wykonywać. Przeszłość możemy tylko zrozumieć przez teraźniejszość; uczucia innych — przez własne uczucia. Inaczej patrzemy tylko na zewnętrzną szatę, która ukrywa przed nami niby-to obcą dla nas treść. A ostatecznie nic dla nas obcem tu być nie może, bo sami tu nie jesteśmy obcy. Skorośmy raz przestali udawać turystów, zabłąkanych z innego świata na ten padół, wszystko pojmujemy.

Przyroda zawiera w sobie czucie, a więc swobodny ruch żywej istoty, a więc wolność i wolę. Dwóch tych pierwiastków nie określa sama tylko konieczność zewnętrzna, a głównie stopień ich własnego pobudzenia. Każde nowe życie odradza w sobie napowrót te pierwiastki i rekonstruuje w sobie pierwotną jedność wszechświata, każde nowe czucie, każde nowe »ja« przez wolę łączy

w sobie materię i siłę i staje się na nowo całym światem w sobie i zarodkiem nowych światów z siebie; dzięki temu ma zdolność tworzenia z siebie pierwszego ruchu. Istota żywa nie musi robić, tylko może robić więcej lub mniej, tak lub inaczej, zależnie od tego, czy chce ujawnić wszystką, czy też część tylko zawartą w sobie wolności. Badanie życia sprowadza się więc do pytania: w jakich warunkach zewnętrznych dana istota może chcieć ujawnić największą wolność? co sprzyja temu ujawnieniu i co sprowadza dalszą drzemkę wolności? Jeżeli znamy te warunki, to możemy je stworzyć i umożliwić każdej istocie największą jej właściwą pełnię życia. Prócz pobudki zewnętrznej wolność w żywej istocie posiada to, co możnaby nazwać instynktem samozachowawczym. Musi drzemać, powinna drzemać, nie chce się dać ujawnić przez długi czas, w długim szeregu istot, dopóki nie zapłodni jej jakiś pokrewny, wewnętrzny pierwiastek, dopóki od innego życia nie weźmie potrzebnych sobie składników i dopóki tak udoskonalonej nie przekazuje potomstwu, które dopiero ją ujawni. Proces rozwoju życia jest więc procesem stopniowego ujawniania się coraz większej sumy wolności, którego skutki są za każdym razem nieobliczalne. Ponieważ w przeszłości znamy te skutki, więc zdaje się nam, że znamy stosunek czynu do życia. Jest to złudzenie, które rozwiewa obserwacja każdego nowego życia. Wszystko, co można zrobić, to jest stworzyć takie warunki, w których żywa istota może chcieć ujawnić swoją wolność, ale czy ją ujawni i w jakiej mierze — to zupełnie od niej samej zależy, to jest nieobliczalne, to stanowi ten plus rozwoju i tę tajemnicę nowego życia, którą jego

wolą nazywamy. Każde nowe życie jest więc nietylko rezultatem przyczyn, które się na niego złożyły — jest czemś więcej — jest nową wolą, która z zawartego w sobie materiału tworzy coś nowego, gdyż budzi nową większą ilość wolności, dotąd drzemiącej w swoich składnikach.

Każde nowe życie przez połączenie swoich składników w jedność czucia wyprowadza na jaw z tych składników takie zdolności, które dotąd w nich drzemały. Połączenie pierwiastków chemicznych może to uprzytomnić. Cała ta wolność, która w nas drzemie i która się nigdy nie ujawniła, jest nam zupełnie nieznaną; o tem, jakie skutki wyda przebudzenie się jej, nic wiedzieć nie możemy. Czego dokona ujawniona w nas wolność — to jest niepoznawalne i to dlatego tylko niepoznawalne, że jest nieskończone. Ale to pod wpływem jakich bodźców wewnętrznych i zewnętrznych ujawnia się w każdej nowej istocie coraz więcej wolności — to jest poznane, a więc może być wykonane. Dalej dowiodę, że nietylko może, ale i powinno być wykonane. Tutaj reasumując wszystko powiedziane, twierdzę, że metafizyczną prawdą, na zrębie której opiera się etyka, jest uznanie istnienia w najprostszyc zarodkach życia i wszechrzeczy utajonej wolności, która się stopniowo budzi w każdym nowem życiu. Nasuwają się pytania: kiedy jest pobudzona? kiedy budzi się sama? jakim materiałem za każdym razem rozporządza? jakie zdolności, kiedy zbudzić może? Jeżeli nie tworzy cudów i nie podlega konieczności — to co może zrobić za każdym razem?

Zastanowię się niebawem nad temi pytaniami, tu

chcę tylko stwierdzić, że wolność działania i możność ruchu jest daną wraz z życiem, a życie nie ma początku. Wolność i wola są więc składnikami wszechrzeczy i stopniowo z nich się wydzielają. Skutki ujawnionej wolności są nieobliczalne, gdyż pokłady wolności utajonej są nieskończone.

ETYKA BIOLOGICZNA

Pierwotne życie. — Wysiętek jako warunek wewnętrzny rozwoju. — Umiarkowane przeszkody zewnętrzne jako warunek zewnętrzny rozwoju. — Niepodzielność woli, inteligencji i moralności w pierwszym wysiętku. — Ruch własny i ruch automatyczny. — Świadomość, jako rezultat ruchu własnego. — Ruch własny nieświadomy, ruch własny zewnętrznie świadomy i ruch własny wewnętrznie świadomy. — Czyn, jako kryterjum rzeczywistości. — Natura działa na próbę. — Człowiek działa obmyślanie i celowo. — Czyn pociąga za sobą zawsze nieobliczalne na przyszłość następstwa, przez co odkrywa nieświadome. — Prawo biogenetyczne. — Kategoryczny nakaz działania. — Przystosowanie i opanowanie. — Niepodzielność woli i inteligencji w dalszym rozwoju. — Wola, jako czynnik podstawowy choć nierozdzielny od inteligencji. — Wola, jako subiektywne kryterjum moralności. — Krytyka pojęć egoizmu i altruizmu. — Człowiek w gromadzie. — Stadia kultury. — Krytyka pojęcia użyteczności. — Rozwój przez częściowe osłabienie ogółu i zaszczepianie w osłabionem miejscu nowego indywidualnego pierwiastku, który służy społeczeństwu. — Przykład: pasterz — śpiewak. — Ujemne obiektywne kryteria moralności: bezużyteczność i nieobowiązkowość czynu. — Dodatnie obiektywne kryterjum moralności: zasada najwyższego rozwoju. — Prawo biogenetyczne w zastosowaniu do rozwoju kulturalnego. — Pełnia życia ogółu i pełnia życia jednostki. Świadome nakazy etyczne, wynikające z zasady najwyższego rozwoju.

Jak widzieliśmy nieskończoność pokładów utajonej woli, zawartych w każdym życiu, oznacza wszystkie nieujawnione zdolności drzemiące, a mimo to istniejące w zarodku, które dalszy rozwój życia wydobywa na wierzch różnymi drogami. Jaskrawo uwydatnia to konieczność przyjęcia w prostej komórce wszystkich tych zdolności w zarodku, które pełnię swojego rozwoju znalazły dopiero w człowieku. Stają przed nami pytania: jakie cechy posiada najprostsze życie, a następnie jakie siły,

w jaki sposób i w jakich stopniowaniach wydobywają na jaw ukryte zdolności z najprostszego życia?

Pierwszą cechą, charakteryzującą każdą żywą istotę, jest wykonanie ruchu. Jest to ruch nieświadomy, bezwiedny i bezcelowy, ale przyczyna jego leży w chęci wyładowania nagromadzonej w istocie siły. Wykonywując szereg takich bezwiednych ruchów, żywa istota natrafia w otoczeniu na to, co jej do dalszego życia jest najpotrzebniejsze, t. j. na pożywienie; również bezwiednie odróżnia właściwe sobie pożywienie od innych otaczających ją przedmiotów i karmi się niem, póki nie czuje, że jest syta. W końcu nadchodzi chwila, gdy osobnicze życie istoty doszło do szczytu; nagromadzona siła nie znajduje dostatecznego ujścia w wykonywaniu ruchu, którego bezwiednym następstwem jest odnalezienie pożywienia: budzi się popęd rozrodczy, zakończenie swojego osobistego życia i przekazanie go innym w postaci udoskonalonej przez swoje najgłębsze doświadczenia.

Pozostawiając biologom ewolucję procesu rozrodczego od stadjum rozczłonkowania ciała macierzystego do aktu zapłodnienia przez dwie różnopłciowe istoty, dla naszych celów, jako punkt wyjścia, przyjmujemy ten ostatni, nie mogąc przy dzisiejszym stanie wiedzy oprzeć się twardą stopą na jakimś konkretnym uprzednim zjawisku. W wypadku zapłodnienia przez dwie istoty, życie, doszedłszy do swego szczytu, bezwiednie poszukuje innego, znów sobie właściwego życia, które znów bezwiednie odróżnia od innych i tak przez tajemniczy akt twórczy, który jest właściwie chemicznym połączeniem sympatyzujących ze sobą czuciowych pierwiastków, obydwie te

istoty dają życie trzeciej, przekazując jej swoje nadmiary sił.

Już więc w bardzo prostym życiu mamy 3 momenty, które je charakteryzują: ruch, jako wyładowanie nagromadzonej siły; szukanie pożywienia, jako konieczność dalszego gromadzenia siły w celu rozwoju osobistego życia i popęd rozrodczy, jako konieczność wyładowania nagromadzonej siły w celu rozwoju życia gatunku. Najprostsze życie już jest więc wymianą, w której istota bierze pożywienie od otoczenia, a daje mu nowe życie, wymianą, będącą następstwem bezwiednego ruchu. Pierwotnie istota rusza się tylko dla tego, że jest żywą i dopiero poruszając się przypadkowo natrafia na potrzebne sobie pożywienie. Wymianę więc wyprzedza działanie.

Najpierwotniejsza istota znajduje swoje pożywienie w najbliższym otoczeniu: Pierwszy bęzwiedny ruch, którego następstwem było znalezienie pożywienia, staje się prototypem szeregu podobnych ruchów. Często jednak następuje chwila, w której pomiędzy istotą, a jej pożywieniem staje przeszkoda, uniemożliwiająca wykonanie ciągle podobnych ruchów. Istota nabyła już wprawę i przyzwyczajenie do swoich ruchów, przeszkoda je tamuje. Istota odczuwa ją jako przykrość, jako brak. Wytwarza sobie pojęcie pełnych, niezhamowanych ruchów, które przedstawiają się jej jako cel, godny urzeczywistnienia.

Jasność celu uwydatnia poczucie braku. Istota zdobywa się na wysiłek, aby usunąć przeszkodę i powrócić do swoich dawnych ruchów. Gdy jej się to udaje, odczuwa przyjemność, gdy nie — odczuwa przykrość, która trwa tak długo, póki istota w inny sposób nie zdoła

zdobywać sobie pożywienia, bez usuwania przeszkody. Cokolwiek się stanie, pod wpływem pierwszej zewnętrznej przeszkody, istota ujawniła z siebie zdolność do obmyślanego wysiłku dla urzeczywistnienia celu. Zdolność ta, raz ujawniona, już nie ginie, już jest raz na zawsze wydobytą z utajenia częścią wolności, która później istocie i jej potomstwu już wcale nie służy do pierwotnego celu, t. j. do powrotu do pierwszych automatycznych ruchów, a staje się ujawnioną siłą, która sobie swoje inne cele znajdzie. Tembardziej, że w większości wypadków przeszkoda nie daje się ani usunąć, ani jednorazowy wysiłek nie wystarcza do uwolnienia się od niej. Przeszkoda tkwi i musi być opanowana, t. j. istota swój pierwszy wysiłek dla zdobycia poprzedniego pożywienia po przez przeszkodę musi ciągle powtarzać dzięki czemu nabywa później automatycznego ruchu, ale już wyższego rzędu, który potomstwu dostaje się w postaci zupełnie zautomatyzowanej. To co najmylniej pod słońcem nazywają przystosowaniem życia do otoczenia, jest zupełnie czem innym, a mianowicie procesem, w skład którego wchodzi: wysiłek, a następnie dzięki przyzwyczajeniu ruch automatyczny, przez który żywa istota osiąga swobodnie to, co pierwszy raz kosztowało ją dużo wysiłku. To, co dla przodka było koniecznym do utrzymania życia wysiłkiem, dla potomka, staje się zabawką, t. j. nowym, bezwiednym, pierwszym ruchem, w skład którego wchodzi pierwotny ruch przodka i jego wysiłek. Dzięki temu nowy bezwiedny ruch potomka będzie stosunkowo silniejszy, skierowany na dalszą przetrzeń, przez co szanse znalezienia większego pożywienia są już dla niego większe. Znalezione większe pożywienie sprowadza znów szereg automatycznych ruchów już

wyższego rzędu, które znów nowa przeszkoda może zakłócić i zmusić do nowego wysiłku. Nowy wysiłek sprawdza znów nową dziedziczną zdolność. Proces ten odbywa się tylko wtedy, gdy przeszkody są umiarkowane, to jest takie, które istota może przewyciężyć; przyczem naturalnie dla każdego następnego pokolenia przeszkodą umiarkowaną jest coraz większa przeszkoda. Gdy przeszkody są zbyt wielkie w stosunku do już ujawnionych sił, życie się kurczy, lub zanika. Gdy są zbyt małe, nie ma możliwości wydobycia z siebie tych sił, któreby już mogło wydobyć.

Życie więc, aby się rozwijać musi się znaleźć w pewnych pomyślnych zewnętrznych warunkach, które jak widzieliśmy, stanowią umiarkowane przeszkody i musi pod wpływem wyobrażenia celu zdobyć się na wysiłek. Skutki tego procesu prowadzą do nowych celów i nowych wysiłków. Jakkolwiek pierwotnem jest wyobrażenie celu, jest ono zaczątkiem pamięci, gdyż jest odbiciem wewnątrz istoty tego, co istota ta już poprzednio osiągała, a czego teraz wskutek przeszkody osiągnąć nie może. Jest ono również zaczątkiem inteligencji, gdyż pobudza do wynalezienia jakiegoś sposobu, aby przeszkodę unieszkodliwić. Jest też zaczątkiem woli, gdyż sposób ten w tej chwili przeradza się w jakiś czyn, którego skutkiem jest opanowanie przeszkody. Zaczątkowo więc wszystkie te zjawiska: pojęcie celu, inteligencja, wola i czyn są nierozłączne, są właściwie jednym i tem samem zjawiskiem. Ponieważ nowa zdolność, ujawniona przez wysiłek, nie ginie, a dostaje się potomstwu, jest to także pierwszy akt moralności. Istota, która przez swój własny wysiłek nagromadziła w sobie więcej sił,

nie zachowuje dla siebie tego nadmiaru, a oddaje go innym.

Mamy więc u każdej żywej istoty dwa szeregi ruchów: automatyczne inaczej odziedziczone, wykonywane w celu usuwania przeszkód już znanych przodkom i własne, dokonywane pierwszy raz przez żywą istotę w celu usunięcia nowo powstałych przeszkód, przodkom nieznanym. Przyczem ruch automatyczny powstał z własnego. Ruch własny jest pierwszym ruchem, który się automatyzuje przez dziedziczność. Jeżeli warunki życia potomka są ściśle te same, co warunki życia przodków, to żaden ruch własny nie powstaje. Warunki te jednak co pewien czas zmieniają się zasadniczo i zmuszają istotę, albo do przeniesienia w stan spoczynku niektórych już ujawnionych zdolności albo też do ujawnienia nowych. Dzięki temu powstają gatunki istot, które trwają tak długo, póki im na to odpowiednie dla nich warunki pozwolą. Z zasadniczą zmianą warunków gatunek przetwarza się na zdolniejszy, lub mniej zdolny, zależnie od tego, jakiego rodzaju przeszkody nasuwają, zmieniające się warunki.

Pierwsze samopoczucie istota otrzymuje w zetknięciu z pierwszą przeszkodą. Ból daje poczucie swojego ja. Jeżeli istota spotyka na drodze swojego rozwoju wciąż nowe umiarkowane przeszkody, wciąż nowego wymagające wysiłku, aby je opanować — samopoczucie wciąż rośnie i na najwyższym szczeblu przybiera postać samowiedzy, lub świadomości. Widzieliśmy, że już pierwsza chęć usunięcia przeszkody zawiera w sobie zaczątkowo i pierwszą myśl o sposobie jej usunięcia. W miarę tego, jak przeszkody się zwiększają i komplikują, w miarę tego jak chęć opanowania ich, dzięki ujawnieniu coraz większej sumy zdolności, rośnie — w miarę tego rośnie

i pierwiastek myśli. Aby opanować nieprzyjaciela, trzeba go poznać i nauczyć się bić go jego własną bronią. Pierwiastek refleksyjny w całej pełni występuje dopiero u człowieka. Podczas, gdy inne zwierzęta przy zasadniczej zmianie warunków, muszą zmieniać swoją konstrukcję organiczną, człowiek tworzy sobie sztuczny organ — narzędzie przy pomocy którego opanowuje zmienione warunki. Podczas gdy zwierzę, lub człowiek pierwotny żyje w takiej gromadzie, w jakiej się urodził, dopóki wojna, albo głód nie rozproszy gromady — człowiek rozwinięty żyje, lub przynajmniej może żyć w takim stowarzyszeniu, które najlepiej odpowiada jego najwyższej zdolności. Pierwotny odruch, wywołany przez ból i dążący do usunięcia przedmiotu, który go powodował, pobudzał myśl tylko, jako środek do osiągnięcia swego celu. Czynniki ten jednakże raz pobudzony dąży do tego, aby ze środka dla innych celów stać się celem dla samego siebie. Proces ten, daleki od ostatecznej fazy swojego rozwoju, jest właściwie główną sprężyną podnoszenia się poziomu kulturalnego ludzkości i w badaniu tego procesu odnajdujemy to, co stanowi rdzeń naszej wartości. Istota, chcąc usunąć przeszkody zagrażające jej życiu, poznaje naturę i sposób powstawania tych przeszkód. Gdy dochodzi do tego pojęcia, że opanowywanie pewnych umiarkowanych przeszkód, stanowi pobudkę jej rozwoju, sama sobie te przeszkody stwarza, chcąc rozwinąć się jak najwyżej.

Ruch własny różniczkuje się więc na ruch nieświadomy, gdy chodzi o usunięcie nowopowstałej przeszkody, na ruch zewnątrznie świadomy, gdy obcą, nie przez nas wywołaną, przeszkodę opanowujemy, zdając sobie sprawę z właściwości tej przeszkody i zwalczając ją tak,

jak gdybyśmy byli wyższymi siłami przyrody, które działają na nią i na ruch wewnętrznie świadomy, gdy sami dla własnego rozwoju stawiamy sobie odpowiednie przeszkody, aby je zwalczać.

Ruchem nieświadomym jest naprzykład oddanie uderzenia napastującemu nieprzyjacielowi, albo bieg w poszukiwaniu znanego już pożywienia; ruchem zewnętrznym świadomym jest naprzykład w chwili wylewu spieszne budowanie statku i ładowanie na niego dobytku, lub w czasie głodu zużytkowanie do jedzenia niejadalnych dotąd roślin; ruchem wewnętrznym świadomym jest naprzykład budowanie tam nadrzecznych w miejscu, gdzie wiemy, że może nastąpić wylew lub wyciąganie z roślin i z powietrza pierwiastków dających się przyswoić organizmowi ludzkiemu nie dlatego, aby zaspokoić już istniejący, a ewentualny głód.

W pierwszym wypadku nie zdajemy sobie żadnej sprawy z przeszkody; pod wpływem bólu odczuwamy tylko impulzywny popęd do zwalczenia jej. W drugim wypadku — istota przeszkody jest nam znaną, środki jej zwalczenia także, lecz przeszkoda powstała zewnątrz, niezależnie od naszej woli. W trzecim wypadku — sami stworzyliśmy sobie przeszkodę: opór ziemi, którą trzeba kopać, lub opór połączonych pierwiastków chemicznych, które trzeba rozłączyć i odpowiednio do naszych potrzeb przystosować.

Wyższa istota nie traci zdolności do ruchów niższych, podporządkowuje ją tylko swojej zdolności do wyższego ruchu.

W szeregu ruchów własnych mamy więc dwa momenty: poczucie swojego »ja,« ujawniające na zewnątrz nagromadzone w sobie siły i świat zewnętrzny, opano-

wywany przez to »ja«. Poczucie swojego »ja« rośnie i różniczkuje się w miarę tego, jak rośnie zakres świata, poddającego się działaniu »ja«. O świecie wychodzącym poza zakres tego działania, istota żadnego pojęcia mieć nie może. »To jest, bo ja to zrobiłem«. Fichtego należy uznać, jako jedyne kryterjum rzeczywistości. W rzeczy samej: wewnętrzne siły drzemiące w istocie wyładują się same na zewnątrz całkiem bezwiednie i w stopniu nieznacznym, — dopiero od tego, co spotkają na swojej drodze, na jaki grunt się wyładują i od tego, czy z tym napotkanym gruntem mogą wejść w płodne połączenie — zależy ich rozwój. To płodne połączenie jest opanowaniem przedmiotu, gdy podmiot się rozwija. Z gałęzi i kamienia tworzy się maczuga, z gliny i drzewa — dom, z dzikiego psa i stepowego konia — zwierzę oswojone. Płodne połączenie jest przypadkowe w tem znaczeniu, że nagromadzone siły w istocie znajdują ujście bezwiednie gdziekolwiek i dopiero po szeregu prób nieudanych natrafiają na właściwe sobie pole. Czem większa, ta bezwiedność i czem silniejsza wola do życia, tem więcej nieudanych prób. Natura działa ślepo na próbę i z szalonym marnotrawstwem. Tak żyje i pierwotna istota. W ten sposób opanowuje nowo powstające przeszkody. Jeżeli jednak w nieskończonej liczbie bezpłodnych połączeń znajdzie się choć jeden szereg połączeń płodnych, to już to umożliwi rozwój istoty i w takim razie nawet nieudane próby nie giną, gdyż nabyte przy ich wykonywaniu doświadczenie modyfikuje się w zastosowaniu do płodnego połączenia. Raz dokonany wysiłek utrwala się w pamięci i bywa dokonywanym drugi raz; jeżeli wtedy natrafia na płodne połączenie, to osiąga nietylko swój doraźny cel, ale jeszcze i podbija istocie

nową cząstkę zewnętrznego świata, rozszerza ją jakby i na gruncie tego, rozszerzenia dozwala na nowe próby już w szerszym zakresie, z których znów cząstka może się udać.

A więc łącznikiem pomiędzy nie-ja a ja, pomiędzy światem zewnętrznym, a istotą — jest czynna wola istoty, jest działanie. Udana, lub nieudana rezultaty tego działania odbijają się wewnątrz istoty i tworzą to, co nazywamy jej doświadczeniem. Szeregi doświadczeń odbite w umyśle istoty, rozsegregowane zależnie od swojej ważności i pobudzane przez wolę przy dokonywaniu nowego wysiłku w celu osiągnięcia nowego celu, lub wyładowania nowych nagromadzonych sił — tworzą to, co nazywamy wiedzą. Ta zdolność w dalszym ciągu tak samo pobudzana dozwala działać rozsądnie, celowo i z ekonomją sił. Bliższe badanie procesu tworzenia się świadomego z nieświadomego nie leży w zakresie tej pracy. Tu wystarczy zaznaczyć, że nieświadome nigdy nie zanika; rolą świadomego jest pobudzać te pokłady nieświadomego, w których przypuszczalnie istnieją płodne pierwiastki, a pobudzanie to jest możliwe tylko przez rozszerzenie zakresu działania t. j. przez przeciwstawienie istocie nowych przeszkód, na które istota reaguje i w ten sposób ujawnia swoje dotąd nieświadome zdolności. Olbrzymi ten proces odtwarza się w skróceniu w każdym życiu na nowo. Zasadnicze prawo biogenetyczne głosi, że każda istota od chwili poczęcia w łonie matki odtwarza w skróceniu wszystkie stadja rozwoju, które kiedyś przechodził cały łańcuch istot aż do danego gatunku. Zautomatyzowane wysiłki przodków, utrwalone przez dziedziczność, dostają się istocie bezwiednie i stanowią jakby wstęp do własnego wysiłku istoty.

O ile tego własnego wysiłku nie było, cała istota jest tylko wstępem, kopją; oryginał rozpoczyna się z chwilą ujawnienia czegoś nowego z głębin nieświadomości. Gdy własny wysiłek jest możliwy, to i kopiowanie przeszłości w skróceniu musi nosić tę cechę, która tę przeszłość stworzyła, t. j. cechę własnego wysiłku. Wiem, że nie nie wiem, mówił mędrzek, którego na swój wstyd wydała piękna Hellada. Po stokroć nie prawda! Wiem, że muszę coś robić, bo to czuję, jeżeli nawet jestem mrówką, albo komarem, bylebym nie był Sokratesem. Ale twierdzicie, jeżeli mam cokolwiek robić, to robić to będę źle, lepiej, abym nic nie robił. Znowu nie prawda. Człowiek musi odtworzyć w sobie całą drogę, przebieżoną do niego. Początkowo: niech działa jak natura na ślepo, na próbę i nie żałując swoich sił. W ten sposób, tak jak w naturze, szukając wielu rzeczy, poruszając wiele wewnętrznych i zewnętrznych możliwości, natrafi w końcu na płodne połączenie, na coś, co odczuje, jako swoje własne, jako sobie odpowiednie, jako coś, co łączy się z nim w nową całość, jak wzajemnie ze sobą sympatyzujące pierwiastki chemiczne. To płodne połączenie, znów, jak w naturze, rozszerza zakres sił i zakres działania. Wprowadzony nowy odpowiedni pierwiastek pobudził nowe nieświadome siły, które szukają wyładowania. Tak samo, jak czuję, że wogóle muszę coś robić i to wiem, — tak samo, gdy w skróceniu przebiegłem całą tę drogę, którą przedemną przebiegł rozwój fizyczny i kulturalny, aby wydać mnie — po szeregu prób, odczuję w końcu, że to, co teraz robię, powinienem robić. Jeżeli umiałem być szczerym z samym sobą, jeżeli nie ugrzązłem w pół drogi na jakiejś działalności, którą odczuwałem, jako niesympatyczną, nieodpowie-

dnia dla mnie, jako coś, gdzie słabo kopuję jakieś już znane wzory, jeżeli zdobyłem się na nowy wysiłek, choćby jeszcze nie świadomy, choćby tylko na nową próbę — głos ten nie zawiedzie mnie nigdy. W każdej istocie jest nowa pełnia życia, pewna suma nieświadomie nagromadzonych przez przeszłe doświadczenie sił, która wymaga swego zupełnego ujawnienia i na tej drodze poszukuje najpłodniejszego połączenia. Ta pełnia w części tylko ujawniona, lub wcale nieujawniona pozostawia zawsze gotowy wybuchnąc osad, niezaspokojonych pragnień. Niech ten osad wybuchą. Wszak jesteśmy ludźmi, którzy sami mogą tworzyć dla siebie warunki swego życia. Wybuch takich osadów odbywa się właśnie przez ujawnienie swoich sił, przez czynną wolę, nie przez jakieś czynniki zewnętrzne, gdyż te wchodzi w grę o tyle tylko, o ile wola rozszerzyła swoją działalność. Bez tego nie istnieją zupełnie.

Na niższych szczeblach rozwoju mamy więc kompleks przeszkód inaczej warunki, dane wyłącznie z zewnątrz, na które istota reaguje bezwiednie, nie zdając sobie sprawy ani z warunków, ani z sposobu swojego reagowania. Na wyższych szczeblach mamy warunki części dane z zewnątrz, części przez nas samych stworzone, na które wyższa istota, człowiek reaguje świadomie i celowo, zdając sobie sprawę i z oddziaływania warunków na niego i z swojego sposobu, oddziaływania na nie. I w jednym i w drugim wypadku istota aby żyć, musi te warunki opanować, t. j. wprowadzić takie zmiany w ich kombinacje, aby życie było możliwe. Jednocześnie jednak, jak widzieliśmy — od rodzaju warunków zależy też i rodzaj życia. Słowem, życie oddziałuje na warunki i warunki oddziałują na życie. Na niższych szczeblach rozwoju życie pojedynczej istoty

jest tak słabe, a otaczające warunki tak potężne, że o losie istoty decyduje oddziaływanie warunków na nią. Przyjęto nazywać to przystosowaniem, ale nazwa ta jest zła, bo choć o losie istoty decydują warunki, jednak jej życie było już opanowaniem części tych warunków, a dokonane wysiłki zostały przekazane dziedzicznie. Czem wyżej się wznosimy, tem bardziej widzimy, że nie istota stosuje się do warunków zewnętrznych, a warunki te do istoty. Życie stawia swoje otoczenie w coraz większej zależności od siebie, coraz mniej stosuje się samo do otoczenia i coraz więcej stosuje otoczenie do siebie. Proces ten obserwowany z wewnątrz jest wzrostem woli i inteligencji, jest coraz lepiej obmyślonem i coraz dokładniej wykonanym wysiłkiem dzięki nabytemu doświadczeniu i dzięki dokonywanym samemu nowym doświadczeniom.

Wola i inteligencja są to więc dwa czynniki jak najściślej ze sobą połączone. Jeżeli dobrze pomyślałem jakąś rzecz, przez to samo dobrze ją zapoczątkowałem. Jeżeli myślę o czemś, a nie robię tego, to znaczy, że źle myślę. Wyodrębnienie woli od inteligencji powstało w okresie materializmu, jako rusztowanie do budowy gmachu wiedzy, które wraz z rusztowaniem powinno runąć. Silna wola po szeregu nieudanych doświadczeń zmusza człowieka wciąż do nowych i nowych prób, aż wreszcie jedna się uda i sposób udania się tej próby, jak zresztą i nieudawania się poprzednich, jest treścią inteligencji. Słaba wola pierwotnej istoty jest połączona z małą inteligencją. Silna wola wyższej istoty jest połączona z dużą inteligencją.

Ponieważ jednak pierwsze ruchy istoty są bezwiedne, ponieważ pole naszego działania jest szersze, niż

pole naszego pojmowania, gdyż często robimy, a nawet dobrze robimy, rzeczy, których nie rozumiemy i dopiero w trakcie działania pojmujemy, co robimy, — wolę należy uważać za pierwotną, najbliższą do życia, siłę, która zawiera w sobie wprawdzie od samego początku inteligencję, lecz w stanie nie ujawnionym. Przez szereg nieświadomych doświadczeń, z których pierwsze woli zawdzięczamy, dochodzimy do świadomego doświadczenia, co właściwie jest narodzeniem inteligencji. Z kolei świadoma inteligencja, raz narodzona, budzi nieświadome i stopniowo oświeśla. Można powiedzieć, że pierwotne czucie, dzięki działaniu, zróżniczkowało się na wolę i inteligencję, na nieświadomość i świadomość, które wzajemnie na siebie oddziaływując, wzajem się zapładniają. Gdzie obydwóch czynników niema, gdzie jeden wyrugował drugi — równowaga wewnętrzna zostaje naruszona, ustaje zapładnianie, rozwój się cofnie, jeżeli, mając w pamięci obraz poprzedniej równowagi, nie zdobędzie się na taki wysiłek, aby drugi, chwilowo wyrugowany, czynnik dostroić do osiągniętej wysokości pierwszego.

Dochodzę do wniosku, że obmyślany czyn jest sprawdzianem rzeczywistości i bodźcem rozwoju. Jeżeli wartość istoty i dla niej samej i dla niej, jako dla ogniwa łańcucha rozwojowego, polega na tem, co ona zrobiła, to musimy za najcenniejszą jej zdolność wewnętrzną uznać zdolność do czynu, wolę. Wartość czynu polega przedewszystkiem na tem, czy wogóle istota jest zdolna do jakiegokolwiek czynu. Subiektywne kryterjum moralności jest wola. Życie, które nie działa, przestaje być życiem. Życie nie zdolne do przetwarzania warunków zewnętrznych odpowiednio do swoich potrzeb wewnętrznych zamiera, albo w najlepszym razie nie rozwija się. Spi-

noza powiedział, że każde życie jest samozachowaniem się, Spencer dowiódł, że każde samozachowanie się jest rozwojem. To, że rozwój jest szeregiem osobistych wysiłków w celu osiągnięcia swojej pełni życia, wysiłków, które się daleko poza tę pełnię przelewają, — jest to pogląd, który dzisiaj dopiero wisi w powietrzu i różni różnie go formują. Ewolucja obserwowana z zewnątrz, jest szeregiem przyczyn i skutków, które grupując skuwamy w prawa. Ewolucja obserwowana z wewnątrz, jest szeregiem wysiłków, które powtórzywszy w skróceniu, samemu zdobywamy się na nowy i większy wysiłek.

Tutaj muszę dotknąć zagadnienia, którego nie zna wprawdzie Grecja w czasie swego najwyższego rozwoju, ale które od Platona i Arystotelesa aż do naszych czasów w najfałszywszy w świecie sposób zaprzęta umysły ludzkie. Tak samo, jak nie uważałem za właściwe tutaj wykazywać, skąd i dlaczego wziął się podział woli i inteligencji, tak i teraz nie chodzi mi o źródło nieporozumienia, tylko o nieporozumienie samo. Jest to zagadnienie altruizmu i egoizmu; życia dla innych i życia dla siebie. Przypatrzmyż się jak to życie wogóle wygląda i czy jest w niem miejsce na taki podział.

Każda żywa istota jest pewnem nagromadzeniem sił, które bezwiednie szukają dla siebie odpowiedniego ujścia, tak długo, póki go nie znajdą. Cóż to jest, to odpowiednie ujście sił? Jest to inna żywa istota, podobna do pierwszej, która także szukała odpowiedniego dla siebie połączenia. Ujście sił pierwszej istoty było dla drugiej tą umiarkowaną przeszkodą, która stanowi warunek jej rozwoju. W tajemniczym procesie wzajemnego zapładniania się podobnych sobie pierwiastków, znajdujemy klucz do rozwiązania pozornej sprzeczności życia dla sie-

bie i życia dla innych. Pomiędzy człowiekiem, a ludzkością — stoi społeczeństwo. Najniższa postać tego społeczeństwa jest oparta na najniższych potrzebach: poszukiwania pożywienia i popędu płciowego. Samiec zapładniający samicę, daje odpowiednie ujście swoim siłom i w samicy znajduje sympatyczny oddźwięk i tylko dlatego czyn ten jest pożyteczny, dla gatunku, »altruistyczny«, jak mówiliśmy. Grupa krewniaków szukających pożywienia, w pewnych warunkach znajdzie je łatwiej, łatwiej obroni się przed nieprzyjacielem, działając społeczeństwem, niż pojedynczo. Posłuszeństwo dla ogółu wychodzi na dobre każdej istocie osobno wziętej.

Życie najogólniej biorąc, jest zawsze wymianą. Życie zawsze coś bierze z otoczenia, to przetwarza i przetworzone oddaje innym. Taki jest zasadniczy proces każdego życia. Inaczej nic nie żyje. Są tu 3 momenty: zachłanny — gromadzenie sił branych z otoczenia, twórczy — przemiana tych sił w organizmie, zależna od jakości sił i stopnia rozwoju organizmu i rozlewny — oddawanie przetworzonych sił otoczeniu. Pierwszy z tych momentów nie jest czysty; charakteryzuje go tylko przewaga danego pierwiastku, bo życie, nawet biorąc coś z otoczenia, musi w zamian dać coś z siebie, lecz w tym wypadku więcej bierze, niż daje. Za to, gdy życie coś daje, daje bezwzględnie. Od jakości nagromadzonych sił i od zdolności przetwórczej zależy jakość wytworów. Czem ta zdolność jest szlachetniejsza — tem szlachetniejsze gromadzi siły, ściślej mówiąc tem dokładniej segreguje nagromadzone, podporządkowując mniej ważne ważniejszemu, — i tem cenniejsze oddaje innym wytwory. Nie ma i nie może być istoty, któraby inaczej żyła. Gdzież tu więc miejsce na egoizm i altruizm?

Wszystko co żyje, żyje jednocześnie dla siebie i dla innych. A to, czy inni odnieśli mniejszą lub większą korzyść z danego życia, zależy od jakości wytworów tego życia. Ta jakość wytworów, znów zależy od zdolności przetwórczej, od doskonałości istoty, mówiąc krócej. Ta doskonałość znów zależy od tego, jakiego rodzaju pierwiastki przyswajamy sobie z otoczenia. Słowem dawać rzeczy dobre innym, może tylko ten, kto sam to, brał, lub dostał, potrafił na dobre w sobie przetworzyć. Każdy musi innym coś dawać, a to co daje, zależy od tego, czem on jest. Punkt ciężkości zagadnienia nie leży więc w braniu, lub nie braniu od innych, w dawaniu lub nie dawaniu innym, bo brać i dawać musi każde życie, a w tem, co kto bierze, jak przetwarza i co daje, w tem, czy istota jest mniej, lub więcej doskonała, mniej, lub więcej rozwinięta. Od stopnia jej rozwoju zależy jej zachłanność i jej rozlewność, jej »egoizm« i »altruizm«. Ale wogóle, ponieważ bez obydwóch tych czynników żadna istota żyć nie może, więc chęć wyrugowania jednego z nich jest wprost godzeniem na życie. Bez życia zaś nie może być mowy o czynie, a tembardziej o dobrym, lub złym czynie. Nie chodzi więc najzupełniej o to, czy kto żyje dla innych, czy dla siebie. Tak kwestji stawiać nie można. Chodzi o to, na jakim kto stoi stopniu rozwoju.

Dla człowieka, żyjącego w gromadzie, rozwój — pod wpływem wewnętrznej zdolności do wysiłku, z jednej strony, pod wpływem zmieniających się zasadniczo warunków zewnętrznych — z drugiej — idzie przez tak zwane stadja kultury. Gromada, nauczywszy się społem bronić od nieprzyjaciela, społem szukać środków pożywienia i wzajemnie pomiędzy sobą zaspakajać popędy

płciowe, — skupiła się. Na tle tego skupienia powstał podział pracy, którą ułatwiają wciąż wynajdywane narzędzia z jednej strony i wciąż doskonaląca się organizacja społeczna — z drugiej. Jednostka, jako cząstka gromady, traci część swej swobody, wzamian za co gromada zaspakaja łatwiej i prędszej potrzeby jednostki. Jednostkowy organizm biologiczny, który bierze, przetwarza i oddaje, zamienia się w gromadny organizm społeczny, który nie tracąc zasadniczych cech swojego pierwowzoru, zapładnia je nowymi pierwiastkami i doskonali. Skupienie jednostek wywołuje do pewnego stopnia ujednostajnienie potrzeb i wytworów. W stadjum kultury pasterskiej, naprzykład, najważniejszym zajęciem jest oswajanie i pasenie bydła. Młodzież zaprawia się do tego od najwcześniejszych lat. Najwięcej cenieni są ci, którzy potrafią wynajdywać dobre pastwiska, lub włączać do stada dorodne dzikie sztuki. Skupienie pobudza w jednostce pewne specjalne zdolności, a mianowicie te, których wytwory są dla skupienia najużyteczniejsze. Innym zdolnościom jednostki skupienie pozwala rozwijać się samopas, lub, gdy szkodzą głównemu zajęciu, tłumi je. W stadjum kultury rolniczej najbardziej cenieni są ci, którzy najlepiej uprawiają ziemię; najwięcej nienawidzeni ci, którzyby chcieli pasać bydło po uprawnych polach. W stadjum kultury wojennej dzielny żołnierz jest ideałem epoki, nie cenią za to rolnika. W stadjum kultury przemysłowej idealizujemy sprytnego handlarza, lub pracowitego fabrykanta, żołnierz zaś traci urok, a fortiori stracił go pierwotny rolnik i pasterz.

Słowem gromada, zależnie od tego, z czego czerpie główne źródło swojego istnienia, ceni tych ludzi i te zdolności, które się nadają do najlepszego wyzy-

skania tego źródła i nie docenia ich w miarę oddalania się ich od niego.

Skonstatowawszy ten fakt i nie wgłębiwszy się w niego, anglicy doszli do wniosku, że najlepszym człowiekiem jest najużyteczniejszy dla ogółu i, że będąc najużyteczniejszym dla ogółu, jest on jednocześnie najużyteczniejszym dla siebie. W okresie pasterskim dobry pasterz będzie najszczęśliwszą dla siebie i najpożyteczniejszą dla ogółu jednostką, to samo w okresie rolniczym — dobry rolnik i t. d. Wywnioskowano stąd, że obiektywnym kryterjum moralności jest użyteczność czynów człowieka. Nie zauważono wprawdzie, że użytecznym w każdym okresie kultury jest co innego, aby więc to określenie miało jakikolwiek sens, należało je sformułować tak: obiektywnym kryterjum moralności jest zdolność jednostki wytwarzania takich rzeczy, których gromada w danym okresie swojego rozwoju najwięcej potrzebuje. Przysługę wysnucia takiego wniosku oddał anglikom Guyau i z takim zakończeniem można uważać angielską teorię moralności za pełną.

W tej tak dopełnionej teorii jest jednak jeszcze ten olbrzymi błąd, że stanowi ona zewnętrzne opisanie zjawisk, a nie wczucie się w wewnętrzny wysiłek istot, które te zjawiska spowodowały. Zapoznano to, że wciąż co innego staje się użytecznym i że każdy rodzaj jednej jakiejś użyteczności panuje tylko przez pewien czas. Znowu więc nie chodzi o to, co jest, a co nie jest użyteczne, a chodzi o to, co sprawdza zmianę wartości, tych różnych użyteczności, jaki ślad każda z nich po sobie pozostawia i dokąd one wszystkie dążą? Wszak jasną jest rzeczą, że człowiek stworzony do wojaczki, skłonny ciągle się bić i tej zdolności podporządkowujący całego siebie był w czasach

feudalnych bardzo użyteczny, a dziś nim zupełnie nie jest, bo nawet w czasie wojny bez karności i bez umiejętności na nic się nie przyda, nie mówiąc już o tem, że wojna nie jest naszym dzisiejszym normalnym trybem życia i głównym źródłem istnienia.

Dalej, według także angielskiej teorii Darwina, którą za niego przystosowano do rozwoju społecznego, rozwój miał się odbywać dlatego, że w walce o byt zwyciężają najsilniejsi i najdzielniejsi, gdyż ci najlepiej przystosowują się do warunków zewnętrznych i cechy swoje przekazują dziedzicznie potomstwu. W kulturze pasterskiej więc najzdolniejsi pasterze kojarząc się ze sobą, powinni by wydawać jeszcze zdolniejszych pasterzy i tak bez końca. Jasna rzecz, że w takim razie nie wyszlibyśmy zupełnie z okresu pasterskiego, choć może nauczylibyśmy się oswajać takie zwierzęta, które dziś uważamy za naszych wrogów.

Rozwój da się objaśnić wszakże inaczej.

W skład rozwoju człowieka wchodzi rozwój społeczeństwa i rozwój jednostki. Rozwój społeczeństwa dąży do utrwalenia stałego pierwiastku, stałych zdolności i stałej organizacji, którą osiągnęło. W okresie kultury pasterskiej, na przykład, gromada ludzka, jako całość, dąży do tego, żeby sobie wyhodować jak najlepszych pasterzy. Tę potrzebę widzi, rozumie i do urzeczywistnienia jej dąży. Jednostka jednak na szczęście jest nietylko pasterzem. Jest przytem różnorodna. Ślady różnych poprzednio wykonywanych zajęć, utrwaliły się w jej umyśle i często, choć chce, nie nadaje się ona zupełnie do tworzenia rzeczy użytecznych w swoim okresie. Czasami bywa ślepa, kulawa, lub ma inną czysto fizyczną wadę, która robi ją w danej chwili całkiem nie-

zdołną do trudnienia się głównym zajęciem gromady. A jednak — taki parjas, swojego społeczeństwa chce żyć, coś wytwarza i coś oddaje innym, bo inaczejby nie żył. Robi naturalnie rzeczy na razie zupełnie nikomu nie potrzebne. Kulawy przypuśćmy zamiast biegać za bydłem, zaczął sobie z nudów ryć kijem ziemię, potem się dalej bawił, zebrał ziarno jakiej rośliny, której owoce jadał i posiał je sobie w zrytą ziemię. Współcześni mieli go za warjata. Gromada nim pogardzała i on sam czuł swoją niższość. Ale — oto warunki się zmieniły. Ludzi się namnożyło dużo, bydła trzeba coraz więcej, pastwisk i miejsca jeszcze więcej, zaczyna być ciasno. Jakiś Maltus swojego czasu wpada na genialną myśl, żeby topić noworodków. Zaczynają go nawet słuchać. Imperjaliści swojego czasu, ci »najdzielniejsi« szukają pastwisk w niebezpiecznych i odległych miejscach, gdzie trawy mało, a zginać łatwo. W tem kaleka, warjat, nieśmiało proponuje swoim najbliższym, czyby nie chcieli, tak jak on ryć ziemi i siać w niej ziaren, bo wprawdzie w ten sposób jest się skazanym na rzecz niesłychaną, na straszne zło, bo na coś nowego, a mianowicie na siedzenie w miejscu, ale z sianych ziaren można się łatwiej wyżywić, jak z pasania bydła. Świta kultura rolnicza... Gdzie tu najsilniejsi, najdzielniejsi, gdzie najużyteczniejsi? Kto ma ochotę, niech sobie, gdzie chce, jak w niemieckich witzach, szuka. Ja z mojego przykładu wyprawdzam taki wniosek.

Rozwój idzie dzięki twórczej walce życia społecznego, które dąży do utrwalenia pierwiastku stałego i życia indywidualnego, które dąży do ujawnienia swojej indywidualnej pełni. Walka ta jest twórczą, gdyż ujawnienie indywidualnej pełni jest możliwe dopiero na tle

stałości ogólnej. Póki nasz warjat, kaleka, musiał chodzić po drzewach jak małpa i bał się zejść na ziemię, żeby go jakie zwierzę nie zjadło, nie miał on żadnej możliwości myśleć o ryciu ziemi. Gdyby go nawet gromada była z łaski za sobą nie włączyła, wyznaczając mu jakieś podrzędne czynności przy namiotach i ogniskach, i gdyby do pewnych, bezpiecznych miejsc perjo-dycznie nie powracała, byłby i tak zginął. Jednak to życie indywidualne, częściowo tylko przystosowane do życia ogółu, a mimo to zachowujące swoją indywidualność, przez to samo, że chce żyć, nieświadomie połączywszy się z innymi tego rodzaju jednostkami, z czasem uderza z rozmachem o pierwiastek stały społeczeństwa i wszczepia weń coś tak dalece nowego, że pierwiastek stały się kruszy, osłabia i przetwarza w inny stały pierwiastek, w którym nie uznana poprzednio zdolność panuje.

Zbliżone do tego objaśnienie rozwoju dał Nietzsche, nazwał je »uszlachetnieniem przez zwyrodnienie«. Po nim nikt nie uznał za stosowne bliżej zastanowić się nad nim. Jeżeli jednak zwrócimy uwagę na to, że życie indywidualne jest wszechstronne i pełne, życie społeczne zaś jednostronne i tem jednostronniejsze, im niższe stadium rozwoju; jeżeli dalej uprzytomnimy sobie, że życie indywidualne tembardziej może się zbliżyć do swojej pełni, im więcej ma zabezpieczonych podstawowych warunków swego istnienia przez życie społeczne, to będziemy mieli obraz ciągłego wyrastania z spoistej gleby młodych roślinnych pędów, które przez sam swój proces życiowy uprzednią spoistość gleby osłabiają i w końcu po uschnięciu całą glebę spulchniają, wprowadziwszy weń nowe pierwiastki swojego życia i ta tak spulchniona gleba staje się znów względnie spoistem

podłożem dla nowych pędów. Organizm społeczny dłużej żyje i powolniej rośnie, niż organizm jednostki, więc w stosunku do ostatniego jest czynnikiem konserwatywnym, hamującym, jak znów ten ostatni w stosunku do pierwszego jest czynnikiem postępowym pobudzającym; przyczem liczba tego rodzaju jednostek w porównaniu z ogółem, jest zawsze bardzo mała. Bodźcem rozwoju jest postępowe życie, które wytwarza rzeczy dla swojego ogółu na razie zupełnie nieużyteczne, a mimo to, ponieważ takie życie chce istnieć, domagające się spożytkowania, a więc rzeczy wszczepiające w ogół jakąś nową nieznaną dotąd potrzebę, od której ten ogół — jako powolny organizm społeczny — na razie broni się, z czasem jednak przyjmuje i wszczepia w swoją całość społeczną.

Przypuśćmy, że w naszym stadjum kultury pasterkiej istniał człowiek uzdolniony do śpiewu. Zdolności tej nikt nie cenił, mógł jej się oddawać tylko pobocznie obok głównego zajęcia, pasania trzód, od którego nie mógł być wolny. Jednak śpiewak był śpiewakiem i wciąż śpiewał. Pomału w duszach słuchaczy budził pokrewne instynkty. Z czasem śpiew, uważany początkowo za nieużyteczną zabawkę, stał się potrzebą pasterzy; wybitna jednostka w tym kierunku wszczepiła wytwory swojej zdolności w ogół, jako potrzebę tego ogółu. Każda nowa myśl, każdy nowy wynalazek był zawsze dziełem lotniejszej od ogółu jednostki; na razie przez nikogo nie mógł być spożytkowanym, bo go nikt prócz wynalazcy nie rozumiał; gdy zaczęto go rozumieć wydawał się nie tylko niepożytecznym, ale i szkodliwym, gdyż naruszał znany dotąd i rozumiany porządek rzeczy i wprowadzał coś nowego, czego skutki były nieznanne, a więc

wydawały się złe, tak jak koń naprzykład, nie boi się bata, który zna, ale ponosi na widok czerwonej latarni, której nie zna. Dzięki temu jednak, że jednostka dalej żyła i robiła, po swojemu, a ogół nie patrzył jej ciągle na ręce, jej nieużyteczny wytwór powoli udzielał się innym jednostkom, dla których stawał się już użytecznością i w ten sposób stawał się potrzebą ogółu.

○ Nie znalazłszy dostatecznej podstawy do sądu o czy-
nie ludzkim w tem, czy jest on dokonany dla siebie,
czy dla innych, czy jest jak się dziś mówi: egoistyczny,
lub altruistyczny, byliśmy zmuszeni oprzeć ten sąd na
jego stosunku do danego stadjum kultury, na tem, czy
jest on użyteczny, czy też nieużyteczny dla danego
ogółu w danej chwili. Bliższa analiza tej użyteczności
przekonała nas wszakże, że przejście od niższego sta-
djum kultury do wyższego, to jest rozwój we właści-
wym znaczeniu tego wyrazu, odbywa się przez wytwa-
rzanie rzeczy danemu ogółowi w danej chwili całkiem
nieużytecznych, a mimo to domagających się spożytko-
wania. Ogół w każdym okresie kultury to, co uważał
za pożyteczne, uważał i za dobre i odwrotnie to, co było
nieużytecznem, uważał za złe i gdyby był te pojęcia
bezwzględnie wkorzenił we wszystkie jednostki, tak,
żeby ich nikt naruszyć nie mógł i nikt nic na razie nie-
pożytecznego nie stworzył — to dla nas byłoby z tego
wynikło największe zło, gdyż nie istnielibyśmy wcale,
bo dzisiejsza liczba ludzi w warunkach kultury, przy-
puśćmy, pasterskiej na ziemi wcale pomieścić by się nie
mogła, a bez wytwarzania rzeczy na razie złych i nie-
pożytecznych rozwój nie ruszyłby się z miejsca z tego
stadjum.

○ Dochodzę do wniosku, że rozwój i moralność są to

pojęcia identyczne, ale obiektywnym kryterjum moralności nie jest użyteczność, a doraźna bezużyteczność, czynów człowieka.

Taka negatywna formuła nie jest jednak wystarczająca.

Nie dający się spożytkować wytwór jednostki odebrał jednostce samej część czasu, który powinna ona była poświęcić dla znanej głównej pracy kulturalnej swojego okresu. Następnie wywołując naśladownictwo i budząc w innych pokrewne drzemające zdolności, wpłynął w ten sam sposób na część ogółu. Ogół zaś, aby w danym kierunku funkcjonować jak najprawidłowiej, pobudzał pewne tylko zdolności, wykonywanie pewnych czynności, wynikających z nich, otaczał swoim szacunkiem, niewykonywanie — pogardą. Gdy to nie wystarczało, udzielił im sankcji zewnętrznej, karał i nagradzał z czego niebawem wytworzył sankcję wewnętrzną — sumienie i obowiązek. Kto robił to, co w danej chwili i dla danego ogółu było najpożyteczniejszem i co ten ogół, jako takie uznawał, wykonywał swój obowiązek, za co nagradzał go spokój sumienia i cześć społeczeństwa; kto tego nie robił, doznawał wyrzutów sumienia, nie spełniał swojego obowiązku i zasługiwał na karę społeczeństwa. Niepożyteczny wytwór jednostki wywoływał więc zaniedbanie obowiązku i wyrzuty sumienia przez co naruszał nie tylko zewnętrzny, ale i wewnętrzny spokój społeczeństwa, a także jego ogólną pomyślność przez marnowanie czasu. W każdym okresie co innego jest pożyteczne i co innego nakazuje robić sumienie i obowiązek. Są to czynniki za pomocą których, życie ogółu ujarzmi życie jednostki, a jednak, gdyby życie jednostki nie wyłamywało się z pod tego jarzma, — to życie

ogółu zamarłoby, jak znowu z drugiej strony, gdyby życie jednostki do pewnego stopnia nie dało się wprzódz w nie, to przez zbytnią wybujałość, przy braku podstaw, złamałoby się. Wieczna tragedia ciągłego zapła-
dniania się, twórcza, bolesna i świadoma. W każdym razie nie mając nic innego jak świadomość naszego rozwoju, z niej tylko wnioski wysnuwać możemy. Niewykonywanie tego, co ogół za obowiązek uważa i nie słuchanie głosów tego sumienia, które ogół w jednostce wyrobił, są drugim negatywnym kryterjum rozwoju i moralności.

Gdzież jest kryterjum pozytywne?

Utożsamiliśmy rozwój i moralność. Proces rozwoju przedstawiliśmy jako twórcze wzajemne oddziaływanie życia organizmu społecznego i indywidualnego. Patrzymy na to z wyżyny wieków i widzimy, że wszystkie nasze wartości osiągnęliśmy z tego procesu. Cóż więc, jeżeli nie on sam cały ten proces, przez nas zrozumiany — ma być podstawą do sądu o jakości danego czynu, o tem, czy czyn ten przyspiesza, lub hamuje go? czy uwalnia większą, czy mniejszą sumę ukrytej wolności?

Pozytywne kryterjum obiektywne moralności znajdujemy w zasadzie najwyższego rozwoju.

Zasada ta wymaga bliższej analizy.

W skład procesu rozwojowego wchodzi wzrost życia społecznego, stosunkowo powolny i ciężki, oraz wzrost życia indywidualnego, stosunkowo szybki i lotny; wzajemne oddziaływanie na siebie, tych dwóch czynników, wywołuje różniczkowanie się i doskonalenie obydwóch. Dalej zasadnicze prawo biogenetyczne stosuje się tak samo do morfologicznych cech gatunku, jak i do kulturalnego rozwoju jednostki ludzkiej. Aby coś przeróść,

trzeba najpierw do tego dorość. Tak samo, jak organizm fizyczny w skróceniu odbywa cały już przebyty proces rozwojowy i dopiero potem stwarza cechy swojego gatunku i swoje osobiste i tym podporządkowuje wszystkie inne uprzednie, tak i jednostka kulturalna powtarza w skróceniu wszystkie już przebyte stadja rozwoju ludzkości i w końcu dopiero wytwarza cechy swojego stadium i swoje osobiste, przewyższające to stadium i tym ostatnim dopiero może podporządkować wszystko uprzednie. Jednostka kulturalna musi dorość do swego stadium kultury, aby mózdz je przerość. To dorastanie odbywa się przez powtórne budzenie w okresie wychowawczym tych zdolności, które niegdyś były panującymi. Doskonale rozumieli to Rzymianie, mówiąc: *mens sana in corpore sano*; rozwój siły fizycznej, bystrości oka, zręczności członków — są to te zdolności, bez których rozwój umysłowy traci swoją naturalną podstawę i przez to się paczy. Szwedzi w swojej nauce słoju, każąc dzieciom być po raz drugi na nowo wynalazcami i wykonawcami narzędzi i przedmiotów, idą jeszcze dalej i pobudzając oprócz zdolności fizycznych, zmysł techniczny, umożliwiają po takim powtórzeniu zdobyć się na nowy wyższego rzędu wysiłek. Odpowiada to zupełnie temu celowi, do którego życie dąży, a mianowicie do harmonijnego ujawnienia pełni swoich zdolności, na tle czego najwyższa zdolność osiąga przewagę i podporządkowuje sobie inne. Ta najwyższa zdolność, o ile się ujawniła i zapanowała, najlepiej odpowiada wewnętrznym potrzebom jednostki, gdyż życie jest rozwojem, a najwyższy stopień tego rozwoju pobudza i wprowadza w ruch największą ilość ukrytej wolności, co jednostka odczuwa jako swoją pełnię. Zadaniem następnego rozdziału będzie kłaść kropki nad i.

Tu już jednak jest uprawniony wniosek, że im człowiek ma kulturalniejszy cel życiowy przed sobą i im energiczniej do niego dąży, tem jest lepszy. Człowiek nie jest obowiązany robić więcej, niż może, ale powinien robić wszystko, co może, podporządkowując przytem swoje mniej kulturalne możliwości, więcej kulturalnym. Człowiek może osiągnąć swoją pełnię życia. W tym celu powinien podporządkować rozbudzone i osobiście przeżyte zdolności, panujące w poprzednich okresach kultury — zdolnościom, panującym w jego okresie kultury, a w końcu i te ostatnie swojej własnej, w ten sposób rozbudzonej i osiągniętej, zdolności. Ta jego własna zdolność jest zarodkiem nowego okresu i dalszego rozwoju. Wszystko uprzednie było tylko przygotowaniem do jej ujawnienia.

Ponieważ zasadniczy proces życia jest wymianą, która polega na tem, aby brać z otoczenia, to przetwarzać i przetworzone oddawać, więc, czem jednostka pełniej żyje, tem więcej bierze z otoczenia, tem to doskonalej przetwarza i tem lepsze wytwory oddaje innym, wzajemian za co znów tem lepsze pierwiastki osiąga z otoczenia. Jednostka, lub klasa społeczna, która narusza ten zasadniczy proces życiowy, narusza swoją wewnętrzną równowagę i skazuje się na zagładę. Gdy wszystkie jednostki, składające dany ogół, żyją — każda pełnią swojego życia — to szanse niezużytkowania jakiejkolwiek zdolności maleją, gdyż ogromne i różnorodne potrzeby każdego wymagają ogromnych i różnorodnych wytworów od wszystkich. Pełnię swojego życia jednostka może osiągnąć tylko wśród ogółu, składającego się z jednostek, żyjących także pełnią życia. Ponieważ tę pełnię osiągnąć można tylko przez pobudzenie najwyższej kul-

turalnej zdolności i podporządkowanie jej wszystkich innych, więc społeczeństwo, jako ogół, skoro ma świadomość tego, a więc tem samem ma możność i obowiązek ku temu, powinno każdą jednostkę uwolnić, tj. doprowadzić do tego stadjum rozwoju, na którem jej własny wysiłek jest możliwy. Tutaj rola społeczeństwa się kończy, gdyż dalszy rozwój jednostki przerasta świadomość ogółu i jest tym nowym, twórczym pierwiastkiem indywidualnym i społecznym, którego społeczeństwu w imię jego własnego rozwoju, to znaczy w imię pełni życia wszystkich składających go jednostek, hamować nie wolno.

Społeczeństwo więc nie ma prawa hamować żadnej zdolności, która nosi w sobie zarodek kulturalniejszej przyszłości; natomiast ma obowiązek hamować takie indywidualne panujące zdolności, które odpowiadają już ubiegłym okresom kultury, które świadczą, że jednostka do swojego czasu nie dorosła, które ujawniając się, prowadzą regres, cofanie się z powrotem życia, które w końcu dowodzą, że jednostka nie żyje pełnią swojego życia, a wskutek tego, bierze od kulturalniejszego otoczenia to, co temu otoczeniu jest jeszcze potrzebne do dalszego rozwoju, a daje mu to, co mu już jest niepotrzebne, gdyż już to ma.

Taka świadomość konieczności postępowego rozwoju, pod grozą stopniowego regresu i ostatecznego unicestwienia, jest możliwa dopiero dziś, gdy nie tylko poznaliśmy kolejne stadja rozwoju kulturalnego, ale, przez analogją z własnym rozwojem, wczuliśmy się w te sprężyny duchowe, które ten rozwój wywołały. Świadomość tego uczucia zawiera w sobie składnik poznany i składnik niepoznawalny. Wiadomo, co się działo i dlaczego

się tak, a nie inaczej działało. Niewiadomo, co będzie. Ale wiadomo znów to, że, czem wyżej wznosił się ubiegły rozwój, tem mniej indywidualnych zdolności, prób i wysiłków szło na marne, tem mniej było tych rzeczy nie-spożytkowanych, tem bardziej pełnia życia podnosiła się i przez to samo, ujawniając jak najwięcej ukrytej wolności, uszlachetniała się — a więc wiadomo i to, że czem szerszą na przyszłość będzie ta pełnia życia, tem i rozwój ogólny, będzie szybszy i harmonijniejszy, gdyż szanse niezużytkowania jakiegokolwiek indywidualnej zdolności zmaleją.

Doszedłszy do tej świadomości, jednostka i ogół powinny mieć takie kategoryczne nakazy: jednostka — niech każdy zbudzi w sobie swoją najwyższą zdolność, dla niej tylko żyje, z niej tworzy i swoje wytwory oddaje ogółowi, a także wszystkiego tego, co do życia dla takiej zdolności jest niepotrzebne, niech nie bierze sobie, bo mu to już wogóle jest niepotrzebne, a niech oddaje również ogółowi.

Ogół znów niech żadnej indywidualnej nieujawnionej zdolności nie zostawia w ukryciu, niech każdego doprowadzi do swojego przeciętnego stopnia kultury, niech rzeczy już niepotrzebnych wyższym jednostkom używa na pobudzenie wszystkich drzemiących zdolności w każdym, aby wszystko to, co może być ujawnione, było rzeczywiście ujawnione.

Być indywidualnością, być sobą i żyć jak człowiek duchowo wyższy — oto nakaz, który sobie powinien dawać każdy.

Przeprowadzić bez wyjątku każdego przez te stopnie kultury, które przodująca część ogółu przeszła, wykształcić go jednym słowem, dać mu możliwość stać się

nową indywidualnością, przerastającą poziom ogółu — oto nakaz, który sobie powinien dawać każdy ogół i wykonywać go przede wszystkim, przed wszystkimi innymi swojemi ogólnymi potrzebami, czy obowiązkami. Wykonanie tego nakazu jest to minimum i maximum zarazem tego, co ogół dla jednostki zrobić powinien, lecz ten nakaz w całej rozciągłości powinien być przez każdy ogół wykonany.

Pełnia życia ogółu jest możliwa tylko przy pełni życia jednostki. To ogół powinien zrozumieć i każdemu osiągnięcie tej pełni umożliwić. Czy zaś osiągnie ją, czy nie, — czy osiągnąwszy zużytkuje tak, lub inaczej, byle w duchu kulturalnych ideałów epoki, to już zależy od jednostki samej i tu ogół nic nie ma do powiedzenia, byle jednostka nie cofała się z powrotem do niższych stadjum kultury.

Jednostka zaś, żyjąc pełnią swego indywidualnego życia, żyjąc przez swoją najwyższą zdolność i dla niej i tak żyje, jeżeli chcecie, najpożyteczniej i dla terażniejszości i dla przyszłości. Dla terażniejszości — gdyż potrzebuje jaknajwięcej, jaknajróżnorodniejszych i jak najwyższych wytworów innych jednostek, przez co umożliwiała im pełnię życia. Dla przyszłości — gdyż przez swój własny, nieznany dotąd wytwór, budzi w innych nowe potrzeby i pobudza nowe, drzemające w nich dotąd zdolności, przez co rozszerza pełnię przyszłego życia i toruje rozwój.

Zadaniem następnego rozdziału będzie przetłomaczenie tych ogólników na konkretny język danego okresu i danych warunków, aby wskazać, jak przez nie może i powinna narodzić się przyszłość w dążeniu do której leży cała wartość etyczna naszych czynów.

ETYKA TWÓRCZA.

Teoria Guyau — Zachłanność jako podstawa rozlewności. — Stosunek najwyższej myśli indywidualnej do najwyższej myśli społecznej. — Postęp, jako rozwiązanie konfliktu, pomiędzy jednostką a ogółem. — Pieniądz, jako panująca idea teraźniejszości. — Praca, jako panująca idea najbliższej przyszłości. — Myśl, jako panująca idea dalszej przyszłości. — Schemat. — Analiza schematu w czasie, w przestrzeni i w życiu (ruchu). — Zwrot ku przeszłości, jako zło. — Przykłady. — Obowiązek przyspieszania zbyt powolnego rozwoju. — Zbrodniarz jest tylko przeżytkiem. — Okres wojny poprzedzający okres kapitalizmu. — Środek staje się celem. — Możliwość i wolność pracy, jako ideał przyszłości. — Grzech prostytucji. — Modyfikacja przeżytków przez panującą ideę kulturalniejszego okresu. — Wogóle dobro jest rozwojem, zło zamieraniem; dobro — czynem, zło — bezczynnością. — Teorie idealizujące bierność są złe. — Dobro danego okresu jest tylko względne, jak i jego zło. — Bujność siły fizycznej i bujność kapitału — jako dzisiejsze zło. — Emancypacja pracy od kapitału. — Środki wychowawcze. — Militarizm. — Okres czystej myśli, jako konsekwencja okresu pracy. — Sposób urzeczywistnienia tej konsekwencji. — Harmonia subjektu z samym sobą. — Dysharmonia subjektu z obiektem. — Względność egoizmu i altruizmu w okresach pieniądza, pracy i myśli. — Prostytucja jako zasadnicze dzisiejsze zło. — Miłość do pracy dla niej samej, jako zasadnicze dzisiejsze dobro. — Miłość prawdy dla niej samej. — Prawda, płynąca z przekonania i prawda, płynąca z poszukiwania. — Względność. — Świadomość i nieświadomość. — Organizacja społeczna i jednostka. — Wniosek.

Guyau w kilkudziesięciu wierszach sam genialnie streścił całą swoją etykę. Ponieważ teoria jego w znacznej części zawiera te same wnioski, inaczej tylko sformułowane, do których przyszliśmy w poprzednim rozdziale, i ponieważ konkretne nakazy etyczne, tyżące się danej chwili historycznej, zarysowały się jasno w moim umyśle dzięki przeżytej krytyce Guyau, przytaczam tutaj w tłumaczeniu jego własne streszczenie jego teorii:

»Celem moim, mówi Guyau, było poszukiwanie mo-

ralności, pozbawionej wszelkiego bezwzględnego obowiązku i wszelkiej bezwzględnej sankcji; jak daleko po tej drodze może iść wiedza ścisła i gdzie rozpoczyna się dziedzina spekulacji metafizycznych?

Rozmyślnie usunąwszy wszelkie prawo, uprzedzające fakty i wyższe ponad nie, a więc wszelkie prawo *a priori*, kategoriyczne, musiałem wyjść z badania samych faktów, aby z nich wydostać prawo, musiałem oprzeć się na rzeczywistości, aby z niej stworzyć ideał, na naturze, aby z niej wnioskować o moralności. Otóż treść naszej natury stanowi to, że jesteśmy istotami, które żyją, myślą i czują; zasadę postępowania ludzkiego musiałem wziąć tylko z życia, tak dobrze fizycznego, jak i duchowego.

Konieczne jest, abyśmy widzieli podwójną postać tej zasady postępowania, gdyż samo życie w człowieku rozdwa się, że tak powiem na nieświadome i świadome. Moralisci najczęściej ogarniają umysłem samą tylko dziedzinę świadomego; a jednak prawdziwa głąb naszej działalności leży w nieświadomem, albo w pod-świadomem. Świadomość coprawda, może zbudzić się wreszcie i jasnością analizy zniszczyć stopniowo wszystko to, co u ludów i jednostek nagromadziła tajemnicza synteza dziedziczności. Świadomość zawiera w sobie siłę rozkładową, z którą nie liczyli się dostatecznie utylitaryści, a nawet i ewolucjoniści. Stąd konieczność wznowienia harmonji pomiędzy refleksją świadomości i samorzutnością nieświadomego instynktu; trzeba znaleźć wspólną dla obojgu dziedzin zasadę działania, taką zasadę, którąby, właśnie wskutek tej wspólności, w miarę uświadamiania samej siebie, dążyła do wzmożenia się, nie do zaniku.

Sądzę, że taką zasadę znalazłem w życiu o ile możności

najwięcej zachłannem i najwięcej rozlewnem, tak fizycznie, jak i umysłowo. Gdy życie nabiera świadomości samego siebie, swojej zachłanności i swojej rozlewności, nie dąży ono przez to do zniszczenia; przeciwnie wzmacnia w ten sposób swoją własną siłę.

Są wszakże w dziedzinie życia sprzeczności, wytwarzane przez walkę indywidualizmów, przez dążenie wszystkich istot do szczęścia i do bytu. Nigdzie w naturze nie jest rozstrzygnięta sprzeczność *struggle for life*; marzeniem moralisty jest rozstrzygnąć ją, lub przynajmniej sprowadzić do najskromniejszych rozmiarów. W tym celu moralista wzywa prawo wyższe ponad życie samo, prawo rozumne, wieczne, nadprzyrodzone. Ja nie wzywałem tego prawa, przynajmniej jako prawa: świat rozumny umieściłem w świecie hipotez, a z hipotezy nie może wyniknąć żadne prawo. Znowu więc, aby życie uregulować, życie wezwać musiałem. Lecz w takim razie, to tylko obraz życia pełniejszego i szerszego, co może regulować życie mniej pełne i mniej szerokie. Oto istotnie jedyna możliwa reguła ściśle naukowej moralności.

Cechą życia, która pozwoliła mi do pewnego stopnia połączyć egoizm i altruizm (połączenie to jest kamieniem filozoficznym moralistów) jest to, co nazwałem płodnością moralną. Trzeba, aby życie indywidualne rozszerzało się dla innych, w innych i oddawało się w potrzebie; otóż — ta rozlewność nie sprzeciwia się przyrodzie, jest zgodną z przyrodą; co więcej, stanowi ona niezbędny warunek prawdziwego życia. Szkoła utylitarystów, po większych, czy mniejszych wahaniach była zmuszona zatrzymać się przed tą ciągłą antytezą mnie i siebie, mego i twojego, interesu osobistego i naszego ogólnego interesu; lecz żyjąca natura nie zatrzymuje się przed tą graniczną linią,

logicznie nie wzruszoną: życie indywidualne rozlewa się na innych dlatego, że jest płodne, a jest płodne dlatego, że jest życiem. Wiemy, że pod względem fizycznym odczuwamy indywidualną potrzebę poczęcia innego indywiduum, do tego stopnia, że ten inny staje się jakby warunkiem nas samych. Życie jest jak ogień, konserwuje się tylko wtedy, gdy się udziela. Jest to prawdą zarówno dla ciała, jak i dla rozumu; jak płomień, inteligencja nie da się zamknąć w sobie: stworzona po to, aby błyszczeć. Ta sama rozlewna siła jest w uczuciowości: trzeba nam dzielić nasze szczęście, trzeba nam dzielić nasz ból. Cała nasza istota jest społeczna: życie nie zna klasyfikacji i absolutnych podziałów, wymyślonych przez logików i metafizyków: gdyby nawet życie chciało, nie mogłoby stać się całkowicie egoistycznym. Zewsząd jesteśmy otwarci, ciągle zdobywający i zdobywani. To ma związek z zasadniczym prawem biologii. Życie jest nie tylko karmieniem się, jest ono również wytwarzaniem i płodzeniem. Żyć, znaczy tak dobrze wydawać, jak i nabywać.

Gdy sformułowałem to ogólne prawo życia fizycznego i duchowego, badałem w jaki sposób można z niego wyprowadzić rodzaj równoważnika obowiązku. Czem, ostatecznie jest obowiązek dla tego, kto nie uznaje ani bezwzględnego nakazu, ani transcendentnego prawa? — Jest pewną odmianą impulsu. W istocie, zanalizujcie pojęcia »zobowiązania moralnego«, »obowiązku«, »prawa moralnego«: tylko — zawsze nieodłączny impuls, siła domagająca się wyładowania, nadaje temu wszystkiemu charakter czynny. A więc ta siła impulsywna wydała mi się być pierwszym równoważnikiem nadprzyrodzonego obowiązku. Utylityści są zanadto pochłonięci względami

celowości: oni są ciągle myślą u celu, którym dla nich jest użyteczność, dająca się sprowadzić do przyjemności. Oni są hedonistami, to znaczy, że dla nich głównym bodźcem życia umysłowego są przyjemności, pod formą egoistyczną, lub sympatyczną. Ja, przeciwnie, stoję na punkcie widzenia przyczynowości, nie — celowości; widzę w nas przyczynę, która działa wcześniej, niż urok przyjemności, jako celu: tą przyczyną jest życie, które dzięki swej własnej naturze dąży do wzrastania i do rozszerzania się, które w ten sposób znajduje przyjemność, jako skutek, lecz nie bierze jej koniecznie za cel. Żywa istota — to nie prosty rachmistrz à la Bentham, to nie finansista, robiący w swojej wielkiej księdze bilans strat i zysków: żyć to nie rachować, to — działać. W żyjącej istocie jest nagromadzona siła, jest rezerwa działalności, która się wydaje nie dla przyjemności wydawania, a dla tego, że trzeba, aby była wydana: przyczyna musi mieć skutek, bez względu na cel.

W ten sposób doszliśmy do mojej podstawowej formuły: obowiązek jest to tylko możliwość, dążąca do przejścia w czyn. Przez obowiązek rozumiem możliwość, przechodzącą rzeczywistość, taką możliwość, która staje się w stosunku do rzeczywistości ideałem, która jest tem, czem rzeczywistość powinna być, bo może być, bo zawiera w sobie zaczątki przyszłości, przelewające się już poza terażniejszość. Żadnej nadprzyrodzonej zasady w mojej moralności; wszystko wynika z życia i z siły w życiu zawartej: samo życie sobie tworzy swoje prawo przez dążenie do bezustannego rozwoju, tworzy sobie swój obowiązek działania przez możliwość działania.

Zamiast powiedzieć; powinienem, więc mogę, daleko prawdziwiej mówić: mogę, więc powinienem. Stąd istnieje-

nie pewnego nieosobistego obowiązku, stworzonego przez samą możliwość działania. Taki jest pierwszy naturalny równoważnik mistycznego i transcendentnego obowiązku.

Drugi równoważnik znalazłem w teorii idei — siłę, którą rozwinął pewien współczesny filozof: sama idea wyższego czynu, jak i każdego czynu, jest już siłą, dążącą do urzeczywistnienia go. Idea jest już nawet rozpoczęciem urzeczywistnianiem wyższego czynu; z tego punktu widzenia obowiązek jest tylko poczuciem głębokiej tożsamości, jaka istnieje pomiędzy myślą i czynem; przez to samo jest to poczucie jedności istoty, jedności życia. Kto nie stosuje swojego czynu do swojej najwyższej myśli jest w walce z samym sobą, jest wewnętrznie rozdzielony. Pod tym względem hedonizm jest jeszcze raz wyprzedzony; nie o to chodzi, aby obliczać przyjemności, aby trudnić się rachunkowością i chwytac cele: chodzi o to, aby być i żyć, czuć, że się jest, że się żyje, działać tak, jakim się jest i jak się żyje; nie być kłamstwem w czynie, a prawdą w czynie.

Trzeci równoważnik obowiązku zapożyczyłem już nie, jak poprzednie, od działalności i inteligencji, a od uczuciowości. Z wciąż wzrastającej łączności uczuć i z coraz więcej społecznego charakteru przyjemności wyższego rzędu wynika coś w rodzaju obowiązku — pewna konieczność, która naturalnie i rozumnie posuwa nas ku innemu. Dzięki ewolucji nasze przyjemności rozszerzają się i stają się coraz więcej nieosobistymi; nie możemy radować się w sobie, jak na zamkniętej wyspie; nasze środowisko do którego z każdym dniem lepiej się przystosowujemy, to społeczeństwo ludzkie i nie możemy być szczęśliwi po za tem środowiskiem, tak, jak nie zdołalibyśmy oddychać po za powietrzem. Czysto egoisty-

czne szczęście niektórych epikurejczyków to chimera, fikcja, niedorzeczność; prawdziwe przyjemności ludzkie są zawsze mniej, lub więcej społeczne. Czysty egoizm zamiast być rzeczywistym stwierdzeniem samego siebie, jest kaleczeńiem się.

A więc i w naszej działalności i w naszej inteligencji i w naszej uczuciowości istnieje napór w kierunku altruistycznym, istnieje siła rozlewności, tak potężna jak ta, która działa w niebiosach: ta siła rozlewności, gdy uświadomi sobie swoją możliwość, sama sobie nadaje miano obowiązku.

Oto macie życie, ten skarb samorzutności naturalnej, który jednocześnie tworzy bogactwo moralne. Lecz widzieliśmy, że refleksja może stanąć w sprzeczności z wrodzoną samorzutnością, może działać powstrzymująco tak względem możliwości społecznej, jak i obowiązku społecznego, a to wtedy, gdy siła rozlewności ku innemu znajdzie się przypadkiem w przeciwieństwie z siłą grawitacji ku sobie. Daremnie postępowanie łagodzi walkę o byt, w pewnych warunkach odradza się ona, a warunki te są jeszcze bardzo częste, w naszych czasach. Jak w tych wypadkach, bez absolutnego nakazu, zniewolić jednostkę do zupełnej bezinteresowności, czasami do poświęcenia się?

Prócz bodźców, które rozpatrywałem poprzednio i które działają bezustannie w normalnych warunkach, znalazłem inne, które nazwałem zamiłowaniem ryzyka fizycznego i zamiłowaniem ryzyka moralnego. Człowiek — to przyjaciel spekulacji, w teorii i w praktyce: gdzie kończy się pewność, nie kończy się tam dla niego, ani jego czyn, ani jego myśl. Bez obawy na miejsce prawa kategorycznego można postawić czystą hipotezę spekulacyjną; wiarę dogmatyczną zastąpi czysta nadzieja,

stanowcze twierdzenie, — czyn. Hipoteza spekulacyjna jest ryzykiem myśli; czyn, zgodny z tą hipotezą, jest ryzykiem woli; istota wyższa to ta, która jest zdolna jak najwięcej rzeczy przedsięwziąć i najwięcej ryzykuje, tak przez swoje myśli, jak i przez swoje czyny. Ta wyższość pochodzi stąd, że posiada ona większy skarb siły wewnętrznej, że ma więcej możliwości, przez to samo ma wyższy obowiązek.

W pewnych wypadkach nawet poświęcenie życia może być rozlewnością życia, które zogniskowało się do tego stopnia, że przekłada jeden wzniosły wzlot nad szeregi szarych lat. Są godziny kiedy zarazem można powiedzieć: żyję i przeżyłem. Jeżeli pewne agonje moralne i fizyczne trwają całymi latami i jeżeli można umrzeć dla samego siebie na całe istnienie, to i odwrotny proces jest prawdziwy; można całe życie ześrodkować w jednej chwili miłości i poświęcenia.

Wreszcie, podobnie jak życie tworzy sobie swój obowiązek działania przez samą możliwość działania, tak samo tworzy ono sobie sankcję przez samą działalność, gdyż działając raduje się ono sobą, działając mniej — raduje się mniej, działając więcej — raduje się więcej. Nawet oddając się, życie się odnajduje, nawet, gdy umiera ma świadomość swojej pełni, która powstanie znów gdzieś indziej, pod innymi formami, bo nic w naturze nie ginie.

Wogóle zagadnienia abstrakcyjnej myśli mogą być rozstrzygnięte, jeżeli nie całkowicie, to przynajmniej częściowo, jedynie przez potęgę życia i przez działalność. Sceptyk, w etyce, czy w metafizyce, wierzy, że on sam i wszyscy inni błędzą, że ludzkość błędzić będzie zawsze, że mniemany postęp jest kręceniem się w kółko; nie prawda. On nie widzi, że nasi ojcowie dozwolili nam

uniknąć błędów, które sami popełniali i że my również oszczędzimy naszych błędów naszym potomkom, nie widzi zresztą i tego, że we wszystkich błędach jest prawda i że ta mała cząsteczka prawdy wciąż rośnie i krzepnie. Z drugiej strony ten, kto ma wiarę dogmatyczną, sądzi, że sam jeden jest w posiadaniu całej prawdy bezwzględnej i nakazującej: nieprawda. Nie widzi, że do każdej prawdy domięszały się błędy i że nic jeszcze w myśli ludzkiej nie doszło do takiej doskonałości, aby być bezwzględne. Sceptyk wierzy, że ludzkość nie postępuje; dogmatyk, — że już doszła do kresu; jest środek pomiędzy temi dwoma hipotezami: trzeba sobie powiedzieć, że ludzkość idzie i samemu iść. Powiedziano, że praca warta modlitwy; więcej warta niż modlitwa, lub lepiej: praca to prawdziwa modlitwa, prawdziwa opatrność ludzka: działajmy, zamiast się modlić. Miejmy nadzieję tylko w sobie i w innych ludziach, liczymy na siebie. Nadzieja, jak opatrność, często przewiduje. Różnica pomiędzy nadprzyrodzoną opatrnością, a przyrodzoną nadzieją jest ta, że pierwsza dąży do niezwłocznej przemiany natury za pomocą nadnaturalnych środków, — druga zmienia najprzód nas samych, nie jest siłą zewnętrzną, a wewnętrzną: nas pcha naprzód. Pozostaje niewiadomem, czy kroczymy sami, czy świat idzie za nami, czy myśl zdoła kiedyś pociągnąć za sobą naturę. Jakkolwiek jest, idźmy ciągle naprzód. Żyjemy jakby na olbrzymim okręcie, któremu fala porwała ster i wichler złamał maszt. Okręt był zgubiony w oceanie, jak nasza ziemia w przestrzeni. I płynął tak, zdany na losy przypadku, pchany przez burzę, jak wielka tratwa, niosąca ludzi; dopłynął jednakże. Może nasza ziemia, może ludzkość dojdą tak do jakiegoś nieznanego

celu, który sobie sami stworzą. Żadna ręka nami nie kieruje; żadne oko nie widzi za nas; ster oddawna jest złamany, właściwie nigdy go nie było; ster jest do zrobienia: to wielkie zadanie jest naszym zadaniem».

Słowa te — Guyau zamieścił w zakończeniu swojej »Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction«. Jest to treściwy wykład, zrobiony przez samego twórcę, całego systematu etycznego Guyau. Ta treściwość daje możliwość objęcia jednym rzutem myśli całokształtu teorii i jednocześnie określenia stosunku tego całokształtu do moich poglądów.

Zasada, która zdaniem Guyau, doprowadza do harmonji dziedzinę świadomości i nieświadomości, polega na życiu jak najwięcej intensywnem i extenzywnem (pojęcia te dość dokładnie, zdaje się oddają polskie wyrazy »zachłanny« i »rozlewny«). Jednak obowiązki, jakie Guyau z tej zasady wyprowadza, opierają się tylko na płodności moralnej, a więc na tem, co z siebie wydać możemy, na pierwiastku wyłącznie extenzywnym, rozlewnym. Guyau w płodności moralnej chce widzieć połączenie egoizmu i altruizmu.

Czy płodność moralna nie jest wykładnikiem samego tylko altruizmu i czy, przed obowiązkami extenzywnymi nie istnieją obowiązki intensywne?

Oto pytanie, które nasuwa system Guyau.

Gdy życie nabiera świadomości tego, co dać może najlepszego, nabiera także świadomości i tego, czego mu najwięcej potrzeba. Działa w nas siła, domagająca się wyładowania, która jest równoważnikiem obowiązku. Zgoda. Ale przedtem, ta sama siła domagała się naładowania, musiała zdobyć wszystko to, co ją naładować miało. Ten proces uświadomienia i ugruntowania swojego

najwyższego »ja«, polegający nie na wydawaniu z siebie, a na braniu dla siebie, proces wyłącznie intenzywny, nie dający się porównać z płodzeniem, a z karmieniem, — jest także równoważnikiem obowiązku, wynikającym z zasady, jak największej intenzywności i extenzywności życia. Guyau go pominął. Analogja etyki Guyau z biologią nie jest zupełna, dopóki przed trzema równoważnikami obowiązku, jakimi są: wyładowanie nagromadzonej siły, konieczność dostrojenia czynu do najwyższej swojej myśli i wzrost uspołecznienia uczuciowości, dopóki przed nimi nie ma konieczności nagromadzenia w sobie siły, co powinno być pierwszym równoważnikiem obowiązku. Pewną część siły gromadzi w nas nieświadomie dziedziczność, ona stwarza to tło, tę określoną sumę możliwości życiowych, których urobienie, lub nieurobienie zależy od naszego stosunku do otoczenia, stosunku, częściowo także nieświadomego, a częściowo świadomego. O ile nasz czyn, nasze życie ma być zgodne z naszą najwyższą myślą, to czynników takiej harmonji dobrowolnie nie da nam otoczenie, dzięki swej płodności moralnej; musimy zdobyć je w zażartej walce, ze stalową wolą musimy i powinniśmy brać bezwzględnie od otoczenia wszystko to, czego potrzebuje do swego urzeczywistnienia nasza najwyższa myśl. Naturalnie: czem większa jest płodność otoczenia, tem to zadanie jest łatwiejsze, ale ta jakość otoczenia w niczem nie zmienia zadania, które nigdy nie przestaje być pierwszym równoważnikiem obowiązku. Nawet w kraju nieuków człowiek powinien się uczyć i wyrwać od swego otoczenia przemocą, czy podstępem skrawki myśli, skrawki sformułowanych doświadczeń, których mu dobrowolnie nikt dawać nie myśli. Słowem celem człowieka jest urzeczywistnić swoją naj-

wyższą myśl, bezwzględnie brać sobie skąd można wszystko, co dla takiego urzeczywistnienia jest potrzebne i bezwzględnie dawać innym, niezależnie od ich żądań i potrzeb wszystko, co to urzeczywistnienie przynosi.

Aby przenieść ten indywidualny nakaz na grunt stosunków międzyludzkich, musimy zanalizować pojęcie najwyższej myśli (*l'idée supérieure*) człowieka. Skoro człowiek zawiera w swoim dziedzicznym usposobieniu, przeróżne możliwości, na jakiej zasadzie jedno z nich uważamy za wyższe, inne za niższe? Co nas uprawnia do nakazywania takiej bezwzględności w doskonaleniu tych cech, które uznaliśmy za najwyższe? Co nas uprawnia do uniemożliwiania rozwoju tych cech, które uważamy za niższe? Co? Skąd ocena, skąd kryterjum cech naszego charakteru? Skąd taka niewola dla jednych? Skąd taka absolutna swoboda dla innych?

Można na to krótko odpowiedzieć: Z czterdziestu wieków cywilizacji, przez które, jak przez czterdzieści stopni olbrzymich schodów, wznosiliśmy się z szarej niziny w górę; za nami szli inni, tłum, ciżba cała i pchali nas. Wielekroć chcieliśmy zbyt długo zatrzymywać się na jednym stopniu, konaliśmy z ciasnoty i z zaduchu i zawsze mieliśmy tylko do wyboru: albo dać się zepchnąć w dół, czy w bok, albo wejść na pierwszy, następny, określony stopień. Iść naprzód — taki kategoryczny nakaz dawała sobie i wykonywała każda epoka, która nie była epoką upadku.

Iść naprzód, jest najwyższą myślą człowieka, ale żeby nareszcie wybrnąć z jakichś teoretycznych ogólników, trzeba jasno widzieć, gdzie jesteśmy i dokąd idziemy. Każdy wiek, każda epoka inną przebiegała drogę i w każdej, ludzie przedewszystkiem pewne cechy swo-

jego charakteru doskonalili, te mianowicie, które dla przejścia danej drogi były najpotrzebniejsze; inne pozostawały w uśpieniu. Gdy wojna naprzykład, była głównem zajęciem, rozwijały się przedewszystkiem zdolności wojenne; cechy charakteru, które w takiej epoce, uchodziły za najwyższe, były: siła fizyczna i odwaga. Zabójstwo na otwartem polu było chlubą, zabójstwo podstępne — hańbą. Obraz pełniejszego życia, do którego dąży ciasne, indywidualne życie, jest zawsze obrazem natchnionym przez dany, określony duch czasu. Do takiego obrazu naginają się do pewnego stopnia możliwości indywidualnego charakteru i najwyższa indywidualna myśl jest najwięcej zgodna z obrazem. A jednak ludzkość, osiągnąwszy dany ideał, nie może zatrzymać się na nim, musi iść dalej. Obok zdolności wydoskonalonych dla osiągnięcia danego ideału, wychodzą z ukrycia inne, pracujące dla nowego ideału. Środki, za pomocą których osiągnano ideał, często stają się same dla siebie celami. Jednostronny ideał wymaga różnorodnych zdolności i czem lepiej osiągnano go, tem lepiej doskonalono i takie zdolności, które są potrzebne nietylko do danego, ale i do innego wyższego ideału. W ten sposób dzięki płodności natury ludzkiej środek, przekracza cel, i staje się sam nowym celem. Dlatego, każdy wyższy ideał zawiera skróconą i osiągniętą treść swojego niższego poprzednika.

Chociaż nasza epoka jest więcej zróżniczkowaną, niż jakakolwiek inna, dzięki czemu różne dziedziczne możliwości mają do pewnego stopnia możność rozwoju, jednak i ona ma swój wybitny duch czasu i wykrzesany z niego ideał, a środki, za pomocą których osiągamy ten ideał, coraz silniej odczuwamy, jako samodzielny cel, jako nowy

ideał, rodzącej się przyszłości. Ideje są siłami, indywidualna ideaja najwyższego czynu jest już jego częściowym urzeczywistnieniem. Zgoda. Ale ta ideaja jest zawsze zaczerpnięta ze skarbnicy idei mojego czasu, odnajduje sobie tylko w moim charakterze odpowiednią możliwość. Teoria *idées forces* powinna być dopełnioną przez teorię *idées mères*. Ideje siły mają swoje źródło, z którego wypływają. Tych źródeł jest zawsze dwa. Jeżeli istnieje jaka kabalistyczna cyfra, to chyba 2. Czyżby ta kabalistyka miała także swoje źródło w biologii? Dzień — noc, siła — słabość, mężczyzna — kobieta, dobro — zło i najważniejsze: dziś — jutro. Zwycięzkie Dziś ma splot swoich idei, z jednego źródła płynących; rodzące się Jutro ma także swoją macierz pojęć. I poprzez wszystkie pozorne komplikacje, zapewne dzięki składowi naszego umysłu, da się wszędzie odczuć ta twórcza walka dwóch silnie zaostzonych przeciwieństw, odwieczny bój Ormuzda i Arymana. To jednak co ma być transcendentnem, absolutnem, wiecznem, jak etyka, niech będzie przynajmniej prawdą, nie tylko na dziś i jutro, ale i na pojutrze. Dłuższych prawd ludzkość jeszcze nie znała.

A więc, aby mózgi określić te myśli, które uważamy za najwyższe w człowieku i żądać stosowania do nich czynów, musimy mieć wyryty w umyśle obraz walki zwycięzkiego Dzisiaj i młodocianego Jutra, a także pewne przecucie Pojutrza. Duch czasu odmienny dla każdej z tych trzech epok, trzy zasadnicze *idées mères*, zapładniają i urabiają nasze umysły, z nich tylko możemy wydobyć kryterjum naszych czynów, nie z samego życia, jak chce Guyau, a z tych celów, które sobie życie już postawiło. Ponieważ jednak zasada, aby istnieć, musi być jedyną, całkowitą, żywą, choć przez jakiś czas, nie

pozostaje nam nic innego, jak wziąć pewną, nierównomierną, przeciętną trzech *idées mères*, nierównomierną, dlatego, że w naszej zasadzie powinno być więcej pierwiastków jutra i pojutrze, ku którym dążymy, niż dnia dzisiejszego, od którego odbiegamy.

Ideał dzisiejszy, dzisiejsza *idée mère*, która wszystko nagina i wszystko urabia, zrozumiała dla mas, ukochana przez »szczyty« społeczne?... Nie może być dwóch zdań. Żyjemy przecież w pełni kapitalizmu. To Pieniądz. Dla niego wojujemy na krańcach świata, do niego naginamy nasze zdolności i nasze charaktery. Jego otaczamy aureolą sławy i szacunku. Nie proroków izraelskich, nie rzymskich wodzów, lub greckich filozofów, nie rycerzy wypraw krzyżowych, lub mistrzów odrodzenia — my czcimy milionerów. Środek do urzeczywistnienia tego ideału — praca. Nieszczęśliwy środek, na każdym kroku czujący jarzmo swojego celu. Kiedyś, nie można tego nie przyznać, wyszkolony, wytresowany przez ten cel, ale dzisiaj z coraz gwałtowniejszą siłą domagający się samodzielności. Nie możemy już ciągle produkować tego, co ma popyt na rynku i za co nam dobrze płacą. Nie umiemy już udoskonalać tylko tych naszych zdolności, które umożliwiają taką produkcję. Ten popyt zresztą rozszerza się na tak różne »towary«, że tracimy powoli zdolność orientowania się potrzebami rynku. Urabiamy w sobie najróżnorodniejsze zdolności, z których później często biorą górę nie najlepiej się opłacające, a najsilniejsze, najzgodniejsze z naszą naturą i to tembardziej im silniej tkwi w nas woła do życia, do swobodnego wzrostu, ta sama woła, która naszym różom każe rozkwitać nawet w chłodne poranki jesiennych przymrozków. Tylko rozkwitającym w późną jesień różom nie danem

jest jesieni na wiosnę zamienić. Człowiek zaś, czem wyżej idzie, tembardziej urabia otoczenie na swój obraz. Zresztą to samo stosuje się do całego życia, które poprzedziło człowieka. Lichy, pierwotny wrzos ginie w lotnym piasku, zbliżony do niego kolorem, zastosowany do otoczenia. Potężna sosna lotny piach w twardą ujmie głębę i swoim igliwem w rodzajną próchnicę przetworzy.

Pominąwszy inne czynniki, samo tylko obniżanie się stopy procentowej w miarę gromadzenia kapitałów i wzrost ceny pracy, są zapowiedzią wyzwolenia się pracy z pod jarzma kapitału.

Cel — pieniądź; środek — praca. Oto formuła zwyciężkiego dzisiaj.

Rodzące się jutro wyzwoli pracę dla pracy samej; dzisiejszy środek postawi jako — cel. Ideał — praca. Zanalizujmy go. A więc praca swobodna, praca taka, która się nie najwięcej opłaca, a najwięcej odpowiada naszym zdolnościom, praca, dająca największe zadowolenie moralne. Ale, żeby mózdz sobie taką pracę wybrać, trzeba się przedewszystkiem zastanowić, jakiego rodzaju zdolności w nas przeważają. Samopoznanie dzisiaj zepchnięte na dalszy plan, wysunie się jako najważniejszy środek osiągnięcia celu.

Cel — praca; środek — myśl. Taką może być tylko formuła jutra.

Jednak to jutro, jeszcze nie wykształcone, już ma w sobie zarodki upadku, a więc i dalszej ewolucji. Podobnie jak cel — pieniądź zaciążył jarzmem nie do zniesienia nad środkiem — pracą, tak samo i cel — praca zaciąży nad środkiem — myślą. Zarodki tego twórczego konfliktu już istnieją. Cel — praca, wysunięty na pierwszy plan, jako praca dla pracy samej, bez możności, bez

potrzeby indywidualnego korzystania z nadmiarów jej owocu, może być tylko rozumiany jako praca dla ogółu, a więc jako wytwarzanie tego, co ogółowi jest najpotrzebniejsze. Nie — kapryśny rynek zbytu, na którym panują bogaci, a potrzeby ogółu, potrzeby całej ludzkości — zaciążą na indywidualnej produkcji i znowu będą zmuszały to indywidualium do doskonalenia w sobie takich zdolności, które tym potrzebom najlepiej odpowiadać będą. I tak samo, jak ideał — pieniądź, wytwarza w rzeczywistości u jednych grup nadmiar pieniędzy, u drugich — nędzę, podobnie ideał — praca wytworzy nadmiar tej pracy u jednych i brak jej, lenistwo u drugich. Lenistwo to musi być tem niebezpieczniejsze, że nadmiar pracy, otrzymywanej od innych umożliwi mu wygodne istnienie. Nowożytna demokracja, do której jutro należy, nie liczy się z tem, że postęp nie idzie równomiernie całą ławą, wznoszącego się społeczeństwa. Postęp jest zawsze dziełem nielicznej mniejszości, ta mniejszość nadaje ton, tworzy duch czasu. Mniejszość tworzy dzisiaj i mniejszość rodzi jutro. Większość mniej, czy więcej biernie i niewyraźnie rozdziela się i podąża za temi mniejszościami. Wcieleniem ideału — pracy będzie typ najbezinteresowniej i najusilniej pracujący nad tem, co ogółowi jest najpotrzebniejsze. Mniejszość, złożona z tego rodzaju typów, stworzy przodującą warstwę jutra. Zapewne, taką warstwę, szczególnie z początku, otoczy ogólne uznanie; prędko jednak stałaby się ona przedmiotem najstraszniejszego wyzysku ze strony tej nędzy jutra: lenistwa, gdyby środek do osiągnięcia ideału pracy — myśl, nie wykazywał coraz większych tendencji do samodzielności. Tymczasem techniczne ułatwienia życia, choć ułatwią zaspakajanie potrzeb, jednak w daleko

silniejszym stopniu podsyca działalność myśli. A »dobro ogółu«, gdyby ten stan miał zbyt długo trwać stawiałyby myśli coraz nedorzeczniejsze wymagania i żądałyby coraz większych dla siebie poświęceń nie z indywidualnej pracy, bo tę dostawałyby, a z indywidualnych zdolności, które miałyby być zaprzęzione przedewszystkiem do najważniejszych potrzeb tego dobra. Taki konflikt, już dzisiaj, zarysowujący się, rozstrzygnie pojutrze.

Cel — myśl; środek — uczucie, — oto formuła pojutrze.

Cel — myśl, ułatwiona technicznie, uwolniona społecznie, szybująca bez miary i hamulca, ogarniająca ogromy, wysnuta z najwyższych, intelektualnych zdolności, osiądana przez uczucie bezgranicznej potęgi i celów, ginących w nieskończoności. Cel — myśl, regulująca stosunki społeczne nie według tradycji historii, czy woli ludu, gdzie każdy jest równouprawniony, a według samej siebie, to jest według postulatów czystej wiedzy, zrodzonej z uczucia rozumnej, męskiej miłości...

Jesteśmy w Nietzscheańskiej »godzinie« nadczłowieka. Po tej »godzinie« może nastąpić już tylko okres czystego uczucia: osiągnięty bezmiar potęgi, przedziwne poczucie jedynej świadomości w nieświadomym wszechświecie, dumna i tęskna samotność na szczytach istnienia, przeczucie niepoznawalnego, wszechogarniająca siła czynnej miłości... Nędzą tych okresów będą chyba warjaci tylko, przepracowane umysłowo, przeczulone serdecznie typy, niezdolne w żaden sposób skoordynować bezgranicznych myśli i uczuć, rozpierających im umysły, z ograniczoną organiczną budową mózgu — ci »wielcy pijani świata«, może ostatni najwznioślejszy upojeni tego

świata w przededniu takich świtów, o których żadnego pojęcia my mieć nie możemy.

Teraźniejszość więc i przyszłość przedstawia nam się w czterech okresach, jakby stopniowaniach, wznoszących się ku górze. Każdy następny okres zawiera skondensowaną treść poprzedniego niższego, wynika z rozdzielenia tego niższego i istnieje dzięki silnie zaznaczonej i spojonej z resztą społeczeństwa przodującej warstwie.

Oto szemat.

I. (Teraźniejszość). II. (Przyszłość). III. (Przyszłość). IV. (Przyszłość).

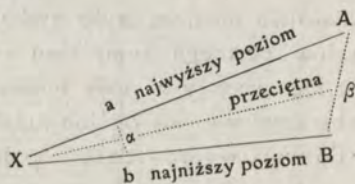
Cel: Pieniądz.	Cel: Praca.	Cel: Myśl.	Uczucie.
Środek: Praca.	Środek: Myśl.	Środek: Uczucie.	

Szemat ten musimy rozpatrzyć w czasie, przestrzeni i życiu.

W czasie, jak to już widzieliśmy, każda epoka ma swój zasadniczy ton, duch czasu, to co nazwaliśmy »*idée mère*«, która panuje nad wszystkimi dziedzinami życia. Przedstawiliśmy kolejne następstwo tych *idées mères*.

W przestrzeni duch czasu działa tylko tak daleko, jak daleko istnieją mniej więcej jednorodne warunki życia. W Chinach na razie nie odczuto żadnych następstw rewolucji francuskiej. Ponieważ jednak stosunki międzyludzkie zacieśniają się i komplikują coraz więcej, coraz więcej mamy prawo mówić o idejach ogólnoludzkich. Pierwsze ogólnoludzkie myśli, jak buddyzm, filozofja grecka, chrześcijaństwo możliwe było tylko na podłożu zacieśnienia węzłów pewnego kompleksu różnorodnych żywiołów, które się uważały za całą ludzkość. Dzisiejsze pojęcia tembardziej stają się ogólnoludzkimi. Tylko ta świadomość dozwala wyprowadzać z pojęć bezwzględne nakazy etyczne.

W życiu (w ruchu, powiedzieliby zwolennicy mechanicznego poglądu na świat, jednak ruch, jak to słusznie zdaje się twierdzić Guyau, jest zjawiskiem pochodnym od pierwotnego życia. Czas i przestrzeń przedej przedstawiają się naszemu umysłowi, jako kategorie życia, niż jako kategorie ruchu) — jest w człowieku siła, pchająca go naprzód; jest w człowieku siła, która każe mu rósć i rodzić, fizycznie i duchowo. Mówiąc o jakiegokolwiek ewolucji, nie można o tem zapominać. Dalej gruntem, na którym rośnie duchowy człowiek, jest społeczeństwo. Ten grunt wyjaławia się i wymaga swojego rodzaju płodozmianu. Duch czasu, *idée mère*, ogniskuje się zawsze w jednej warstwie tego społeczeństwa, co później ta warstwa, już nie jako warstwa, a jako oddzielne indywidua, które w skład jej wchodziły, przypłaca wyjałowieniem. Równomierny wzrost społeczeństwa znamionowałyby albo ogólną przeciętność, albo ogólne wyjałowienie, a więc — niższe stadjum rozwoju, albo zanik. Historia aż nadto stwierdza fakt, że rozwój podnosi tylko minimum ogólnej kultury, lecz coraz więcej oddala od niego maximum; słowem wznosi się wciąż i linja najniższej kultury i matematyczna przeciętna i linja najwyższej kultury, ale przeciętna jest wciąż rezultatem coraz więcej od siebie oddalonych wielkości. Graficznie można to tak przedstawić:



Każda β jest rezultatem więcej oddalonych A i B, niż każde α mniej oddalonych a i b. Ta prawda historyczna może być także stwierdzona biologicznie. Dotykamy znanego pytania: czy społeczeństwo jest organizmem? Otóż, bądź co bądź, jest. Spencer nie tyle przeprowadził analogją pomiędzy organizmem społecznym, a zwierzęcym, ile poprostu zidentyfikował je i nie wyprowadził z tej identyfikacji koniecznych wniosków. Dopiero Guyau biologiczne tezy Spencera, które ten naginał do swojego mechanicznego poglądu na świat i życie, Guyau powiadam uwolnił te tezy od mechanicznej supremacji i na gruncie takiego uwolnienia można teraz budować. Ostatecznie, jeżeli społeczeństwo jest czemś z życia wyrosłem, z żywych istot złożonem, jeżeli powstaje tam, gdzie się to życie najwięcej różniczkuje, to prawa, które rządzą tem społeczeństwem nie mogą być wbrew przeciwne prawom życia. Czem wyższy organizm, tem silniej ma skupione swoje naczelne władze i tem bezwzględniej im się poddaje cały, przyczem, tem silniej różniczkuje działalność swoich różnych organów. Nie może być inaczej z społeczeństwem. Mówicie: świadomość tworzy cuda. Przepraszam: największe cuda tworzy nieświadomość, silne żywiołowe uczucie, zrodzone z myśli i rodzące myśl, ale zgoła od myśli odmienne. Świadoma swego celu wola ma stworzyć równość. W jaki sposób? Myśl może sobie stawiać cele, jakie chce, choćby najfantastyczniejsze, ale wykonać potrafi tylko te, które odpowiadają jakiegokolwiek wrodzonej zdolności, bo tylko takie przechodzą w nieświadomą głębię uczuć. Ta równość ma być szczytem postępu. Może być tylko jego smutnym kresem, nigdy szczytem. Jak można zapoznać tę prawdę, że tak samo rozwój organiczny jak

i społeczny dokonywa się ciągle przez wyodrębnianie doskonalszych, różnorodnych cząstek z jednorodnej całości przez coraz mniejsze przystosowywanie się tych doskonalszych cząstek do wszelkiego otoczenia i odwrotnie przez coraz większe przystosowywanie się otoczenia do tych doskonalszych cząstek. Czem silniej tętni rozwój, tem gwałtowniej odbywa się proces odróżniania, unierównywania, uróżnorodniania. Skądże na szczycie rozwoju ma się wziąć równość, jednorodność? Społeczeństwo i świadomość mogą tworzyć całkiem nam dziś nieznanne cuda, ale nie mogą przestać być sobą. Świadomość żywą funkcją żywego organizmu; społeczeństwo żywym zbiorowiskiem żywych istot. Psychologia musi uznawać zasadnicze prawa biologii, tak, jak kosmografia uznaje tabliczkę mnożenia. Kiedy mówię o okresie kapitalizmu i powiadam, że jego *idée mère* jest pieniądz, mam na myśli, przodującą temu okresowi warstwę kapitalistów, koło której całe życie społeczne się obraca. Kiedy mówię o okresie pracy, mam na myśli przodującą warstwę pracowników dla dobra ogółu, których nagrodą jest ich zasłużony szacunek i masy dające się kierować przez tych pracowników. Okres myśli jest dla mnie okresem pewnej nauko-kracji, w skład której wchodzi ogromna mniejszość. Ideał równości jest czemś anti-historycznym, anti-biologicznym, jest fikcją, która w rzeczywistości oznacza tylko podnoszenie się najniższego poziomu kultury; nic więcej.

Dalej, chcąc wyprowadzić nakaz etyczny z ewolucji przyszłości muszę mieć poczucie walki, jaką sprowadzi kolejne następstwo okresów.

Teraz powróćmy do naszego pytania: jaka jest najwyższa myśl człowieka, którą on ma bezwzględne prawo

począć w sobie i stosować do niej swoją działalność, pamiętając przy tem, że »człowiek« nie oznacza tu nic przeciętnego, żadnej matematycznie równej cząstki, żadnego ogółu, żadnego dążenia do takiej równości, przeciwnie »człowiek« znaczy tu wyodrębnione, zróżniczkowane indywiduum z tendencją do coraz większego różniczkowania.

Zasada, na mocy której dzielimy czyny i myśli na niższe i wyższe, hamujemy jedne i zapewniamy swobodę drugim, słowem, kryterjum tego, co lepiej niż »dobro i zło« określa wyrażenie »wartości dodatnie i ujemne«, kryterjum to wynika ze stosunku ideałów przyszłości do indywidualnych możliwości charakteru.

W skład tego stosunku wchodzi więc pierwiastki przyszłości i istniejące możliwości charakteru danego indywiduum. Przedewszystkiem na tej zasadzie mamy prawo bezwzględnie hamować, piętnować jako zło, wszystkie te możliwości indywidualnego charakteru, które gravitują ku bezpowrotnej przeszłości. Bezpowrotną przeszłością nazywamy te czynniki, które niegdyś urabiały duch czasu, były *idées mères*, lub najważniejszymi ku ich realizacji środkami, lecz, które się już przeżyły, zamarły, wyjałowily przodujące warstwy przez siebie reprezentowane i albo nie mogą już wstać z martwych, albo też pokutują w charakterze przeżytków. Przypuśćmy: ktoś, aby osiągnąć dobry cel pracy dla dobra ogółu (II. okres szematu) używa, jako środka, wojny. Zabiera przemocą cudzą własność i składa w ofierze swojemu ogółowi. Taki czyn jest zły. Niedawno, naprzykład »wszechświatowy« wódz Waldersee, zabierając Chińczykom ich prastare zegary i domy asbestowe, aby je złożyć w ofierze niemieckiemu ogółowi, popełnił czyn zły, bo nie-

godny człowieka cywilizowanego. Ktoś inny, dla osiągnięcia tego samego celu używa podstępnego rabunku. Pobrawszy haracz od ogółu, każąc mu płacić dajmy na to za węgiel trzy razy tyle, wiele on wart, zwraca ogółowi częśćkę tego haraczu w postaci darowizny na jakiś cel publiczny. Taki czyn jest zły, bo środki użyte dla złożenia ofiary są niegodne człowieka uczciwego. Same przez się wojna, albo podstępny rabunek nie są złe; złemi robi je dopiero pewne stadjum cywilizacji. Macedończyk, który morduje Turków, żeby uzyskać swobodę i żeby nie być samemu mordowanym, robi dobrze. Amerykanin, tworzący trusty naftowe, za pomocą których ściąga z całej kuli ziemskiej do swojej kieszeni miljardy, z którymi później nie wie, co robić, już robi źle, ale Europejczyk, postępujący tak samo, postępowałby znacznie gorzej, bo Ameryka nie doszła do tego stopnia kultury, co Europa, dzisiaj przynajmniej. Jutro może dojdzie, może ją nawet prześcignie, ale dzięki jednorodności rozwoju natury ludzkiej, iść będzie musiała tą samą drogą co Europa, może z większą energją, z większym nakładem siły, z większą bujnością życiową, lecz tym samym zasadniczym szlakiem dziejowym. Tak samo, jak kapitalizm amerykański jest silniejszy od europejskiego, podobnie i reakcja przeciwko niemu będzie silniejszą, a więc i rezultaty tego bogatszego konfliktu będą więcej twórcze, niż w Europie. Obok płodozmianu przodujących warstw istnieje płodozmian przodujących ras, z którym etyka musi się liczyć. Kryterjum etyczne może być tylko wywnioskowane z ewolucji przyszłości, lecz działanie tego kryterjum ogranicza czas i przestrzeń, tj. stadjum kultury i rozciągłość przystosowania do ogólnoludzkich pojęć przez jednorodność pewnego minimum

warunków życiowych. Kryterjum to względnie może być stosowane wszędzie, bezwzględnie tylko tam, gdzie są pewne zaczątki fermentującej przyszłości. Dziki, spełniający rytualny mord nad swoim synem dla przebłagania jakiego mściwego bóstwa, robi po swojemu dobrze. Można mu to zabronić, ale nie można mu to wytłumaczyć, że robi źle. I niestety jedyny sposób, aby zaniechał zwyczaju, jest najprzód mu karą, czy groźbą kary zabronić, a potem dopiero tłumaczyć. Potrochu z konieczności, potrochu strasznym wysiłkiem myśli, która będzie musiała przebiedz olbrzymi szlak ewolucji, dziki przestanie składać dziecko w ofierze swemu bogu. Dla ludów, stojących na niższych szczeblach rozwoju niż nasza ludzkość, nasze zło jest jeszcze dobrem. Nie możemy ich mierzyć tą miarą, którą do siebie przykładamy. Nasze kryterjum etyczne, nasz sąd o ich czynach, powinien być względny, nie mamy prawa potępiać ich za to, że stoją o setki lat poza nami, ale, wiedząc, że stoimy na szczytach ewolucji, mamy bezwzględne prawo prowadzić ich w przyspieszonym tempie za nami i mamy nawet wtedy prawo stosować takie środki, jakich koniecznie wymaga ich stopień ewolucji, które dla nas są już złem i żyją w nas tylko w postaci osiągniętych i skondensowanych ideałów dawno przeżytych. Ta sama wojna, któraby przejęła dreszczem potwornej zgrozy każdego cywilizowanego człowieka, gdyby ją chcieli stosować junkry pruskie do Francji, albo do Szwajcaryi, żeby tam urzeczywistnić swoje cele feudalno-kapitalistyczne, ta sama wojna byłaby świętą, gdyby chodziło o zdławienie potęgi tureckiej, o uniemożliwienie raz na zawsze rozbojów macedońskich i »urzędowych« rzezi chrześcijan, a rozbicie sprzedajnej i samowolnej bandy

łotrów, rządzących znękaną ludnością tego nieszczęśliwego kraju. Żaden Kant, przemawiający do czystego rozumu każdej inteligentnej jednostki, niczego by takich Turków nie nauczył, zresztą, tak samo, jak niewiele od niego się nauczyli jego własni Prusacy. Żadne spencerowskie rytmy samorzutnej ewolucji nigdy by tego kraju nie wprowadziły w okres indywidualno-przemysłowy. Tu trzeba woli, trzeba rozumnej miłości, która w tym wypadku musi być okrutną, trzeba bagnetów, niosących świat... Jedno z dwojga: albo wszyscy ludzie pójdą tam, gdzie świecą jasne gwiazdy najmniejszej mniejszości, tych lwów pojutra, albo zapanuje bezwładny tłum, leniwie staczający się ku przeszłości. Ale gwiazdy, w strasznych wirach z mgławic zrodzone, jeżeli mają ginąć, niech giną jak gwiazdy. Lwy, które lwica poczęła w męczarniach pustyni, niech się bronią jak lwy, jak na bohaterów przystało, do ostatniej kropli krwi, straszne jeszcze w pogromie, jeszcze w upadku niech świecą oślepiającą światłością wszechludzkiego ideału.

Określiwszy kryterjum etyczne, jako stosunek przyszłości do indywidualnych cech, mamy przede wszystkim obowiązek wszędzie, gdzie możemy, zamazywać przeszłość, — wszędzie: to znaczy i w nas samych tępić wszystko to, co w jakikolwiek sposób podsyca jakąkolwiek *idée mère* przeszłości, i w innych tępić takie pierwiastki, przyczem tępiąc w innych możemy używać takich środków, jakich wymaga stopień ich rozwoju, gdyby nawet te środki, były w stosunku do nas, lub do więcej od nas kulturalnych jednostek, złymi, to jest zaczerpniętymi z przeżyć przeszłości. Środki dobre w stosunku do niższych, są złe w stosunku do równych, lub wyższych, przyczem, używając tych środków, nie wolno ich

nadużywać i trzeba ciągle mieć na uwadze to, że ich celem jest conajmniej sprowadzenie jakiejś dawno przez nas przeżytej przeszłości, którą widzimy w innych, choćby tylko do naszej terażniejszości. Zbrodniarz, albo włóczęga jest to tylko przedstawiciel jakiegoś przeszłego stadium rozwoju, który się błąka pomiędzy nami. Rozbójnik grabiący przejezdnych na drodze w średnich wiekach był normalnym Raubritterem; w naszym wieku jest to człowiek, którego cel: dojść od razu do majątku doskonale rozumiemy, nie możemy mu tylko darować, że wybrał sobie taki brutalny sposób. Dlaczegoż biedak, nie ożenił się bogato, dlaczego nie wpadł na myśl syndykatu węglowego, dlaczego nie pozaciągał grubych pożyczek i potem nie zbankrutował, dlaczego nie postarał się o opiekę nad bogatymi małoletnimi? Dlaczego? Dziwnie niezręczny człowiek, ale my go jeszcze rozumiemy. Może w 25-ym wieku ludzie nie będą go już mogli bez wysiłku zrozumieć, może w ogóle nie będzie im się mieścić w głowie, po co dochodzić do jakiegoś osobistego materialnego majątku? Może wtedy jedynym zamiłowaniem będzie zamiłowanie pracy w kierunku najwybitniejszych osobistych zdolności, jedynym bogactwem — bogactwo ducha. Materialne owoce i wogóle owoce tego, niech padają wtedy gdzie chcą, niech je zrywa, kto chce, tak, jak, kto chce zrywa soczysty, dojrzały, proszący się o zerwanie owoc płodnych drzew, wilgotnych podzwrotnikowych puszczy... Biada tylko temu, ktoby się drzewom poważył szkodzić rość, lub śmiać chcieć je ścinać...

Dlatego dzisiaj z całą surowością karzemy Raubritterów, rozbijających na drodze i bardzo szanujemy Raubritterów, rozbijających na giełdzie?

To pytanie przeprowadzi nas do teraźniejszości.

Ażeby mieszczaństwo ze swoim kultem kapitału mogło się wydostać na wierzch, musiało najzacieklej walczyć z tem, co mu najwięcej zagrażało. Powszechne prawo łupu musiało być zastąpione przez powszechne prawo kupna. Pierworodne dobro, poprzedzającego okresu, z nieubłaganą siłą staje się pierworodnym złem następnego; dzięki nadzwyczajnej nierównomierności rozwoju i dzięki biologicznemu czy kabalistycznemu dwojeniu się inne dobra i zła na razie milczą. Konflikt w zapatrywaniach na jedną i tę samą rzecz musi dojść do kresu; wczorajsze dobro, w danym wypadku prawo łupu, musi być z całą bezwzględnością pogrążone na dno zła, aby dzisiejsze dobro, w danym wypadku prawo kupna, mogło zapanować. Okres kapitalizmu musiał wmurować w swoje fundamenty drakońskie prawa przeciwko wszelkim, gwałtownym, zbrojnym, otwartym sposobom nabywania własności. A swoją drogą sam ten okres kapitalizmu, przy działaniu wiecznie płodnej, postępowej siły życia, był rezultatem okresu wojny. Wojna, przy postępującem spajaniu się społeczeństw w większe całości, wymagała coraz większych środków, lepszej organizacji państwa, lepszych narzędzi, słowem kapitału. Jeszcze dawniej kij, maczugę, czy siekiere każdy mógł sam sobie zrobić. Zaprowadzenie stałych armji utrwaliło dopiero na dobre stanowisko kapitału, reprezentowane przez mieszczaństwo, czyniąc zeń konieczny środek do osiągnięcia celu wojny. Cel — wojna; środek — pieniądz — oto formuła okresu, zamkniętego mniej więcej przez wielką rewolucję. Środek, wyzwalając się od swego celu, przedewszystkiem od jego możliwej przewagi, w przyszłości musiał się zabezpieczyć. Dlatego dziś w okresie kapitalizmu skazujemy na

ciężkie roboty zbója, grabiącego na szosie i dlatego podajemy rękę zbójowi, grabiącemu na giełdzie.

Przeszliśmy do dobra i zła dnia dzisiejszego.

Żyjemy w okresie kapitalizmu. Może, żeby tego dowieść jaki niemiecki uczony napisze 24-y tomy — nam wystarczy stwierdzić fakt, obejrzawszy się naokoło siebie. Choć naogół biorąc bynajmniej nie przebieramy w środkach, aby dojść do pieniędzy, jednak, bądź co bądź, w dzisiejszych warunkach, ogólnym środkiem osiągnięcia tego celu jest praca. Praca nie jest oceniana według swojej własnej wartości, a według swego stosunku do kapitału. Kapitał zaś z natury swej, nosi znamię swego pochodzenia, znamię wojny. Wszelkie majątki arystokratów rodowych są niczem innym, jak nagromadzonemi zasługami wojennemi. Wielkie majątki mieszczańskie są albo bezpośrednio rezultatem nagromadzenia przysług wojennych (Rotszyldzi, Bleichröder, Krupp), albo też wynikają z tej sytuacji, jaką wytwarza wciąż rosnące i wciąż więcej potrzebujące pieniędzy na cele wojenne, państwo. Państwo w ten sposób stawia się w coraz większą zależność od wielkiego kapitału handlowego i przemysłowego; aż w końcu stało się jego narzędziem i o ile nie chce się wyrzec swego głównego celu wojny, nie może oprzeć się na pracy wszystkich, bo taka praca przedewszystkiem nie potrzebuje wojny, nie jest jej celem ani środkiem, nie znajduje się z nią w bezpośrednim rozwojowym stosunku. Dawniej kapitał był narzędziem militarne go państwa, dziś militarne państwo jest narzędziem kapitału. Te właściwości kapitału sprawiają, że kapitał nie może się obejść bez pracy i jednocześnie nie może jej cenić, według jej wartości, tylko według jej zdolności przystosowania się do jego

wymagań. Praca zaś ma tendencję do samodzielnego istnienia. Taki jest panujący konflikt doby obecnej, płodny w jutro. Z niego też płynie dzisiejsze kryterjum dobra i zła. Wiemy, że nic trwać nie może, co się nie rozwija, to upada. Wiemy, że my nie upadamy, gdyż aż nadto czujemy w sobie bijące tętno życia. A więc musimy iść naprzód — a najbliższy nasz cel nie jest bynajmniej jakikolwiek, nieokreślony. Logika dziejów wskazała go nam z nieubłaganą konsekwencją. Bezwzględna wolność pracy, bezwzględna możność wydawania z siebie tego, co wydawać chcemy i możemy, z tem dużem i także bezwzględnem zastrzeżeniem, że nie wolno nam używać do takiej produkcji, ani osobistej wojny, ani osobistego kapitału. Z wyżyn jutra ze stanowiska ideału wolnej pracy, musimy oceniać terażniejszość, musimy, powtarzam, bo utrwalenie terażniejszości byłoby, jak każde utrwalenie, upadkiem, a więc zrzeczeniem się życia, którego się nie zrzekniemy, bo je w sobie czujemy.

Z tego stanowiska pierwotnym grzechem dzisiejszym jest wszystko to, co zawiera w sobie pojęcie »prostytucja«. Prostytucją w najszerszem tego słowa znaczeniu nazywam wszelką pracę, podjętą nie dla miłości pracy samej, nie dla wyładowania podstawowych, najwybitniejszych zdolności, a dla najłatwiejszego i największego zarobku. Prostytucją jest oddanie się kobiety mężczyźnie, wszystko jedno w domu publicznym, czy w alkowie małżeńskiej, nie z miłości, nie z temperamentu choćby, a dla pieniędzy. Prostytucją jest wszelkie zmienianie swoich przekonań na inne, dlatego tylko, że są więcej popłatne. Prostytucją jest każda praca, poczęta bez uczucia bezwzględnej swobody osobistej, którą krępować mogą tylko rozsądne wymagania kierowników

pracy, każda praca, której nie towarzyszy uczucie miłości do przedmiotu pracy, każda praca, której celem jest nie ona sama, a dający się osiągnąć przez nią pieniądz, wpływ, czy stanowisko. Tak samo, jak rodzący się kapitalizm musiał uznać za największe zło prawo łupu, podobnie rodzący się okres wolnej pracy musi odczuwać, jako największe zło — prawo kupna. Grzech prostytucji odnosi się do typu człowieka dorosłego choćby tylko do dzisiejszego stadjum kultury. W stosunku do żyjących przeżytków minionych kultur do zbrodniarzy, włóczęgów, rozbójników itp., ta sama prostytucja nie będzie złem; przeciwnie, jako konieczna tresura, będzie to ich dobro. Jednak te przeżytki nie zapładniają ani dzisiejszej *idée mère*: kapitału, ani też jutrzejszej: pracy; zgodnie ich potępia terażniejszość i przyszłość; dlatego też ich zło i dobro, minione nie tworzy przebieganej teraz drogi rozwoju i usuwa się na drugi plan. Zbrodniarz, który swoje umiłowane zajęcie zabijania ludzi, zastąpi nienawistnem sobie peleniem bruku — zrobi dobrze. Nie mniej do tych przeżytków przodująca warstwa okresu musi się odnosić z całą bezwzględną odwagą rozumnej miłości; często te same zdolności, puszczone samopas, nie osiągną maximum rozwoju i cofną jednostkę w przeszłość, wytresowane przez kulturę, tj. zapłodnione choćby tylko przez terażniejszą *idée mère*, o ile ta znajdzie jakąkolwiek, odpowiadającą sobie skłonność w indywidualnem usposobieniu, podniosą jednostkę choćby tylko do minimum poziomu danej kultury. Urodzony zbrodniarz, puszczony samopas, zostanie mordercą; wytresowany przez kulturę choćby tylko kapitalistyczną, może zostać dobrym rzeźnikiem, katem, czyścicielem, bez zatracenia swojej indywidualności. Ludzkość rozwija

się w najwyższym stopniu nierównomiernie, są jednostki w charakterze których nie ma żadnych skłonności, dających się zapłodnić przez jakąkolwiek terażniejszą czy przyszłą *idée mère*; przeżytki, czy zwiastuny tłuką się często po świecie, bezpłodni i niezrozumiani. Na szczycie jednak walczą zawsze tylko na śmierć i życie: zwyciężkie Dzisiaj i ufne w świt Jutro. Teraz: kapitał i praca. Wyjątki nie zmieniają tego, że pierwotnym dzisiejszym złem, złem odczuwanym z najbliższych wyżyn jutra, jest prostytutka.

Określiwszy dobro, jako zdolność do rozwoju, uznaliśmy więc, jako zło wszystkie te skłonności indywidualne, które dążą do zwrotu w przeszłość, lub do utrwalenia terażniejszości.

Dobro — to przyszłość; zło — to przeszłość i terażniejszość.

A więc w głębi dobra i zła, w głębi tego, co dana epoka za dobro i zło uważać powinna, leży prasiła życia i śmierci. Postęp jednostki, czy społeczeństwa — to jego życie, coraz więcej bujne, coraz więcej zachłanne i rozlewne, to — dobro. Upadek jednostki, czy społeczeństwa — to jego życie, co zamiera, coraz mniej żądając i coraz mniej dając, to — zło. Na dnie wszelkiego tymczasowego, poszczególnego dobra leży pradobrosiła życia, ta sama tajemnicza moc, która maleńki żołądźk rozsadza w potężny dąb. W człowieku ta moc stopniowo przestaje być tajemnicą. Nieświadoma moc życia i świadoma moc myśli, wzajemnie na siebie oddziaływując, wzajem się zapładniają. Czując moc życia, a więc czując konieczność rozwoju, zdajemy sobie sprawę, co to jest rozwój, skąd idzie i dokąd dąży i w miarę rozwoju, to zdawanie sobie sprawy, ta świadoma działalność myśli

staje się nieodłącznym czynnikiem rozwoju. Nieświadoma moc żołądka, zagarniająca soki ziemi, promienie słońca, atomy składników powietrza i wyładowująca się w majestatycznym wzroście twardego, spójnego drzewa i bogatego liścia, zamienia się w świadomą swoich celów potęgę woli, dążącą do ideału, rozumnie wykrzesanego z pojęcia możliwości największego udoskonalenia składników mocy. Człowiek sam dla siebie jest zawsze surowym materiałem, który sam siebie urabiać powinien. Człowiek, to zagon ziemi, który ciągle musi sam się orać, zasilać, włóczyć, zasiewać, rodzić, wchłaniać ciepło, wilgoć, zimno, bronić od nadmiaru, pożądać i brać jak najwięcej wszystkiego, co podnosi jego bogactwo i rodzić jak najwięcej i coraz szlachetniejsze odmiany płodów, — i każda chwila przespana w tej ciągłej robocie jest straconą. Z określenia: dobro — rozwój, zło — zamieranie, wynika określenie; dobro — czyn, zło — beczynność. Najszkodliwszy czyn jest jeszcze lepszy od najniezgodliwszej beczynności. Jednak przy takim określeniu pojęcia czyn i beczynność powinny być brane w ich najgłębszem znaczeniu, o którym ogólnie przywiązujemy znaczenie, słabe daje wyobrażenie. Każdy czyn jest rezultatem uczucia, myśli i woli. Te składniki muszą nabrać odpowiedniej tężyzny, aby czyn mógł powstać. Gdy nie nabiorą jej w najwyższej proporcji, jaką dana organizacja znieść może, czyn jest niedoskonały. Nabieranie tężyzny, zachłanna praca zasilania się, nie jest beczynnością, przeciwnie jest koniecznym warunkiem czynu. Lepiej rodzić choć późno, lecz dojrzały owoc, niż przedwczesnym, cierpkim płodem truć innych i samemu czuć ból odrywania tego, co jeszcze przy nas powinno pozostać. Wszakże lepiej rodzić niedojrzały owoc,

niż nigdy nic z siebie nie wydać. Niejedno życie — to ciągłe karmienie się niedojrzałym owocem i rodzenie przedwczesnych płodów, a mimo to, takie życie nie jest już złem; stojąc na najniższym progu dobra, jest już jakimś minimalnym ogniwem rozwoju. Bezczytność, największe po wszystkie czasy zło, oznacza zanik wszelkiej zdolności do pracy tak zachłannej, jak rozlewnej. Teoria idealizująca taką bezczynność, takie wyzbycie się wszelkich »ziemskich« pożądań i wszelkiej chęci dawania »ziemskich« darów, sama przez się nie jest jeszcze zupełnie złą, bo, aby ją stworzyć trzeba było pewnego wysiłku myśli, lecz stosowanie jej jest już bezwzględnie złem. Teoria, skryształizowana myśl, dzieło sztuki, skryształizowane uczucie, są to czyny takie same, jak każde inne. Zrodzoną z uczuć myśl, pomyślana wola krystalizuje w myśl napisaną, tak samo, jak naprzykład zrodzoną z uczuć rodzinnych myśl o własnym domu, wola krystalizuje w własny dom, lub, jak zrodzone z myśli uczucie znikomości życia wola krystalizuje w marsz żałobny. Do przetworzenia myśli pomyślanej w myśl napisaną, ujętą w karby techniki i logiki, potrzeba tak samo woli, jak i do przetworzenia myśli pomyślanej w odpowiedni czyn. Z całą bezwzględnością pojęcie czynu, a więc i dobra, odnosi się także do każdego utworu sztuki i nauki. Zbyteczna dodawać, że to dobro ma swoje tysiączne stopniowania, to dobro może być i powinno czasem być uważane za zło w jakiejś danej epoce; zamiarem naszym w tej chwili było wskazać odwieczne dobro i zło, postawić je na naszym »transcendentnym« gruncie, na gruncie wiecznego dobra, które jest życie i wiecznego zła, które jest śmierć.

Transcendentnie wszystko, co żyje, dopóki żyje, jest

dobrze. Nawet zwalczane stare dobro jest dobrem, bo dopiero zwalczanie go stworzy właściwe podścielisko dla nowego dobra. W tem »wszechdobrze« są tylko stopniowania, które określają się siłami napięcia woli i skłonnością do kroczenia po wskazanej drodze rozwoju. Stopniowania dobra przeciwstawiając się sobie, tworzą zło i dobro danej epoki; czem to przeciwstawianie jest wyraźniejsze, pełniejsze, świadomsze, tem rozwój jest szybszy i płodniejszy.

Zło naszego czasu, zło bynajmniej nie odwieczne, a mimo to dla nas bezwzględne, zdefiniowaliśmy jako te skłonności indywidualnego usposobienia, które dążą do zwrotu w przeszłość i do utrwalenia teraźniejszości. Skłonności te dadzą się ująć w dwie wielkie kategorie; pierwszą charakteryzuje bezwzględna bujność siły fizycznej i co za tem idzie kult takiej siły, drugą — bezwzględna bujność kapitału, który jest nagromadzoną siłą fizyczną, sprytem i pracą i wynikający z tego kult kapitału.

Dobro naszego czasu opiera się na tem, że rozwój komplikując się wyklucza wszystkie inne środki gromadzenia kapitału, zachowując samą tylko pracę. Gromadzenie zaś zdolności do pracy, wymaga w dużej większości doskonalenia innych skłonności, niż gromadzenie kapitału. Zrozumienie dotychczasowego rozwoju i świadomość jego przyszłych dróg pozwalają dostrzegać najbliższy cel, do którego ludzkość dąży. Idea tego celu już sama przez się jest jego zapoczątkowaniem, w miarę urzeczywistniania go idea staje się ideałem, na który wznosimy się myślą i z jego wyrzyny oświetlamy teraźniejszość. Praca, emancypując się z pod przewagi swojego dawnego mistrza, kapitału, nie chce, nie może

i nie powinna przystosowywać się do niego; musi go sama do siebie przystosować, tak, jak dawniej kapitał wyhodowany przez organizującą się w coraz większe skupione całości, w państwa — wojnę, ostatecznie przystosował tę wojnę do siebie. Nieodzowny dla dalszego rozwoju postulat emancypacji pracy, stworzył ideał wolności pracy z wyżyny którego oświetlając teraźniejszość tworzymy jej dobro i zło. Wszystko co realizacji ideału sprzyja jest dobro, wszystko, co go hamuje jest zło. Dlatego uznawszy za zasadnicze dzisiejsze zło zdolność natychmiastowego, najprędszego, najekstenzywniejszego przystosowania się do kapitału, prostytutkę, musimy uznać za zasadnicze dzisiejsze dobro, zdolność do pracy dla pracy samej, z tendencją przystosowania do niej kapitału. Kapitał sam, potrzebując przedewszystkiem pracy, przygotował w tym kierunku grunt, ponieważ jednak, chcąc pozostać sobą, nie może zrzec się swoich celów musi paczyć to, co sam zapoczątkował. Obowiązkiem pracy, a więc i obowiązkiem ludzkości, jest nie pozwolić się paczyć.

Ideał pracy dla pracy samej, ideał wolnej pracy wymaga najprzód niesłychanie starannego wychowania, któreby przedewszystkiem pozwoliło nasiąknąć indywidualnej duszy skondensowanym ekstraktem przebytej przez ludzkość drogi rozwoju i na tem tle uwypukliło wszystkie bez wyjątku indywidualne skłonności. Wytresowane przez kulturę, wzbogacone i wytrybowane przez jej ożywcze światło, nieledwie wszystkie skłonności ludzkie mogą znaleźć dobre ujęcie. Jest to zagadnienie nie tyle rodzaju tych skłonności, ile sposobu ich hodowania. Ta sama nieokiełznana odwaga, żądza wyładowania fizycznej siły, żądza fizycznego niebezpieczeństwa, bez kultury,

wytworzy mord, rozbój, gwałt, — z kulturą, da olbrzymie militarne rezultaty, kierowane ideją, a zgodne z indywidualnością, przypuścmy tam, gdzie od gwałtu silnych także gwałtem trzeba bronić słabszych, albo tam, gdzie dzikich od ich własnej dzikości siłą odwoździć trzeba. Uświadcwienie wszystkich skłonnosci, uświadcwi zarazem i najwybitniejszą zdolność. Człowiek wdrapawszy się na piramidę rozwoju, wejdzie w posiadanie samego siebie. Praca dla pracy samej nie może być jakakolwiek pracą; na dnię zawartych w człowieku skłonnosci, leżą uczucia wstrętu i miłości; każda taka skłonnosc, czem bardziej się uświadcwia, tem silniej odczuwa nienawiść do wszystkiego, co ją hamuje i miłość do tego, co jej sprzyja; jedyna, albo jedna z niewielu zdolności, na tyle wybitna, że zapanowuje nad innymi, wywołuje te uczucia w daleko silniejszym jeszcze stopniu. Wychowanie tak jednostek, jak i społeczeństw, tylko wtedy daje rezultaty, kiedy przedewszystkiem pociąga do celu, olśniewa blaskiem ideału, mówi, co robić, a potem dopiero, w razie konieczności, krępuje, hamuje wszystko to, co realizację ideału w jednostce uniemożliwia, słowem, mówi, czego nie robić. Realizacja ideału pracy dla pracy samej wymaga wysokiej indywidualnej kultury, równomiernego do pewnego stopnia rozwoju wszystkich zdolności, uświadcwienia najwybitniejszej zdolności i najdoskonalszego rozwoju tej ostatniej. Takie tylko kulturalno-biologiczne traktowanie jednostki może wywołać wielkie uczucie miłości do swojej pracy, które, jak zawsze wielka miłość, ogniskuje w niej samej całą indywidualność i dozwala z zupełną obojętnością zapatrywać się na względy osobistej korzyści, płynącej z danej pracy.

Niezależnie od wewnętrznej tendencji doskonalenia

się, ideał pracy musi mieć zewnętrzną, zaborczą tendencją przystosowania do siebie kapitału. Miljardy np. wydawane na armję, które mają wywalczać naszym towarom rynki zbytu, niech idą na szkoły przede wszystkim. Najprzód bądźmy zdolni oddawać się takiej pracy, którą byśmy mogli ukochać i jak najdoskonalej wykonać; później będziemy myśleli co robić z owocami naszej pracy, później uświadomimy sobie, jakiego rodzaju może być nasz stosunek do innych ras i cywilizacji, aby nie mogły się cofnąć warunki naszego rozwoju; tymczasem to, co już nagromadziła ludzkość, przede wszystkim powinno być użyte na to, czego najwięcej potrzeba, aby ta ludzkość nie stanęła w miejscu i nie zaczęła się staczać w dół. Słowo: Szkoła, sprostytuowane, jak wszystko, w wieku kapitalizmu, niech tu brzmi całą pełnią swego potężnego znaczenia, niech zawiera wszystko to, co spływa nań z najwyższych ideałów, niech się stosuje do wszystkich, bo, kto żyje i nie uczy się, ten cofa się, a więc zamiera, a więc staje się złym.

Prócz miliardów, wydawanych na armję, kapitał jest zasilany i zasila cały kompleks sił socjalnych, których korzenie tkwią jeszcze głębiej w przeszłości, analiza ich jednak ze stanowiska etyki nie może wchodzić w zakres niniejszego.

Zasadnicze dobro dzisiejsze, zamiłowanie do pracy dla niej samej, torując sobie drogę, prowadzi ludzkość w okres: cel — praca, środek — myśl. Jednak na szczytach rozwoju poza tym okresem, już dziś wyczuwamy okres czystej myśli, jako celu. Zdolności, tkwiące w nas, które może zapłodnić ta ostatnia *idée mère*, składają się również na dzisiejsze dobro. Wola, dążąca do możliwości zrealizowania takich zdolności, jest także dobrem. Wogóle

postęp moralny ludzkości jest tylko postępem myśli. Inteligencja i moralność nie dadzą się zupełnie rozdzielić. Pierwszy samorzutny impuls zahamowany przez refleksją był pierwszym krokiem na drodze ewolucji etycznej. W miarę komplikowania się życia, myśl odgrywa coraz ważniejszą rolę i dąży do tego, żeby stać się *idée mère* całego okresu, żeby uprawnić człowieka z przodującej warstwy tego okresu do autodefinicji: *sum ut cogitam*. Każda praca jest urzeczywistnioną myślą, każda myśl jest pracą mózgu. Przedział pomiędzy myślą i jej urzeczywistnieniem zasypuje woła. Stopniowy rozwój prowadzi do coraz lepszej koordynacji myśli, woli i pracy, tj. urzeczywistnionej myśli. Praca i woła zarówno w jednostce, jak i w społeczeństwie, dąży do coraz większego posłuszeństwa względem myśli; bo ta myśl, nie przestając być sobą, coraz więcej liczy się z naszą naturą. Postęp techniki, tak w przyrodzie, jak i w społeczeństwie, prowadzi do tego, że każda myśl, powstała w odpowiednio wychowanych przez kulturę i odpowiednio uzdolnionych jednostek, już przez samo powstanie nie może nie być zamieniona w swoją rzeczywistość. Praca najbezwzględniej zastosowana do najwyższej myśli najwyższej rozwiniętego człowieka wysuwa na pierwszy plan myśl, nie zaś samą siebie, pracę. Pojęcie pracy wywołuje obraz dostępnego dla zmysłów materiału, pracować można tylko nad jakimś konkretnym przedmiotem; myśl stawia sobie z góry za cel urobienie tego materiału na swój obraz, lecz działa przez przystosowanie się do niego. Ta konieczność przystosowywania się do materiału początkowo jest tak silną, że zatrzymuje myśl w połowie drogi, daje w rezultacie pewien kompromis czystej idei i czystej materji; społeczną projekcją tego indywidual-

nego psychicznego kompromisu myśli i materji jest okres pracy. Przewodząca warstwa tego okresu, przeciwstawiając się kapitalizmowi, musi ogólne prawo kupna wyrugować przez ogólne prawo pracy; najważniejszym zadaniem tej warstwy musi być to, aby każdego postawić w takich warunkach, żeby miał możność pracy w kierunku swoich najwybitniejszych zdolności. Inaczej mówiąc, ci ludzie muszą żyć ideją szczęścia ogólnego, i ideja ich, jak zresztą każda wielka *idée mère*, pchnie świat naprzód, ale nie jest kresem rozwoju. Poprzez ideję szczęścia ludzkości będą się wrywały myśli i uczucia czyste, nic z ludzkością wspólnego nie mające. Wyłączny egoizm organizmu jednostki jest kalectwem, jest czemś, co się nie da pomyśleć, czemu w świecie organicznym odpowiadałoby tylko karmienie się, bez płodzenia. Wyłączny egoizm ludzkości, miłość ludzi, tylko dla ludzi, w wciąż rozszerzającym się organizmie społecznym, byłby takim samym kalectwem. Szczęście ogółu — to egoizm ogółu. Niech ludzkość dąży do swoich ideałów, ale dla miłości tych ideałów, dla ich piękna, potęgi, polotu, ale nie dla miłości samej siebie. Na drodze takiego dążenia ludzkość znajdzie chwile bardzo wysokiego szczęścia i koniecznie przyjdzie chwila, w której szczęście ogółu, postawione jako ideał, będzie odczuwane jako zbiorowy egoizm, równie wstrętny, jak egoizm jednostki. Zanim jednak to uczucie stanie się na tyle panującym, aby mózdz z siebie wyłonić *idée mère*, ideał pracy musi spełnić swoje zadanie; a grubemi podwalinami tego ideału są ludzkość, jako materia i szczęście jej, jako cel. Naruszając te podwaliny ideał pracy przestałby być sobą. Nie chcemy przez to powiedzieć, aby w skład tego ideału nie wchodziły różne inne pierwiastki i cele, lecz w całej ich

różnorodności te będą grały główną rolę. Każdy okres ma swoją panującą ideję, ma jedną siłę, która zróżniczkowane pierwiastki poprzedzającego okresu zdolna jest zcałkować, zamienić w nową syntezę. Niższy okres, zcałkowany, skupiony w jedną całość, różniczkuje się, jakby rozrasta się. Dobrze sprzężone skupienie rozluźnia się pod naporem nowych wyrastających pędów, na razie zupełnie nie skoordynowanych z całością. Ta chwila rozluźniania się jest zawsze chwilą osłabienia, częściowego upadku, takiego upadku sił, jakiego doznaje matka przed porodem i które należy bacznie odróżniać od starczego próchnienia całości. Całość broni się przed nowotworami, dopóki nie nabiorą one takiej mocy, że zaabsorbują całość i same nie zaczną dążyć do nowego skupienia. W życiu społeczeństwa chodzi nam o wykazanie choćby w najbliższym okresie czasu, tego kolejnego następstwa rozluźniających się i skupiających sił, chcemy wykazać proces absorbowania starego materiału, starego dobra przez nowotwory, nowe dobro, chcemy dopatrzeć się gdzie jest bezwzględne zło, to jest te przeżytki, których żaden nowotwór zaabsorbować nie może i które jak najprędzej wyeliminować należy, chcemy odróżnić względne zło, to jest te gnijące i zawałające się rudery, które dopiero wtedy jakikolwiek nowotwór zaabsorbować potrafi, gdy zgniją do reszty i zamienią się w całkiem bierną, sproszkowaną próchnicę. Zdając sobie sprawę, że każdy krok w rozwoju, każda dyferencjacja jest częściowym osłabieniem, które wymaga pewnej silnej skorupy ochronnej od wrogich dla niedostatecznie rozwiniętego nowotworu czynników zewnętrznych, chcielibyśmy znaleźć właściwą dla chwili dzisiejszej miarę oporu tej skorupy. Wiemy, że ta skorupa »dobra« w młodości, musi

być później rozsadzoną przez nowotwór, stać się »złą« i nowotwór musi sam się zetknąć z początku w bolesny sposób, bezpośrednio z światem zewnętrznym. Robię, co mogę, żeby te ogólniki przetłumaczyć na wyraźny język chwili obecnej.

W związku z tem, chcę pogłębić kwestję równowagi, którą już raz poruszałem. Dążymy do harmonji, czy nie? I tak, i nie. Wytwarzamy wciąż coraz więcej i coraz różnorodniejszych pierwiastków, które z wzrastającą kunsztownością skuwamy w coraz spoitsze, a mimo to coraz szersze całości. Analizując wszystkie składowe pierwiastki ludzkości, tem samem dążymy do syntezy, któraby wszystkie objęła, przetwarzając je tylko w ogniu coraz potężniejszej siły dośrodkowej, tj. coraz wyższej i szerszej *idée mère*. Dążymy do coraz bogatszej, subiektywnej harmonji sił. Ale jednocześnie każde, coraz bogatsze skupienie, chcąc wyładować swoje siły, stawia sobie coraz dalsze cele. Świat obiektywny, czembardziej go podbijamy, tem dalej od nas odbiega, gdyż to, co już podbiliśmy, subiektywizujemy. Dążąc do coraz większej subiektywnej harmonji, dążymy do coraz większej obiektywnej dysharmonji. Zbliża się do nas potężne i groźne poczucie jedynej świadomej jasności na nieskończonym oceanie mroków nieświadomości. Rozwój tak jednostki jak i społeczeństwa charakteryzują 3 momenty: pierwszy — wewnętrzne wzbogacanie się, urozmaicanie, rozszerzanie, połączone z częściowem osłabieniem, tem płodniejsze im grunt, z którego wyrosło był spoitszy i bogatszy, dysharmonizujące jednostkę, poddające ją działaniu siły odśrodkowej, wytwarzające nowe pierwiastki; drugi — dążenie zdysharmonizowanych nowo-wytworzonych pierwiastków do harmonji, do skupienia

pod działaniem dośrodkowej siły, *idée mère* w społeczeństwie; trzeci — w miarę wzrostu coraz bogatszych i coraz spoistszych subiektywnych skupień, dążenie do coraz szerszej rozlewności, dążenie, które wskutek nieskończoności obiektywnego świata, wyraża się rosnącą dysharmonją pomiędzy możliwością, a pragnieniem, dysharmonją tem wspanialszą, im na większej ilości już osiągniętych pragnień opartą.

Najogólniej więc biorąc dobrem jest wszystko to, co wzrasta, co potężnieje, co chce żyć, dobrem wszystko to, co wzrosłym pierwiastkom każe wirować naokoło skupiającej idei — złem wszystko to, co zanika, zamiera, nie chce żyć, czego nie może porwać wir idei.

Bliższa analiza dobra każdego okresu przekonała nas, że takie dobro jest zawsze pewną równowagą egoizmu i altruizmu, pierwiastków intenzywnych i ekstenzywnych. Jednak każdy okres, każda *idée mère* wyciskuje swoje piętno najprzód na jakości egoizmu i altruizmu, a także na intenzywności i ekstenzywności a następnie określa ich wzajemny ilościowy stosunek, wchodzący w skład danego dobra.

Kapitalizm twierdzi, że człowiek po to żyje, aby robić¹⁾ pieniądze. W tym okresie egoizmem będzie robienie pieniędzy, altruizmem dawanie pieniędzy; osobistą intenzywnością będzie dochodzenie do majątku,

¹⁾ Podkreślam wyraz »robić« — nie zarobić, zapracować. Daleko »lepiej« z punktu widzenia kapitalistycznego jest wymyśleć, wykombinować, sprytnie osiągnąć »zrobić« pieniądze. Po co używać ciężkiej maszyny pracy, kiedy rzutka lotność umysłu, zaprzęże innych do pracy, a mnie pozwoli z tej pracy korzystać i da mi łatwiej osiągnąć mój cel, »zrobić« pieniądze. Każda rzeczywistość zasługa już dziś zanadto się ceni, aby ją można było tylko na pieniądze ocenić.

osobistą extenzywnością — pozwalanie na zarobek innym przy tem. Choć inni korzystają z mojego majątku, z mojego celu, jednak zrobiłem go po to, aby samemu z niego korzystać i przeważnie sam też z niego korzystam... W skład dobra tego okresu wchodzi więcej egoistycznych niż altruistycznych pierwiastków, przyczem jakość jednych i drugich urobił kapitalizm.

Okres pracy twierdzi, że człowiek po to żyje, aby mózdz pracować w takich warunkach i nad takim przedmiotem, któryby jak najlepiej odpowiadał jego zdolnościom i dawał mu jak największe zadowolenie moralne. W tym okresie egoizmem będzie pracowanie samemu w ten sposób, altruizmem ułatwianie innym tego rodzaju pracy. Jednak, nawet egoista tego okresu pracuje dla miłości pracy samej, nie przywiązując wagi do jej osobistych dla niego materialnych rezultatów. Nawet egoizm jest tu tylko moralny. Aby umożliwić i uogólnić ten okres, altruista dążący do postawienia każdego w właściwych do pracy dla pracy samej warunkach, wysuwa się na pierwszy plan. W składzie dobra tego okresu przeważają pierwiastki altruistyczne, przyczem egoizm i altruizm mają wyciśnięty stempel idei wolnej pracy.

Okres myśli twierdzi, że człowiek po to żyje, aby myślał i aby zgodnie z swoją najwyższą subiektywną myślą urobił obiektywny świat. W tym okresie egoizmem będzie jak najharmonijniej, jak najlogiczniej, jak najlotniej myśleć i jak najbezwzględniej wykonywać swoją myśl. Altruizm schodzi tu do pomocniczej roli propagowania najwyższej myśli wśród umysłów, niezdolnych odrazu jej pojąć. W tym okresie »wolna« praca, w kierunku najwybitniejszych zdolności, coraz silniej musi ustępować, przed pracą w kierunku najwyższych, nie

zawsze najwybitniejszych, zdolności, w kierunku zdolności najlepiej przystosować się dających do najwyższych myśli najwyższych jednostek. Tutaj moją myśl mam dla samej myśli, a więc tłumacząc to na język dzisiejszy, dla mnie samego. W skład dobra tego okresu wchodzi więcej pierwiastków egoistycznych, przy czym ten egoizm jest przesiąknięty całkowicie ideją potęgi myśli. Egoizm i altruizm okresu kapitalistycznego będzie wtedy ogólnie czemś zupełnie niezrozumiałym.

Dla zupełnej ścisłości uprzytomnię tutaj zasadniczą formułę kolejnego następstwa okresów, która brzmi, że każdy następny okres zawiera skondensowaną i osiągniętą treść poprzedniego. W ten sposób każdy wyższy okres zawiera w sobie ekstrakt wszystkich poprzednich *plus* tę nową treść, którą sam wniósł i którą wszystko poprzednie przesiąknął.

Nietzsche dowodził, że zło »panów« jest dobrem »niewolników« i odwrotnie. Co przez to rozumiał ten genialny warjat nie wiem, ale jego myśl można zastosować do kolejnego następstwa egoizmów i altruizmów.

Altruizm kapitalizmu (dawać pieniądze) jest zbliżony do egoizmu pracy (dawać pieniądze, byleby mózdz pracować tak jak się chce). Altruizm pracy (pracować nie w kierunku swoich najwybitniejszych zdolności, a w kierunku umożliwienia innym takiej pracy) jest zbliżony do egoizmu myśli (myśleć samemu o wszystkim najharmnijniej, najlotniej i najbezwzględniej, stosować do tego rzeczywistość, a więc myśleć w ten sposób także i o ludzkości i ją także do takiej myśli stosować). Egoizm okresu pracy zawiera altruizm kapitalizmu *plus* swoją nową treść, obudzoną przez nowy ideał.

Egoizm okresu myśli zawiera altruizm pracy *plus* swoją nową treść, obudzoną przez nowy ideał.

Z wyżyn, tych ideałów przyszłości, oświetlmy jeszcze raz teraźniejszość, aby dojrzeć w niej to, co do tej przyszłości dąży, aby wydobyć z niej jej »dobro« i uwydatnić jej »zło«.

Z wyżyny ideału wolnej pracy dostrzegliśmy zasadnicze zło: prostytucję i zasadnicze dobro: miłość do pracy dla pracy samej.

Z wyżyny ideału potęgi myśli dostrzegamy teraz inne zasadnicze zło: przekonanie i inne zasadnicze dobro: poszukiwanie. Rozwój dążąc do okresu myśli, stwarza sobie specjalną organizację duchową, coraz częściej spotykaną w miarę wzrostu kultury, mimo to dzisiaj rzadką, a która kiedyś stanie się panującą. Organizację tę można określić, jako subiektywne poczucie względności wszelkiej osiągniętej prawdy i jako obiektywną konieczność bezwzględnego stosowania w świecie zewnętrznym tej subiektywnie względnej tylko prawdy. Subiektywne poczucie względności, niedoskonałości, ciągłego związku z jakimś przeszłym, czy przyszłym stadjum kultury, wywołuje ciągle nowe dążenia i ciągle nowe poszukiwanie. Bezwzględna realizacja względnych subiektywnie prawd, przy odpowiedniej szczerości umysłu, przynosi olbrzymi materiał doświadczalny, wykazuje coraz większą dla rozwoju, a mimo to zawsze jeszcze względną wartość zrealizowanych prawd i podnosi jednocześnie poziom kultury naokoło nas i wzbogaca nas samych wewnątrz. Ten typ duchowy formuje się przez nakaz etyczny szukania prawdy, naturalnie szukania przed sobą, nie poza sobą z poczuciem ogromnej wartości tej względnej prawdy, odpowiadającej wysokiemu stadjum kultury, w porównaniu

z tem wszystkim, co już pozostało w tyle. Pozornie jest tu sprzeczność: w jaki sposób bezwzględnie stosować prawdę, którą się samemu uważa za względną? Chcąc odpowiedzieć na to, pomijam ten ogólno-życiowy, zasadniczy wzgląd, że wszystko co istnieje jest zawsze rezultatem dwóch krańcowo zarysowanych przeciwieństw, które się wzajemnie zapładniają, wzajemnie walcząc i przechodzą do analizy pojęcia względności. Względem jest to, co już ma poza sobą pewne dostateczne świadome i nieświadome motywy, co, przybrawszy postać logiczną i uczucie prawdy, powinno być zrealizowanym, ale co wierząc w swoją niedoskonałość na mocy absolutnej nieziszczalności, zupełnej harmonji subiekty i obiektu, wie, że znajdzie się w kolizji z innymi motywami, które nadpłyną ku niemu z przyszłości i wie, że tych innych motywów nie spotka, dopóki swej dotychczasowej formy wewnętrznej najdokładniej nie odbije na zewnątrz, słowem dopóki nie da mu ich doświadczenie. Zdaje mi się, że taka jest mniejwięcej formuła empirio-krytycyzmu.

Prócz nakazu szukania prawdy typ ten, aby mógł ją szukać, aby mógł zbierać doświadczenie, musi mieć nakaz bezwzględnej realizacji względnej prawdy, swojej prawdy, a więc swoją wolę musi doprowadzić do tego stopnia doskonałości, aby stała się bezwzględnie dobrem narzędziem intelektu. Tu tylko jest bezwzględność i to z naszego dzisiejszego punktu widzenia; bo mówiąc językiem przyszłości, należałoby to nazwać zidentyfikowaniem, stopniem się w jedną całość, zaabsorbowaniem woli w intellekcie, z wkluczeniem naturalnie w tę nową całość osiągniętej i skondensowanej treści dzisiejszej woli. Ciągłe czujna, ciągle starająca się być jak najwięcej świadomą szczerością przenika ten typ duchowy i projektuje się

nazewnątrz w formie »najmłodszej z cnót uczciwości. Ciągłe zdobywana i ciągle realizowana nowa prawda, zapładnia otoczenie twórczą walką, zmuszając je do reakcji, lub współdziałania. W cuchnące, brudno-zielone, bagno wpływa strumień świeżej, kryształowej wody«...

Wszystko, co istnieniu i rozwojowi takiego typu duchowego nie sprzyja jest złem, a więc przede wszystkim głupota, w jak najszerszym znaczeniu tego wyrazu. Wszelka ciasnota umysłu zasklepia się w tak zwanem przekonaniu, tj. w nieziennej, stałej, ostatecznej prawdzie, którą się stosuje bezwzględnie, co jest słuszne, ale której motywów więcej się już nie analizuje i której się już nie poprawia przez rezultaty osiągnięte z doświadczenia. Umysł, przekonany, że zdobył prawdę, nie dążący do rozwijania jej, niedorośli do poczucia względności — jest tamą postępu szczególnie postępu w tej fazie, gdy już nie chodzi o względnie dokładne zrealizowanie kilku idei, które sobie ludzkość z trudem wbiła w głowę, a gdzie realizacja idei dzięki indywidualnej identyfikacji myśli i woli staje się rzeczą powszednią i na pierwszy plan występuje proces formacji pojęć. Ludzkość dąży do tego kresu, gdzie góruje myśl. Dzisiejszy tak zwany »czyn« jest właściwie tylko trudną i bolesną realizacją jakiejś myśli, która zdołała owładnąć niedoskonale i niedokładnie umysłem. Przyszłość nie będzie oddzielać myśli od czynu. Zharmonizowana wewnętrznie jednostka, coraz dokładniej robi tak, jak myśli, wykonanie myśli uważa za integralną część myśli, nie za coś odrębnego i zdobywa nowe myśli przez bezustanną analizę materiału doświadczalnego, jakiego jej dostarcza realizacja starych myśli. Proces ten jest hamowany przez każde indywidualne poczucie bezwzględności idei, do której ma się

wszystko i zawsze stosować. To zło, jakim jest przekonanie już dzisiaj zaznaczające się, wystąpi z całą jaszkrawością, gdy na tle zrealizowanej idei pracy dla pracy samej, człowiek poczuje się zupełnie wolnym w duchu i ta wolność będzie wymagała od niego nieskończenie skomplikowanej i trudnej umiejętności ciągłego duchowego doskonalenia się i ciągłej bezwzględnej realizacji każdej zdobytej syntezy, na podłożu wiary w względność, nieostateczność tej syntezy. Z wyżyny ideału myśli wszelki dogmat, wszelka zasada jest złem. Nie ma żadnych prawd wiecznych, objawionych, zbawiennych, nie ma żadnych idei, żadnych celów, któreby zawsze istniały i do których by zawsze dążyć należało. Jest tylko życie, które się rodzi w bólu, rozwija w potędze i umiera w nicości. Jest ciągłe powstawanie i zanikanie gwiazd, mgławic, światów, roślin, zwierząt, jednostek, społeczeństw. Wszystko, co człowiek może osiągnąć dzięki świadomej potędze swej myśli, to tylko zrozumienie w jakich warunkach dany człowiek, w danej fazie swojego rozwoju, może najpotężniej, najbujniej, najswobodniej żyć. Te warunki człowiek może i powinien sobie wytworzyć, ale przez to, że je zrozumiał i wytworzył przez pracę w kierunku do swego najbliższego celu, zmienił się sam, wzbogacił, wzmocnił, i o ile w nim drga życie, wieczna siła rozwoju, dążyć będzie do nowych warunków, któreby odpowiadały poprzedniemu wzbogaceniu i wzmocnieniu, poprzedniemu, wewnętrznemu przejściu z jednej fazy rozwoju w inną wyższą. Kres jaki może człowiek dopatrzeć na takiej drodze rozwoju jest tylko ten, że człowiek to, co zrozumiał, jednocześnie robi, wykonywa, a rozumiejąc przedewszystkiem swoją ograniczoność i swoją słabość, wie, że zawsze ma przed

sobą bezmiar rzeczy do zrozumienia i wykonania. Najtrudniejszy jest pierwszy krok, pierwsza rzecz zrozumiana i wykonana, pierwsze osiągnięte w ten sposób poczucie swojej potęgi; później czem dalej, tem bardziej bezmiar sam porywa, ciągnie, w wirze walk ducha i czynu utrwała groźne i silne poczucie życia, poczucie tej wielkiej rozrastającej się, rozsadzającej nas siły, którą darem nam jest rozumnie owaćdnać, rozumnie kierować i w ten sposób ją podniecać i rozszerzać.

W ostatecznej analizie etyka tak się ma do biologji, jak trygonometria do geometrii. Etyka — to umiejętność hodowania najszlachetniejszych odmian gatunku człowiek, wytwarzanie warunków, w których taka hodowla jest możliwa i dążenie do postawienia w takich warunkach i poddaniu takiej hodowli choćby wszystkich ludzi. Życie duchowe człowieka jest tylko bardzo skomplikowaną formą życia wogóle i choć musi mieć dla swego istnienia, a więc dla swego działania, swoje specjalne formuły, odpowiadające napięciu energii swojej komplikacji, lecz te formuły muszą mieć głęboki związek z zasadniczymi formułami życia wogóle. Życie duchowe, zależnie od miejsca, czasu i usposobienia ludzi, wciąż czego innego wymaga. Stąd ciągła zmienność nakazów etycznych. W kraju gorącym, gdzie wino rozleniwia, a mięso wieprza truje, Mahomet zakazał pić wino i jeść świninę, rozszerzywszy ten zakaz na całą ludzkość. Gdyby Mahomet i jego wierni byli owiani duchem wiedzy, doskonale zrozumieliby odrazu, jak daleko ten zakaz powinien być bezwzględnie stosowany; zrozumieliby także, że ten zakaz w danych warunkach był niezbędnym dla rozwoju, a więc w tem znaczeniu bezwzględnym, lecz w innych warunkach, gdyby naprzykład Arabowie wy-

emigrowali na północ, lub zdołali uwierzyć w elementarne przepisy higieny zakaz byłby zbyt czynnym. Wszystkie zakazy i nakazy etyczne nie dadzą się wprost pomyśleć bez gruntu biologiczno-kulturalnego i bez dążenia do określonych zmian w wydajności tego gruntu. Widzieliśmy, że dla nas »nie pij wina i nie jadaj świniny« Mahometa, dla nas Europejczyków XX wieku jest »nie sprzedawaj się i nie wierz w nie na ślepo«; »kochaj pracę dla pracy samej; czyń zawsze to, co myślisz i wszystko co myślisz; i wiecznie głodnym umysłem poszukuj wciąż nowej myśli«.

Ribot i inni francuzi stwierdzili, że pierwsza bezczynność moralna nastąpiła wtedy, gdy pierwsza refleksja zahamowała impulzywny odruch, pierwszy zaś moralny uczynek był pierwszym celowo obmyślanym i z przewzięciem przeszkód wykonanym, czynem. Inni zauważyli, że świadomość nietylko hamuje impulzywne odruchy, nie tylko tworzy celowo obmyślane rzeczy; prócz tego świadomość w przedziwnie bogaty sposób zapładnia nieświadome pokłady ducha i one — te nieświadome pokłady ducha — pod takim działaniem wydają z siebie żywiółowo, samorzutnie, coraz cudowniejsze kwiaty, coraz mniej podobne do pierwotnego impulzywnego odruchu, które znów potem użytkuje świadomość. Ten proces wzajemnego zapładniania się Świadomego i Nieświadomego nie da się wytłomaczyć, ani samą tylko logiką myśli, ani samą tylko logiką ruchu i odruchu, logiką mechaniki. Tu wchodzi coś nowego, tajemnicze łączenie się pewnych pierwiastków i tajemnicze odpychanie innych, tajemna tęsknota rzeczy sobie podobnych i sobie potrzebnych, chemja społeczna, która na dnie swoich miłości i nienawiści, pożądań i wstrętów, łączeń i odpychań — kryje

wielkie biologiczne prawo życia, prawo skomplikowane, wzbogacone, podniesione do potęgi przez działalność refleksji, ale bynajmniej od życia wogóle nie oderwane.

O specjalnych prawach życia duchowego — może być mowa dopiero z chwilą, gdy pierwsza świadomość wtargnęła w państwo nieświadomości.

Zcharakteryzowawszy najlepiej, jak potrafiłem, związek twórczej walki refleksji i odruchu, przechodzę do tego, co uważam za formę tej walki na polu dzisiejszych ideałów.

Świadomie dążymy do jaknajlepszej organizacji społecznej.

Nieświadomie pragniemy bezwzględnej swobody indywidualnej. Tylko życie może rozstrzygnąć ten konflikt.

W jaki sposób?

Każda świadoma organizacja społeczna, z natury rzeczy, musi być przede wszystkim pewnym podziałem tych dóbr moralnych i materialnych, jakie w danej chwili są. Tego co narasta, co przybywa świadomie ująć niepodobna, bo niepodobna na dłuższą przyszłość zdać sobie sprawy z jakości i napięcia, tkwiącej w nas siły rozrodczej. Każde nieświadome dążenie do indywidualnej swobody stwarza nowe wartości, które w żadną organizację już pomyślaną nie dadzą się wtłoczyć, bo one muszą najprzód być, nieświadomie powstać, a potem dopiero będą się świadomie organizować.

A życie? — widzieliśmy, jak idzie. Zawsze zapładnia. Świadomie dążymy do pewnych, określonych, świadomych celów, ale na tej drodze poruszamy całe masy nieświadomych pokładów ducha, skąd w jednej chwili wytryska znów świadome dążenie, ale całkiem nie w kierunku poprzedniego celu poprzedniej świadomości i kiedy

poprzedni cel nareszcie jest osiągnięty, już duch wspiął się na nowe szczyty, z których i poprzedni cel i przeszkody w jego osiągnięciu całkiem inaczej wyglądają i całkiem nową mają wartość.

Uspołecznienie? Zapewne, dążymy do coraz większego uspołecznienia, ale tylko dlatego, że jednostka coraz silniej czuje swoją godność i swoją wartość.

Indywidualizm? Zapewne, dążymy do coraz większego zróżniczkowania, do coraz większej indywidualizacji, ale tylko dlatego, że jednostka coraz silniej podążając w kierunku rozwoju swoich najistotniejszych i najwyższych cech przyszłości, wytwarza coraz doskonalszą naokoło siebie organizację społeczną, taką organizację, w którejby te cechy mogły się najlepiej rozwinąć i którą inni mniej lub więcej podobni mogą później zużytkować. Indywidualizujemy się jak najwięcej, lecz nie wracamy w przeszłość, ogrzewajmy i oświetlamy dziedziczne możliwości naszego usposobienia, nasze elementy psychiczne, siłą stawających się ideałów przyszłości. Gdy zamiast chłodnej stali jakichś ogólnych obowiązków, spłynie na nas ciepło konkretnego Jutra, w każdym coś się obudzi, rozgrzeje i zakiełkuje. I czem silniej kiełkować będzie, tem prędzej społeczeństwo, ten grunt na który oddziaływa kiełkowanie, zbliżyć się będzie całe do ideałów przyszłości.

Konflikt indywidualności i społeczeństwa przybiera tem szlachetniejszą postać im trwalszy jest grunt społeczny, na którym się konflikt odbywa i im bogatszy, wydajniejszy jest ten grunt. A każdy grunt społeczny jest właściwie grobem dawnych konfliktów, na którym rośnie nowe życie.

Walkę dwóch przeciwieństw, z których każde pragnęło

wszystkiego dla siebie, rozstrzyga zawsze coś nowego, coś trzeciego, coś, co z takiej walki się zrodziło. Znany konflikt okresu kapitalistycznego pomiędzy bogactwem materialnem jednostek, a nędzą materialną tłumów nie może być rozstrzygnięty za pomocą tych środków, którymi ten okres rozporządza. Gdy konflikt dojdzie do kresu, przedmiot sporu, bogactwo materialne, straci swoją naczelną wartość na korzyść nowej wartości: zamięłowania pracy dla pracy samej. Uogólnienie i utrwalenie tej nowej wartości zniszczy konflikt kapitalistyczny, choć zapewne stworzy nowy konflikt zgodny z charakterem wyższego stadium rozwoju. A ideał potęgi myśli, tej wiecznie rwącej naprzód, ogarniającej nieskończoność, trzymającej w korbach bezwzględne posłuszeństwa czyn — ten ideał ciągle poruszać będzie nowe nieświadome dotąd pokłady ducha i rodzić takie myśli i uczucia, o jakich dziś pojęcia mieć nie możemy.

Dobro nasze leży w naszej przyszłości.

Reasumując wszystko powiedziane, za zasadnicze dzisiejsze dobra uważam zamięłowanie do pracy i do prawdy dla nich samych; jako zasadnicze dzisiejsze zła, piętnuję: zamięłowanie do pieniędzy dla nich samych, skutek takiego zamięłowania — użycie i ślełą wiarę w jakikolwiek dogmat.

ZAKOŃCZENIE.

W początku ewolucji moralnej panuje typ, zależny od swojego otoczenia, i przystosowany do niego; w końcu — typ, stawiający otoczenie w zależności od siebie i przystosowujący je do siebie.

Na niższych szczeblach tej ewolucji mamy typ wodza, kapłana, despoty, który przy nieskomplikowanych wa-

runkach, kultury i przy jednostronności uzdolnienia, osiąga swój najwyższy rozwój przez uproszczenie zdolności innych ludzi i przez ich bezwarunkowe posłuszeństwo. Na wyższych szczeblach spotykamy typ, uzdolniony wszechstronnie, który pełnię swojego indywidualnego życia może ujawnić tylko dlatego, że i inni ludzie żyją takąż pełnią: u innych znajduje to, co jemu jest potrzebne i inni spożytkowują to, co on wytworzył. Czem wyższe jest stadium kultury, tem różnorodniejszych wymaga uzdolnień, przez co tem większa ilość ukrytych w człowieku zdolności (inaczej ukrytej wolności) może się ujawnić. Czem wyższy okres kultury; tembardziej jednostka ujawnia swoją pełnię, mając szersze pole do działania. Na niższych szczeblach ewolucji moralnej znajdujemy typ jednostronnie uzdolniony, mało potrzebujący i mało wytwarzający, przyczem mało świadomy, dzięki temu, typ ten łatwo osiąga pomyślność, tembardziej, że ma zdolność przystosowywania się do warunków, w jakich się znalazł. Na wyższych szczeblach przeważa zaś typ wszechstronnie uzdolniony, dużo potrzebujący i dużo wytwarzający, przyczem świadomy i podnoszący otoczenie do swojego poziomu. Typ taki z trudnością osiąga pomyślność, to, czego on potrzebuje, ludzie jeszcze nie są zdolni dawać: musi ich tego nauczyć; to, co on wytwarza, ludzie jeszcze nie umieją zużytkować: musi im zaszczepić nową potrzebę, której dotąd nie znali, aby chcieli zużytkować jego wytwór. Jeżeli mu się to wszystko nie udaje, ginie, jak pszenne ziarno posiane w piasek.

Widzieliśmy, że rozwój tj. przejście od niższych do wyższych okresów kultury odbywa się przez odczuwanie wciąż nowych potrzeb, przez ujawnianie wciąż nowych zdolności, widzieliśmy też, że pionierem tego rozwoju

była zawsze nieznaczną mniejszość, nie przystosowana do swojego czasu, pragnąca żyć; naśladownictwo tej mniejszości, budząc w innych to, co w niej już się obudziło, wywoływało ogólny rozwój. W każdym okresie kultury istniał typ przeciętny, podtrzymujący terażniejszość, typ spóźniony, odtwarzający przeszłość i typ przedwczesny, gotujący przyszłość. Po wszystkie czasy człowiek przeciętny z trudnością odróżniał spóźnionego od przedwczesnego. I doprawdy, trudno mu się dziwić. Tak jeden, jak drugi żył niezwykle, żądał od innych nie tego, co wszyscy; dawał nie to, co wszyscy; zwracał uwagę; zmuszał do tego, aby go inaczej, niż innych traktowano; zmuszał do niezwykłego wysiłku i, czem świadomość ogółu była niższa, tem trudniej odróżniano, czy ten niezwykły wysiłek jest powtórzeniem czegoś, co już było, czy też jest czemś nowem, czego nigdy nie było. Wrodzone człowiekowi lenistwo ducha zawsze prędzej było skłonne mniemać, że wszystko już było i że jednostka, wywołująca swoim działaniem niezwykły wysiłek, jest spóźnioną. Dopiero, gdy poranne zorze przedwczesnego w ich własnych duszach świt rozniecały, odczuwali, że robią coś nowego, coś, co sami mogą robić, lecz o czem dotąd nie wiedzieli. Spóźnionego nazwano zbrodniarzem, przedwczesnego — geniuszem, i, choć jeden przez swoje życie dążył do cofnięcia wszystkich napowrót, a drugi do popchnięcia naprzód, choć jednemu była potrzebna większa od przeciętnej ogólna jednostronność uzdolnienia, drugiemu większa różnostronność, człowiek przeciętny słusznie obydwóch uważał za swoich wrogów, dążących do pobudzenia w nim niezwykłych zdolności, do wyprowadzenia go ze stanu spokoju, szczęścia, pomyślności, przeciętności, bo, jak powiedziałem, niezwykłemi wydają

się nam zarówno te zdolności, które kiedyś mieli nasi przodkowie, lecz my, przez nieużywanie, zatraciliśmy je, jak i te, które dopiero przez własny wysiłek, wyrobić w sobie możemy. Odważny rabuś dziś się nazywa zbrodniarzem, bo jest człowiekiem spóźnionym; w średnich wiekach nazywał się rycerzem, bo był człowiekiem przeciętnym. I doprawdy nie wiem, komu większą winę przypisałby dzisiejszy przeciętny mieszczuch, żyjący dla pieniędzy: czy odważnemu rabusiowi, któryby mu zabrał je przemocą, pozostawiwszy nagie życie, czy też śmiałemu prawodawcy, któryby mu kazał je oddać na cele publiczne, pozostawiwszy nagi byt.

A jednak dla nas jest różnica pomiędzy spóźnionym, a przedwczesnym; pierwszy cofa, drugi pcha naprzód; pierwszy upraszcza, drugi komplikuje; pierwszy ujednostronnia, drugi uróżnostonnia. Gdyby wszyscy byli rabusiami, to każdy by musiał się nauczyć bronić od rabusiów, a więc: bić, strzelać, chwytac — to byłaby panująca zdolność epoki. Gdyby wszyscy musieli wytworzony nadmiar, poza zabezpieczeniem gołego bytu, oddawać prawodawcy, to każdy by się musiał nauczyć bronić od takich praw, któreby nie były słusznym w jego pojęciu równoważnikiem jego ofiary. Jasne jest, że do takiej obrony potrzebne są bardzo różnstronne zdolności.

Jednak — i tu jest najważniejsze pytanie — co nam daje możność odróżnienia spóźnionego od przedwczesnego? Jedna tylko wiedza, to znaczy świadomość kolejnych faz rozwoju, świadomość dróg, przez które jedna faza przechodziła w drugą i w końcu świadomość konieczności rozwoju wogóle, a więc i na dał, od tej chwili, w której żyjemy. Prawodawczą może być tylko taka wiedza. Czy ogół może stać kiedykolwiek na jej straży?

Ogół, tak samo jak odczuwał kult dla wojny i szedł bez szemrania pod rozkazy dzielnych wodzów, bo w nich każdy widział pełnię tego, czem sam pragnąłby być, jak dziś odczuwa kult dla pieniędzy i pozwala się prowadzić wielkim kapitalistom, bo w nich każdy widzi swój ideał, — tak samo ogół może odczuwać kult dla wiedzy i pozwolić się kierować uczonym.

Innego rozwiązania niema.

Już dowodziłem, że w każdym wyższym stadium kultury większa ilość zdolności może być ujawnioną, dowodziłem dalej, że proces przechodzenia od niższego do wyższego stadium odbywa się przez ujawnienie nowych zdolności, to jest przez naruszanie istniejących w danej chwili obowiązków i wytwarzanie rzeczy w danej chwili nieużytecznych, wreszcie twierdziłem, że rozwój jest życiem, które może rozwijać się, albo zamierać, ale nie może stać w miejscu.

Uczony prawodawca, któremu ogół odda władzę, głęboko przejęty temi prawdami nie może zatem nic innego robić, jak budzić w każdym jego indywidualność, pełnię jego zdolności, baczyć, aby całość nie zatrzymała się na stopniu człowieka spóźnionego i z chwilą kiedy to osiągnął, najzupełniej uwolnić jednostkę; cieszyć się, jak małe dziecko na widok nowej zabawki, gdy uwolniona jednostka zmuszać będzie ogół do nowego nigdy przedtem nie objawianego wysiłku i z radosną myślą utkwioną w nieskończoną płodność natury ludzkiej, starać się zrozumieć nowość, w niczem jej nie krępując.

Przeżywając chwilę obecną i ogarniając ją jednym rzutem myśli, dziwne doprawdy widzimy zjawisko.

Od dołu do góry, od nizin do szczytów społecznych jeden okrzyk wydziera się ze wszystkich piersi: Pie-

niędzy! Na co? zapytasz. Odpowiedzą ci chórem: na to, żeby żyć, żeby jeść i pić w bród, żeby mieć ładne domy, konie, powozy, stroje; na to, żeby się bawić, żeby nie potrzebować pracować i na to, żeby dzieciom zostawić tyle, aby tak samo mogły żyć. Pracę uważają, jako zło: wszak tyłu używa, a nie pracuje: ci są ideałem okresu. Jednak do tego ideału bądź co bądź najłatwiej dochodzi się przez pracę, ale, rzecz prosta, przystosowywuje się ją do ideału: wybiera się pracę najmniej męczącą, a najlepiej płatną. To się nazywa umieć żyć i to zawiera w sobie zasadniczy hamulec rozwoju: prostytucję. Bo w każdym jest chęć działania, są pewne zdolności, jest materiał na powołanie, tj. na umiłowaną pracę dla pracy, zgodną z indywidualną pełnią życia; taki głupi już nikt nie jest, aby tego wszystkiego do pewnego stopnia w sobie nie odczuwał i nie rozumiał, ale to wszystko się odrzuca na bok wobec argumentu »pieniądz«, który przemawia za pracą najmniej męczącą i najwięcej popłatną. Gdybyśmy byli wszyscy równie śmiali, jak jesteśmy konsekwentni, powinniśmy być wszyscy wyłamywaczami kas ogniotrwałych. Tylko tchórzostwo, kodeks karny, jest granicą naszej moralności. Oto — jak wyglądamy my, ludzie okresu kapitalistycznego. Fotografia jest dobra i nikt jej kwestjonować nie będzie.

Potęgą, umożliwiającą taki porządek rzeczy jest pieniądz. W początkach swego istnienia był on równoważnikiem swobodnej, osobistej pracy wytwórczej i jako taki, przeciwstawiał się własności nieruchomej, będącej już wtedy tylko śladem zasług wojennych i biurokratycznych, których dokonali przodkowie, a z których korzystali, nic osobiście na to nie wpływając, potomkowie. Pieniądz w bardzo krótkim czasie stał się takim samem,

niezasłużonem osobiście dziedzictwem potomków za zasługi przodków. Dziedzictwo takie wywołuje dwojakie skutki: przedewszystkiem samemu posiadaczowi otwiera wrota do życia i użycia i naruszając w nim harmonję sił, degeneruje go. Nawiasowo dodajmy tutaj, że harmonja sił, a pełnia życia, w której wszystkie zdolności ujawnione i wygimnastykowane podporządkowują się najkulturalniejszej, jest to jedno i to samo. Więc pieniądz znieprawia przedewszystkiem swojego posiadacza, następnie, jeżeli to zwyrodnienie nie idzie dość prędko i nie doprowadza do zupełnego idjotyzmu, znieprawia i tych wszystkich do których się od takiego posiadacza dostaje. W społeczeństwie kapitalistycznym, jak słusznie powiedziano, można dostać za pieniądze wszystkiego: honoru, uczciwości, zdolności, dziewiczości — wogóle wszystkiego. Każdy dąży do pracy najwięcej popłatnej, najmniej męczącej i sądownie nie karanej. Prostytucja nie jest karana. To też kapitał na wszystkich polach pracy szerzy ją w znakomity sposób. Takie szerzenie prostytucji nazywa się puszczeniem kapitału w obrót; dzięki niej kapitał narasta. Dalej każdy ceni innych przez przyzmat własnej działalności. Ponieważ kapitalista bezpośrednio sam nic nie wytwarza, — wysiła tylko swój spryt, aby kapitał sam za niego wytwarzał, więc kupuje od ludzi nie to, co ci są zdolni wytworzyć najlepszego, a to, co ci wytwarzają najpożyteczniejszego dla wzrostu jego kapitału. Pobudza więc nie najwyższe zdolności, a najlepiej do kapitału przystosować się dające; te też najwyżej ceni. Przytem kapitał w wieku pary, do ostatnich granic wyspecjalizował pracę. Prócz prostytucji szerzy automatyzację pracy, która najcięższem brzemieniem legła na prostym robotniku, skazanym przez

całe życie na wykonywanie od rana do nocy jednych i tych samych maszynowych ruchów. Człowiek zrobił maszynę, lecz niebawem maszyna zrobiła człowieka. Położenie staje się nie do zniesienia dla wszystkich: dla przesyconych użyciem kapitalistów, dla sprostywowanych i żądnych użycia wyższych pracowników kapitału, dla zautomatyzowanych, ogłupiałych, bezsilną wściekłość i bezmierną zazdrość tłumiących w duszy robotników...

Lecz zgnieciona przez maszynę ludzkość chce się podnieść. Niedawno znalazła się garstka ludzi, która śmiało plunęła w oczy wszelkim pożytecznym zajęciom, wszelkim obowiązkom okresu kapitalistycznego, wszelkiemu dobru i złu tej wstrętnej epoki. Byli to artyści. Ci ludzie chcą żyć pełnią swego indywidualnego życia, gromadzić w sobie wszystko, czego potrzeba do osiągnięcia takiej pełni, stworzyć sobie umiłowaną pracę, w której mogliby być twórcami, kochać ją i żyć dla niej i owoce takiej pracy oddawać innym. Za swoje utwory żądają tylko tyle, aby im zabezpieczono nagi byt i dano możliwość dalszej pracy. Tę możliwość cenią najwyżej. Oni to wypisali na swoim sztandarze dumne hasło: sztuka dla sztuki. Wielu zginęło nie zatknąwszy swojego sztandaru. Wielu jednak zwyciężyło. Są to w prostej linii duchowe dzieci tych kalek-warjatów z okresu pasterskiego, co zamiast bydła pasać, ryli kozy w kamieniu, lub w wrzuszoną ziemię ziarna siali... Bo ich hasło »sztuka dla sztuki« zejdzie w masy i będzie brzmiało »praca dla pracy«. Tak: indywidualna, zgodna z pełnią każdego życia, osobiście przez każdego umiłowana twórcza praca, dla której warto żyć i która życie wypełnia, a owoce jej o tyle tylko mają znaczenie dla indywidualności, o ile dalszą pracę umożliwiają — oto ideał, który

świta u progu nowej ery. Niech każdy kocha swoją pracę tak, aby stał się w niej mistrzem i twórcą, aby praca sama stała się sztuką; niech kocha ją bezwzględnie tak, jak artysta kocha sztukę, ceniąc tylko możliwość dalszego tworzenia i samą tę możliwość, tj. wolny czas, właściwe studia, goły byt i zupełną swobodę, niech uważa za dostateczny równoważnik swojej pracy. Oto nowy nakaz, który dla każdego, kto ma powołanie, jest szczytem jego marzeń, a powołanie może mieć każdy bez wyjątku...

Słyszę ironiczny śmiech: »W czasie, kiedy maszyna panuje nad człowiekiem, mówią mi, w czasie, kiedy dobra połowa ludzi musi przez całe życie wykłuwać dziurki w sztuce płótna, jeżeli nie chcą umrzeć z głodu, każą nam wyszukiwać w sobie powołań. Bogaty tego nie robi, bo on żyje pogonią za pieniędzmi, a powołania dziś nie popłacają. Biedny nie może. Praca jest wyspecjalizowana. Nie żyjemy w czasach Odrodzenia, kiedy technika była prosta i kiedy każdy mógł wykończyć przez siebie poczętą pracę, aby człowiek dawał utwór. Dziś człowiek daje cząsteczkę utworu taką, jaką mu maszyna dać rozkazuje. Renesansowego artystę-jubilera, artystę-tkacza, artystę-krawca, lub stolarza, wyrabiającego całe swoje dzieło na jednym swoim warsztacie, bezpowrotnie zabił wielki fabrykant. Żyjemy nietylko w czasie wielkiego kapitału, ale i w czasie wielkiej maszyny parowej«... Zapewne. Tak jest dzisiaj. Ale u licha, nie maszyna parowa stworzyła człowieka, a człowiek maszynę. I jestem najmocniej przekonany, że głupi imbryczek Watta byłby do dziś dnia został głupim imbryczkiem, gdyby to doświadczenie nie zostało dokonane w czasie, kiedy zapadał się w gruzy świat feodalno-monarchiczny i rodziło się

mieszczanństwo. Dany okres kultury stworzył maszynę parową, nie zaś odwrotnie. Maszyna doskonaląc się ujednostronniła życie do niemożliwości, zcentralizowała je, naruszyła harmonję sił, dała przesyć jednym, prostytutkę drugim, automatyzację trzecim. Dość jej. Znajdźmy inną maszynę, któraby zrekonstruowała z powrotem całość człowieka i zetknęła go w bezpośredni, twórczy i miłosny stosunek z jego pracą. Taką maszynę już mamy. Od woli ogółu zależy jej wyzyskanie i udoskonalenie. Mówię o dynamo-maszynie elektrycznej, która rozrzuca siłę pracy na kilka wiorst i daje każdemu możność mieć u siebie w domu taki warsztat, jaki chce.

Niech każda gmina ma swój zbiornik sił elektrycznych, z których każdemu wolno bezpłatnie korzystać, a kwestja panującej maszyny parowej będzie rozstrzygnięta.

Prywatna, lub akcyjna centralizująca maszyna parowa nie wytrzyma konkurencji z gminną, lub municypalną, decentralizującą maszyną elektryczną. Siła elektryczna, sprowadzona do domu, dająca się jak najrozmaiciej zużytkować, zrekonstruuje całość człowieka i umożliwi mu indywidualne powołanie, które mu odjęła maszyna parowa.

Niejeden zapewne zdziwi się, że mówiąc tyle o przyszłości, nic dotąd nie powiedziałem o socjalizmie. Jest taka rzecz. Obok wszelkiego kokietowania z indywidualizmem, z szacunkiem dla jednostki, jej praw, potrzeb i zdolności, w programie socjalistycznym, leży pozytywny punkt, który się nazywa: »uspołecznieniem środków produkcji«, a który oznacza zamiar odebrania ziemi i fabryk ich właścicielom i oddania ich państwu. Istnienie tego punktu, a szczególnie używanie go w celach agitacyj-

nych i budzenie w ten sposób dzikich i niekulturalnych instynktów w masach, nie godzi mnie z socjalizmem wogóle.

Biorąc przykład z historii, wiemy, że kapitalizm dla wyrugowania feudalizmu nie odbierał feodałom ich ziemi; stał się tylko sam, przez własną energję, czynnikiem panującym, poddał ziemię swoim warunkom i swoim prawom i w ten sposób zmusił posiadaczy ziemskich do tego, aby z feodalnych kacyków sami się przetworzyli w kapitalistycznych producentów.

Przyszły okres rozporządza całą masą środków, które już dzisiaj dość wyraźnie się zarysowały, do wyrugowania kapitalizmu, bez żadnej potrzeby uciekania się do gwałtu. Sama więc chęć użycia tego gwałtu pozwala przypuszczać, że socjalizm nie jest niczem nowem, że to jest ten sam kapitalizm *à rebours*.

Zanim bliżej uzasadnię moje przypuszczenie o duchowej tożsamości socjalizmu i kapitalizmu, chcę dowieść, że ta masa środków rozporządzalnych do wyrugowania kapitalizmu bez potrzeby gwałtu nie jest pustym frazesem.

Jako punkt wyjścia musimy jednak wziąć to, że nie chodzi o zapewnienie każdemu umiarkowanego *dolce far niente* z zabezpieczonym przez państwo gołym bytem, a chodzi o doprowadzenie każdego do tego stanu, aby mógł skorzystać z prawa wyboru pracy, jakoteż o zabezpieczenie mu gołego bytu, wtedy, gdy uczynić z nim tego nie zdołano, lub też, gdy wybrał pracę nie dającą się na razie zużytkować. Zabezpieczenie to może być dokonane dla jednych przez prawo do pracy wogóle, tj. do jakiegokolwiek niewybranej indywidualnie pracy i przez dobroczynność.

Środek techniczny już wskazałem. Jest nim maszyna

elektryczna, która decentralizuje i indywidualizuje pracę; w przeciwieństwie do centralizującej i automatyzującej pracy maszyny parowej.

Żłobki, ochronki, szkółki, przymus szkolny — wszystko bezpłatne dla niezamożnych. Dalej szkoły średnie i wyższe również bezpłatne dla niezamożnych, ale tym razem już nie dla wszystkich niezamożnych, a tylko dla tych, którzy na odpowiednich konkursach, lub egzaminach wykazali wyższe uzdolnienie. Dalej jeszcze zakaz pracy dzieci, ograniczenie ilości godzin pracy dorosłych, roboty publiczne w braku innej pracy, obowiązkowa asekuracja każdego na wypadek niezdolności do pracy wogóle, szpitale, przytułki dla starców i kalek, prawo korzystania z nich dla każdego niezamożnego. Oto lista, w której człowiek od urodzenia do śmierci ma opiekę ogółu, ale ta opieka nie ciąży nad nim, nie krępuje go.

Jak wykonać tę listę? Przedewszystkiem — ogólne, równe, bezpośrednie prawo wyborcze. Samorząd gminny i miejski, decentralizacja równoważąca centralizację. Mając tę prawną zasadę, można uchwalić podatek dochodowy, zwiększający się proporcjonalnie do wysokości i nieosobistości (tj. do tego, że nie wytwarza ich osobista, bezpośrednia praca) dochodów.

Takie prawo byłoby klinem rozsadzającym kapitalizm, tak samo, jak prawo równego spadkobrania było klinem rozsadzającym feodalizm. Dalej można wprowadzić ogólne rozbrojenie i miljardy używane dziś na militarizm można użyć na cele kulturalne. Brak stałych armji, które ostatecznie dziś po to głównie istnieją, aby przysparzać kapitałowi nieosobistych zysków, wynajdując nowe rynki zbytu dla towarów, także osłabi kapitał.

Konsekwencja ekonomiczna tego wszystkiego, już dziś

widoczna: Czem więcej jest kapitałów, tem stopa procentowa jest niższą. Czem mniej poszukujących pracy, tem praca jest droższą. Przy domowych warsztatach poruszanych elektrycznością, pracowników najemnych będzie mało, będą oni mogli się porozumieć i dyktować warunki kapitaliście. Banki parcelacyjne ułatwią każdemu nabycie swojego kawałka ziemi. Otrzymany kapitał, wobec tego, że będzie dawać coraz mniejszy procent i w dodatku będzie wysoko oprocentowany, przy dużej cenie pracy, przy konkurencji wytwórczego kapitału państwa, pożyczanego bezprocentowo — prędko się wyczerpie.

W tych zewnętrznych warunkach najbiedniejszy nawet i najmniej zdolny jeszcze żyłby przyzwoicie. Wyobraźmy go sobie: sierota okrążyła niewiedomego ojca i matki. Biorą go do żłobku, tam karmią sztucznie, później do ochronki, potem do szkółki — wszystko płaci za niego państwo czy gmina. Szkołkę skończył źle, więc do szkół średnich bezpłatnie go nie przyjmą, ale już w ochronce i w szkółce nabył prócz wiadomości ogólnych początków jakiegoś zawodu. Idzie do państwowego biura pośrednictwa pracy, tam go w tej chwili bezpłatnie asekurowują od przymusowego bezrobocia i dają mu utrzymanie, dopóki nie znajdą mu pracy. W końcu znaleźli mu pracę, nasz obywatel zarabia sam na siebie i jest asekurowany na wypadek 1) przymusowego bezrobocia, 2) choroby i kalectwa, 3) starości. We wszystkich tych wypadkach znajdzie opiekę i byt. O co więcej może chodzić? Do czego więcej wogóle może sobie rościć pretensję człowiek z natury niezdolny, leniwy i chorowity, gdyż taki typ wzięliśmy.

Człowiek zdrowy i zdolny, nawet zupełnie biedny, w tych warunkach może osiągnąć pełnię swego życia.

Brak odziedziczonego kapitału w niczem nie hamuje jego rozwoju. O to tylko chodzi i o to chodzić powinno. Zresztą, aby upaństwowić ziemię, fabryki — no i domy chyba, trzeba by pozyskać dla takiej reformy większość głosów. Jest bardzo wątpliwe, czy w jakimkolwiek kraju znalazłaby się taka większość. Kapitał pomimo całej swojej tendencji do skupiania się w jednych rękach nie zmiołł własności drobnej i średniej, nie wyrugował też zupełnie warsztatu rzemieślniczego. Te ślady przeszłości i zarodki przyszłości, silne dzisiaj pomimo koncentracyjnej tendencji kapitału, przy działalności banków parcelacyjnych dla ziemian i motoru elektrycznego dla rzemieślników stałyby się zupełnymi panami położenia. Jeżeli taka reforma dziś nie znalazłaby większości, to tembardziej nie znajdzie jej jutro.

Po co więc przedsmakiem przyszłego gwałtu budzić dzikie instynkty proletariusza? Po co marnego mieszcza-cha, zakochanego w swojej gotówce, otaczać aureolą ewentualnego męczeństwa za ideję?

Przy zamianie wszelkich wartości kapitał straci i tak wszelką wartość, a potomstwo dzisiejszego burżuaja, albo zedrze ze siebie z całą bezwzględnością swoją mieszczańską skórę, albo zatrute chorobami i alkoholem, ogłupiałe dziedziczną jednostronnością geszeftu i nie umiejące żyć w warunkach wyższej kultury, znajdzie się w przytułkach i szpitalach, jako parjas przyszłego społeczeństwa.

Przypuściwszy jednak, że uda się »uspołecznić środki produkcji«, to czyż jeżeli proletariusz zostanie takim, jak dziś, materiałem na kapitalistę, żadnym pieniędzy i użycia, jeżeli tak, jak dziś, doszedłszy do swojego ideału, nabierze arogancji i tchórzostwa, bezwzględności

w wyzysku biedniejszego i zdolności płaszczenia się przed bogatszym, pogardy dla wszystkiego co nie daje zysku i szacunku przed każdym dobrym interesem, jeżeli nabierze wszystkich cech dorobkiewicza, to w takim razie nic nie zmieni jego warsztat własny, udzielony mu przez państwo. Dążąc do pracy jak najpopłatniejszej i jak najmniej męczącej, albo skończy w przytułku państwowym, albo grając na pokrewnych i żywotnych strunach swoich współobywateli dojdzie do władzy, która mu da byt bez pracy, albo wreszcie, nie widząc nic poza pracą na chleb i użyciem i w dodatku nie potrzebując się kłopotać o rodzinę, rozłoży sobie na umiarkowane dawki to użycie.

Jeżeli człowiek okresu kapitalistycznego milioner i proletariusz, się nie zmieni, to »uspołecznienie środków produkcji« rozszerzy ideały mieszczańskie na masy i całe przeciętne społeczeństwo umiarkowanie i stopniowo zgnije bez wielkiego bólu nawet, więc szczęśliwie, we wspólnym błocie spokojnego użycia.

Jeżeli człowiek okresu kapitalistycznego się zmieni, to rozporządzając tylko bezpośrednio, ogólnym itd. prawem wyborczym umożliwi każdemu osiągnięcie jego najkulturalniejszej pełni życia, bez żadnej potrzeby »uspołeczniania środków produkcji«.

A więc przede wszystkim chodzi o to, aby się ten człowiek zmienił, aby czuł, że żyjąc dalej tak, jak dziś żyje, wprost gnije, rozkłada się, zamiera. Człowiek i ludzkość dziś, więcej niż kiedykolwiek powinny uświadomić sobie to, że nie można żyć dla swojego szczęścia. Szczęście jest to wyraz, który nie ma żadnego znaczenia. Najszczęśliwszy jest najedzony wieprz, leżący w błocie na słońcu. Najnieszczęśliwszy był Mozart, tworzący marsz żałobny. Wiemy, że rozwijaliśmy się; wiemy, że każdy

wyższy stopień rozwoju osiągnęliśmy przez ból i wysiłek; wiemy, że pieliśmy się w górę dlatego, aby ujawnić w czynie coraz więcej drzemiących w nas przedtem zdolności, ale w jakim to wszystko pozostaje stosunku do szczęścia — o tem nic nie wiemy. Dlatego pojęcie szczęścia, logicznie niezrozumiałe, uczuciowo określające się, jako spokój, brak wysiłku, a więc jako tendencja do zamierania, pojęcie to powinno być raz na zawsze wykreślone z naszej duszy.

Panującą zasadą etyczną może i powinna być tylko zasada najwyższego rozwoju. Widzieliśmy, że najwyższy oznacza tu najkulturalniejszy. Widzieliśmy, że kulturalna pełnia życia jednostki, wymaga i wywołuje taką samą pełnię innych jednostek. Żadne zdolności w nikim nie powinny się marnować; niema tak niskich zdolności, które by się nie dały pobudzić i dopasować do okresu kultury ducha. W każdym drzemie potrzeba czynu, w każdym tkwi kult piękna i prawdy. Każdy jest zdolny do pięknego i prawdziwego czynu, jeżeli się wytrwale i ciągle żąda od niego takiego czynu. Żyć dla szczęścia nigdy nie umieliśmy, cofać się z powrotem i żyć, dla sławy rycerskiej, dla bogactwa, dla użycia nie zdołamy także. Na sztandarach przyszłości nie możemy nic innego wypisać, jak życie dla piękna i prawdy, kult czystej sztuki i czystej wiedzy, zamiłowanie pracy dla niej samej w najszerszem znaczeniu. Ponieważ tylko do tego możemy dążyć, więc powinniśmy to robić bez żadnej zwłoki. Każdy odpowiednią możność w sobie czuje. Takie życie powinno stać się dla nas obrazem ich przyszłego życia, ich ideałem, ich kultem. Kult piękna i prawdy w masach spowoduje oddanie władzy tym, którzy do ideału kultu najwięcej będą zbliżeni. Organizacja społeczna nie może

być przyczyną takiego kultu, a wyniknie zeń jako rezultat.

Jeżeli z wyżyny tego jedynie możliwego obrazu wyższej przyszłości jeszcze raz ogarniemy teraźniejszość, to tem jaskrawiej uwydatnią się nam dzisiejsze zasadnicze zła: prostytutcja i przekonanie o prawdzie; — tem żywsze struny pobudzą w naszej duszy dzisiejsze zasadnicze dobra: indywidualizacja siebie i innych, praca dla pracy i poszukiwanie prawdy.

Gdy takie dobro wypełni nasze dusze, nadejdzie wyższe jutro.

Wypełnić je może, więc powinno.

W POSZUKIWANIU DROGI...

...Nietzsche nie uznaje obowiązków, płynących z zewnątrz, ani poświęcenia dla idei, dla społeczeństwa, lub dla grupy społecznej, o ile to poświęcenie wynika z bezwzględnego nakazu i występuje jako narzucony obowiązek, obcy wewnętrznej treści duszy. Twierdzi nawet, że nigdy jakkolwiek obowiązek w ten sposób całkowicie nie został spełniony, i za bodziec wszelkiej działalności, a więc i etycznej, uważa rozlewność ducha — wewnętrzną, silnie zorganizowaną, potężną czasami treść duszy, która musi się ujawnić nazewnątrż. O ile treścią duszy jest rozum i miłość, o ile człowiek jest tak uposażony dziedzicznie i tak wychowany, że te składniki wypełniają jego duszę, o tyle jego działalność zewnętrzna nosi pokrewne cechy, a im większą jest energia tak uposażonej duszy, tem potężniejsze są jej czyny, nacechowane miłością i rozumem. Podstawą więc moralności jest nie nakaz zewnętrzny, któremu jesteśmy obowiązani posłuszeństwem, lecz wewnętrzne bogactwo ducha, szukające ujścia nazewnątrż.

Zarówno wzbogacanie ducha, jak i rozsiewanie jego skarbów w postaci czynów, wymagają energii: przepojenia duszy pewną *joie de vivre*, oraz wolą do osiągnięcia i zrealizowania pewnej sumy potęgi życiowej. Z daleka, z wyżyn historii, z abstrakcyjnych formuł socjologii i psychologii (o ile kiedykolwiek te formuły obejmą całe życie) proces ten przedstawia tylko proste pasmo przy-

czyn i skutków; ale subiektywnie, z głębin samopoczucia, jest ciągłą i naprężoną walką. Kultura to rezultat tej walki; sposoby i środki, za których pomocą walka sama się toczy, mogą być w głównych zarysach dwojaki: dążę do kultury dla tego, aby wykonać nałożone na mnie przez społeczeństwo obowiązki, albo dla tego, aby samego siebie wzmóc i udoskonalić. W tym tkwi antagonizm pomiędzy zwykłą moralnością a moralnością Guyau i Nietzschego, pomiędzy obłudnym uspołecznionym altruizmem a szczerym i szlachetnym uduchowionym egoizmem, dającym moc do największego nawet bohaterstwa, z którego muszą odnieść korzyść ktoś albo coś. Są to czyny, które dokonywa się nie dla kogoś lub czegoś, a dzięki konieczności wzbogacenia i później wyładowania treści doskonalącej się duszy. Płytkim rozumowaniem można usunąć tę sprzeczność i wykazać, że jest pozorną: kto wykonywa wszystko to, czego dana grupa społeczna żąda od niego, staje się użytecznym jej członkiem i przez to samo wzmaga siebie i doskonali. Nie zapominajmy przecież, że polem doświadczalnym tego rozumowania jest dusza ludzka, rzecz żywa, i jak każda żywa rzecz, dążąca do swobodnego wzrostu, do samopoczucia wolności, do wyhodowania ziaren włożonych w nią nie przez społeczeństwo, a przez odziedziczoną przyrodę. Dusza, dostrajająca się zupełnie do nałożonych obowiązków społecznych, zatracą poczucie wolności, nie dąży do samopoznania i samopoczucia, i przez to samo nie może wzmóc się i udoskonalić, może zdobyć tylko zrozumienie idei doskonałego uspołecznienia a z nią pewien surogat uczucia. Gdyby nigdy nie było innych dusz, jak przystosowujące się do wymagań społecznych, społeczeństwa nie zmieniałyby się, gdyż i ich

wymagania pozostawałyby zawsze jednakiemi. Wzrost społeczeństwa, choćby ilościowy, rozsądza takie twierdzenia i nasuwa przypuszczenie, że uświadomiona przez Guyau i Nietzsche'go etyka jest odwieczną. Każdy obowiązek jest z natury rzeczy ogólny, jednorodny; każda dusza zaś z konieczności jest poszczególną, różnorodną. Zabijać należy indywidualne odrębności dla ujednostajnienia typu i zorganizowania społeczeństwa — woła głos całej zdawkowej etyki dotychczasowej; rozwijać indywidualne odrębności dla uszczęśliwienia jednostki i wzbogacenia społeczeństwa — powiada Nietzsche, a za nim Guyau, nie troszcząc się zbytnio o organizację społeczną, która wyłoni się samorodnie, gdy wszyscy »organizowani« będą indywidualnie rozwinięci. Nie człowiek dla społeczeństwa ale społeczeństwo dla człowieka! Nigdy społeczeństwu nie udało się zmiążdżyć indywidualności, choć zawsze do tego dążyło; zawsze istniały jednostki, które dając ujście swoim indywidualnym odrębnościom, wytwarzały rzeczy na razie nieużyteczne, a jednak dopominające się o użytkowanie. To pobudzało pierwotnie innych do oporu, następnie do przyjęcia dzieła nowatorów; w ten sposób ludzkość wzbogacała się moralnie i materialnie i tym szybciej wzbogacać się będzie, im więcej każda jednostka posiada bodźców do rozwoju indywidualnego, gdyż społeczeństwo, z takich jednostek złożone, coraz wszechstronniej żyjąc, coraz więcej musi mieć potrzeb. Im wyżej stoi społeczeństwo i im szybciej posuwa się naprzód, tym bardziej uwzględnia indywidualne potrzeby jednostki.

Takie przesunięcie punktu ciężkości etyki od zewnętrznego nakazu społecznego do wewnątrznie doskonalącej się duszy wymaga nowych samoobowiązków ze

strony tej indywidualnej duszy. »Poczucie wewnętrzne tego, do czego jestem zdolny, oto pierwszy szczebel w uświadomieniu sobie tego, do czego jestem zobowiązany« — twierdzi Guyau. Cały Nietzsche — to jedno wielkie pasmo jasnowidztwa co do walk i cierpień, jakie dusza przechodzi na drodze doskonalenia się. Nietzsche odczuwał to silnie i przez to działa na uczucia innych, uczucia zaś odgrywają największą rolę, gdy chodzi o wzmoczenie potężnych, duchowych sił w jakimkolwiek kierunku. Jego nienawiść do zwierzęcego życia i użycia, jego samoprzewycięzania — wszystko to odtwarza własną jego przeżytą walkę od chwili pierwszego poczucia swoich zdolności i pierwszego dokonanego na tej zasadzie obowiązku po coraz wyższych szczeblach doskonalenia się.

Tę etykę, wynikającą z konieczności życia i indywidualnego rozwoju, Guyau sformułował naukowo, Nietzsche odczuł dramatycznie, Maeterlinck uprzytomnił przykładami z historii i opromienił wyczuciem niezniszczalnych pierwiastków ducha, niepodległych wpływom zewnętrznym i zdolnych zawsze dać moc pokrzepiającą.

Dla Maeterlincka »jedyna różnica pomiędzy radością a smutkiem polega na przyjmowaniu rzeczy z pogodnym uśmiechem zamiast ponurego i niechętnego poddania się«. Z »pogodnym uśmiechem« duch mędrca spotyka nawet największe cierpienia. Zwykłe bóle nie istnieją dla dusz udoskonalonych, dla mędrców: gdyż »największy nawet cios, raniący serce, pełne najlepszych chęci, nie zdoła przeszkodzić temu, aby, wskutek przebytych właśnie nieszczęść, nie trysnęło z serca tego źródło światła. Nie może on również powstrzymać preradzania się w duszy człowieka każdego z przejść okrutnych w myśli, uczucia,

słowem w skarby nietykalne«. Te poglądy przypominają poniekąd nietzscheańską »szkołę cierpienia«, którą bohater radośnie winien spotykać, jako cześć jemu należną. Nieszczęście, niosąc duszy mędrca chwilowe cierpienie, oświeśla dalsze drogi, nie płacze ich jednak, bo »od cierpienia do rozpaczny długa wiedzie droga, której nie przebiegła nigdy dusza mędrca«. Maeterlinck nie ma tragicznego a właściwego Nietzschemu poczucia doskonałej się duszy, bo odczuwa już udoskonaloną jaźń i to nie w chwili walki z wewnętrznym lub zewnętrznym światem, lecz w tym okresie procesu psychicznego, gdy dusza przyswoiła fakt zewnętrzny, przetrawia go w nowe myśli i uczucia, co zrodzą czyn; bolesny poród skryształizowanej myśli lub dokonanego czynu przechodzi już zdolność odczucia Maeterlincka. Każda rzecz, która mnie spotyka, do której dążę, nad którą pracuję, jest zła, albo dobra; jak przygotować moją duszę, aby każde zło zewnętrzne przerobić na dobro wewnętrzne, a każde dobro spotęgować? To pytanie nie wyczerpuje całej etyki, mimo to jest ciekawe i głębokie. Sam Maeterlinck charakteryzuje je tak: »Ludzie doznają tylko tego, czego chcą doznawać. W dość słabym, co prawda, stopniu możemy wpływać na pewne fakty zewnętrzne; natomiast wszechmocną jest nasza potęga, dotycząca się odbicia tych faktów w nas samych«. Nasz los jest taki, jakimi my sami jesteśmy. Nasza jaźń nadaje właściwe piętno wszystkiemu, co nas spotyka: »Kłamcie, a grozadzić się będą dokoła was kłamstwa; kochajcie, a wasze przygody życiowe darzyć was będą miłością«. Nic wzniosłego nie spotka tego, kto w duszy nie jest i nie był bohaterem. Im bardziej człowiek wzbogaca swój rozum i serce, tym dosadniej rozszerza swoje życie we-

wewnętrzne i uniezależnia siebie od świata zewnętrznego. »Człowiek stwarza sobie przybytek, którego nietykalność zależy od stopnia jego mądrości«.

Na czymże polega ta mądrość, tak potężna w stosunku do przeznaczenia? Nie jest to rozum, t. zw. inteligencja, a więc pojmowanie siebie i otaczającego świata, połączone ze zdolnością wyprowadzania wniosków.

Ów rozum jest składnikiem, który w połączeniu z miłością wytwarza nowy, cudowny związek: mądrość. Cóż to jest miłość? Człowiek jest istotą ograniczoną, wszechświat jest nieograniczony. Dla człowieka zawsze będą istniały tajemnice, których nie zgłębi, a które będą go nęciły. Winien je jakoś przystosować do swojej ograniczonej duszy. Jedną z takich tajemnic jest życie, wielka zagadka, otwierająca przed nami nowe głębie, im bliżej ku niej podchodzimy. Częstki tej tajemnicy spoczywają na dnie każdej duszy ludzkiej; z jej pomocą człowiek odczuwa i przeczuwa to, czego rozumem nie jest zdolny ogarnąć w pasmie dni innych ludzi. Tę zdolność tajemniczą, którą rozum doskonali, ale nie zastępuje, zwiemy miłością. »Prawdziwym mędrce jest ten, kto, sięgając wzrokiem jaknajdalej, najgoręcej kocha. Widzieć (rozumieć), nie kochając, równa się patrzeniu w ciemności«. I odwrotnie — dodajmy — kochać, nie widząc, równa się niekochaniu. Zdolność pojmowania i zdolność kochania, włożone w duszę ludzką przez naturę, tym doskonalszą wydają z siebie mądrość, im silniej wzajemnie na siebie działają. »Rozum i miłość walczą zrazu gwałtownie w doskonalącej się duszy, ale mądrość jest córą pokoju, który w końcu zawarty zostaje pomiędzy miłością i rozumem«. Mnie się zdaje, że pokój nie bywa zawarty nigdy, w nieustającej walce zaś tkwi rozwój

duszy i dla tego »mądrość« zastąpiliśmy przez »rozum«, mówiąc: »Rozum jest światłem miłości, a światło to zasilane jest przez miłość. Im głębszą, tym rozumniejszą jest miłość; a im wyżej sięga rozum, tym bliższy staje się miłości«. Nie można kochać, nie pojmując co się kocha, albo kogo; bo miłość nieci właśnie »pragnienie posiadania« i każe u innych stwarzać »odrębne, własne ideały, różne dla każdej pojedynczej jednostki. Twój ideał nie odpowiada mojemu; chociażbyś zachwalał mi go najwymowniej, nie poruszy on ukrytych strun mojego życia«. A jeżeli kochasz rozumnie, jeżeli kochasz, jak ten, kto poznał samego siebie i zdoła rozumieć innych, to czy możesz inaczej wyrazić swoją miłość, jak pojąwszy ukryte struny kochanego innego życia, pomóc mu do zdobycia odrębnych, własnych ideałów? Rozum, podsycany przez miłość, i miłość, zapładniana przez rozum, otwierają wzbogacającej się duszy coraz szersze widnokreśli, stawiają jej coraz trwalsze, coraz szlachetniejsze i odleglejsze cele i dają jej — na co Nietzsche taki nacisk kładzie — coraz większe męstwo w dopięciu tych celów i coraz większą nieczułość na wszystkie przeszkody zewnętrzne. Są ludzie, dla których potępienie brzmiałoby: »od dzisiaj dusza twoja przestanie potężnieć i wzrastać!«; wszystkie inne niespodzianki losu nie zdołają zachwiać równowagi ich ducha. Najdoskonalszych mędrców nawet i ta ostateczność nie przeraża: mówią oni wtedy: »cóż pozostawię po sobie, jeżeli dla uratowania własnego życia, mam wyrwać przemocą z swojego serca i umysłu to, co najgoręcej ukochałem?« I mędrzec nie waha się czynić według myśli swojej...

Rozbolała i stęskniona dusza społeczna, przywalona ciężarem płaskiej rzeczywistości i w tym ucisku roz-

paczliwie poszukująca samej siebie, znajduje w Maeterlincku bolesno-szczęśliwe ukojenie zrównoważonej rezygnacji. Kto zaznał dręczącego uroku smutnych godzin, które przeżywał po rozbiciu wzniosłych świątyń swego ducha w potoku życia; kto odczuł głęboko, że los, lub własna słabość wrywają mu z umysłu i serca rzecz najgoręcej ukochaną, ten znajdzie u naszego mistyka po-krzepiającą moc głębokiego skupienia. Po skupieniu przyjdzie czyn. Do czynu nie da już pobudki Maeterlinck, ale pogłębi w nas przeświadczenie o odrębności naszej działalności zewnętrznej (i jej następstw) od samopoczucia duszy, — nie od jej treści naturalnie, bo z treści wypływa właśnie nasz los, lecz od samopoczucia. Określmy to bliżej. Los uwikłał mnie w swoje sieci zdradzieckie: spotykają mnie nieszczęścia, nędza, niemożność rozwinięcia najdroższych pierwiastków indywidualnych, zawiść, zdrada, zemsta za niepopołnione winy, jadem płacą mi za miłość, cały świat zewnętrzny rozsrożył się nademną. Następuje chwila głębokiego, serdecznego bólu. Odczuwam wtedy silniej swoje »ja«, swoją duszę, zastanawiam się nad nią. To chwila tylko, ale przeżywa ją każda doskonaląca się dusza; wtedy ratunkiem dla mnie jest Maeterlinckowskie samopoczucie o odrębności mej duszy od całego świata zewnętrznego; przeszłość, której odwołać nie zdołam, przedstawia mi się pod kątem przyrodzonej konieczności, na przyszłość zaś zbiorę tyle swoich najlepszych duchowych sił, ile ich wyczuć mogę w pogłębionej zastanowieniu duszy. Dusza pozna wtedy sama siebie, może poraz pierwszy wykrzesze z swoich głębin łzy bolesne, cierpiące i żądne miłości, a te oświecą promiennym jasnowidzeniem rozum, dadzą

mu poznać niepoznawalne dotąd i wzniosą go na stopień równoważnej mądrości...

A czyn, który zrodzi się się nazajutrz z pokrzepionej duszy, będzie śmielszy, lepszy, głębszy, zgodniejszy z cudownie odkrytą treścią duszy, więcej ludzki i bardziej przygotowany na ból i cierpienia...

KRYTYKA UTYLITARYZMU WEDŁUG GUYAU'A.

Guyau znany jest polskiemu czytelnikowi tylko z pracy Alfreda Fouillée: *Moralność, sztuka i religja*, podług Guyau, tłumaczonej przez Potockiego. Fouillée doskonale uwytatnił całokształt pojęć Guyau i zastosowanie naczelnej zasady jego filozofji: rozlewności życia do różnych dziedzin życia, — natomiast nie oddał całkiem dokładnie długiego i niezmiernie ciekawego procesu formowania się ostatecznych pojęć Guyau, pod wpływem idealizmu Platona i Kanta z jednej, a pozytywistów i ewolucjonistów wszelkich czasów z drugiej strony. Przez umysł Guyau przepłynęły dwa odwieczne prądy filozofji: idealizm i realizm, i wzajemnie na siebie oddziaływując, wydały ostateczne teorje francuskiego myśliciela, wielkie, śmiałe syntezy, osiągnięte drogą przemyślanej analizy kontrastów.

Ten proces kształtowania się pojęć Guyau pod wpływem przeciwnych sobie doktryn filozoficznych, proces — mimochodem, dodatkowo tylko zaznaczony przez Fouillée'go, stanowi treść »współczesnej moralności angielskiej«, na którą chcę zwrócić bliższą uwagę.

Praca ta, łącząca z nadzwyczajną jasnością układu i dzielnością myśli — dar słuchania przeciwnika aż do jego ostatniego słowa, dzieli się na dwie części: ekspozycję doktryn i krytykę. W pierwszej Guyau jest tylko zdolnym i posłusznym uczniem myślicieli angielskich,

który nie chce wyprowadzać z ich teorii dalszych konsekwencji, niż te, jakie oni sami wyprowadzili. W drugiej określa swój stosunek do niedawnych mistrzów, to przyjmując, to zbijając, to uzasadniając historycznie ich wywody; przyczem nawiązuje wszystkich na jedną rozwojową nić.

Pomijając »ekspozycję doktryn«, z którymi i tak spotkamy się, przejrzyjmy »Krytykę«.

Na wstępie znajdujemy charakterystykę dwóch odwiecznych metod filozoficznych: a posteriori i a priori, indukcji i dedukcji. Szkoła indukcyjna, zapoczątkowana w Grecji przez Epikura i jego uczniów, obejmuje La Rochefoucauld'a, Spinozę, Helvetiusa, Francuzów XVIII wieku i w końcu, ulegając ciągłym modyfikacjom, przyjmuje się w Anglii, gdzie ją reprezentują Bentham, Stuart Mill, Darwin i ostatni Spencer. Szkoła dedukcyjna od Platona i Stoików ciągnie się poprzez Kartezjusza i szkockich intuicjonistów Shaftesbury'ego, Hutchesona i innych aż do Kanta. Podstawowa różnica tych dwóch metod w zastosowaniu do etyki jest ta, że indukcja (łącząca w pokrewną grupę realizm, utylitaryzm, pozytywizm, a w końcu częściowo i ewolucjonizm), z obserwacji faktów wyprowadza reguły postępowania, z tego, co było i co jest, wnosi o tym, co być powinno. Dedukcja (łącząca idealizm, intuicjonizm, racjonalizm, a w końcu częściowo i ewolucjonizm) z intuicyjnie objawionego, z tajemniczo zrodzonego w umyśle ideału — celu, wyprowadza rzeczywistość, widząc w tej rzeczywistości tylko materiały do realizacji ideału, słowem, z tego, co być powinno, wnioskuje o tym, co jest i co było.

Nie zmieniawszy swoich podstawowych zasad, szkoły te jednak z czasem znacznie się zbliżyły w sposobie

stosowania tych zasad do pojedynczych czynów ludzkich.

Pierwotnie, u Benthama np., o tym, czy każdy dany uczynek jest dobry lub zły, stanowi osobista obserwacja danego osobnika, zależnie od tego, czy poprzednio podobne uczynki wypadały jej dobrze lub źle, co w języku Benthama znaczy korzystnie lub niekorzystnie. Sąd indukcyjny, oparty na obserwacji zjawisk i mający na celu szczęście jednostki, jest tu nie tylko podstawowym w całym systemie, ale również ma być stosowanym przez każdego do każdego czynu. W końcu u Spencera indukcyjnie, drogą obserwacji faktów, osiągnąć można tylko prawa zachowania i rozwoju gatunku ludzkiego, lecz prawa te do uczynków jednostek stosują się dedukcyjnie, bez względu na osobiste pojęcie korzyści lub szczęścia.

Szkoła indukcyjna więc, pozostawszy indukcyjną w odkrywaniu praw etycznych, stała się dedukcyjną w ich stosowaniu.

Podobnej ewolucji uległa szkoła dedukcyjna.

Pierwotnie, u Shaftesbury'ego np. objawionym był nie tylko ideał, lecz objawienie działać miało, zamiast sądu, przed każdym uczynkiem. Poza zasadniczą intuicją ideału działał szereg intuicji, poprzedzających każdy czyn i kwalifikujących jego zgodność z ideałem. W końcu u Kanta intuicyjnie objawiony jest tylko nakaz moralny, stosuje się zaś on do uczynków jednostek dedukcyjnie, bez względu na osobiste pojęcie ideału.

Guyau formułuje to tak: Etyka a posteriori z indukcyjno-indukcyjnej przetwarza się w indukcyjno-dedukcyjną; etyka a priori z intuicyjno-indukcyjnej przetwarza się w intuicyjno-dedukcyjną. W współczesnej nauce moralności angielskiej obchodzi nas głównie etyka

a posteriori i stosunek do niej Guyau. Ojcem tej etyki w XIX wieku jest Bentham.

U Benthama z pierwotnej bezwładności wyprowadza człowieka pożądanie rozkoszy lub unikanie bólu. Rozkosz i ból, przyjemność i przykrość — są rzeczami wszelkiego dobra i zła. Cnota ma na celu jedynie potęgować przyjemność i zmniejszać przykrość. Cel ten człowiek najczęściej osiąga, zrzekając się doraźnych i natychmiastowych przyjemności na korzyść przyszłych i trwalszych. Wtedy przyjemność staje się »użytecznością«. Aby należycie ocenić dany czyn, trzeba brać pod uwagę jego intensywność, trwałość, pewność, bliskość, płodność i rozciągłość i w ten sposób obrać, czy się opłaca. Ilość przyjemności jest właściwym kryterjum osobistego dobra. Dzięki dobremu obliczaniu, który każdy łatwo może zrobić, przyjemności trwałe i płodne, jak np. praca, oszczędność itp., wyrugują przyjemności pewne i bliskie, jak np. pijaństwo. Dobrze rozumiany interes własny wystarcza do umoralnienia człowieka i całkowicie powinien zastąpić mistyczny obowiązek. Tak pojmowana etyka jednostki, dążąca do zapewnienia jej największego szczęścia przez największą ilość przyjemności, jest w zgodzie z szczęściem ogółu, gdyż interes ogółu jest w gruncie rzeczy ten sam, co interes jednostki. Każdy przyrost osobistego szczęścia jest przyrostem ogólnego szczęścia.

Gdyby jednostka w dążeniu do swojej korzyści chciała uszczuplić szczęście innych, to spotka się z oporem strony pokrzywdzonej i z karą obowiązującego prawodawstwa. Te środki zastąpią mistyczne wyrzuty sumienia i doprowadzą błądzącą jednostkę na właściwą drogę. Do złagodzenia stosunków między-ludzkich przyczynia się

też sympatja, dzięki której wyświadczamy innym przy-
sługi, w nadziei, że zostaną one nam oddane. Poświę-
cenie bez nadziei zwrotu jest nierozumnym marnotraw-
stwem i stoi na równi ze zbrodnią.

Guyau upatruje w teoriach Benthama pierwiastek
materiaлистycznego egoizmu, który może zapewnić szczę-
ście jedynie naturom bardzo przeciętnym i bardzo po-
ziomym. Każdy powinien dążyć do tego, co sam uważa
za przyjemność — to jest tylko jasne u Benthama; dal-
sze jego wywody o zasadniczej tożsamości interesów
ogółu i jednostki, zaczerpnięte z merkantylistycznej eko-
nomji politycznej, są w niezgodzie i z nauką i z rze-
czywistością; stoją też w sprzeczności z założeniem teorii;
bo kiedy każdemu z osobna każemy dbać tylko o swoje
szczęście, kładąc przytym największy nacisk w tem jego
szczęściu na to, co najmniejszego wymaga wysiłku, tj. na
osobistą przyjemność, jakże możemy z jednostek tak uspo-
sobionych urobić gmach szczęścia ogólnego? Charaktery-
styczna jest także w teorii Benthama zupełna swoboda
jednostki. Moralista nie przypuszcza wszakże, aby można
było użyć jej inaczej, jak na zwiększenie swoich osobi-
stych przyjemności. Bentham podług Guyau jest typow-
ym etykiem okresu merkantylistycznego. Uwolnione od
władzy absolutnej mieszczaństwo apoteozuje w nim wol-
ność jednostki, którą zużytkowyywa przede wszystkim na
powiększenie swoich dóbr materialnych, łudząc się, że same
prawa konkurencji ekonomicznej zapewnią mu doskonałe
szczęście i uszlachetnią życie wewnętrzne. Wszak w tym
czasie powiedziano, że gdyby nie istniała uczciwość, na-
leżałoby ją wymyślić, aby robić dobre interesa.

Stuart Mill pogłębia pogląd Benthama na jednostkę
moralną. Nie jestto już ten bezwładny początkowo

automat, poruszany przez rozkosz i ból, któremu pamięć dozwala zbierać owoce poprzednich doświadczeń i prowadzi go drogą największych ilościowych przyjemności, zapewniających osobiste szczęście. Dla Milla istnieje w człowieku pewna zdolność moralna, wyrobiona dziedzicznie przez kojarzenie się pojęć, która działa samorzutnie, nieświadomie, bez każdorazowej oceny czynu w stosunku do osobistego szczęścia. Zdolność tę wytworzyło pożądanie przyjemności w połączeniu z sankcją społeczną. Jeżeli pożądam rzeczy dla mnie użytecznej, ale przez ogół niedozwolonej, to, gdy ją osiągnę, czeka mię kara, która zniweczy przyjemność. Wiem o tym z góry, dlatego z każdym pożądaniem przyjemności łączy się w moim umyśle nadzieja nagrody lub obawa kary. Takie kojarzenie się pojęć, utrwalone dziedzicznie, powoduje zupełne zatracenie zdolności pożądaną rzecz dla mnie przyjemnych, ale przez ogół niedozwolonych. Pojęcie kary, łącząc się z pojęciem przyjemności, niszczy to ostatnie i daną rzecz robi niepożądaną. Zdolność moralna Milla, choć nabyta, niemniej jest całkiem naturalna i istniejąca. Zdolność ta nietylko oddala nas od uczynków szkodliwych dla ogółu, lecz także i skłania do robienia rzeczy dla ogółu pożytecznych. Mill nie wierzy wprawdzie z Benthamem, że same prawa ekonomji politycznej zidentyfikują interes ogółu i jednostki, przetwarzając ludzi z rywalów na towarzyszy w wielkiem przedsiębiorstwie społecznem, ale sądzi, że dzięki wychowaniu ujednostajni się pojęcie ogólnego szczęścia. W rzeczywistości szczęście ogółu i szczęście jednostki nie zawsze jest z sobą w zgodzie, często się jednak tak zdarza. To wystarcza Millowi. Kojarzenie się pojęć w wypadkach tożsamości ogólnego i poszczególnego

szczęścia, rozszerza się drogą wychowania, drogą nagradzającej opinii publicznej, drogą wynikłego stąd zadowolenia wewnętrznego, tej przyjemności wyższego rzędu, utrwała się przez przyzwyczajenie, toruje drogę wszelkim podobnym kojarzeniom w umyśle i pozwala mieć nadzieję, że wypadki częste tego rodzaju z czasem staną się typowymi.

Guyau nie przeczy, że odkryte przez Milla prawo kojarzenia się pojęć (asocjacji) istnieje; sądzi jednak, że nie wystarcza ono do ugruntowania całej etyki. Zdolność moralna Milla dąży do zapewnienia szczęścia osobnikowi przez nieświadome zlanie się w umyśle pojęć osobistego i ogólnego szczęścia. Mill, zdaniem Guyau, zanalizowawszy nieświadome procesy myśli, nie zwrócił żadnej uwagi na rolę świadomości. W całej jego nauce, jak u Benthama, brzmi tylko jeden bezwzględny nakaz: żyj dla swojego szczęścia. Reszta: identyfikowanie osobistego szczęścia z szczęściem ogółu, zalecane środki prawodawcze i wychowawcze mają znaczenie socjologiczne, prawne, psychologiczne, ale nie moralne.

Każda zdolność nieświadoma po uświadomieniu zanika. Skojarzone w moim umyśle pojęcia mojego szczęścia i ogólnego szczęścia zdołam doskonale wyodrębnić z chwilą, gdy uświadomię sobie, że dla mojego szczęścia potrzeba całkiem czego innego, jak dla szczęścia ogółu. Samo wykrycie prawa nieświadomego kojarzenia się pojęć toruje drogę nie do zwiększenia, lecz do zmniejszenia się ilości takich skojarzeń. Zdolności, utrwalone przez dziedziczność, przyzwyczajenie i wychowanie działają bezwiednie w pewnym kierunku tylko tak długo, dopóki świadomość jest bezsilna nad niemi. Wychowanie nie ma na celu wytwarzania automatycznych zdolności,

opartych na przyzwyczajeniu i dziedziczności. Przeciwnie, być wychowanym, znaczy właściwie wejść w posiadanie samego siebie, uświadomić sobie swoje własne »ja« i działać w duchu takiego uświadomienia. Wychowanie, zalecane przez Milla, nagięte z góry do celu szczęścia ogółu, nie mogłoby wydać żadnych owoców, tak jak nie wydaje ich żadne wychowanie, kierowane w duchu doktryn społecznych, politycznych, ekonomicznych, pozostawiając na uboczu główne pole: wydobyć i uświadomienie wszystkich zdolności, tkwiących w danej naturze ludzkiej. Ideałem Milla jest zupełne przystosowanie się jednostki do ogółu; proces tego przystosowywania ma się odbyć dzięki zwiększaniu się nieświadomych pierwiastków logicznego myślenia. Guyau twierdzi, że nigdy nie dowiedziono, aby najlepsze jednostki były kiedykolwiek przystosowanymi do swojego ogółu, a realizacja każdego ideału zawsze wymagała wzrostu uświadomienia i zmalenia wpływów dziedziczności i przyzwyczajenia.

Teorje Milla dopełnił Bain. Gdy u pierwszego osnową wszelkiego moralnego zobowiązania był strach, obawa kary, utrwalona dziedzicznie w umyśle przez pamięć: drugi bada wpływ naśladownictwa na kształcenie się uczuć moralnych. Odtwarzamy w sobie wewnątrz zewnętrznego ustroj moralny naszego społeczeństwa, reproduujemy zewnętrzne cechy środowiska wewnątrz siebie. Takie jest pochodzenie sumienia. Ponieważ każda organizacja społeczna dla zabezpieczenia swojego bytu, jako organizacji, zaleca pewne czyny, innych zabrania, — w każdej jednostce istnieje poczucie dobra i zła. Co kto uważa za dobre lub złe, zależy to wyłącznie od środowiska.

Guyau, nie zaprzeczając działania wpływów środowiska, twierdzi, że tą drogą do pewnego stopnia można

zrozumieć, czym człowiek jest w danych warunkach, ale nie rozwiązuje to zupełnie podstawowego zagadnienia etyki, czym człowiek być powinien i w jaki sposób ma tworzyć takie warunki, w których mógłby stać się tym, czym powinien.

Z Darwinem etyka utylitarystyczna, oparta dotąd na analogii z ekonomią polityczną u Benthama, na poszczególnych prawach psychologicznych u Milla i Baina, przetwarza się w etykę ewolucjonistyczną, opartą przede wszystkim na biologii. Już zwierzęta mają instynkty społeczne, kochają i sympatyzują. Pierwotnie instynkty te przejawiają się mechanicznie, jako tendencja do pewnych określonych i niezmiennych czynności. Miłość macierzyńska jest takim najpierwotniejszym i najsilniejszym instynktem. Instynkty te, jako niezbędne do zachowania gatunku, utrwalają się przez dziedziczność. Kolidują instynktu społecznego z czystym egoizmem wytwarza sumienie. Z ogromnej ilości spostrzeżeń, nagromadzonych przez Darwina, przytoczymy tu tylko samiec-płata, która na wiosnę, gdy stada odlatują na północ, zostaje sama na gnieździe, aby wysiadywać jajka. Egoizm nakłania ją do odlotu z innymi; instynkt społeczny — do siedzenia na jajkach; jeżeli ulegnie egoizmowi, obudzi się w niej »sumienie«. Celem moralności nie jest nieokreślone szczęście ogółu, lecz poprostu wyprodukowanie największej ilości najsilniejszych i najdoskonalszych osobników. Pierwotna walka o byt w miarę rozwoju, w miarę tego, jak wzrasta ilość osobników, umiających bronić swojego bytu od zewnętrznych napaści, dzięki czemu zanikają zdolności napastnicze, przetwarza się w walkę o cnotę, która sprzyja najlepszym i najinteligentniejszym jednostkom.

Spencer tworzy system etyki kosmogonicznej. Guyau właściwie nie zwalcza, lecz dopełnia Spencera; przyczym twierdzi, że bez tych dopełnień Spencer jest sam z sobą w sprzeczności, i jego tezy nie zgadzają się z jego pragnieniami i tezy te, choć oparte na wszystkich gałęziach wiedzy, nie wystarczają do skonstruowania etyki. Nie rozbiegając na razie całej etyki Spencerowskiej, można sprowadzić konflikt Spencera z Guyau głównie do tego, że u Spencera etyka jest nauką tylko opisową, u Guyau jest opisową i twórczą. Spencer opiera wprawdzie swój system także i na biologji, lecz prawa biologiczne pojmuje mechanicznie; dla Guyau przed ruchem jest życie; pierwotnym zjawiskiem jest nie ruch mechaniczny, konflikt sił, który, komplikując się, daje życie, rządzone temi samemi prawami, co i ruch, lecz samo życie odwieczne, niezbadane, zakłete, kto wie, czy nie w witalistycznych atomach Epikura, które przez wzajemne oddziaływanie na siebie dają ruch. Dlatego Spencer, oparłszy swoją etykę na zjawisku pochodnem, wtórnem, jakim jest ruch, nie dotarł do głębi rzeczy; bo, zdaniem Guyau, na dnie tej głębi jest nie ruch, lecz samo życie, stwarzające ruch. Z Guyau stajemy wobec jakiejś metafizycznej hipotezy, kruszącej uświęcony przez naukę podział życia na nieorganiczne i organiczne i widzącej wszechświat pod kątem monizmu życia, nie zaś monizmu materji lub monizmu ruchu. Tej hipotezie odpowiada nie tylko Schopenhauerowska prawola, Nietzscheańska ewolucja świata, sprowadzona do teorii ewolucji woli, lecz i podobne przypuszczenie geografów i geologów Réclus. Z wiarą w pierwotność kosmiczną ruchu Spencer widzi w człowieku rezultat mechanizmu sił, fizycznych i społecznych. Z wiarą w pierwotność kosmiczną życia Guyau

widzi w człowieku przede wszystkim nową wolę, która dąży do opanowania i pokierowania tego fizycznego i psychicznego materiału, jaki znalazła pod sobą. Guyau wierzy w ewolucję tak, jak i Spencer, tylko w głębi jej widzi nie ruch, lecz życie. Tak jedna, jak i druga hipoteza w świecie zewnętrznym niczym nie da się sprawdzić. A w świecie wewnętrznym, w nas samych, w głębi naszego samopoczucia — czyż nie znajdujemy silnych, podniecających i pobudzających oddźwięków tego prążycia? Czy, cokolwiek nam mówiła nowożytna nauka z całą potęgą swojej argumentacji, wydawaliśmy się sobie kiedykolwiek tylko nieuniknionym rezultatem sił i czy byliśmy zdolni przypisywać całą naszą wartość tylko dostatecznemu stopniowi komplikacji dość silnie napiętych sił? Czy poza tym wszystkim, co, jako niezbite dla naszego rozumu, rozum przyjmował i ostatecznie przyjął, nie leży poczucie niedostateczności ograniczonego rozumu do ogarnięcia całego nieograniczonego zagadnienia bytu, poczucie, wyrażające się w twórczym, urabiającym, nakazującym stosunku wszelkiej woli do wewnętrznych i zewnętrznych sił, jakie się w promieniu działania tej woli znalazły?

Naturalna rzecz, że, im lepiej znanym jest woli podbijany przez nią materiał, tym pewniejszą — nadzieją zwycięstwa, a na poznanie tego materiału, prócz greków i francuzów XVIII-go wieku, nikt nie wpłynął w tym stopniu, co szkoła angielska. Ogrom ścisłej wiedzy i olbrzymia potęga myśli naprowadzały Spencera na sam brzeg zagadnień, które jaskrawo uwydatnił Guyau. Przejść poza ten brzeg nie pozwala Spencerowi, całkiem zresztą uzasadniona, jak zobaczymy, nieufność do metafizyki i brak tej czysto francuskiej logiki *à outrance*. Zagadnie-

nia metafizyczne, niezapłodnione materiałem empirycznym, groziły zupełnym wyjąłowieniem. Jednak dziś, po wiekowej reakcji przeciwko metafizyce, reakcji tak krańcowej, że metafizykę z dziedziny myśli zupełnie usunąć chciała, powracają zagadnienia metafizyczne, wzmożone i spotęgowane właśnie przez pragnącą wyrugować je reakcję. »Bądź moim szlachetnym wrogiem — pragnie nadczłowiek« — mówi Nietzsche.

Spencerowski, bądź co bądź, metafizyczny pierwiastek ruchu nosi jednocześnie piętno teoretycznej reakcji przeciwko dawnej metafizyce i zawiera w sobie początki rodzącej się spotęgowanej metafizyki. Tu jest źródło jego sprzeczności.

Spencer pomiędzy innemi twierdzi, że im wyższą jest istota, tym mniej zależy od otoczenia i tym więcej od samej siebie. Indywidualizm jest jedną z najwięcej ukochanych jego myśli, tak zresztą, jak i u wszystkich utilitarystów, zaczynając od Benthama, który powiedział, że »jestto warjactwo i impertynencja chcieć kogoś pokierować gdzieindziej, niż tam, gdzie on widzi swój własny interes«. Rozwój idzie u niego w kierunku coraz większej dyferencjacji, zróżniczkowania. On to postawił tezę o »nietrwałości jednostronnego i trwałości różnorodnego«.

Jednocześnie ideałem Spencera jest podwójna ostateczna równowaga sił: w osobniku i w społeczeństwie; w osobniku — pomiędzy pożądaniami a faktyczną możliwością ich osiągnięcia (stan, w którym nikt nie byłby zdolnym do żądania tego, czego osiągnąć nie może); w społeczeństwie — pomiędzy interesem osobistym a ogólnym (stan takiego uspołecznienia jednostki, w którym rzeczy pożądane dla ogółu są też pożądane i dla je-

dnostki; wobec czego znika możność konfliktu jednostki i ogółu). Ideał Spencera ma być zrealizowany drogą mechanicznego rytmu sił socjalnych, drogą stwarzania z jednostek takich konglomeratów sił, któreby automatycznie dawać musiały rezultaty, zgodne z ideałem.

Dla Guyau taki ideał bynajmniej nie wynika z stwierdzonych przez Spencera praw. Jeżeli życie dąży do coraz większego różniczkowania, jeżeli indywidualne typy mają tendencję do coraz większej różnorodności, gdyż inne, jako mniej trwałe, usuwać będzie dobór, — to ilość potrzeb wzrośnie niepomierne ilościowo i jakościowo, i chociaż niezaprzeczenie minimum potrzeb, łatwo dających się zaspokoić, wzrośnie, dzięki odpowiednio wzrastającemu minimum wydajności, to jednak całość tych potrzeb, wobec coraz większej różnorodności indywidualizmów, będzie tym trudniejszą do zaspokojenia. Jeżeli ewolucja działa w kierunku coraz większej dyferencjacji, i jeżeli w dodatku dobór utrwała takie różniczkowanie cech, to nic nas nie uprawnia do wiary w ideał podwójnej równowagi Spencera.

Zdaniem Guyau, aby postawić ideał, prócz pytania, czym człowiek był, należy zastanowić się nad tym, czym powinien być. Skądkolwiek pochodzimy i czymkolwiek jesteśmy, faktem jest, że posiadamy dwie naczelne władze ducha: rozum i wolę. Spencerowskie prawo: »im wyższa istota, tym mniej zależy od otoczenia i tym więcej od samej siebie« — jest prawdziwe właśnie dzięki rozwojowi tych władz. Guyau zdanie Spencera uzupełnia słowami: »i tym więcej otoczenie zależy od niej«. Dla etyki analiza tych władz, robiona przez utylitarystów pod kątem przeszłości, pochodzenia, musi być dopełniona przez analizę pod kątem przyszłości, wysiłku,

celu, do których te władze dążą, słowem, ideału. Ideał Guyau nie jest tym ideałem dawnych idealistów, którzy doskonałość stawiali na początku rzeczy, w złotym wieku, w stanie natury, w przedwiecznym świetle idei, a we wszelkiej terażniejszości widzieli odstępstwo od niej. Dla Guyau, jak i dla wszystkich ewolucjonistów, na początku była niedoskonałość, która, stopniowo się doskonaląc, w końcu zdolna jest sobie postawić ideał w przyszłości. Spencerowski ideał podwójnej równowagi ma także być dziełem ewolucji i także dziełem przyszłości. Tylko ta ewolucja, która dla Spencera idzie drogą działania niezłomnych praw przyrody, dla Guyau idzie drogą wzrostu rozumu i woli. Wolna czy nie wolna, bo o tym my nic wiedzieć nie możemy, nie znając tajemnicy życia, nasza wola czuje się wolną, gdyż dąży do celu; to nam wystarczy. Rozum, zależny od dziedziczności, przyzwyczajęń, środowiska, im wyżej się wznosi, tym lepiej rozumie tę zależność, tym boleśniej ją odczuwa, tym gwałtowniej szuka sposobów uwolnienia się od niej i tym łatwiej dąży do celu, który sam sobie niezależnie postawił. A ideał sam? Spencer odsuwa go w odległą przyszłość, która ma go osiągnąć przez przeciwdziałanie coraz silniej na siebie oddziaływających sił społecznych i indywidualnych, które w końcu stopią się w jedną harmonijną całość. Guyau ma pewne wyobrażenie o drodze, którą ludzkość przebyła; o tej, co leży przed nami, nic nie wiemy, bo nie wiemy, w jakiej proporcji, w miarę ewolucji, wzrastał rozum i wola, a więc nie wiemy i tego, w jakiej wzrastać będzie. To tylko jest pewne, — pewne, gdy rzucimy okiem na naszą przeszłość, i jeszcze pewniejsze, gdy wgłębimy się w tajemniczy mechanizm każdej naszej świadomej myśli, przerodzonej w wysiłek

czynu, zgodnego z myślą i jej celem, — że wzmocnienie tych naczelných władz ducha stanowi o potędze naszego istnienia. Nie czekajmy na przyszłość, aż przez jakieś komplikacje mało nam znanych w gruncie rzeczy sił ziści nasze marzenia. Każdy z siebie przez tajemniczy akt twórczy, przez akt, podobny do tych, którym każde nowe życie zawdzięcza swoje istnienie; — powinien wykrzesać ideał z siebie, stworzyć nowe życie ducha, koronę i cel swego fizycznego istnienia. Spotęgowany rozum i wzmoczona wola, przy kategoriycznym imperatywie takiego potęgowania, pozwolą każdemu wejść w posiadanie samego siebie, odczytać swoją najgłębszą Prawdę i na gruncie tej tak osiągniętej prawdy, która wtedy jest szczytem ducha, postawić ideał. Jaki ideał? Szczęścia osobistego? Nie, bo ta najgłębsza Prawda, którą każdy, kto chce, odczyta w sobie, jest to, że nic na świecie dla siebie nie może istnieć. Wszystko, co dostaje żywy organizm, fizyczny czy duchowy, dostaje go tylko po to, aby przetworzyć, udoskonalić i oddać. Inaczej nie może istnieć. Czy ideał szczęścia ogólnego? — Także nie, bo ogół, społeczeństwo, to też swojego rodzaju organizm, który również dla siebie nie może istnieć. A więc — osobisty ideał Prawdy, Piękna i Dobra. Ideał indywidualny dla każdego i jedyny dla całej ludzkości, bo we wszystkich swoich różnorodnych przejawach jedyna jest głębia życia. A metoda, sposób realizacji? — Spotęgowanie woli i wzmocnienie świadomości; kategoriyczny nakaz takiego potęgowania. Tą drogą jednostka, coraz wyżej się wznosząc, coraz bardziej harmonizuje z głębią życia, coraz szybciej przyjmuje, coraz doskonalej przetwarza i coraz prędzej oddaje innym wszystko to, co jej świat wewnętrzny i zewnętrzny przynosi.

IV.

Z POWODU PAŁUBY.

Krytyka!? Czyż to nie coś takiego, jak miłość, prawda, sztuka, coś, co samo przez się jest niczem, dopóki jest niczyjem? Ale — bez gry słów.

Dość, że ja nie mam pojęcia o pisaniu krytyki porządnej, jak się należy. Potrafię sobie tylko uprzytomnić te myśli, które mi nasunęła przeczytana książka.

Ginę gdzieś w własnych i cudzych atomach psychicznych, którymi mnie otoczyła ta Pałuba; czuję, widzę je teraz, dawniej nie podejrzewałem ich istnienia. Miliony bakteryi mi łażą w każdej szklance wody, którą podnoszę do ust. Z Dostojewskim grzebię się w drobiazgach po kątach duszy.

Jakiegoż wysiłku mi potrzeba, żeby nie stracić z oczu Nietzschego, Guyau, Ibsena, wiary w ideał, mój, najosobistszy, bezwzględny i wiary w wolę do zrealizowania go, żeby nie przestać czuć tej bolesno-rozkosznej potęgi istnienia, którą mi to dążenie daje.

Ta Pałuba, którą mi Irzykowski na swoich pięciuset stronicach kazał odcyfrowywać, to o ile zrozumiałem, zdrowy samozachowawczy instynkt, chroniący przeciętne natury od zbyt ryzykownych skoków w górę, albo w dół. Coś je ciągnie, podchodzą nad samą krawędź, a jednak nie skaczą, bo albo boją się, albo nie ufają sobie i ostatecznie dobrze robią. Kwestya tylko co ciągnie i kogo ciągnie?

Teraz dygresja w bok. Tu mi potrzeba esencji wielu

teorii, przez pryzmat których muszę spojrzeć potem na pałubę.

W psychicznej ewolucji człowieka, bardzo zgruba biorąc, są trzy stadja:

1. Pierwotna impulsywność: jestem głodny; przewinął się przedemną słabszy bliźni, chwytam go i zjadam.

2. Refleksyjna impulsywność: chętnie zjadłbym mojego bliźniego, ciągnie mnie do tego, ale boję się, żeby mnie samego za karę jutro nie zjedli; więc kontentuję się tem, że zmuszam bliźniego do przyniesienia zabitej zwierzyny.

3. Czysta refleksja: moi przodkowie i ja sam tyle myśleli o różnych rzeczach, że dla mnie to myślenie stało się główną rzeczą. Obdzieram spotkanego bliźniego z jego myśli, a, ponieważ nie mogę tego inaczej zrobić, jak dając mu wzamian trochę swoich, więc i on mimo mej woli coś na tem zyskuje.

Ztąd wniosek, znów bardzo sumaryczny, że wszystkie problemy kulturalne nie mają bezpośredniego rozwiązania, a tylko pośrednie — i to w maximum intelektualizacji, uduchowienia, jak się dzisiaj mówi.

To są jednak dopiero granice od dołu in minus. Tyle by było, gdyby nic nieistniało poza instynktem samozachowawczym, dążącym do maximum korzyści przy minimum wydatkowania. Weźmy teraz granice od góry, in plus, w każdej epoce.

Żeby mnie przeprowadzić z pierwszego do drugiego stadjum, trzeba mi było nietylko utrudnić zabicie najbliższego i najsłabszego sąsiada, ale jeszcze i postawić przed oczyma cel, ideał zabicia tego silnego, co za górą mieszka. Ten cel wymaga skombinowanego wysiłku, refleksja zaczyna działać.

Żeby mnie przeprowadzić z drugiego do trzeciego stadium, trzeba mi nie tylko utrudnić zabijanie i obdzieranie z dóbr materialnych moich bliźnich, ale jeszcze i postawić cel, ideał panowania nad martwą i żywą przyrodą, powietrzem, ogniem, wreszcie nad samym sobą.

W każdej epoce każda jednostka wiruje w tych granicach in minus i in plus, zawiera w sobie pewną sumę możliwości, skierowanych ku zbliżeniu tak ku jednym, jak ku drugim granicom, a faktyczne skierowanie zależy od ilości refleksji (intelektu) i woli, jaką rozporządza.

Otóż i powróciliśmy do kwestyi, co ciągnie i kogo ciągnie. Zawsze wisi w powietrzu ideał, cel, wynikły z ducha danej epoki. Ten ideał każdego ciągnie, a pociąga tych tylko, którzy mają dosyć refleksji, żeby go zrozumieć i przyswoić sobie, i dosyć woli, aby oderwać się od zdrowego instynktu samozachowawczego, grawitującego ku minimalnym granicom, i dać się pociągnąć ideałowi, co się odczuwa wtedy, jako osobistą walkę o ideał, gdyż refleksja go już przyswoiła.

Wszystkie te pociągania, oderwania, przyswojenia nie dzieją się odrazu, a przez powolny i zawsze podobny proces, a mianowicie zawsze ideał działa najprzód swoją zewnętrzną stroną na zewnętrzną stronę, formą na formę, później dopiero treścią na treść i to po większej części już wtedy, kiedy ta treść znalazła się pod działaniem formy innego ideału.

Każde istnienie jest samozachowaniem się, ale każde samozachowanie się jest rozwojem. Drogi tego rozwoju w jednostce są rzeczywiście arcypocieszne: strach, obawa kary, obawa opinii publicznej, niejasne poczucie swoich zdolności, niejasność dążeń, chwiejność zamiarów, mętne

pojmowanie ideału — wszystko to dopiero refleksja jako tako wyjaśnia, a wola pcha ku jakiemuś jednolitemu celowi, w kierunku ideału. Refleksja i wola nie działają równomiernie, często bruździ im instynkt samozachowawczy, ztąd tysiączne komplikacje.

Rodzą się jednak ludzie, którym natura dała trochę refleksji, ale zupełnie odmówiła woli. Nad tymi niepodzielnie zapanowuje instynkt samozachowawczy, któremu odrobina refleksji wystarcza, aby się trzymali minimalnych granic, nie spadając niżej, do niższych stadij kultury.

Takie typy są ogromnie podatne do analizowania samej refleksji, która po różnych cofaniach się naprzód i wtył nie doprowadza prawie do niczego, bo nie ma poparcia woli i życie sprowadza się do posłuszeństwa instyktom.

Chodźże tu teraz, panie Piotrze Strumiński, bohaterze Pałuby! Niedołęga z pana, co? Rolnikiem pan nie jesteś, nie zajmuje to pana, strzelasz pan bąki w gospodarstwie, w Wilczy rządzi, kto chce, to żona pańska, to Marjusz Strumieński.

Malarzem pan też nie jesteś, bo panu to niewypada, jak statecznemu obywatelowi, zresztą w swoim czasie, zamiast się uczyć malować, grałeś pan rolę mecenasa sztuki i ożeniłeś się z malarką. Cele społeczne, — drogi, szkółki, szpitale — pana bardzo prędko znudziły i dałeś im pokój. Ojcem pan też nie umiesz być, bo zamiast rozwijać syna, jak się należy, własne brednie pakujesz mu do głowy...

W tym człowieku są różne zdolności, jest nawet trochę refleksji, aby je niejasno, chwilami sobie uświadomić, ale nie ma ani żdźbła woli, żeby którą z nich

zrobić panującą i na jej tle postawić sobie cel w życiu, ideał, zaczerpnięty ze skarbnicy ideałów epoki. Nad takimi ludźmi biorą panowanie instynkta: jeden zostaje smakoszem: treścią życia staje się kucharz i piwnica; drugi — erotomanem: treścią życia staje się miłość do żony, wspomnienia o umarłej żonie, kochanki, zdrady małżeńskie, balet i drobiazgowa analiza tych wszystkich stosunków i stosuneków.

Tym drugim jest nasz pan Piotr z Pałuby.

Taki typ sobie zanalizował Irzykowski, — dobrze, czy źle, na tem się nie znam, jak powiedziałem, ale w każdym razie tak, że ja go przez tę analizę doskonale widzę.

I na tem należałoby skończyć, gdyby głównie w przypiskach do Pałuby, a trochę i w samym tekście nie było czegoś, co daleko wybiega poza pana Strumieńskiego i jego Angieliki, Ole i Pauliny, a co nazwałbym propagandą refleksji.

Pierwiastek pałubiczny, jak powiedziałem, jest w mojem rozumieniu rzeczy, przejawem instynktu samozachowawczego, chroniącym od zbyt ryzykownych skoków, lecz nieprzeszkadzającym do pewnej umiarkowanej, choć nieokreślonej działalności. Działalność tego rodzaju ma cechy nadzwyczajnego niezdecydowania lub przypadkowości, gdyż pobudki jej wynikają z instynktów, hamowanych przez refleksję, a cele są mgliste.

Refleksja, której brak woli, nie zdołała ich uświadomić. Energia rozumowania nie jest to samo, co energia działania zgodnie z rozumowaniem. Dualizm: intelekt — wola, czy wola — intelekt istnieje i błędne czyny wynikają nie tylko z błędnego rozumowania, ale i z błędnej woli.

Rozum (refleksja) stawia cel, wola go osiąga. Naturalnie, że dopóki niema rozumnej autoanalizy, nie może być mowy o rozumnym dążeniu, ale musi być przede wszystkim potrzeba dążenia do czegoś i czym ta potrzeba jest silniejsza, tem łatwiej nad nią zapanować rozumowi, czem słabsza tem łatwiej poddaje się instynktom. Silna wola zdoła energicznie zdążyć ku celowi, zrazu mglistemu, który potem wyjaśnia się. Słaba wola przy dużej refleksji, może mieć jasny cel, lecz brak woli w dążeniu ku niemu stopniowo go zaciemnia i oddala.

Otóż, tak energiczne dążenie do niejasnego celu, jak i niezdecydowane dążenie do określonego celu zawierają w sobie szeregi wahań, kompromisów z sobą, przypadkowości, słowem nieszczyrych czynów i myśli. Taki charakter w większości wypadków ma nasze rozumowanie i nasza działalność; charakter ten, podchwycony przez p. Irzykowskiego, otrzymał nazwę pierwiastku pałubicznego. Tylko z pałuby przegląda umysł skrajnie racjonalistyczny. Mam to wrażenie po przeczytaniu jej, jak gdyby autor chciał dowieść, że samo logiczne rozwikłanie tych sprzeczności, samo usunięcie błędów w rozumowaniu wystarcza do nadania naszym czynom jednolitości i celowości, zgodnej z naszym charakterem. Mnie zaś się zdaje, że rozumowanie rodzi się z potrzeby działania; pierwotnie jej skutkiem, nie przyczyną, choć następnie, na podłożu woli, może być i przyczyną. Najprzód czujemy wogóle potrzebę robienia czegoś, dążenia do czegoś, a następnie dopiero rozum wskazuje nam, co mianowicie robić mamy.

Dalej, w każdej jednostce, ów pierwiastek pałubiczny może być tak dobrze symptomatem grawitacyi ku minimalnym, jak i ku maksymalnym granicom danej kultury

i zależnie od tego, dokąd grawituje, ma odmienne cechy. Określmy to bliżej.

Jak: powiedziałem, każdy charakter ludzki ma pewną, określoną sumę zdolności, które wyzyskuje, gdy ma dość bodźców wewnętrznych, czy zewnętrznych, które go pchają w kierunku celów, jakie dana epoka, czy też on sam, dla nich znalazła, lub też trwoni je, gdy takich bodźców niema. Zarówno takie wyzyskiwanie, jak i trwonienie może być niejasne, niezanalizowane, a więc nie-szczere, »pałubiczne«, jednak ta pałubiczność w jednym i w drugim wypadku jest czemś zgoła odmiennem, co, mojem zdaniem, powinno być uwydatnione.

Młody poeta, pełen zapału i wiary w swoje powołanie, może tworzyć rzeczy niezupełnie dokładnie oddające tę rzeczywistość, którą poeta chciał oddać, wszystko jedno, czy to będzie obiektywna rzeczywistość życia, czy subiektywna rzeczywistość jego idei; mogą tam być reminiscencye wzorów, szablony, sprzeczności, słowem »pałubiczność«, lecz przy nieustającej wierze w cel i zapale, przy działaniu woli, zrodzona potrzeba refleksji, może te »pałubizmy« zmniejszyć, albo usunąć. To są »pałubizmy«, ale »pałubizmy«, grawitujące ku maksymalnym granicom kultury.

Panu Strumieńskiemu, który, pokosztowawszy po dyletancku wszystkich zawodów, bierze się do literatury i pisze pamiętnik, nic nie pomoże refleksja, zabagni do reszty jego życie chaotycznymi kombinacjami; cała jego natura, nigdy nie tresowana w kierunku celowego wysiłku duchowego, chroni się w pamiętnik dla wypoczynku, a ponieważ w tej naturze niema woli, więc przypuściwszy nawet, że pamiętnik będzie skończony, to żadna myśl w nim nie będzie skończona, a drugiego utworu litera-

ckiego p. Strumieński napewno nie napisze. W pamiętniku pełno »pałubizmów«, niedopowiedzianych, niejasnych, chaotycznych myśli i obrazów, — i to są »pałubizmy« nieuleczalne, grawitujące ku minimalnym granicom kultury.

Nie czuję w »pałubie« tchnienia tego pierwiastku doskonalącej się woli, ewolucji woli; nie widzę podstawowego kryterjum wszystkich spraw ludzkich: zanik, czy wzrost życia.

Tyle polemiki z autorem »Pałuby«.

Jednakże zdarza się, że umysłowości mające dużo odmiennych cech, posiadają wiele wspólnych.

Refleksja, intelektualizm, racjonalizm... krócej — praca i doskonalenie się rozumu, jest, jak powiedziałem to, co każda wola przedewszystkiem wytwarza i następnie to, co każdą wolą kieruje. Trudno chyba w polskim życiu nie odczuwać straszego braku pierwiastku racjonalistycznego, dla tego skrajne utożsamianie go z wolą, choć, mojem zdaniem, nieprawidłowe naukowo, może być społecznie użyteczne.

Wola samorzutnie stwarza rozum, lecz rozum świadomie kieruje wolą.

Kto chce kształcić wolę, która sama jest uczuciem, przez inne uczucia — postępuje, jak ten, kto chce wybudować dom z drzewa i po to rąbie drzewo drzewem.

Wszelka sztuka, która ubiera w nowe formy już tkwiące w nas uczucia i ideje, i nie daje nowych myśli, nie rozszerza naszych »orientacji«, jak mówi autor Pałuby, — taka sztuka nie jest bodźcem myśli, celowej woli, a więc i postępu wogóle.

Dla Nietzschego, wielkiego poety, ale jeszcze większego myśliciela, artyzm był tylko formą jego nowych, głębokich myśli, któremi olbrzymio rozszerzył nasz widno-

krąg umysłowy. On to powiedział: »poeta wiezie tryumfalnie swoje myśli na rydwanie rytmu; zwykle dla tego, że myśli są za słabe, aby iść pieszo«.

Na rydwanie rytmu, czy pieszo, wszystko jedno ale niech przychodzą do nas nowe myśli: niech rozszerzają nasze widnokręgi; im kto dalej widzi, tym dalej iść zapragnie; zrodzone z dążeń niech rodzą dążenia; wyrozumowanym wysiłkiem niech tworzą świadomą siebie, celową wolę; niech przetwarzają instynkta, uczucia, mgliste wzloty w stal bezwzględnych dążeń i bezwzględnych ideałów, krótko — niech pchają naprzód nasz postęp.

Smakoszom zostawmy zachwyty nad nową formą starych myśli, które już rozumiemy; a kołysać się pieśnią naszych uczuć, które już odczuwamy, wolno nam chyba tylko w wolnych chwilach od tej zasadniczej roboty, abyśmy byli, jak ci, co najdroższe rzeczy najstaranniej chowają.

V.

O CZEM MOWA?

Istnieją odwieczne zagadnienia, które w pewnych chwilach wypływają na powierzchnię z niezwykłą siłą. Do takich należą pytania: nauka dla życia, czy życie dla nauki? sztuka dla życia, czy życie dla sztuki?

Daleki jestem od możliwości dania na nie stanowczej odpowiedzi, lecz czy nie zechcielibyście podzielić się skrawkami moich myśli, dotyczących się tych pytań?

Przypuśćmy — pracuję naukowo; szeregi luźnych, zagadkowych zjawisk udało mi się nawiązać na wspólną nić, w chaosie faktów wyczuwam spiżową oś Prawdy. Czy moje życie nie tętni wtedy najsilniej i czy z świętym drżeniem nie chwyta wtedy upragnionego celu?

Czy ten cel ma, czy może mieć w tej chwili dla mnie inny jaki cel, poza sobą? Czy chwile zdobywania prawdy nie muszą być jednocześnie chwilami największego i najjednolitszego skupienia w dążeniu? Korzyść, jaką cudze życie osiągnie ze zdobytej przezemnie prawdy, — czy mnie to wogóle cokolwiek może obchodzić, jeżeli bardzo kochałem i bardzo dążyłem do mojej prawdy? Niech się inni o to starają, niech przeżywają to, co ja, niech śledzą mój bieg myśli — nic nie mam przeciwko temu, ale nie to było moim celem. Nawet i wtedy, gdy oddawałem na wasz użytek moją prawdę drukowaną, nie o was mi chodziło, a o nią samą, bo nie znalazłem dotąd lepszego środka, ja, nędzny człowiek, aby jej, mojej prawdzie, dać względnie trwałe życie. Więc i wtedy

nie o was mi chodziło, tylko o nią, o moją prawdę, o to, co dla mnie jest prawdą...

A gdy śpiewa mi w duszy rozełkana pieśń mojego bólu i jęczącą skargą wylała mi się w sonacie — czy jestem zdolny, poprostu psychicznie zdolny, zdawać sobie jakąś sprawę z mojego całego życia, którego ten ból nie objął, lub z jakichś tam wrażeń estetycznych, które odbierzecie, kiedy będziecie słuchali mojej sonaty?

Tam, olśniony blaskiem zdobytej Prawdy, tu, zasłuchany w wzbierający potok wewnętrznego Piękna — czyż nie jestem o tysiące mil od wszelkich względów ustosunkowania się Prawdy i Piękna do mojego, czy waszego życia?

Lecz, powiadacie, nie wszyscy mogą żyć dla Prawdy lub Piękna. Zgoda. Życie więc dla czego chcecie, dla kawałka ziemi, który pragniecie widzieć wyplenionym z wszelkich chwastów i porośłym bujnym zbożem, dla władzy, dla dobra, dla bogactwa, dla domów, mostów, czy fabryk, któreby wcielały wasze myśli, czy wasz spryt, albo waszą energję..., słowem dla czego tylko zapragniecie, byle nie dla siebie i nie dla innych, byle nie dla życia...

Bo, czyż największym tajnikiem życia nie jest zapomnieć o życiu, i do celu, który zdołaliśmy z siebie wysnuć, umieć dostosować to życie?

A jeżeli tak się dzieje ze mną, to czemużby dzieć się miało inaczej z tobą? Wszak i ty nie chciałbyś nazwać swojego życia zabijaniem czasu pomiędzy urodzeniem a śmiercią?

VI.

IDEE — SIŁY.

1.

Utylitaryści francuscy i angielscy, badając rozwój i istotę uczuć moralnych, dochodzili do przekonania, że człowiek dąży i powinien dążyć do zaspokojenia przyjemności osobistych. Przyjemność, rodząc pożądanie, ich zdaniem, wprowadza w ruch mechanizm myśli, uczuć i woli, z czego wynika czyn. Wobec tego nie może być mowy o złych postępkach, niespełnionych obowiązkach, karygodnych zbrodniach lub wzniosłych poświęceniach, bo, zamiast poczucia godności i odpowiedzialności osobistej, istnieje zupełnie uprawnione pożądanie przyjemności, przyczym każdy jest sędzią tego, co uważa za przyjemne. Pojęcie przyjemności zastąpiono później pojęciem użyteczności. Rzecz użyteczna, korzystna jest w gruncie tak samo przyjemna, ale wymaga większego wysiłku i dłuższego czasu, aby być osiągniętą, lecz zato staje się źródłem przyjemności większych i trwalszych.

Gdy jednak ten osobisty nakaz: »pożądaj tylko własnej przyjemności« nie łatwo dawał się godzić z miłością ludzkości i dobrem ogółu, uciekali się oni pod skrzydła prawodawstwa obowiązującego, lub pocieszali się, że nauka i życie idą całkiem odmiennymi drogami. La Mettrie, dowiódłszy, że wyrzuty sumienia są głosem niezaspokojonego pożądania, twierdzi, że »gdybyś nawet dopuścił się ojcobójstwa lub kazirodztwa, lecz zdołasz zagłuszyć sumienie, to będziesz szczęśliwy; jeżeli jednak

chcesz żyć, bądź ostrożny: prawodawstwo nie jest tak wygodne, jak moja filozofja; sprawiedliwość jest jego córka; więzienie i kaci są na jego rozkazy; obawiaj się ich więcej, niż swego sumienia i bogów«. Inni pocieszają się tem, że, choć nauka stwierdza egoizm człowieka, jednak nadejdzie chwila, w której interesy ogółu tak się skojarzą z interesami jednostki, że nikt nie będzie potrzebował być egoistą. Tymczasem zaś, zanim ta chwila nadejdzie, góźdzmy jakoś swój egoizm z przyszłym altruizmem.

Nie tak to łątwa przecież w XX wieku zamknąć prawdy naukowe w gabinetach uczonych.

Materjalizm i ewolucjonizm zniweczyły doszczętnie dogmatykę teologiczną. Utylitaryzm podważył etykę. Do nadejścia spodziewanej chwili: idealnej tożsamości interesów ogółu i jednostki bardzo daleko. A tymczasem chwila obecna głosi inne zasady. Posłuchajmy jej głosu:

— Każecie mi spełniać dobre uczynki względem bliźnich i społeczeństwa. Wolno wam rozkazywać, ale ja jestem *enfant terrible*, które nie wykona żadnego rozkazu ślepo, póki się nie dowie: kto, jakim prawem i po co mi rozkazuje.

— Dobrze robić nakazuje ci wyższa istota duchowa, której winienesz posłuszeństwo.

— Wytłumaczyliście mi przecież, że żadnego świadomego aktu stworzenia świata nie było, i że żadna wola nie zaprzęta się naszymi sprawami.

— Czyń więc dobrze dla miłości bliźniego.

— Ja go wcale nie kocham; nauczyliście mnie sami, że powinienem mieć przed sobą jedynie swoją korzyść osobistą. Na tysiąc lat przed praktycznymi Anglikami

mówili tak samo praktyczni Rzymianie: *prima charitas ab ego*. Wieczną jest prawda, która tak długo przetrwała. Zresztą: jakim bliźnim mam się opiekować? Silnym? — ten mojej pomocy nie potrzebuje. Słabym? po co? — niech ginie; każdy wyrostek przecież wie, że w walce o byt zwyciężają najsilniejsi, że dobór naturalny usuwa słabych, że dzięki temu zasadniczemu prawu ewolucji idzie postęp. Po cóż miałbym go sztucznie hamować?

— No, to czyń dobrze dla zaspokojenia własnego zmysłu moralnego, który wyrobiła w tobie dziedziczność.

— Jestem dość inteligentny na to, aby nie poddawać się władzy zmysłów, ale robić to, co mi nakazuje rozum.

— Więc dla swojej godności własnej.

— Życie ludzkie, jak wszystko na świecie, idzie po linii najmniejszego oporu, w ten sposób zdobywa największą wartość, a więc i godność osobistą. O ile ktoś powikła to prawo, dobór naturalny doprowadzi go rychło do porządku. Godność własna nie ma nic wspólnego z miłością bliźniego.

Możemy bardzo długo rozmawiać w ten sposób ze wszystkimi utylitarystami, od Hobbesa i Helvetiusa do Spencera i Clifford'a, i nie namówią nas do najmniejszego dobrego uczynku. A wam się może zdaje, że tego życie nie wchłania? Czyż nie widzicie ich, — ohydnych samolubów, praktycznie żyjących dla własnej korzyści i praktycznie poświęcających w tym celu szczęście i dobrobyt setek, tysięcy nieraz. Czy nie widzicie ich — teoretyków przyszłości, którzy mądrze zestawiają prawa idealne w jakichś społeczeństwach idealnych, kiedy tu, teraz, wędną ciała, serca schną, ugory leżą odłogiem i myśl gnuśnieje? Nie rozumiecie, nie czujecie, że mają

całą powagę wiedzy XVIII-go i XIX-go wieku za sobą? Więc co? Zrzec się tej wiedzy? Choćbyśmy pragnęli tego, nie zdołamy. Nie! My ją musimy tak pogłębić, aby nam objaśniła żywe, tętniące w nas uczucia, siłę naszej woli, moc naszych pragnień i przejrzyistość naszej myśli. Objasniła... nie wystarczy tego, wskazała, popchnęła, dała bodźca, wynalazła wreszcie cudowną syntezę miłości, woli i rozumu w zastosowaniu do każdej najindywidualniej rozwiniętej jednostki.

O! gdybyście chcieli tak dobrze zrozumieć, jak ja odczułem, teorię władczej wiedzy Nietzschego, to wielkie, jasne światło, co rozbłysło w bramie dwóch wieków i oświetliło wstecz długie rzędy suchych, bezdusznych mumji, postrzegających zjawiska i logicznie o nich mędrkujących w pyle porozrzucanych szpargałów, i spreparowanych żab, a dalej tłumy masek lodowatych, praktycznie zgarniających korzystne złoto, cudzą pracą zdobyte, do własnej kieszeni, dla dobra ogółu, — a przede mną rozwidniło niezmierną dal o niewyłowionych jeszcze kształtach, spowitą w purpurowe mgławice woli i dumy, w czyny rozumnej szlachetności i błyskawiczne złoto grozy...

Tak, ale my wkraczamy dopiero w okres wiedzy władczej... Wiedza i życie idą różnymi drogami; zapewne, są to dwie różne dziedziny. Nie było jednak takiej epoki w historii, w którejby nie oddziaływały na siebie wzajemnie w słabszym lub silniejszym stopniu. Etyka, jako nauka o tym, co ludzie za dobre różnymi czasami uznawali, wyłoniła się dosyć późno z nauk społecznych, a znalazła się w sąsiedztwie z polityką i prawodawstwem. Etyka, jako nauka o tym, co ludzie powinni uznawać za dobre, jest jeszcze późniejszym wy-

tworem dwu najbardziej kulturalnych epok, jakie znamy, a mianowicie grecko-rzymskiej w miarę słabnięcia wiary w Olimp i nowoczesnej od końca XVIII wieku. Dopóki ludzie wierzyli, że dobro i zło jest z góry objawione, nie było powodu do rozbioru tych pojęć. Z chwilą jednak, kiedy głębsze umysły doszły do przekonania, że to my sami stworzyliśmy te pojęcia, że przez tysiące lat nieświadomie, zwolna, urabialiśmy i doskonaliliśmy je, stało się jasnym, że urabiać je będziemy nadal, z tą różnicą, że to, co robiliśmy setki lat bezwiednie a instynktownie, teraz robić będziemy świadomie, oraz, że działalność tę poddamy kontroli rozumu i woli celowej. Wszyscy etycy wybitniejsi, z których jednak żaden nie poświęcał się wyłącznie etyce, doskonale to zrozumieli: Helvetius, Bentham, Mill, Spencer, Kant. Inni, niezdolni dość śmiało myśleć, wytworzyli dziwną teorię niezależności życia od nauki moralnej; do nich należą epigonowie Kanta w Niemczech, Spencera w Anglii. Teorji tej można bronić, o ile się nie wychylimy z pewnego okresu czasu, lub nie uiezależnimy się od jednostronnej formułki społecznej.

Z należytej odległości rzecz się przedstawia całkiem inaczej.

Społeczeństwa pierwotne rozwijają się siłą nabytego rozpędu, żywiotowo; ludzie idą naprzód lub wstecz, lecz nie analizują, czemu idą, skąd i dokąd dążą. Działalność rozumu ogarnia wtedy tylko uczynki pochodne, w których ujawnia się dany instynkt. Oto lud od wieków wojowniczy napada na spokojnego i potężnego sąsiada. Samego faktu napaści lud ów nie będzie analizował, pcha go ku niej jego instynkt wojowniczy, nad którym rozum nie ma jeszcze władzy. Lecz w sposobie

prowadzenia wojny naród ten może uwydatnić już wszystkie cechy woli rozumnej a celowej.

W społeczeństwach kulturalnych siła instynktu słabnie przedewszystkiem dzięki temu, że zostaje on uświadomiony. Lud kulturalny, o popędach wojowniczych, zamierzając wydać nierówną wojnę, będzie sobie zdawał sprawę z tego, że wynik walki jest niepewny, że zamierzony cel dałby się osiągnąć innemi drogami i, o ile nie będzie doprowadzony do ostateczności, zapanuje nad swojemi instynktami, albo doczeka się dogodnej chwili do wydania wojny.

Guyau twierdzi, że każdy instynkt w miarę tego, jak go uświadamia rozum, zmierza do zaniku, jako instynkt. Wzamięn za to rozum wytyka sobie cele, oparte na znajomości natury ludzkiej, ku którym nagina wolę. Praca umysłu, za cel zakreślająca sobie uświadomienie naszych instynktów, stanowi treść etyki, jako nauki. Praca umysłu, która dąży do postawienia rozumnych celów dla ludzkości, zgodnych z jej naturą, a więc i z instynktami, stanowi treść sztuki moralnej. Nic dziwnego, że każdy »uświadamiacz« instynktów nie oparł się pokusie wskazywania celów. Inaczej zbyt boleśnie odczuwałby, że praca jego jest tylko niszczącą, nie zaś twórczą.

II.

Wniknijmy na chwilę w psychologię indywidualną »uświadamiaczy«. Na każdym z nich położył swe piętno całokształt warunków dziedzicznych i osobistych, a więc każdy z nich posiadał charakter ogólnoludzki tylko o tyle, o ile pierwiastki działające były ogólnoludzkimi. Innemi słowy: temperament, rozmach i siła myśli filozofa

odzwierciadlały w sobie siłę rasy i poziom jej kultury. A przede wszystkim odzwierciadlały, tj. uświadamiały nieświadomy dotąd instynkt rasy, następnie zaś, uświadomiwszy go, poddawały analizie rozumnej, z której wynikały rozumne cele, oparte na znajomości instynktów. Dla tego na »ludzkość«, do której przemawia każdy myśliciel, trzeba patrzeć przez pryzmat tego odłamu ludzkości, która wydała myśliciela; a prawdy, przezeń głoszone, można o tyle tylko stosować do całej ludzkości, o ile rzeczywiście cała ona bezwiednie, czy świadomie, dobrowolnie, czy przymusowo, dąży do tych celów, jakie wskazywał wybraniec jednego szczepu. Pojęcie człowieka, obywatela kraju, »*civis romanus*«, bez względu na jego narodowość i religję, pojęcie jednego Boga, wobec którego wszyscy ludzie są równi, — mogło się zrodzić tylko na społecznym podłożu ogólnoludzkiego państwa rzymskiego, i zrodzone, jako nowa siła, *idée-force* klasyczna, na swój sposób kształtowała to podłoże, coraz bardziej, aż do naszych czasów je rozszerzając. »Ogólnoludzki« znaczy taki, który zawiera pewną liczbę wspólnych a najwyższych cech, które praca wieków wytworzyła u najróżnorodniejszych grup rasowych. Kultura europejska od końca XVIII wieku jest także ogólnoludzką, dla tego i te cele, na które wskazywali jej przedstawiciele, jako wyrazy poszczególnych ogniw jej rozwoju, mają doniosłość ogólnoludzką.

Bentham, na przykład, człek praktyczny, obliczający korzyści z życia, jak procenty od kapitału, czy nie jest doskonałym wyrazem Anglii, a wraz z nią całego świata, wkraczającego w okres kupiecko-mieszczański, w okres energii przemysłowej i bezwzględnie egoistycznej? Myśliciel ten, uświadomiwszy sobie, że takim właśnie jest

podstawowy instynkt jego rasy w danej chwili, przez sam czyn uświadomienia jakby zalewa oczy swoich współczesnych falą światła: jego teoria osłabi instynkt, ale wytknie danemu społeczeństwu cel rozumny, zgodny z instynktem, a więc tym bardziej ukochany i tym silniej pożądany. Wogóle każde uświadomienie danych instynktów i skierowanie ich w odpowiednie łożysko rozumne, tj. każde powstanie prądu, który Guyau nazywa *idea-siłą*, choć dokonane przez jednostkę, staje się niebawem własnością ogółu. Pojęcia wygłoszone przez pojedyncze jednostki drogą żywego lub drukowanego słowa wchłania ogół i, o ile leżą na linii jego rozwoju, niesłychanie prędko wciela w czyny, poddając wolę rozumowi. Nauki takich mężów, z krwi i kości wydanych przez rasę, jak Bentham, nie ginęły, a wcielały się w prądy życia, przyspieszały jego tętno.

Możemy obecnie zrozumieć właściwe znaczenie utylitaryzmu anglo-francuskiego w przeciwstawieniu do idealizmu. Ten ostatni, wyszedłszy z źródeł grecko-rzymskich, dał teoretyczne podstawy chrześcijaństwu, lecz w wiekach średnich i na początku nowych czas wyłobił przepaść pomiędzy jego dogmatami teoretycznymi a rzeczywistością. Jego cele były tak wysokie, tak zawrotne, a przytym tak niewymagające jakiegokolwiek czynnej energii w życiu, że stał się ulubionym wyznaniem wiary klas wyższych. Przeniósłszy w zaświaty wszelkie walki ducha, w niczym nie zmieniał istniejących stosunków. Utylitaryzm, sprowadzając świat do egoistycznych celów jednostki; był wyrazem podniesienia jednostki i jednocześnie sam podnosił ją i jej cele osobiste, często wbrew wszelkim terażniejszym i przyszłym harmonjom społecznym. Teoria wolnej jednostki, mającej prawo dążyć

do jak największych korzyści osobistych, była doskonałym objawem przewrotu liberalno-mieszczańskiego, jakim ostatecznie była wielka rewolucja. Teoria ta nie szła obok życia. Helvetius, Bentham, Mill nie przemawiali do próżni. Ich idee były dowodem świadomości ze strony potęg rozwojowych wśród przodujących wówczas części ludzkości, i to uświadomienie przyspieszyło rozwój tych potęg. Żaden postęp kultury nie może się obejść bez takiego uświadomienia, które świadczy, że w skład rozwoju wchodzi pierwiastki rozumowo-analityczne. Bez tych ostatnich pierwiastków postęp nie byłby kulturalnym, jeno instynktownym. Im wyższa jest kultura, tym większym rozporządza materiałem historyczno-porównawczym, dzięki czemu jaśniej widzi sama siebie w zamęcie zjawisk (strona obiektywno-naukowa, opisowa), — i tym lepiej pojmuje, jak i dokąd ma zdążyć (strona ściśle etyczna). Tych dwu stron rozwoju w nauce nie wolno wyodrębnić, gdyż idą pospołu w każdym życiu kulturalnym, zbiorowym, czy poszczególnym. Wyrazicielami tej świadomości zbiorowej są właśnie myśliciele, idee ich są tym, co Guyau nazywa ideami-siłami, tj. ukształtowanymi pod wpływem ducha czasu i w dalszym ciągu kształtującymi go. Pojedyncze umysły są jakby zbiornikiem, do którego wpadają dziesiątki strumieni z doliny sąsiedniej, łączą się w nim, mieszają i nabierają energii do wypłynięcia jedną szeroką rzeką. Zapatrzeni w siły żywiołowe, mechanicznie regulujące świat i jego część minimalną — ludzkość, nie zapominajmy, że uświadomiona przez rozum wola jest także taką siłą żywiołową, która wyładowywała się w całej swej pełni właśnie za pośrednictwem tej minimalnej części świata.

Utylitaryzm nie będzie wyznaniem wiary nadcho-

dzących pokoleń; jego część opisowa, jak i etyczna ulegną zmianom. We wszystkich podstawowych teoriach kosmicznych i społecznych istnieje bardzo wielka i bardzo trudno dostrzegalna dawka automorfizmu. Ludzie zawsze widzą i zawsze będą widzieć świat nie takim, jak jest, a jakimi są sami. Prawda ta uwydatnia się dopiero, gdy posługujemy się perspektywą historyczną. Manchesteryzm w ekonomii politycznej, utylitaryzm egoistyczny w etyce, deklaracja praw człowieka w polityce, mechanistyczny ewolucjonizm samorzutnie wytwarzający postęp, jako podstawowa teoria kosmiczna, wszystkie te poglądy, pozornie tak odmienne, są głosem tego samego człowieka z okresu kapitalistycznego, który z początku kształtował swoje idee, a później, gdy opracował je w ostatecznych konsekwencjach przez swoich myślicieli, sam był przez nie kształtowany.

U schyłku zeszłego wieku na czoło nauk wysunęła się psychologia ze swoją analizą uczuć, świadomości i woli. Nie kusząc się o wskazanie automorficznych cech tego zjawiska, a istnieją one niewątpliwie, zaznaczam, że:

1. Przedmiotowe prawdy naukowe są wyrazem podmiotowych sił kulturalnych i przybierają na się cechy tych ostatnich.

2. Zbiorowe siły kulturalne, doszedłszy do dostatecznego napięcia, ogniskują się w umysłach poszczególnych jednostek, skąd znów się rozchodzą, przetworzone z instynktu na świadomy cel, spotęgowane takim przetworzeniem i przybrawszy postać t. zw. *idei-siły*.

3. Podział etyki na naukę i sztukę odpowiada zebranemu w danej chwili materiałowi historycznemu i dążeniom danej epoki, przyczym etyki naukowej nie podobna uważać za ściśle obiektywną, gdyż, choć pojedyncze

fakty mogą pozostać raz na zawsze stwierdzonymi, lecz ich ustosunkowanie zależy od dążności epoki.

4. Fakt nieistnienia etyki w danym społeczeństwie świadczy, że w najważniejszych jego zagadnieniach panują jeszcze żywiołowe instynkty, bez udziału sił, rozpętanych przez świadomość.

5. Teoria utylitaryzmu zawiera zasadniczą sprzeczność pod względem logicznym pomiędzy apoteozowaniem materializmu egoistycznego a dążeniem do szczęścia powszechnego. Sprzeczność ta wynika z powodów historycznych, tkwi w stosunku do przeszłości i przyszłości. W stosunku do przeszłości utylitaryzm jest antytezą idealizmu, którego wykładnikiem w życiu stała się ostatecznie bierność, a więc przeciwstawieniem siły jednostki zorganizowanej z góry sile ogółu. W stosunku do przyszłości wykazuje skłonność do przygotowywania gruntu w powstającej dopiero syntezie idealizmu i utylitaryzmu. Społeczeństwa, które tych rzeczy nie przeżyły, nie idą jeszcze, lub nie pójdą wcale szlakiem ewolucji ludów Zachodu. Rozdzwięk pomiędzy bezwzględnym poświęceniem dla wyższych, zewnętrznych pierwiastków duchowych, a bezwzględnym posłuszeństwem głosowi własnej natury, musi być bardzo silnie odczuty, aby się zdołał wcielić w nową, wyższą całość. Wpływa on z życia i uświadamiany na nie wpływa. Im jest bujniejsze życie, tym jest ono bardziej świadome i tym silniej odbywa się to oddziaływanie wzajemne.

III.

Leslie Stephen twierdzi, że ludzkość, na szczęście, nie czeka na doskonałą naukę moralną, aby wykonywać

cnoty społeczne. Do tego twierdzenia dodałbym, że jest wszelka pewność, iż doskonała nauka moralnej ludzkości się nigdy nie doczeka, — co więcej, nietylko o doskonałej etyce, ale i o jakiegokolwiek doskonałej nauce ludzkość nie może marzyć. Doskonałością byłaby absolutna harmonja rzeczy i pojęć o rzeczach. Jeżeli jest co na świecie absolutnego, to chyba absolutna niemożliwość takiej harmonji. Każda rzecz jest ogniwem łańcucha bez początku i bez końca, i wszystkie nieskończone liczne poprzedzające ogniwa w najróżnorodniejszych stopniowaniach kształtowały daną rzecz i na wszystkie nieskończone następne ogniwa ta rzecz wywrze swój wpływ także w najróżnorodniejszych stopniowaniach. Absolutnie nie można pojąć nic, dopóki się nie pojmie nieskończoności. A tego nie pojmiemy nigdy. Żeby dostosować pojęcie nieskończoności do naszego ograniczonego umysłu, rozbiliśmy je na dowolne kategorie czasu i przestrzeni, ograniczone, jak i nasz umysł, i w nich się obracamy, z jakimś zupełnie nam nie znanym stopniem prawdopodobieństwa.

Niemniej jakąś, choćby i niedoskonałą etykę ludzkość musi mieć. Starałem się dowieść, że prądy etyczne są poniekąd uzupełnieniem, poniekąd dalszym ciągiem prądów religijnych, w okresach dużego uświadomienia ludzkości. »Prąd etyczny« z jednej strony odzwierciadla typ duchowy swojej epoki, z drugiej utrwała go. Prąd taki wyprzedza życie, więc powstanie nowego prądu jest symptomatem zmian, jakie zajdą w życiu. Zmiany te działają tem silniej, im więcej świadomie i mniej instynktownie żyje dany naród. O ogólnoludzkich prądach może być mowa dopiero wtedy, kiedy istnieje ogólnoludzkie życie.

ludzki typ duchowy, urobiony przez uświadomioną tęsknotę poprzednich pokoleń do takiego typu.

Słowem, czem kulturalniejszy, czem więcej świadomy dany naród, tem więcej uzasadnia ideowo każdą swoją robotę społeczną. Najlepszym przykładem tego jest właśnie Anglja; typowy kraj fanatyków wszelkiego rodzaju zasad religijnych, społecznych, etycznych, ekonomicznych, politycznych; na każdym kroku pełno tam ludzi walczących dla idei, i, o ile szerzą przy tem dobro społeczne, to nie dla umiłowania tego dobra, a dla zwycięstwa swoich idei. To nie paradoks. Historia Anglii to jeden ciąg walk dla idei, które na razie stały w bardzo luźnym związku z dobrem społecznym, dopiero zwyciężywszy, zapłodniły je. Od purytanów szkockich i walk o rzeczpospolitą Kromwella, poprzez agitacje Kobdenowskie, do dziś dnia w wszelkich missjach, armjach zbawienia, stowarzyszeniach przewija się to pasmo walki za ideję; możemy jeszcze policzyć na dobro rasy anglo-saskiej wyswobodzenie się Ameryki północnej dla idei niepodległości i wojnę o zniesienie niewolnictwa dla idei równouprawnienia. Ten praktyczny naród kupców jest w gruncie rzeczy narodem największych idealistów na świecie, i, jeżeli tam dużo ludzie robią dla dobra społecznego, to głównie dla urzeczywistnienia swoich idei, dla wprężenia jaknajwiększej liczby ludzi do danej ideowej roboty. Nic dziwnego, że Leslie Stephen tego nie widzi, a z nim i większość poprzednich utylitarystów angielskich, przypisując rozwój sile mechanicznej ewolucji. Najtrudniej sądzić samego siebie i swoich najbliższych, i czem kto więcej wart, tem skromniejszy w stosunku do swojej wartości wydaje sąd. Ci sami Anglicy, którzy tyle stworzyli własną kolosalną energją, bujnym indy-

widualizmem, szaloną wolą, uświadomieniem mas, przetopieniem ślepych instynktów w ogniu samowiedzy intelektualnej na celowe ideały, — ci sami, powiadam, — stworzyli najdoskonalszą teorię biernej fatalistycznej ewolucji, rządzonej niezłomnymi prawami i nieledwie zupełnie nie dopatrzyli się tego, że najniezłomniejszym z tych praw był stalowy hart i rozumny rozwój ich własnej woli. Ten hart woli jest tak zrośnięty z ich naturą, że nie mogli go zanalizować i nie zdołali sami stworzyć syntezy własnego ducha. Czy znów nie powiedział wielkiej prawdy mój Nietzsche twierdząc, że uświadomić sobie jakąkolwiek prawdę można dopiero wtedy, gdy się odczuło jej brak; dopóki nie ma braku, lub poczucia braku, nie można wogóle iść drogą do prawdy, która ten brak usunąć może.

Najswobodniejszy, najindywidualniejszy i najenergiczniejszy człowiek na świecie, Anglik, karze nam wierzyć w fatalizm praw społecznych. »Niewolnik w duszy«, który po to tylko zrzucił jednego pana: Napoleona i Francuzów, żeby się dostać pod pruski bat, Niemiec, wydał teorie Kanta, Schopenhauera i Nietzschego, teorie rozumnej jednostki, samorzutnej woli, i chce sprowadzić nie tylko rozwój ludzkości, ale i rozwój całej przyrody do niejasnej zresztą trochę teorii ewolucji woli.

Jeżeli Anglja wejdzie teraz na drogę imperjalizmu, to niech sobie kto chce doszukuje się w tem wyniku przeróżnych praw społecznych, ja przypiszę to w daleko większym stopniu kolosalnej energii takich Chamberlaine'ów, porywających swojemi ideami świadomy ogół angielski i działania wszelkich praw społecznych, w duszach takich ludzi, w ich rozumie i w ich woli będą

szukać, nie poza nimi. »W głębi życia indywidualnego odbywa się ewolucja, odpowiadająca ewolucji życia społecznego, umożliwiając tę ostatnią, i będąc jej przyczyną, nie skutkiem«, twierdzi Guyau. Nikt chyba z większą słuszością nie ma prawa mówić o sobie słowami Guyau, jak właśnie anglik, twórca wszystkich teorii o dziedziczności, instynktach, fatalizmie dziejowym i niezłomności praw społecznych. »Daremnie, pisze Guyau, popychacie z tyłu istotę moralną, powołując się na całe szeregi istot poprzedzających i na instynktowne przyzwyczajenia, które są nagromadzonem dziedzictwem pokoleń. Mówicie do jednostki w imieniu gatunków i rodzaju i usiłujecie uregulować czyny ludzkie za pomocą tych samych prostych praw, które regulują ruchy widzialnej przyrody. Ale człowiekiem trudniej kierować, niż siłami przyrody; łatwiej je opanować, niż ruchy woli. Wzywajcie jaką chcecie siłę, wyprowadzajcie sobie z tak daleka, jak wam się podoba, te instynkta moralne, które przekazują sobie wzajemnie istoty w ciągu wieków, — a zawsze istnieć będzie we mnie siła, zdolna do osłabienia tamtej siły, inteligencja, zdolna do zniszczenia tych instynktów. Z całej tej matni dziedzicznych i nieświadomych przyzwyczajajeń, któreście we mnie nagromadzili, ja mogę wybrnąć przez szereg wysiłków i myśli. Wystarczy mi dobrze znać waszą mniemaną konieczność, aby się od niej uwolnić. A więc władza tych wszystkich istot może się rozbić o mnie, i sam jeden, mając tylko moją wolę i moją świadomość do przewyciężenia wszystkich nieświadomych dążeń, nagromadzonych we mnie, sam jeden pozostanę jeszcze niezależnym, zdolnym działać tak, albo inaczej, i gotowym do uwol-

nienia się od »moralności organicznej«, której jarzmo chcieliście mi narzucić. Moja samowiedza, zupełnie oświecona, wystarcza mi do zaszachowania całego tego nieświadomego świata, który wywołaliście przeciwko mnie«. (*La morale anglaise contemporaine*, str. 42).

VII.

IDEA POSTĘPU.

Stary Heraklit powiedział *»panta rei«*, wszystko płynie. Może nigdy tak głęboko, jak dzisiaj, nie rozumiano wielkiej prawdy tych słów.

Nic na świecie nie stoi w miejscu. Co nie kroczy naprzód, to z nieubłaganą koniecznością cofa się w tył. Co się cofa, zamiera i pozostawia wolne pole innym, rozwijającym się pierwiastkom. Inni, tak czy inaczej, zabiorą już zapracowane dziedzictwo kulturalne cofającego się narodu i sami, dla siebie, nową rozpoczną pracę.

Jeżeli uświadomimy sobie to, staje się jasnym, że ze strasznym wysiłkiem, największym na jaki każdego z nas stać, powinniśmy przepracować wszystko, cośmy od wieków zaniedbali i przedrzeć się na front cywilizacji, na którym kiedyś, za wielkiej epoki Jagiellonów, kroczyliśmy przeciw. Tego nikt za nas i to za każdego z nas, osobno wziętego, w zakresie jego działalności, — nikt nie robi. Nikt, ze zdrowym rozsądkiem, niczego się nie spodziewa od *»efemerycznych konstelacji potencji politycznych«*, jak mawiał August Wilkoński. Równie chyba zawodną jest idea wszechświatowego ustroju społecznego, w którym doskonale wykombinowany mechanizm socjalny ma wszystko zrobić za każdego. Pojęcie postępu należy z jednej strony odróżniać od wszelkiego konserwatyzmu, a szczególnie od tak zwanego ugodowego, stańczykowskiego konserwatyzmu, — z drugiej od demokracji społecznej.

Pojęcie postępu zawiera dla mnie głównie wzmożenie się męskiej i śmiałej wiary w siebie, spotęgowanie swoich zdolności, swojej pracy, nie liczenie na nikogo i na nic, tylko na samego siebie, wiara w to, że każdy osiągnie, czego chce, byleby umiał chcieć i wydobyć z siebie całą swoją uśpioną energję. Indywidualizm — oto kamień węgielny wszelkiego postępu.

Indywidualizm jednostki z nieubłaganą konsekwencją prowadzi do zrzeszenia.

Zrzeszenie — to drugi zasadniczy motyw postępu. Do zrzeszenia trzeba jednak dorość; z biernej istoty, z materiału na tyrana i niewolnika jednocześnie, trzeba się przetworzyć w indywidualność, a wtedy społem z innymi tak samo przeobrażonymi ludźmi można cudów dokazać. Nie było większych indywidualistów na świecie, nad dawnego *vir romanus* i nad nowożytnego jankesa. Nie było też ludzi, zdolnych zgodniej i lepiej pracować społem, »*viribus unitis*«, niż oni właśnie.

Indywidualizacja jednostki — to jest wydobyć i zużytkowanie najwyższych, najszlachetniejszych i najpłodniejszych osobistych zdolności, oraz zrzeszanie się pokrewnych sobie jednostek duchem, rodzajem pracy, wspólnością celów kulturalnych, humanitarnych, czy ekonomicznych, — zrzeszanie się jednego człowieka z różnemi grupami wspólnej pracy tak, aby duch jego wypełniał i praca najowocniejszą we wszelkich kierunkach była — oto, jak pojmuję postęp społeczny.

Podobnie, jak jednostka, aby działać w zrzeszeniu musi stać się przede wszystkim indywidualnością, tj. wydobyć na jaw maximum swoich zdolności i swojej pracy, — tak samo i naród, aby zająć wybitne miejsce wśród innych ludów, musi wydobyć z głębi swej duszy całą

pełnię swojego »ja«. Nieskończenie daleki jestem od chęci odgródzenia nas chińskim murem od cywilizowanego świata, przez myśl nie przechodzi mi zamiar uciśnienia żydów, rusinów... czy kogokolwiekbądź; przeciwnie uczmy się wszystkiego od wszystkich, dla każdego bądźmy jaknajsprawiedliwsi, ale nie zatracajmy poczucia naszej odrębnej duszy narodowej, bo w jej głębi tkwi to, co i dla nas samych i dla wszystkich innych jest najcenniejszem. Głębia filozoficzna greka, zmysł militarno-prawniczy rzymianina, artyzm francuza, dzielność handlowo-przemysłowa anglika — toż to są ich najgłębsze narodowe cechy, a jednocześnie — to są najhojniejsze dary, jakie oni dali ludzkości.

Zdobywanie myślą i pracą wszystkiego, sprawiedliwość dla wszystkich, ale jednocześnie silne poczucie odrębności naszej duszy narodowej, wiara w to, że ta dusza, najróżnorodniejszymi wpływami i bodźcami pobudzana nie zatraci się, a spotęguje i wyda swoją odrębną, a jednocześnie zdolną stać obok innych najwyższych, kulturę — oto jak pojmuję postęp narodowy.

Indywidualizacja jednostki i zrzeszenie jednostek; indywidualizacja narodu i zrzeszenie ludów — oto są niezbędne, kolejne etapy postępu.

VIII.

DUSZA NARODU.

Zadaniem wychowania tak jednostki, jak narodu jest wydobyć z uśpienia wszystkie drzemiące zdolności i dać im ujście w duchu danego stopnia kultury. Danego stopnia kultury? — co to znaczy? A otóż to znaczy to: w stadjum kultury pasterskiej, naprzykład, kiedy głównem zadaniem społeczeństwa jest pasenie stada, człowiek uzdolniony do sztuki, przypuścmy, będzie zawsze pól — pasterzem, pól — poetą. Może sobie śpiewać, może sobie rycć kozy na kamieniu, ale musi umieć paść i chronić powierzone sobie bydło. Przedewszystkiem, choćby do pewnego tylko stopnia, społeczeństwo wytwarza w jednostce te zdolności, które mu są w danej chwili najniezbędniejsze, a następnie dopiero na takim tle rozwijają się zdolności indywidualne, narazie nikomu do niczego niepotrzebne, ale domagające się zużytkowania. Śpiewak — pasterz, mimowoli, zachwyci innych swoim śpiewem, i śpiew stanie się potrzebą pasterzy.

W społeczeństwie bardzo wysoko rozwiniętem, kiedy ilość potrzeb jest nieskończenie wielka i nieskończenie różnorodna, tak pod względem duchowym, jak i pod względem materialnym, kiedy ilość ta zmienia się ciągle przytem tak jakościowo, jak ilościowo, jednostka nie ma żadnej potrzeby, ani żadnej możności dokładnego przystosowania się do potrzeb ogółu; wszystko bowiem, co jednostka wytwarza, odrazu, lub po pewnym czasie znajduje zużytkowanie, którego się dany wytwór domaga.

Mówiąc ekonomicznie: ogromnemu, różnorodnemu i zmiennemu zapotrzebowaniu towarzyszy taka sama podaż; im większe ma napięcie ten proces, tem szanse niezużytkowania czegokolwiek maleją. Wobec tego jednostka może z zupełną swobodą ujawnić wszystkie swoje zdolności, wybrać z nich najwyższą, tę otoczyć szczególną opieką — z szczególną energją domagać się zużytkowania jej wytworów.

Ta panująca zdolność nie ma być jedyną, nie ma zastępować wszystkich innych, ale ma być ich koroną. Czy możecie sobie wyobrazić filozofa, któryby pisał uczone traktaty, rzeczywiście wartościowe i któryby jednocześnie nie umiał dodawać, a w wolnych chwilach trudził się wyciąganiem zegarków z cudzych kieszeni?

To samo, co mówimy o uzdolnieniach jednostki, ma zastosowanie i do uzdolnień narodowych. Bardzo niewiele narodów ma panujące, wybitne zdolności do czegoś, co im zapewnia wieczną pamięć, a są to, mianowicie, te narody, które się jednocześnie najwszechstronniej i najharmonijniej tak fizycznie, jak i duchowo wykształciły i dopiero na tle takiej wszechstronności panująca zdolność sama się znalazła. W naszym stadjum kultury istnieje pewne minimum zakazów, koniecznych, aby nie cofnąć się z powrotem, poniżej którego nic nie wolno, powyżej, wszystko, absolutnie wszystko, do czego jednostka, lub naród są zdolne, i do czego dążą, nie dla żadnych ubocznych celów, a jedynie dla ujawnienia i wygimnastykowania swoich zdolności wszelkiego rodzaju.

Otóż, mówiąc o naszej panującej zdolności, ja jak najsiłniej pożądam wszechstronnej i ogólno-ludzkiej kultury, ale żywię uprawnioną przez przykłady nadzieję, że ta kultura, o ile dobrze zaszczepi się na naszym pniu,

wyda swój odrębny ton, stanie się samoistną, z uczniów przetworzymy się w mistrzów, jak wszyscy mistrzowie — oryginalnych i czerpiących swoją oryginalność z głębi ducha ludzkiego, z wszystkiego, co świadome i nieświadome, a więc z czynników rasowych, podporządkowanych czynnikom kulturalnym. Panująca zdolność nie ma być z góry przewidzianem, zacieśnieniem się do jakiegoś specjalnego pola działania, a ma być koroną, która sama spadnie na naszą głowę w nagrodę za wszechstronny, harmonijny i swobodny rozwój. Dla tego też przepowiadać tej zdolności nie myślę i nie mogę. To niewiedoma, i, jak do wszystkich wielkich tajemnic, prowadzi do niej jedna tylko droga uczucia, w tym razie — uczucia miłości względem swojego narodu.

Miłość narodu, której wyrazem jest chęć uwydatnienia jakiejś wybitnej zdolności na tle wszechstronnej i ogólnoludzkiej kultury, nie ma nic wspólnego z taką półdziką miłością narodu, której wyrazem jest chęć odebrania innym przemocą ich dóbr materialnych lub ścieśnienia ich pola działania, aby wzbogacić swój naród. Tą drogą nikt się nie wzbogaca, bo przemoc osłabia i upadła przedewszystkiem tych, którzy jej używają, a miejsca, wbrew Darwinowi i wbrew Maltusowi, mamy wszyscy aż nazbyt wiele, bylebyśmy tylko wszyscy mieli jaknajwszechstronniejsze, jaknajszlachetniejsze i jaknajliczniejsze potrzeby i bylebyśmy wszyscy jaknajusilniej pracowali i wytwarzali w takich kierunkach, na jakie nas prowadzą właśnie nasze wszechstronne, szlachetne i wielkie zdolności. Niech każdy powiększa, urozmaica i uszlachetnia swoje potrzeby, swoje zdolności i swoje wytwory.

A osławiona walka o byt niech nam nie mąci śmiałego lotu. Przyroda nie jest kością, rzuconą w sforę

zgodniałych psów, przyroda to przeszczodra pani, która każdemu, kto do niej zbliżyć się zdoła, gotuje hojny dar. Chodzi tylko o to, aby zbliżyć się do niej, aby pobudzić wszystkie zdolności, które wewnątrz nas leżą i aby wszystkie ujawnić, wypuścić w świat, zamienić w czyn, a to, co raz stało się czynem, prędzej, czy później musi stać się potrzebą, i to tem prędzej naturalnie, im wszystkie inne jednostki, składające ogół, żyją życiem podobnem.

Cała ludzkość, chcąc nie chcąc, idzie naprzód i im kulturalniejszy jest naród, tem jest potrzebniejszy. Wszelkie gwałty, przemoc, rugi — stają się dla niego zupełnie zbytecznymi. Gotów wszystkich darzyć jaknajszerszą, byle kulturalną, swobodą. Sam nic na tem nie traci, gdyż zużywa wszystkich swoich sił w walce z nieskończone bogatym, ogromnie rozumnym i tylko wolą i rozumem, dającym się pokonać wrogiem — z Naturą.

Najtrudniejszą jest walka z swoją własną naturą, z swoim własnym charakterem, który trzeba dociągnąć do danego stadium kultury, zahartować i takim dopiero uwolnić; a dalej najtrudniejszą i najpłodniejszą jest walka z martwą lub zwierzęco-roślinną naturą; ustrój zaś społeczny, od którego pragnęliśmy zaczynać, tem lepiej się ułoży, im mniej o niem będziemy myśleć i im bardziej własna doskonałość i podbój martwej natury staną się naszymi najważniejszymi zadaniami. Społeczeństwo ma wytwarzać wolnych ludzi i nie tamować w niczem ujawniania się ich kulturalnych zdolności. Jego dalsza opieka stałaby się hamulcem rozwoju.

Wszelki gwałt, przemoc, obawa konkurencji, chęć zajęcia koniecznie już zajętego miejsca — niechaj obce będą duszy narodu. Bezmiar miejsca, bezmiar potrzeb

na świecie, bezmiar bogactw wszelkiego rodzaju, gotowych spłynąć wzamian za ich zaspokojenie — to niechaj będzie wiarą duszy narodu i to niechaj ją podnieca do jaknajszerszego ujawnienia w czynie wszystkich swoich zdolności.

A na tle tak przyjętego rozwoju wykwitnie z duszy narodu nieśmiertelny kwiat w rodzaju francuskiej rzeźby lub greckiej filozofji.

ETYKA HÖFFDINGA.

Czy dążenie do pomyślności ogółu sprowadza pomyślność jednostek, czy też odwrotnie: dążenie do pomyślności jednostek sprowadza pomyślność ogółu? Który z tych czynników jest przyczyną, który skutkiem? Który za cel, który za środek uważać należy?

Hedoniści, dla których celem moralności jest pomyślność, nieraz zastanawiali się nad tem pytaniem. Bentham w szczęście jednostki widział cel moralności; jego myśl mniej lub więcej szczerze podzielali wszyscy utilitaryści angielscy. Choć utilitaryzm pojmował bardzo ciasno, prawie wyłącznie materialistycznie, szczęście jednostki, jednak zasady jego przeszły w ideologję mieszczaństwa zachodnio-europejskiego, i stały się niemałą podniętą do wywalczenia szacunku i praw jednostki. Krańcowymi wyrazami tego ruchu było angielskie *laissez-faire* szkoły manchesterskiej, zakazujące państwu mieszać się do spraw ekonomicznych obywateli i francuskie prawo z pierwszego okresu Rewolucji, znoszące wszelkie stowarzyszenia, aby w niczem nie krępować swobody jednostki. Temu mieszczańskiemu indywidualizmowi XIX-ty wiek przeciwstawił zasadę kolektywistycznego szczęścia ogółu. Dzisiaj kolektywizmowi przeciwstawia się uduchowiony indywidualizm, który zupełnie zrywa z pojęciem pomyślności w etyce, bez względu na to, czy chodzi o pomyślność ogółu, czy też o pomyślność jednostki i, zbliżywszy się poniekąd do dawnego idealizmu,

tem się jednak od niego różni, że za cel życia nie uważa bezwzględnego posłuszeństwa zgóry objawionym i uświęconym obowiązkom, lecz żąda, aby każdy, zbadawszy swoje zdolności, stawiał sobie za cel najwyższy rozwój najszlachetniejszej, a więc najistotniejszej z nich, aby całego siebie podporządkował takiemu rozwojowi, aby świadomie żył tak, jak nieświadomie żyje różany krzew po to jedynie, aby wydać wspaniały kwiat, nie zdając sobie zupełnie sprawy z tego, komu sprawi on przyjemność, lub dla kogo będzie on użyteczny. Problemata pomysłności ogółu znajduje wtedy pośrednie rozwiązanie przez najintensywniejszy i najwięcej uduchowiony indywidualizm wszystkich jednostek, składających ogół. Mistycznemu pojęciu ogółu, który trzeba uszczęśliwić, przeciwstawia się konkretne pojęcie danego człowieka, którego trzeba jaknajwięcej rozwinąć. Jednostka nie ma prawa oddawać ogółowi tego, co jej samej do najwyższego osobistego rozwoju jest potrzebne. Jednostka jest i powinna być przedewszystkiem zachłanną, żądną wiedzy, władzy, siły; następnie dopiero powinna być rozlewną, to jest owoce swojego wzrostu oddawać innym, nie troszcząc się wcale o to, co inni z nimi zrobią. Różnica pomiędzy mieszczańskim, a uduchowionym indywidualizmem, jest ta, że ten ostatni, wbrew pierwszemu, w rozwinięciu najwyższej osobistej zdolności widzi cel życia, bogactwo zaś uważa jedynie za środek do osiągnięcia tego celu i całą resztę tego bogactwa, czy to odziedziczonego, czy to osiągniętego pracą w kierunku najwyższej zdolności, poza zaspokojeniem pierwszych potrzeb fizycznych uważa za nadmiar szkodliwy rozwojowi jednostki i należny — poprostu — ogółowi. Różnica pomiędzy klasycznym idealizmem, a uduchowionym indy-

widualizmem jest ta, że ten ostatni, wbrew pierwszemu, żąda, aby każdy sam sobie stawiał duchowy ideał, który ma osiągnąć własnym wysiłkiem i aby ten ideał leżał na linii największego rozwoju jego najwyższej osobistej zdolności, jak również, aby nie był zgóry przez nikogo narzuconym. Od kolektywizmu tem różni się uduchowiony indywidualizm, że nie uznaje żadnego obowiązku działania dla szczęścia ogółu, podporządkowania jednostki ogółowi, — przeciwnie, ogół swoją działalność powinien podporządkowywać rozwojowi jednostki, nawet wtedy, kiedy taki rozwój zakłóca szczęście ogółu, a dzieje się to zawsze, gdy jednostka wyżej od ogółu rozwinięta wytwarza rzeczy jeszcze nie potrzebne ogółowi, a mimo to nie chce się zmienić i chce żyć to jest chce, aby jej wytwory przekraczające miarę potrzeb, zostały jednak spożytkowane.

Wszczepiając nową potrzebę, jednostka zakłóca szczęście ogółu, zmusza ogół do nowego, napozór niepotrzebnego, wysiłku i w ten sposób rozwija go. Pełny, wszechstronny i uduchowiony rozwój indywidualności jest bodźcem rozwoju powszechnego i celem moralności; nie można tego celu upatrywać w pomyślności powszechnej.

W tak zarysowanym szkicu ewolucji pojęć etycznych — pojęć, które z jednej strony urobiły się pod wpływem życia, z drugiej same oddziałują na nie, Höffding zajmuje dziwnie rozjemcze stanowisko: pragnąłby wszystko ze sobą pogodzić, pragnąłby stanąć ponad wszystkim i dzięki temu stać poza wszystkim; jego teorie czuć zdaleka dukiem i uczonością, zpoza kart książki wyziera osobistość typu profesorsko-pastorskiego, dla której świat przedstawia się jako pole dowolnych popisów rozumu; przeziera umysł spokojnie oddzielony od uczuć

i woli, który nigdy nie był zmuszony złać się z niemi i wzajemnie zapłodnić w żadnym indywidualnym przeżyciu, w żadnym wysiłku do osiągnięcia osobistego ideału. Jego wywody są dość słuszne w wielu miejscach, ale nie jest to siła twórcza, zdolna poprzemieszczać stare wartości, lub stworzyć nowe. Höffding nie przemawia do pokolenia, pozostającego pod wpływem szczytnego indywidualizmu Guyau i Nietzsche'go. Niema w nim wdzięku, lotności i logiki pierwszego, niema głębi i siły drugiego.

Rozpatrzmy jednak bliżej teorię Höffdinga.

Subiektywnym czynnikiem moralności jest sympatja, miłość dla ludzi. Prototypem tego uczucia jest pełna poświęcenia miłość macierzyńska, następnie rozszerza się ona na rodzinę, klan, horde, naród — wreszcie na całą ludzkość. Obiektywne kryterjum moralności znajdujemy w zasadzie pomyślności, która wymaga wprowadzie tego, aby jednostka podporządkowała swoje interesy interesom ogółu, w niczem jednak nie hamuje rozwoju swobodnej osobistości; a to dlatego, że sympatja zniewala nas do kojenia każdego bólu, skoro więc osobistość, na drodze swego rozwoju będzie powstrzymana i wskutek tego odczuje ból, społeczeństwo, rządzące się zasadą pomyślności, ból ten usunie, pozwalając jej rozwijać się. Idea sprawiedliwości pozwoli rozgranaczyć sferę interesów jednostki i ogółu, idea ta wymaga, aby społeczeństwo zabezpieczyło jednostce w dzisiejszych warunkach historycznych minimum potrzeb fizycznych (*Existenz-minimum*), o ile sama niezdolna jest ich sobie zabezpieczyć i minimum godzin wolnych od pracy, które znów jednostka jest obowiązana użyć na swój rozwój duchowy.

Zgadzam się z Höffdingiem, że społeczeństwo po-

winno zabezpieczyć byt jednostek do pracy niezdolnych, jednak z zastrzeżeniem, aby to było zabezpieczenie potrzeb najelementarniejszych, nie wzbudzające niczyjej zazdrości i nie mogące być celem niczyjego pożądania, a to dlatego, że podług mnie, właściwie każdy sam o sobie powinien myśleć i zaoszczędzić sobie tyle, aby mieć spokojną starość. Robotnicy zaś wszelkiego rodzaju, którzy w warunkach dzisiejszej produkcji pomimo najusilniejszej pracy nie mogą sobie wiele zaoszczędzić, powinni sami tworzyć sobie stowarzyszenia wzajemnej pomocy. Społeczeństwo zaś powinno im przyjść z pomocą przez obowiązkową asekurację od nieszczęśliwych wypadków i przez udzielanie emerytury na wypadek kalectwa, lub niedołężnej starości. Ludzie zamożni powinni użyć na ten cel części nadmiaru bogactw, która staje się dla nich szkodliwą z chwilą, gdy wznoszą się na poziom życia uduchowionego indywidualizmu. Zgadzam się i z tem, że liczba godzin pracy nie powinna przekraczać pewnej normy, lecz twierdzę, że nie w idei sprawiedliwości należy szukać syntezy konfliktów etycznych, a także, że sympatja osobista i pomyślność ogólna nie są kryterjami moralności. Tak pojmowane zagadnienia etyczne kierują umysły na rzeczy drugorzędne, pochodne, nie dotykając najistotniejszych czynników.

Można zabezpieczyć robotników od starości i kalectwa, można żywić niezdolnych zupełnie do pracy, należy nawet to zrobić; ale w jaki sposób zabezpieczyć dwie rzeczy, bez których mowy być nie może o swobodnym rozwoju osobistości, a mianowicie: prawo do pracy wogóle każdemu do niej uzdolnionemu, i prawo do danej pracy każdemu do niej powołanemu? Tak samo jednostka, jak i społeczeństwo powinno być najprzód

zachłannem, potem rozlewnem; najprzód zbierać, potem rozdawać; najprzód troszczyć się o to, aby ludzie zdolni do pracy jaknajwięcej i jaknajlepiej wytwarzali i aby istniało społeczeństwo zdolne zużytkować taką produkcję, a potem dopiero myśleć jak ze zbytecznego dla nich nadmiaru owoców dzielić mniej zdolnych. Swobodny rozwój osobnika Höffding powiązał z miłością i pomyślnością powszechną. Jeżeli jednak za prototyp uczucia etycznego weźmiemy miłość macierzyńską, to nie zapominajmy, że tu właśnie dwie istoty, które mają nadmiar sił, przez ten nadmiar stwarzają trzecią. Bez kwestji jest to rozlewność, ale na tle zachłanności, jak zawsze. Nie zapominajmy też, że z miłością macierzyńską wiąże się nierozzerwalne uczucia własnej rozkoszy, władania, posiadania, dumy, nadziei pomocy, rozkazywania; że większość tych uczuć osobnik przeżywał wcześniej jeszcze zanim dał życie innemu, a najwcześniej odczuwał żywiołowy popęd do wyładowywania nazewnątrż nagromadzonej w nim siły i do gimnastykowania tej siły przez wypróbowanie. Tu, a nie w miłości i to jeszcze miłości pojmowanej jako poświęcenie, czy zrzeczenie się, jest prototyp uczuć etycznych. Można go formułować jak Nietzsche »wola do potęgi«, albo jak Guyau »konieczność wyładowania nagromadzonej siły«; są to pojęcia mniej więcej równoznaczne i wychodząc z założenia, które ujęło najistotniejszą przyczynę rozwoju, można nie tylko objaśnić i wskazać już przebyte, ale jeszcze i nakazać nieprzebyte stadja rozwoju, gdyż nakaz będzie wtedy tylko zbudzeniem drzemiących w nas sił.

Objektywnem kryterjum etyki ma być zasada pomysłności. Höffding przytacza dwa możliwe zarzuty, a mianowicie: 1. poświęcamy się dla danych jednostek

grup, lub ideałów, nie dla ogólnej pomyślności i 2. przez unikanie cierpienia i zmniejszenie potrzeb najłatwiej można osiągnąć ogólną pomyślność, ale też i zanik rozwoju. Zarzuty te pozostają w swej mocy. Pomyślność i rozwój są to dwie rzeczy różne, do mierzenia których nie mamy żadnej wspólnej miary i trzeba się raz zdecydować, która z nich ma być podstawą etyki; ciągłe mierzenie niewspółmiernych wartości sprowadza jedynie zamieszanie pojęć. Jeżeli mi chodzi o moją pomyślność, to powinienem unikać cierpienia, zmniejszyć swoje potrzeby, kontentować się tem, co mi jest dane, przystosować się do warunków, w jakich się znalazłem. Jeżeli mi chodzi o mój rozwój, to powinienem zdobywać to, co do niego mi jest potrzebne, zwiększyć odpowiedni rodzaj moich potrzeb, nie zadawałniać się tem co znalazłem i stwarzać warunki, w których mogę się rozwijać. To samo stosuje się do jednostki, grupy społecznej, narodu i ludzkości. O tem, czy suma pomyślności ogólnej zwiększa się w miarę rozwoju, nic nie wiemy. Jest nawet wszelkie prawdopodobieństwo, że im niżej stoi dane społeczeństwo, tem mniej ma potrzeb, tem je łatwiej zaspokoić i tem jest szczęśliwsze. Jednak, gdybyśmy nawet najmocniej byli o tem przekonani i tak niepowstrzymałoby to nas od dalszego rozwoju, bo świadomie, czy nie, w każdym z nas działa, »wola do potęgi« i zmusza nas iść naprzód. Obiektywnem kryterjum moralności nie jest zasada pomyślności, a zasada największego rozwoju. Siłą regulującą konflikty etyczne ma być idea sprawiedliwości. Jednak co właściwie ma znaczyć »idea sprawiedliwości« dla ewolucjonisty, który wie, że każdy okres czasu ma inną sprawiedliwość? Pojęcie to nie ma konkretnej treści. Konflikty etyczne i socjalne wogóle

zawsze będą istnieć, gdyż zupełną harmonię interesów wyobrazić sobie możemy tylko w fazie zupełnej martwoty, ale dzisiejsze konflikty etyczno-socjalne mogą być rozwiązane przez samo dążenie do wyższego rozwoju. Wyższy stopień rozwoju, na który wspiąć nam się trzeba, nie jest dowolny, przeciwnie, jest on jedyny. Wspiąć się na ten jedyny wyższy stopień, jaki mamy przed sobą, albo stoczyć się w dół z powrotem — oto alternatywa, którą ma przed sobą nasza kultura. W krótkim szkicu niniejszym nie mogę wyczerpująco odpowiedzieć na pytania: 1. dlaczego ów wyższy stopień uważam za jedyny i 2. na jakich zmianach w treści życia polega jego wyższość? W skróceniu odpowiedź na pierwsze pytanie brzmi: ponieważ już przebyliśmy stadja kultury wojennej i ekonomicznej, pozostaje tylko kultura duchowa, która, jako bezpośrednio po tamtych następująca, wyższa jest i w danej chwili jedyna. Odpowiedź na drugie pytanie brzmi: wyższość duchowej kultury nad innymi polega na tem, że daje pole do najszerszego rozwinięcia drzemiących w nas zdolności. Motywy: człowiek żyjący duchowo zwiększa swoje potrzeby umysłowe i ogranicza do koniecznych rozmiarów potrzeby fizyczne, przyczem pierwsze są wtedy różnorodniejsze od drugich. Podaż zależy od popytu, a więc produkcja prac umysłowych i artystycznych zwiększy się i urozóżnorodni, każda praca będzie traktowaną jako sztuka, dla niej samej, co zasadniczo zmienia psychologję producenta. Każda rzecz artystyczna jest indywidualna, a więc zapotrzebowanie przedmiotów artystycznych powiększy indywidualność pracy, pierwszy warunek swobodnego osobistego rozwoju. Dalej produkcja rzeczy artystycznych łagodzi specjalizację pracy, inny hamulec swobodnego osobistego

rozwoju. W końcu ograniczenie i do pewnego stopnia ujednostajnienie potrzeb fizycznych, choć nie ograniczy odpowiedniej produkcji, bo ludność będzie wzrastać, ale ją ujednostajni, co złagodzi chroniczny dziś nieledwie stan nadprodukcji w wielu gałęziach pracy i zabezpieczy prawo do pracy każdemu do niej uzdolnionemu.

Idei sprawiedliwości Höffdinga przeciwstawiam kategoryczne nakazy, stosujące się do każdego i wszystkich, a przede wszystkim do wyższych warstw społeczeństwa: »życie jak ludzie wyżsi!« i »kochajcie waszą pracę bezinteresownie, dla niej samej, tak aby stała się sztuką«; słowem, kategoryczny nakaz urzeczywistnienia kultury duchowej. W wykonaniu tych nakazów widzę jedyną możliwość dalszego rozwoju i jedyne rozwiązanie dziś istniejących konfliktów etyczno-społecznych.

X.

ZMIANA RÓL.

Mówimy ciągle o uregulowaniu produkcji, o ulepszonych sposobach wytwarzania, o pracy wytwórczej, nie-nadużywającej sił jednostki i zgodnej z najwyższym indywidualnym uzdolnieniem. Zapominamy jednak o tem, a przynajmniej niedoceniaamy tego, że życie jest wymianą i że najogólniej biorąc taka jest produkcja, jakie jest spożycie. Nie producent, a konsument jest panem położenia; do potrzeb konsumenta nagina się produkcja. Producent może sobie wytworzyć konsumentów, ale robi to właśnie w ten sposób, że konsumenci zaczynają odczuwać potrzebę jego produkcji. Dany wytwór i dany wytwórca pozostaje bezużytecznym dopóty, dopóki nie ma spożywców. Dopiero potrzeba rodzi odpowiednią produkcję.

Jeżeli pragniemy technicznie udoskonalonej produkcji, wytwarzanej przez silne jednostki i noszącej piętno indywidualnej pracy — to powinniśmy jako spożywcy żądać tego rodzaju wytworów. Inaczej podobna produkcja rozrość się nie może, a, jeżeli nawet powstanie, to, nieznalazłszy sobie ujścia, zginie lub przeniesie się tam, gdzie odpowiada potrzebom.

Jeżeli naszym potrzebom odpowiada tani maszynowy towar, noszący piętno szablonu i jeżeli zużywamy go w dużych ilościach — to umożliwiamy istnienie ogromnych maszyn, wytwarzających w niezliczonych ilościach kopje jednego tylko oryginału, dalej umożliwiamy również

wszystkie skutki, które pociąga dla życia jednostki konieczność wykonywania tanich kopij.

Jeżeli zaś potrzebom naszym odpowiada dobry towar, noszący piętno indywidualności swojego twórcy i jeżeli zużywamy go dużo, ale każda rzecz zużyta, jako indywidualna, musi być inną w swoim rodzaju, to umożliwiamy istnienie indywidualnych warsztatów, wytwarzających przeważnie oryginały, dalej umożliwiamy również wszystkie skutki, które pociąga dla życia jednostki konieczność tworzenia dobrych oryginałów.

Wreszcie kopia może być bezmyślnem naśladownictwem, lub odczudem odtworzeniem.

Im bardziej jesteśmy oryginalni i indywidualni sami, tem więcej potrzebujemy oryginalności i indywidualności we wszystkich przedmiotach, które zużywamy, a przez to umożliwiamy indywidualne życie twórcom tych przedmiotów. Dalej, poszukując tego rodzaju przedmiotów w tych dziedzinach pracy, gdzie ich dzisiaj niema, pobudzamy ludzi do robienia prób na linii kierunku rodzących się w nas potrzeb i uprawiamy ich nadzieję, że próby te zostaną uwiecznione pomyślnym skutkiem.

W końcu nie zapominajmy o tem, że tak samo, jak w rozwoju organicznym żaden gatunek nie ginie bez śladu, a pozostawia mniej lub więcej zatarte piętno swoich cech na wszystkich następnych wyższych gatunkach, które się z niego rozwinęły — tak i w rozwoju społeczeństw żaden okres kultury nie ginie zupełnie, a przekazuje swoje cechy, mniej lub więcej wyraźne, następnym wyższym okresom — i to przekazuje w ten sposób, że najwyższe, panujące cechy niższego okresu kultury stają się drugorzędnymi, podporządkowanymi — wyższego.

Przeniósłszy te ogólne prawdy na grunt istniejących stosunków dojdziemy do dwóch wniosków, mianowicie, że, 1. życie indywidualne będzie możliwe dopiero wtedy, gdy każdy będzie potrzebował rzeczy, będących wytworem indywidualnej pracy i, 2. że okres wielkiej maszyny parowej, wytwarzającej tanie szablony, pozostawi swój ślad w rozwoju cywilizacji.

Nasuwa się pytanie: czy dążymy wogóle do coraz większej indywidualizacji, to jest do coraz głębszego poczucia odrębności swojego »ja«, a więc do coraz szerszych praw, któreby tę odrębność gwarantowały, do coraz odrębniejszych, danemu indywiduum tylko właściwych potrzeb i wytworów, czy też, odwrotnie, dążymy do ujednostajnienia praw, potrzeb i wytworów, — do szablonu słowem?

Jeżeli, aby odpowiedzieć na pytanie, rzucimy okiem na rozwój społeczeństw zwierzęcych, to zauważymy, że im niższe społeczeństwo, tem jednostka mniej czuje swoją odrębność, i tem bardziej jest zależną od ogółu. I odwrotnie. Im społeczeństwo jest wyższe, tem zależność od ogółu mniejsza i odrębność indywidualna większa. Pierwotniaki, rurkopławy, komary żyją kolonjami, albo stadami; lew, orzeł, słoń żyją więcej samotnie, niż towarzysko. Samotny doskonale daje sobie radę, a w zrzeczeniu ma swoje indywidualne prawa, których potrafi bronić i obowiązki, które rad wykonywa, gdyż potęgują one jego indywidualną siłę.

Jeżeli znów przeniesiemy wzrok na rozwój społeczeństw kulturalnych, to widzimy, że wszystkie wielkie reformy odbyły się w imię rozszerzenia i podniesienia życia jednostki. Czy to będzie prawo obywatelstwa rzymskiego, czy prawo osobistego zbawienia na tamtym

świecie, czy prawo osobistego pojmowania biblij, czy też ogólna »deklaracja praw człowieka«, zawsze chodziło o coraz większą indywidualizację jednostki na tle wyższego stadium kultury, które umożliwiała właśnie ta coraz większa indywidualizacja wszystkich jednostek, składających ogół — zawsze chodziło o człowieka, o jednostkę, którą wydobywano z opieki jakiegoś ustroju społecznego i oddawano ją jej samej — niestety dotąd po to tylko, aby po jakimś czasie sama się oddała w opiekę nowego ustroju, w każdym razie takiego, który mniej, niż dawny, krępował jej ruchy.

Postęp więc idzie w kierunku coraz większej kultury przez coraz większą indywidualizację jednostki.

Ostatecznie każdy ma w sobie pewien zasób sił, które może wyzyskać, albo nie wyzyskać, jak chce. Możemy więc dążyć do szablonu, jeżeli chcemy. Ale, jeżeli chcemy iść naprzód, to powinniśmy dążyć do coraz większej indywidualizacji każdej jednostki.

Oto odpowiedź na postawione pytanie.

Jeżeli postępem jest coraz większa indywidualizacja, jeżeli dzisiejsza maszyna parowa działa tak, że tworzy z ludzi i z ich wytworów szablony, jeżeli w końcu maszyna ta zupełnie zgiąć nie może, a musi swój ślad zostawić — to nie pozostaje nic innego, jak dążyć w kierunku tak zreformowanej maszyny, przy której byłaby możliwa indywidualna praca i której zadaniem byłoby tworzenie oryginałów.

Już pół wieku temu przepowiedziano, że elektryczność przywróci indywidualność pracy, którą para zniszczyła. I rzeczywiście: motor elektryczny, przesłany z państwowego, municypalnego, czy gminnego zbiornika do domu i tam poruszający warsztat, może przywrócić

bezpośredni stosunek pracownika i pracy, może pozwolić jednemu człowiekowi wykończyć całość, którą dziś dwudziestu wykończa.

Motor elektryczny jest techniczną syntezą indywidualizmu i maszyny. Aby mógł spełniać taką rolę, trzeba go udoskonalić, przede wszystkim jednak musi u ogółu wzrosnąć potrzeba rzeczy, noszących piętno indywidualnej pracy.

Aby to określenie nie brzmiało zbyt kabalistycznie, rzućmy okiem na otaczające nas przedmioty. W niektórych różnica pomiędzy maszynowym szablonem, a indywidualnym artyzmem rzuca się w oczy: powieść, obraz, krzesło, suknia, laska, dywan, stół. W innych, jak żelazo, płótno, sukno przeważa szablon maszynowy, choć i te dziedziny pracy mają indywidualne tradycje starych okuć i krat artystycznych, lnianych kilimków, tkanych na krosnach, sukna w domu przędzonego. Był czas, kiedy i te rzeczy nosiły indywidualne piętno. Jeżeli dziś, jako konsumenci będziemy pożąдали podobnych rzeczy, to one się znajdują, naturalnie nie w postaci swoich pierwo-wzorów, ale w innej jakiejś postaci, nowej, która wskrzeszając indywidualność twórcy, potrafi wyzyskać techniczne udogodnienie maszyny. Chodzi tylko o to, aby każdy poszukiwał wogóle wytworów indywidualnych — a otaczał się nimi w tych dziedzinach pracy, w których już istnieją.

Aby cenić i potrzebować wytworów cudzej indywidualnej pracy, trzeba samemu być indywidualnością i samemu wytwarzać oryginalną pracę.

Indywidualny konsument pobudzi indywidualizację, to znaczy swobodę pracy i pozwoli jej się rozrość.

Szablonowy konsument pobudza szablonową pracę i życie automatyczne.

KRYTYKA TEORJI DEMOKRACJI
SPOŁECZNEJ.

Niedawno wyszło w Warszawie dzieło Ludwika Woltmana, zatytułowane »Teorja Darwina i demokracja społeczna«. Jest to praca ze wszech miar godna uwagi. Gruntowne wyjaśnienie zasad tej demokracji na tle rozwoju organicznego wogóle i na tle rozwoju społeczeństwa w szczególe dozwała jednym ogólnym rzutem myśli objąć całą teorję i zmierzyć się z nią. Punktem wyjścia jest surowa krytyka istniejącego stanu rzeczy, uwydatnienie zgubnych skutków kapitalizmu i militaryzmu, tych dwóch potężnych sił społecznych, które schwycawszy w swoje szpony nowoczesnego człowieka wysysają z niego mózg, szpik i serce, przetwarzając w bezduszną maszynę. Silniej, niż kiedykolwiek »człowiek człowiekowi wilkiem się stał«. Zbrojny pokój jest wyrazem zaborczej tendencji państw, którą hamuje tylko obawa przegranej. Ekonomiczna konkurencja jest wyrazem zaborczej tendencji jednostek, bez żadnego liczenia się z godnością własną, z prawami przeciwnika, z własną wreszcie koryścią wyższego rzędu, którą jest osobista doskonałość. Dla konkurencji ekonomicznej »każdy środek jest w końcu pożądanym, byle tylko do więzienia nie prowadził; wrodzoną jej skłonnością jest zwyciężać nieuczciwą bronią«. Tego rodzaju walka o byt »przysądza panowanie największym i najzręczniejszym szachrajom«, jest to »dobór najgorszych«. »Istotna arystokracja odwraca się plecami

od tego współzawodnictwa, a jeżeli bierze udział w walce, to z natury rzeczy staje po stronie uciśnionych«. Dobór naturalny nie ma nic wspólnego z tym społecznym »doborem najgorszych«; przeciwnie mści się w nieubłagany sposób za moralne i fizyczne deptanie godności ludzkiej: niższe i średnie warstwy rozradzają się szybko, a »większość rodzin mieszczańskich w ciągu kilku pokoleń wymiera«. »Walka toczy się nie o życie, lecz o możliwy nadmiar majątku i własności«. »System *laissez-faire* bynajmniej nie sprzyja wybijaniu się na wierzch najlepszych przymiotów i sił godnych człowieka, nawet ekonomicznie najdzielniejszym nie zapewnia odpowiedniego stanowiska, choć i to już jest dość smutne, że gruby materializm naszych czasów ocenia wartość człowieka wyłącznie miarą jego ekonomicznych zdolności«. Twierdzenie społecznych darwinistów, jakoby w dzisiejszej walce o byt zwyciężali najdzielniejsi jest fałszem. »Wprawdzie współczesny system konkurencyjny i przemysłowy również wchodzi w ramy praw biologicznych. I tu panuje różniczkowanie, przystosowanie, udoskonalenie, — ale nie ludzi, tylko maszyn. I tu dokonywa się dobór osób, lecz nie jest on doborem najlepszych i nie prowadzi do hodowania wyższego typu ludzi. Społeczno-ekonomiczna konkurencja jest walką o uprzywilejowane stanowisko, o środki używania, o zysk i nadwartość. Walka ta z właściwymi naukami Darwina ma mało wspólnego«. Przeciwnie: »musimy dążyć do tego, by morderczą, wyradniającą walkę indywidualną o byt materialny możliwie ograniczyć, by ochronić organiczną żywotność naszego rodu, zabezpieczyć ją od coraz potężniejszych wpływów zwyrodnienia«. Dla higienisty rasy stanowi wprost tragiczny widok spustoszenie, jakiego na polu sił fizjolo-

gicznych naszego gatunku dokonywa nieokiełznana walka osobista o materialną egzystencję. Kapitalizm i materializm niesumienne niszczą i trwonią cenne dobro ludzkiej siły roboczej, bez względu na to, czy cierpi na tem naturalna siła rodu ludzkiego, stanowiąca przecież pierwsze niezbędne źródło wszelkiej materialnej i duchowej kultury«. Kapitalizm jest nieszczęściem dla wszystkich: dla samych kapitalistów, którym dostarcza nadmiaru środków materialnych, sprowadza ich na drogę grubych materialnych przyjemności i w końcu degeneruje; dla wyższych pracowników kapitału, którym każe zapominać o własnej godności, o własnych przekonaniach i zdolnościach i chwycić się pracy jakiegokolwiek, byle dobrze płatnej; dla robotników, gdyż z ludzi robi bezmyślne maszyny, mechanicznie wykonujące jedną i tę samą mechaniczną część pracy. Wszystkich skupia i stłacza w miastach, każąc im żyć w nędzy, lub w zbytku. Wszystkich utrzymuje w gorączkowem naprężeniu pogoni za złotem, nie dając nikomu pewności, czy jutro nie stanie się nędzarzem. Wprost niema zbyt ciemnych farb, zbyt silnych wyrazów, aby oddać ten ponury stan rzeczy. Dotąd jestem w zupełnej zgodzie z Woltmanem.

Dalsze rozumowanie jest takie. Kapitał koncentruje się w coraz mniej licznych rękach. Coraz mniej ludzi jest posiadaczami własności. »Małomieszczańską i drobną własność chłopską rozwój przemysłu zniósł i znosi codziennie«. Tu się zaczyna naginanie rzeczywistości do doktryny. Jest faktem, że samodzielny rzemieślnik i drobny włościanin walczą z wielkim kapitałem przemysłowym i rolnym, ale do zwycięstwa kapitału jest bardzo daleko. Samodzielny rzemieślnik ucierpiał silnie w tej walce, lecz nie upadł; powinien się zreformować społecznie

i technicznie, i, gdy tego dokona, może otrzymać zwycięstwo nad kapitałem. Samodzielny drobny posiadacz ziemski już dzisiaj jest zwycięzcą. W całej Europie proces rozdrabniania się ziemi stopniowo idzie naprzód. U nas własność chłopska przewyższyła już wielką własność i są wszelkie dane do przypuszczenia, że na przyszłość przewyższać ją będzie coraz więcej. Słowem: wielki kapitał przemysłowy zwycięża, lecz nie osiągnął zupełnego zwycięstwa. Wielki kapitał rolny jest zwyciężany, lecz nie został zupełnie zwyciężony. Tak jest rzeczywiście.

Sprostowawszy ten faktyczny błąd, wracam do pracy Woltmana.

Celem demokracji społecznej nie jest »zrównanie« ludzi pomiędzy sobą, a stworzenie »równej zewnętrznej podstawy, na której każdy mógłby za pomocą własnej pracy osiągnąć indywidualny rozwój«. Błędem jest przypisywać jej chęci usunięcia wszystkich różnic ekonomicznych. Własność osobiście zapracowana, interes osobisty, osobista odpowiedzialność — wszystko to pozostanie. Chodzi jedynie o zniesienie przywilejów, jakie daje kapitał, majątek odziedziczony, lub odziedziczone wyższe stanowisko. Chodzi o taki ustrój społeczny, w którym by rzeczywiście najlepsi, najmędrsi i najszlachetniejsi zajmowali przodujące stanowiska. Chodzi w końcu o to, aby ustała walka o nagi byt. »Rolnik coraz bardziej oddala się od swych środków produkcji tak, że większa część tych co na świat przychodzą bez niezbędnych do ludzkiej egzystencji środków pracy — jako beznadziejni proletariusze bywają od urodzenia rzucający na arenę życia«. Chodzi o »połączenie robotnika z jego środkami

wytwórczości na nowo i to na wyższym stopniu rozwoju ekonomicznych sił wytwórczych».

Cel znów jaknajzupełniej słuszny.

Dalej dowiadujemy się, że środkiem prowadzącym do tego celu »jest tylko kolektywizm środków produkcji«. Trzeba zamienić kapitał na wspólną własność, należącą do wszystkich członków społeczeństwa«. »Ziemia i środki produkcji, wytworzone przez pracę (fabryki, koleje i t. p.) powinny być wspólnie przez wszystkich posiadane«. Nazywając rzeczy po imieniu, chodzi tu o odebranie własności jej prywatnym posiadaczom i oddanie państwu.

Tu się rozchodzimy.

Woltman słusznie twierdzi, że »historyczna geneza kapitalizmu wykazuje, że dąży on do tego, by możliwie jaknajwiększą ilość ludzi wyzucić z prywatnego posiadania środków produkcji, zniżyć do rzędu pracowników najemnych i proletariuszów, nie posiadających nic więcej prócz swej siły roboczej«. Kapitalizm rzeczywiście do tego dąży, ale, jak widzieliśmy, pomimo całej swej potęgi, nie zniszczył jeszcze samodzielnego rzemieślnika, a drobny rolnik go zwycięża. Zdawało by się, że najprostszą rzeczą jest przyjść im z pomocą, a pozbawionemu mienia proletariuszowi dopomóc do nabycia i utrzymania drobnej własności rolnej lub przemysłowej. Woltman prześlizguje się nad tą myślą i goni taką chimery: ponieważ kapitał koncentruje się coraz bardziej, a więc w końcu całe bogactwo znajdzie się w kilku rękach. Wtedy łatwo będzie tym kilku jednostkom odebrać ich miljardy i oddać państwu, naturalnie państwu, rządzonemu na zasadzie ogólnego prawa wyborczego. Zasadnicza kwestja, czy to państwo ma być zcentralizowane, czy

też zdecentralizowane (bez decentralizacji niema demokracji, podług mnie) — znów jest pominięta milczeniem. Za to przyglądamy się rysunkowi wspaniałego prototypu w terażniejszości tego przyszłego idealnego ustroju. Ten prototyp uprawnia nas do przypuszczenia, że w razie ziszczenia się tych marzeń bylibyśmy wszyscy proletarijuszami w najmie u jednego kapitalisty — państwa. Zaznaczmy tymczasem, że pomimo całego wzrostu kapitału i proletaryzacji jest w Europie więcej ludzi posiadających własność, niż nieposiadających jej; więc »uspołecznienie środków produkcji« nigdzie nie znalazłoby większości głosów i wobec postępowego drobienia się własności ziemskiej jest wątpliwe, czy kiedykolwiek ją znajdzie.

Przejdźmy teraz do prototypu. Jest nim »mir wielkorosyjski«, który »odkrył w 1847-ym roku baron Haxthausen«. Ten pan znalazł tam nadzwyczajne rzeczy: ziemia stanowi wspólną własność, jednostka ma tylko prawo używalności, każdy, kto przyjdzie na świat ma prawo równe wszystkim innym członkom gminy, niema spadków, ziemia co kilka lat dzieli się zawsze równomiernie między wszystkich dla tymczasowego użytku. Nie może tam być proletarijuszów z urodzenia — woła z entuzjazmem Woltman.

Jednakże my znamy nieco lepiej mir wielkorosyjski od panów Haxthausena i Woltmana. Ustrój miru jest opisany rzeczywiście, lecz z tego ustroju ekonomicznie wynika to, że nikt drzewa nie posadzi, kołka w płot nie wbije, chaty nie naprawi, pola nie zmierzwi, gdyż nie chce, aby po trzech latach kto inny korzystał z jego pracy. Społeczne skutki tej organizacji są jeszcze donioślejsze. Konkurencji kapitalistycznej niema. Przodują nie najbogatsi, nie najrzęczniejsi spekulanci pieniędzy,

lecz najpopularniejsi, ci, którzy niemożliwymi do dotrzymania obietnicami, graniem na najdzikszych i najgłupszych instynktach masy, schlebaniem jej, dostępnością i gościnnością, mówiąc prościej rozpajaniem wódką zjednali sobie »sympatję ogółu«. Wiadomo, że są to drogi wszędzie i zawsze najprościej trafiające do »serca ogółu«. Każdemu idjocie, który potrzebuje jeszcze Bóg wie jakiej tresury, żeby się stać człowiekiem i módz być wolnym, wmawia się, że już jest rozumny i równy każdemu i tą drogą osiąga się od niego wszystko, co potrzeba. Jednostki samodzielniejsze są prześladowane w »mirze«; dostają najgorsze działki i często uciekają. Mir jest jednym z głównych powodów głodów w Rosji; ziemstwa, jak się zdaje, nawet i od niedawna funkcjonująca Rada Rolnicza stawiają sobie za pierwsze zadanie w celu kulturalnego podniesienia Rosji — zniesienie wspólnej własności w mirze i wprowadzenie indywidualnej drobnej własności.

Tak w rzeczywistości wygląda szczęśliwie odkryty pierwowzór pięknej przyszłości, do której po swojemu chce nas prowadzić Woltman. W tej przyszłości, obok głównych wspomnianych już celów, bynajmniej, jak nas zapewnia autor, »nie ustanie walka o stanowisko i używanie, lecz toczyć się będzie na racjonalnej podstawie społecznej«.

Tu jesteśmy u jądra kwestji. Nie może istnieć racjonalna podstawa nieracjonalnego celu! Jeżeli walka ma się toczyć nadal o stanowisko i używanie, to jest o cele nieuczciwe, to możemy być zupełnie pewni, że każda broń użyta w tej walce będzie także nieuczciwą. »Uspołecznienie środków produkcji« pogorszy tylko sprawę. Przewodzący miejsce ludzi najzręczniejszym spekulującym pie-

niędzmi zajmą ludzie najzręczniejsi spekulujący uczuciami. Miejsce kilkuset kapitalistów zajmie jeden kapitalista — państwo, bezwzględniejszy od nich, bo zostawiony bez konkurencji, mniej uczciwy od nich, bo w imię własnego interesu jednostek rządzących, grający nie na uczuciu własnych interesów, a na uczuciu »dobra ogółu«.

Woltman często powtarza, że logika i technika odróżniają rozwój społeczeństw ludzkich od rozwoju społeczeństw zwierzęcych. Ma najzupełniejszą słuszność. Są to dwa czynniki, na których i ja opieram wszystkie moje nadzieje. Technika, doskonaląc się, umożliwi zupełną decentralizację i indywidualizację pracy. Logika zniewoli państwa do ograniczenia przewagi kapitału tam, gdzie wchodzi w grę życie, zdrowie i czas koniecznego wypoczynku najemnego robotnika. Dalej logika skieruje politykę państw ku popieraniu samodzielnie pracującego człowieka, ku dopomożeniu mu, aby przeszedł z roli najmity do roli posiadacza, nie łudząc go, że zrobi się to samo za niego, — a ofiarując mu tylko pomoc umożliwiającą osiągnięcie celu. Wreszcie logika wskaże nieracjonalność idei upaństwowienia własności. Własność państwa istniejąca i dzisiaj obok prywatnej, istnieć będzie i na przyszłość, lecz logicznym jej zadaniem nie jest skupienie w swoich rękach całej prywatnej własności, a umożliwienie każdemu posiadania swojej własności. Zadanie bynajmniej nie wszystko obejmujące i wszystkim kierujące, a zadanie pomocnicze, drugorzędne, którego celem powinno być to, aby każdy miał to, na co rzeczywiście zasłużył.

A cóż jest rzeczywistą zasługą? Odpowiadacie — zwycięstwo w walce. Przypuśćmy: lecz o co ma się

walka toczyć? Gdzie i jaki jest racjonalny przedmiot walki? O co warto walczyć człowiekowi?

Człowiek, jak każda żywa istota, dąży do tego, aby poprzez wszystkie spotykane przeszkody zrealizować swoją pełnię życia. Czem wyżej człowiek się wznosi, tem bardziej urzeczywistnia swoją pełnię, gdyż tem więcej ukrytych w nim dotąd możliwości, które domagają się zbudzenia i rozwoju, — budzi, to jest przeobraża w czyn. Ten stan czynnego rozwoju jest normalnym stanem człowieka. Sam sobie jest środkiem i celem, karą i nagrodą; — karą, gdy naprężenie tego stanu słabnie, nagrodą, gdy naprężenie się zwiększa. Człowiek odczuwa rzeczywiste zadowolenie jedynie wtedy, kiedy stworzył dobrą rzecz, dlatego tylko, że ją zdołał stworzyć i że ona mu się podoba. Czy ta rzecz będzie, czy nie będzie oceniona przez innych, czy da, lub nie da stanowiska, możliwości życia, albo używania swojemu twórcy — to są pytania, których człowiek, kochający swój utwór i żyjący dla niego, nie może sobie stawiać. Poczucie własnej wartości i własnej godności jest w nim zbyt silne, by te zagadnienia mogły go zaprzętać. Człowiek żyje dla swojego utworu — mówi Nietzsche. Nic tak nie uszlachetnia, jak dążenie do stworzenia arcydzieła — objaśnia genialny psycholog, artysta i filozof, mistrz Odrodzenia, Michał-Anioł. Tu jest jedyne uczciwe dążenie człowieka, jedyne, powtarzam, dla tego, że związane z najgłębszą istotą życia wogóle, które zawsze dąży tylko do swojej pełniejszej postaci, do niczego więcej. Z całym wysiłkiem zdobywa wszystko to, co do osiągnięcia tego celu mu jest potrzebne, z całą doskonałością przetwarza to w sobie i z absolutną bezinteresownością swój wytwór rzuca innym, aby na nowo roz-

począć taki sam proces. To jest życie. Tak żyje dąb, kiedy swoimi korzeniami najbezwzględniej zdobywa potrzebne sobie soki ziemne, najdoskonalej przetwarza je w swoim pniu i najbezinteresowniej w postaci dojrzałych żołędzi rzuca je na wiatr każdemu, kto je chce brać, nawet świni.

Jeżeli jedyną rzeczywistą wartością człowieka jest jego utwór, to jedyna walka godna człowieka jest walka o możliwość tworzenia doskonałych utworów.

Walka o byt, o zbytek, o brak bytu, o stanowisko, o używanie — to wszystko powinno być raz na zawsze najbezwzględniej wykreślone z umysłów, z sumień, z serc.

Naprzeciwko filozofji mieszczańskiej staje filozofja proletariatu. Pierwsza walczy o zbytek dla niewielu, druga o byt dla wszystkich. Przekreślam obydwie. Niech nie ma żadnego bytu, niech wcale nie istnieje ten, kto nic nie jest zdolny z siebie wydać.

Ja chcę, aby wcale nie istniał ten, kto nic nie jest zdolny z siebie stworzyć, bez względu na to, czy ma nędzę, nagi byt, czy zbytek — to powinno być głosem sumienia ogółu. Tego rodzaju »ja chcę« tłumów, zamienione w ideję-siłę, zrówna równych, nieuleczalnie bezpłodnych ze sobą i stworzy z nich jednolitą nędzę, wegetującą w »nagim bycie«, bez względu na środki materialne, z którymi wstępują do walki.

Przejdźmy jednak do konkretnych dowodzeń.

Mieszczańsko-proletarjackiej walce o byt i zbytek, o stanowisko i używanie, tej walce, której wartość jest dla mnie jednakowa bez względu na to, czy chodzi o niewielu, o wielu, czy o wszystkich — przeciwstawiam walkę o osobistą doskonałość, to jest o doskonałość potrzeb, doskonałość wytworów i o możliwość swobodnego

zdobywania i wydawania takich potrzeb i takich wytworów.

To jest idealny cel. Muszę być sprawiedliwym i przyznać, że Woltman poza kolektywizmem przeczuwa wyższą fazę rozwoju, której hasłem będzie »każdemu wedle jego potrzeb, każdemu wedle jego zdolności«. Otóż dowiodę, że do tej fazy można i trzeba dążyć wprost, nie przez kolektywizm, który, gdyby się dał całkowicie zrealizować, zaprowadziłby na bezdroża, z kąd żadna ścieżka nie wiodła by już do tej wyższej fazy. Mając logikę na uwadze, stawiam przedewszystkiem idealny cel: walkę o doskonałość. Cel ten jest możliwy, gdyż osiąga go przyroda w gatunkach zwierzęcych, leży na linii dotychczasowego rozwoju, gdyż wielu ludzi przed nami go osiągnęło, tych czcimy jako geniuszów, mistrzów, twórców państw, apostołów idei, żyjących dla idei, — jest to więc ideał, który można osiągnąć, nie chimera. Ideał ten absolutnie się nie zgadza z ideałem walki o stanowisko, majątek, używanie, gdyby nawet taka walka miała się toczyć na najracjonalniejszej podstawie i gdyby nawet wszyscy bez wyjątku ludzie mieli być zwycięzcami.

Gdzież to wielkie odkrywczcze Słowo, które w każdym, bogaczu, czy nędzarzu, zbudzi jego ludzkie struny, zapali duszę, da jasnowidzenie łączności z wszechistnieniem, wyrwie z ciasnego koła dzisiejszej wegetacji, opromieni i przetworzy życie?

Znaleźli je artyści, wymówił je boski Nietzsche i boski Guyau, te dwa świty purpurowe przejasnych dni, zrodzone z renesansowych blasków pełni życia i miłości sztuki dla sztuki, z greckiej słonecznej harmonji istnienia i z greckiej miłości prawdy dla prawdy.

A słowo jest: żyć dla swego utworu, kochać sztukę

dla sztuki; w szerszym znaczeniu słowo brzmi: żyć dla swojej pracy, dla swojego umiłowanego powołania, kochać swoją pracę dla niej samej. Życie — to znaczy tworzyć to, co się najlepiej tworzyć zdoła, — bezwzględnie, z kądem tylko można, brać środki do takiej twórczości i absolutnie bezinteresownie oddawać innym dokonany utwór, lub wszelki nadmiar z kądemkolwiek pochodzących środków poza tem, aby dalej żyć, to jest, aby dalej tworzyć. Nie mówcie mi o mirach wielkorosyjskich, nie cieszcie się, gdyby to nawet było prawdziwe i możliwe, że tam nie ma proletarjuszów z urodzenia. Spójrzcie raczej na takiego urodzonego proletarjusa, jak Benvenuto Cellini, który służąc u kotlarza za chłopaka do pomocy, potopił mu wszystkie rondle i garnki, aby odlać swojego Perseusza, bo nie miał za co kupić miedzi do odlewu. Ten sobie brał bezwzględnie, co mu było potrzeba, do urzeczywistnienia swojego utworu i miał ku temu najwyższe prawo, bo czuł je w sobie. Do takich powinien się świat stosować. Gdybym był tylko kotlarzem, sam bym się pozwolił razem z rondlami stopić na Perseusza.

Etyka uduchowionego indywidualizmu jest tylko pogłębieniem i rozlaniem na masy tych pojęć o życiu, które wyrobili sobie artyści. Doskonała twórczość wymaga wysokiego stopnia osobistego udoskonalenia. Rozwój zaś tak człowieka, jak i społeczeństwa ludzkiego polega na coraz doskonalszej harmonji myśli, woli i czynu pod panowaniem rozumu. Morałność jest córą inteligencji — często powtarza Nietzsche. Umoralnienie człowieka jest tylko pośrednim wynikiem jego intelektualizacji, a to dlatego, że człowiek, którego najsilniejszym dążeniem jest poznawanie i tworzenie, przez to sam straci skłonność do błędów i wad, gdyż jedynym środkiem

do jego celu jest trwały stan, w którym namiętność poznawczo twórcza głuszy i w końcu ruguje wszystkie inne. Ze wszystkich miłości pozostaje wtedy tylko umiłowanie swojego utworu, ze wszystkich nienawiści — nienawiść do życia, w którym takiego utworu wydać niepodobna. Widzimy głębokie znaczenie słów Michała Anioła: nic tak nie uszlachetnia, jak dążenie do stworzenia arcydzieła!

Jeżeli chodzi o byt głównie, to najmądrzej się urządzają wilki w bajce Lemańskiego. Siedzą gromadą w lesie i, gdy który z nich przyniesie zagryzione ciele, albo żrebaka, żre go tak długo, póki się nie nażre; poczem idzie spać, a resztę bez żadnego gadania zostawia innym. Człowiek dopiero wpadł na pomysł chowania dla siebie niezjedzonych resztek na jutro i to nazwał własnością. Wilki Lemańskiego stoją o wiele wyżej: nie chowają sobie żadnych resztek, które wzbudzają zazdrość innych i pozwalają leniwie spędzać dnie na samem żarciu, tracając zdolności do chwytania pożywienia. Naturalnie — jeżeli te »pochowane resztki« ludzkich wilków mają służyć tylko do »utrwalenia bytu« jednostek, to »uspołecznić« je czempredziej, choćby tylko dla rozwoju samych posiadaczy resztek, którzy w końcu staną się niezdolni do niczego i »powyzdychają z przeżarcia«. Hygienista, obserwujący w warstwach zamożnych wspaniałą rozwój bezpłodności i chorób, powstających z nadmiaru picia, jedzenia i nadużyć płciowych, dochodzi do przekonania, że warstwy te, o ile nie nastąpi zasadniczy przewrót ekonomiczny i etyczny, który absolutnie zreformuje ich tryb życia, rzeczywiście wkrótce »powyzdychają z przeżarcia«. Ideja zdobywania bogactwa materialnego wogóle, jak widzieliśmy, w każdym człowieku jest fałszywa i nie-

prawdziwa, gdy jest panującą; tem bardziej nie mogą jej hołdować ludzie, którzy widzą, że już tę ideję inni dla nich urzeczywistnili. Nie pozostaje im nic innego wtedy, jak, albo stworzyć sobie inny ideał, albo na własną zgubę trwonić nagromadzone bogactwa.

Niechże więc nowi ludzie i nowe warstwy, wchodzące na arenę życia, korzystają z doświadczenia i tworzą sobie odrazu inny cel. Niech nikt na żadnych sztandarach nie wypisuje tego złowrogiego wyrazu »byt«, który nie darmo jest źródłosłowem »zbytku«.

Nie: byt dla wszystkich! Powołanie dla każdego — o to chodzi.

Twierdzą, że każdy może mieć powołanie i że z każdego zawodu można zrobić powołanie. Tak, jak myśliciel, albo artysta nie pracuje dla zysku lub stanowiska, a dla tego, aby uchwycić czystą prawdę lub ukuć dokładny symbol swojej myśli, to jest pracuje dla pracy samej, w niej widzi sens swojego życia, w niej nagrodę i karę, zależnie od tego, czy praca się udała, lub nie udała — tak i każdy może pracować dla pracy samej przez umiłowanie swojego zawodu. Wtedy, i tylko wtedy, otacza ten zawód ciepłem swojej miłości, doprowadza go do doskonałości, robi z niego sztukę, w ciągłym doskonaleniu swojej pracy widzi treść swojego życia, innym oddaje coraz lepsze owoce pracy, a sam nie przywiązuje się do zysków, a do ciągłej możliwości dalszego tworzenia. Prawdziwa sztuka i wiedza są pracą dla pracy samej, one torują drogę, tak wysoko może i powinien stanąć każdy zawód, byleby był swobodnie wybrany i gorąco umiłowany. Taki jest najwyższy cel życia, i zarazem najgłębszy, gdyż pobudza największą sumę czynnej energii i daje poczucie najkompletniejszej pełni.

Nie chodzi więc o zabezpieczenie bytu, a o postawienie każdego w takich warunkach, w których mógł by dorość do swobodnego wyboru swojego powołania.

Aby odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób to ma się stać, musimy wezwać słusznie przez Woltmana podnoszoną technikę i logikę.

Logika odpowie nam, że upaństwowienie wszelkiej własności w imię zabezpieczenia bytu każdemu odroczyło by może na zawsze rozstrzygnięcie naszego zagadnienia, gdyż, ani wywłaszczeni posiadacze, ani obdarowani proletariusze nie są i zapewne nie byli by przygotowani do niego, choćby dla tego, że ani jedni, ani drudzy go sobie nie stawiali. Woltman powiada, że należy robotnika postawić w bezpośrednią styczność z narzędziami jego pracy. Zupełnie słusznie, ale nasuwają się pytania: jak i po co? Dopóki technicznie nie mamy nic lepszego, jak maszynę parową, w najwyższym stopniu centralizującą i specjalizującą pracę, nie można tego uczynić, nawet po upaństwowieniu maszyny. Technika musi przyjść z pomocą i znaleźć indywidualną maszynę, zdolną do walki z centralistyczną maszyną. Bez tego nie może być mowy o bezpośredniej styczności pracownika i narzędzia. A dalej, przypuściwszy, że maszynę taką wynaleziono w postaci domowego warsztatu elektrycznego, trzebaż postawić człowiekowi cel jego pracy, skoro nim na serjo, tak, jak u dzisiejszych kapitalistów, nie będzie mógł być zysk, albo stanowisko, gdyż minimum zysku, albo stanowiska, podług was, zabezpieczy państwo, a nie leży w naturze ludzkiej drzeć się niepotrzebnie w górę. Tym celem może być tylko osobista doskonałość, doskonałość pracy, potrzeb i wytworów.

Kiedy zaś technika znajdzie indywidualizującą ma-

szynę, a logika utrwali powołanie, jako cel życia, nie potrzeba nic »uspołecznić«, aby umożliwić każdemu jego pełnię istnienia. Widzieliśmy nawet, że nie tylko nie potrzeba, ale i nie można będzie »uspołecznić« wtedy własności, gdyż weszlibyśmy na drogę, prowadzącą do minimum materialnego bytu, nie do pełni życia, o którą chodzi.

Wielka własność rolna została postawiona w takich warunkach, że nie przynosi zysku. Drobną zaś przynosi go. Wskutek tego wielka własność się rozdrabnia. Choć obydwie strony, tj. wielka i drobna własność mają tani kredyt, jednak staje się on zabójczym dla pierwszej, a pomocnym dla drugiej. Ponieważ proces odbywa się stopniowo, wielki właściciel ma czas nauczyć się być drobnym, a drobny ma czas przyswoić sobie dodatnie ekonomiczne cechy wielkiej własności.

Zupełnie to samo można zrobić z wielką własnością przemysłową. Gdy robotnik będzie mieć kredyt i swój motor, zdoła on konkurować z wielkim fabrykantem, w końcu zabije go, dla tej prostej przyczyny, że, mając te same szanse techniczne, nie będzie ponosił żadnych kosztów administracji.

A rzecz prosta, że czem więcej ludzi będzie mogło pracować u siebie i dla siebie, tem bardziej cena pracy najemnej pójdzie w górę.

Zadaniem państwa nie jest stworzenie jednej wspólnej własności, a umożliwienie każdemu nabycia i posiadania swojej własności. Cel ten, rzecz prosta, nie wyklucza bynajmniej obowiązku, bardzo ważnego, lecz bądź co bądź — drugorzędnego, zakładania przytułków dla chorych, niezdolnych do pracy, przymusowo niepracujących itp. Właściwie dzisiejsze państwo jest podwójnie

zależne od wielkiego kapitału: walczą o rynki zbytu dla niego i w tym celu zadłuża się u niego na potrzeby armji i floty. Z chwilą, gdy nadejdzie nie tak odległy zapewne, jakby się zdawać mogło, czas zniesienia stałych armji i popierania drobnej własności przemysłowo-rolnej, państwo znajdzie się w posiadaniu olbrzymich kapitałów, które może rzucić na rynek i zgnieść zupełnie inną plagę dzisiejszą — spekulację. Rolą państwa w sprawach ekonomicznych jest być wielkim bankierem i pośrednikiem handlowym. Wychowując ludzi do pracy samodzielnej, we własnym domu, czy na własnym polu do pracy, której głównym celem jest doskonałość wytworu, państwo musi zniszczyć wartość pieniędzy i podnieść wartość pracy. Może to zrobić tylko w ten sposób, że samo stanie się wielkim uczciwym spekulantem, z którym żadna prywatna jednostka nie wytrzyma konkurencji i będzie musiała się wzięść do czynnej wytwórczej pracy. Proces taki, odbywając się stopniowo, da znów czas wszystkim stronom do przygotowania się do nowych zadań, których nie tylko nie rozstrzygnęliby, lecz pogmatwali ludzie do tego nieprzygotowani. Rolą państwa w sprawach etycznych jest być wielkim bezpłatnym wychowawcą młodzieży.

W takich dopiero warunkach, przez »pośredni wynik« może być rozstrzygnięta kwestja bytu dla każdego, a więc i dla wszystkich.

W takich też warunkach może nastąpić dobór istotnie najlepszych i ich panowanie. Gdy masy będą przesiąknięte ideją doskonałości i bezinteresowności pracy, z natury rzeczy kierownictwo spraw społecznych znajdzie się w ręku najdoskonalszych pracowników, tj. uczonych i artystów, którzy przez ten czas ze swojej obiektywnej

wiedzy i realistycznej sztuki robią to, co Nietzsche nazywa władczą i twórczą wiedzą i sztuką. Ogólny kult czynnej prawdy i piękna wyniesie na wierzch ludzi najwięcej do ideału epoki zbliżonych. Kult bytu, jakkolwiek przybierze postać, zawsze tylko ludzi najwięcej o byt dbających wynieść może na wierzch. Wogóle większość zagadnień społecznych daje się rozwiązać nie na gruncie własnych orjentacji, a przez pośredni wynik innych głębszych zagadnień. Twierdzę, że tak, jak powierzchowniejszą kwestję narodowości zupełnie sprawiedliwie rozwiązuje dopiero głębsza kwestja bytu przez jeden ze swoich pośrednich wyników, jak kwestję płci rozwiąże dopiero kwestja człowieka, — podobnie i powierzchowniejszą stosunkowo kwestję bytu rozwiąże dopiero kwestja powołania przez jeden ze swoich pośrednich wyników. Ani kwestja narodowości, ani kwestja płci, ani kwestja bytu, na gruncie swoich własnych orjentacji nie może znaleźć rozwiązania: musi przestać być panującą, aby zostać rozstrzygniętą.

Społeczną projekcją kwestji bytu jest doskonale wyłożona przez Woltmana teoria demokracji społecznej.

Społeczną projekcją kwestji powołania jest powyżej naszkicowany społeczny program uduchowionego indywidualizmu.

Na dnie pierwszej leży kult litości dla głodnego.

Na dnie drugiej leży kult uwielbienia dla doskonałego.

FILOZOFJA CZYNU.

St. Brzozowski, gdy mu się zwierzał, że nie podzielał ogólnie panującego u nas zachwyty dla Kanta, gdyż nie pojmuję Kanta, odrzekł, że Kanta rozumiał dopiero w jego następcach. Zdanie to głęboko utkwilo mi w pamięci. Zrozpaczony stylem i zawiłością krytyk Kantowskich, odrzuciłem je na bok, aby wziąć do ręki dzieło, również przez Brzozowskiego mi zalecone, pod tytułem: »Filozofja Fichtego«, napisał Ksawery Leon, wydane w 1902-im roku u Alcana w Paryżu. W książce tej, obok podstawowej myśli, że koroną filozofji jest etyka, inaczej powiedziawszy — koroną rozumowania jest rozumny czyn, znalazłem w zadziwiający: intuicyjny, symboliczno-fantastyczny sposób wyłożone wszystkie zasady, na których dzisiaj chcemy oprzeć teorię poznania i etykę. Autor pragnie przy tem udowodnić duchowe powinowactwo Fichtego i Kanta. Dowodzeń tych jednak — poprostu — znów nie rozumiałem. Kant do tego czasu pozostał dla mnie zagadką, nad którą więcej, wobec wielu ciekawszych rzeczy na świecie, łamać sobie głowy nie będę. Za to Fichte urósł w moich oczach na olbrzymie, genialne przeczucie doktryn, które dopiero w dziewięćdziesiąt lat po jego śmierci przyjmują konkretny kształt i zdobywają sobie władzę nad umysłami narodów zachodnich.

Organem, zdolnym do uchwycenia treści wszechrzeczy, jest intuicja intelektualna. Pod takim określeniem Fichte

pojmuje czyn, dokonany przez żywą istotę, w którym niepodzielnie się łączy refleksja i uczucie, myśl i wola. W najprostszej istocie, zdolnej jedynie do najprostszego czynu, drzemie w zarodku nieprzebrana ilość możliwości. Ponieważ treść wszechrzeczy poprzedza świadomość, która wydzieliła się dopiero z różniczkowania się tej treści, więc za pomocą samej tylko świadomości, jako czynnika pochodnego, nie możemy objąć treści wszechrzeczy, która jest obszerniejszą od niej i zawierała ją w sobie w stanie utajonym. Za to intuicja intelektualna, to jest świadomy czyn, przy którym zawsze przekraczamy jednak granice świadomości, gdyż nie znamy wszystkich własnych wewnętrznych bodźców tego czynu, ani też wszystkich jego możliwych następstw, odpowiada dzięki swojej treści, treści wszechrzeczy i jest organem zdolnym do uchwycenia jej.

Jednak, aby mieć możliwość przekraczania granic świadomości, trzeba wpieryw ugruntować ją w sobie. Otóż świadomość, inaczej rozum, powstaje w nas przez przeciwstawienie się temu, czem nie jest, a więc przez przeciwstawienie się rzeczy, gdzie pod określeniem »rzecz« należy równie dobrze rozumieć dane świata zewnętrznego, jak i dane naszego wewnętrznego świata, naszego ja, które jednak łączy ta wspólna cecha, że się dla nas nie poruszają, że nie działają, że nic nie wiemy o takiej działalności, podczas kiedy cechą rozumu jest świadomie poczęta działalność. Rozum przez czyn świadomie porusza pewną rzecz: ponieważ jednak poza tą rzeczą jest nieskończoność innych rzeczy, które już nieświadomie dla rozumu poruszyły się również od pierwszego poruszenia, — więc, aby podążyć za tą zewnętrzną tworzącą się nieskończoną działalnością, rozum, po każdym czynie

musi powrócić do swego źródła, to jest do nieskończonego bogactwa własnych niewzruszonych dotąd uzdolnień i z nich czerpiąc siłę wznosi się niebawem do nowego czynu, tym razem jednak będzie to już czyn wyższego rzędu, gdyż zawiera już większą ilość zewnętrznych i wewnętrznych rzeczy przetopionych na działalność. Rozumny czyn ma więc podwójne i wzajemnie nie zerwalne cechy: refleksyjną, czysto myślową, gdy zwraca się do treści swojego »ja«, aby z niego wzbogacić swoją zawartość i produktywną, twórczą, gdy tę zawartość ujawnia, — przyczym ujawnienie zawsze stwarza nową rzecz, która jest kombinacją uprzednio wewnętrznie i zewnętrznie danych rzeczy, oraz naszej własnej twórczości, naszej myśli i woli.

Dwóch tych cech czynu: twórczej i myślowej — odzielić od siebie niepodobna. Sama twórczość, bez udziału myśli, była wprawdzie możliwą; ujawniała ona wtedy taką zawartość wewnętrzną, która sama z siebie nie zdawała sobie sprawy; w miarę wzmaganania się twórczości nastąpiło przeciwstawienie się sobie rozumu i rzeczy. Nieświadoma twórczość więc, wybiegając daleko naprzód poza rozum, gdy chce przyjrzeć się dokonaniem przez siebie dziełu, lub, gdy na drodze do jego wykonania spotyka przeszkody, daje impuls myśli do zrozumienia dzieła, po czym nastąpi znowu pełniejszy czyn. Bez takiego impulsu jednak ze strony działającej twórczości, myśl zupełnie nie może działać, gdyż jej źródłem i jej celem jest nieświadoma twórczość. Głęboko nierozłączna jest myśl i twórczość w rozumnym czynie. Zaciera się również granica pomiędzy podmiotem i przedmiotem, gdyż rzecz, która jeszcze nie weszła w zakres naszej rozumnej działalności, właściwie wcale dla nas nie istnieje.

Człowiek sam, dopóki nie działa, także jest tylko rzeczą, także nie istnieje. Istnieje więc tylko ciągłe wchłanianie w sferę swojego czynu nowych rzeczy, ciągła twórczość, która jest tym płodniejszą, im bardziej oświeca ją myśl. »Tak jest, bo ja to zrobiłem« — oto jedyny i przytem czysto intelektualny sprawdzian rzeczywistości, jaki człowiek posiada.

Droga rozwoju da się streścić w 3-ch momentach:

1. pierwotnie: wola, działalność nieświadoma i twórcza;
2. następnie: przeciwstawienie, zderzenie z Rzeczą, wywołane przez taką działalność i dające początek samorzutnej świadomości, pierwszemu poczuciu swojego »ja«;
3. w końcu: myśl o Rzeczy, która w powyższy sposób weszła w zakres naszej działalności; ta myśl dopiero daje początek poznaniu świata i poznaniu samego siebie.

Świat jest przedmiotem naszych myśli. Takim, jakim go widzimy, stworzyliśmy go sobie, myśląc o rzeczach. Świat nie może być w sprzeczności z zasadą naszej działalności, gdyż jest wytworem tej ostatniej. Świat dla nas rozszerza się o tyle, o ile rozszerza się nasza działalność na nim. Innego świata nie mamy. Jednak świat, pojmowany wyłącznie, jako pole naszej działalności, jest również nieskończony. W każdym człowieku tkwi w zarodku nieskończona ilość możliwości. Tu jest jego nieskończoność. Ujawnić wszystkich nie może, gdyż czas jego życia i jego siły są ograniczone. Tu jest jego skończoność. Lecz z dążenia do zrealizowania takiej nieskończoności przez taką skończoność wynika dla nas treść rzeczy. »Stań się wolnym! urzeczywistnij w sobie i na zewnątrz siebie twój najwyższy duchowy czyn, który był twoją najgłębszą ukrytą treścią; zdobądź swoim własnym wysiłkiem — twój zasadniczy ideał. »Taki jest rozkaz

samopoznania. I ten rozkaz jest w nas »wyrazem — ab-solutu« — woła Fichte. Nie zmienimy zupełnie jego myśli, jeżeli pod nieskończonością ukrytych możliwości, drzemiących w każdym człowieku, rozumieć będziemy nieskończoność ukrytych zdolności. W swoim rozkazie Fichte żąda, aby te zdolności były podporządkowane najwyższej duchowej i potem, aby każdy, wzniosłszy się do poziomu życia duchowego, sam sobie stawiał swój ideał, to jest swój cel życia, który powinien zdobyć własnym bezwzględny wysiłkiem. Kto nie wzniosł się także przez własny wysiłek do poziomu życia duchowego, kto nie stał się wolnym, a uwalnia nas tylko zbudzony w nas duch (tj. czynny, świadomy rozum), — ten nie ma prawa stawiać sobie ideałów. Współczesność tych myśli rzuca się w oczy. Już u Fichtego ideał nie jest w przeszłości, a w przyszłości; nie jest on objawiony z góry, naprzód, a my go sami stwarzamy naszą własną wolą; życie nie jest ciąglem uchylaniem się od jakiegoś ogólnie znanego i gdzieś ponad, czy przed życiem urzeczywistnionego ideału, a jest mniej lub więcej świadomem dążeniem do postawionego celu; w tem dążeniu jest wartość życia, a wartość dążenia polega na stopniu jego uduchowienia, czynnej energii i intelektualizacji.

Inteligencja jednak nie przestaje być czynnikiem pochodnym. Dzięki inteligencji wprawdzie urzeczywistnia się całkowicie potęga życia: dzięki niej nieświadoma dotąd działalność naszych zdolności przybiera postać pojęcia, to jest może sobie postawić cel. Lecz z tego już wynika, że działalność jest przedmiotem i treścią inteligencji; że inteligencja jest tylko zwierciadłem, w którym się przeglądają i odbijają w postaci przedmiotów różne nasze uczucia wywołane przez ograniczenie naszej

działalności. Gdybyśmy nie spotykali na drodze naszej działalności przeszkód, nie myślelibyśmy wcale. Na szczęście jednak spotykamy je, one pobudzają nas do myślenia, a myśl, raz zbudzona łamie przez obmyślany czyn przeszkodę i otwiera szersze horyzonty, na których znów spotykamy jeszcze większe przeszkody, do jeszcze wyższych myśli nas pobudzające. Na ciągłym czynnym opanowywaniu coraz większych przeszkód polega cała wartość wiedzy i życia.

Trudno lepiej określić charakter energicznych ludów Zachodu, które odczuwają beczynność, jako największe nieszczęście i które każdą swoją najśmielszą myśl odrazu krystalizują w czynie. Żądza wolności i żądza czynu stanowią tło życia narodów Zachodniej Europy. Żądza czynu początkowo wyrażała się w walce orężnej, później — w walce o bogactwo materialne, w końcu wyrazi się w walce duchowej. Czem wyższy czyn, tem większa wolność tych, którzy go dokonali. A więc w najwyższej walce ducha, wolność osobista będzie największa, a walka stoczy się nie o ujarzmienie orężne, lub ekonomiczne innych ludzi, a o dobrowolne ujarzmienie ich wolnych myśli »w celu odkrycia i zrealizowania absolutu w sobie i nazewnątrz siebie«. To mgliste określenie oznacza odkrycie nieskończonych zdolności człowieka w celu zdobycia nieskończonej w przestrzeni, czasie i bogactwie przyrody. Człowiek przez czyn i myśl wniósł się ponad przyrodę po to, aby ją zdobyć; po to podpatrywał sposoby działania przyrody, aby je samemu spożytkować. Przyroda jednak nie zna swoich sposobów działania, człowiek je zna; przyroda nie wie, dokąd dąży i co stwarza; człowiek wie. Przyroda działa z konieczności i z instynktu. Człowiek dąży do tego, aby

działać z poczucia własnej swobody i rozumu. Człowiek poznaje siebie i sam sobie tworzy swoją konieczność, swój los — to jest jego swoboda; poznaje przeszkody, które leżą na jego drodze i usuwa je — to jest jego rozumna działalność. Nad przyrodą ciąży fatalizm, przypadek nią rządzi. Człowiek, czem bardziej wznosi się ponad przyrodę, czem lepiej ją poznaje — tem więcej jest wolny. Żadna konieczność nad nim nie ciąży. Może robić i zrobić, co chce, byleby jasno wiedział, czego chce, byle bezwzględnie działał w kierunku swojego celu i działając ciągle myślał o doświadczeniach już przebytej drogi, aby je zużytkować na przyszłość. Pamiętać winien przytem, że nic się nigdy nie powtarza, że wszystko idzie naprzód, więc nabyte doświadczenie może mieć tylko względną wartość analogji, nie zaś znaczenie bezwzględnej prawdy, którą dałoby dopiero zupełne urzeczywistnienie ideału.

Wstrzymuję się od wszystkich moich komentarzy. Pozwalam dobrowolnie ujarzmić moją myśl duchowi, którego wyższość ponad sobą w tej chwili odczuwam.

Stawiając rozum i wolę na szczycie rozwoju, Fichte nie przestaje być monistą. Te najwyższe zdolności duchowe rozwinęły się u niego z najprostszych. Rozwijały się zaś nie przez żadną zewnętrzną konieczność, a przez własny wewnętrzny wysiłek, coraz więcej wolny i coraz bardziej od otoczenia, »od rzeczy«, — niezależny.

Dla człowieka wolnego świat jest »funkcją jego swobody«, tj. polem do ujawnienia jej. Dla niego rzeczy nie istnieją, jako dane; rzeczywistość faktyczna nie jest dla niego żadną rzeczywistością. Rzeczywistym jest tylko ideał i czyn, a więc wszystko istniejące jest tylko surowym materiałem, z którego przez czyn wolność urabia

ideał. Rzecz istnieje o tyle tylko, o ile jest czynnie przerabianym materiałem na ideał. Poza tem rzecz nie ma rzeczywistego istnienia. Rzecz nie ma żadnej wartości, wartość ma jedynie czyn.

Moralność jest wznoszeniem się ludzkości do swobody. Z tego określenia Fichte wyprowadza obowiązki. Do nich zalicza: dbałość o zdrowie fizyczne, aby rozum, gdy uzna tego potrzebę, mógł silnie działać; kulturę inteligencji; spełnienie jakiegoś zadania w społeczeństwie; swobodny wybór zadania, do którego jednostka czuje się najwięcej uzdolnioną; zdobycie dla siebie własności, umożliwiającej swobodę pracy; umożliwienie każdemu zdobycia tego rodzaju własności; wspieranie nie przez jałmużnę, a przez dostarczenie środków do życia z własnej pracy; bezwzględną szczerłość i prawdę we wszystkich stosunkach życiowych.

W idealnym ustroju społecznym Fichtego są dwie klasy. Należenie do jednej lub drugiej jest uwarunkowane osobistymi zdolnościami. W jednej znajdują się ci, którzy zapewniają doraźny byt materialny społeczeństwu i tworzą jakby jego ciało (rolnicy, rzemieślnicy, kupcy). W drugiej ci, którzy pracują nad wskazaniem celu tego bytu i tworzą, jakby duszę społeczeństwa (uczni, artyści, wychowawcy). Nad biegiem spraw takiego ustroju społecznego czuwa oryginalna instytucja, przypominająca grecki eforat lub nietzscheańskiego nadczłowieka. Jest to: Stowarzyszenie Uczonych (*le Public des Savants*), którzy powinni stosować wiedzę w życiu, odznaczać się absolutną miłością czystej prawdy, tak w wiedzy, jak i w życiu, i dbać o ogólny postęp przez jaknajwyższe rozwijanie każdej jednostki.

Rzecz prosta, że podobnemu stowarzyszeniu pozwo-

liłby się kierować tylko taki ogół, w którym kult wiedzy, a więc kult prawdy i pracy wyrugował by wszystkie inne bożyszcza.

W dziełach Fichtego tkwi w zarodku myśl, która najtreściwiej da się tak ująć:

Nic nie powstaje z niczego. Świat jest jeden. W nas jest wola, więc wola jest składnikiem wszechrzeczy. Treścią rozwoju, a jednocześnie tajemnicą życia, jest przechodzenie woli z stanu biernego w czynny; — inaczej: uwalnianie się życia od kierownictwa okoliczności i urabianie przez wolę samemu tych okoliczności; — jeszcze inaczej: przejście od przystosowywania się do świata zewnętrznego — do przystosowania tego świata do siebie. Czynna wola różniczkuje się na świadomy rozum i świadomą działalność. Spotęgowanie czynnej woli idzie równomiernie z spotęgowaniem rozumu. Czem więcej działamy, tem bardziej pojmujemy, co zrobić możemy, a więc tem bardziej poznajemy samego siebie, oraz wydobywamy z siebie takie możliwości, o których pierwotnie nie wiedzieliśmy, czyli tem więcej woli przeprowadzamy z stanu biernego w czynny. Rozum przeciwstawia się uczuciu; świadomy czyn — nieświadomemu. Są to jednak tylko zjawiska towarzyszące rozwojowi. Na jego szczycie jest zupełne zlanie się rozumu i uczucia, świadomości i nieświadomości, czynu i myśli; — synteza nowa, nie dająca się dzisiaj ściślej określić, a mimo to jedyna, do której postępowy rozwój dążyć może. Dąży do niej nie sam przez się, mocą jakichś zewnętrznych praw, kierujących losem człowieka, a mocą spotęgowania indywidualnej woli, świadomego rozumu, poczucia niezależności i odrębności osobistej.

ERNEST HAECKEL: O POWINOWACTWIE PIERWIASTKÓW.

Różnica w zachowaniu się jednych pierwiastków względem drugich, to, co chemicy nazywają »powinowactwem«, jest jedną z najważniejszych właściwości materji i wyraża się zarówno w ilościowych stosunkach łączenia się tych pierwiastków, jak i w sile, z jaką się połączenia te odbywają. Wszystkie stopnie uczuć, zaczynając od zupełnej obojętności, a kończąc na najgwałtowniejszej namiętności, dają się zaobserwować w wzajemnem zachowaniu się pierwiastków chemicznych, tak samo, jak się to dzieje w psychologii człowieka, a w szczególności w wzajemnym stosunku dwóch płci. Goethe, jak wiadomo, w swoim klasycznym romansie »Powinowactwa wyborcze«, zbliżył stosunek dwojga kochanków do zjawisk tego samego rodzaju, które zachodzą w kombinacjach chemicznych. Niezwyciężona namiętność, która pcha Edwarda do sympatycznej Otylji, Parysa do Heleny, i która zwalcza wszystkie przeszkody rozumu i moralności, jest tą samą potężną nieświadomą siłą, która w czasie zapładniania jaj zwierzęcych lub roślinnych pcha nasienie męskie do jajnika żeńskiego; jest to także ten sam potężny ruch, dzięki któremu dwa atomy wodoru i jeden kwasorodu łączą się, aby stworzyć jedną molekułę wody. Ta głęboka jedność powinowactw w całej naturze, zaczynając od najprostszego chemicznego procesu a kończąc na najzawilszym procesie społecznym, była

już odkryta w V-ym wieku przed Chrystusem, przez wielkiego filozofa Empedoklesa, w jego doktrynie »miłości i nienawiści pierwiastków«.

Doktrynę tę stwierdzają dokonane w ostatnich trzydziestu latach odkrycia z dziedziny psychologii komórek. Dochodzimy do przekonania, że już atomy posiadają w najprostszej formie uczucie i wolę, lub lepiej czucie (*Aesthesis*) i wysiłek (*Tropesis*) — to jest późniejszą duszę ludzką w jej najpierwotniejszej postaci. Lecz to samo da się powiedzieć i o molekułach lub częściach materji, złożonych z połączenia dwóch lub kilku atomów. W końcu, przez kombinację różnych molekuł tworzą się najprostsze połączenia chemiczne, później coraz więcej złożone, w których ta sama gra powtarza się pod formą coraz bardziej skomplikowaną.

XIV.

INDYWIDUALIZM WSPÓŁCZESNY.

(Odczyt wygłoszony w Paryskim Polskim Uniwersytecie Ludowym),

1.

Moi państwo! Nie możemy przypuścić, aby człowiek został odrazu stworzony przez jakąś wyższą istotę. Wszak nikt z nas nigdy nie widział, aby ktokolwiek stworzył coś z niczego. Każda nowa rzecz, przez kogoś stworzona, musi się składać z materiałów już istniejących, danych w chwili stwarzania. Wie o tem każde dziecko. Gdy dziecko chce stworzyć nową fujarkę, musi mieć do tego wierzbę, nóż, musi mieć mózg, w którym zrodziłaby się myśl o fujarce, i ręce, którymi mogłoby zrobić fujarkę. Niestety, wielu t. zw. inteligentnych ludzi nie wie o tem i z całym spokojem przypuszcza, że była chwila, w której ktoś, jakaś wszechpotężna i wszechrozumna istota, stworzyła człowieka z niczego. Sądzę, że nikt z nas, moi państwo, nie zechce pozostać w tyle za dzieckiem, które leni swoją fujarkę i nie będzie widzieć w człowieku rezultatu aktu stworzenia, a przyzna, że człowiek, jego życie, jego ideały, jego urządzenia społeczne i polityczne są rezultatem uprzednio danych pierwiastków, a więc rezultatem rozwoju, rezultatem długiego szeregu istot i ich skupień, które poczynając od najprostszych i najpierwotniejszych stopniowo w ciągu całych milionów lat coraz bardziej się doskonaliły i urozmaicały. My, ludzie, pochodzimy zatem od zwierząt, bezpośrednio naturalnie od zwierząt wyższych, lecz pośrednio, od najniższych, najpierwotniejszych. I nietylko

my, lecz i nasze skupienia, takie, jak rodzina, państwo, spółka, związek także są znacznie starsze od człowieka i odnajdujemy je już w świecie zwierzęcym. Naprzykład, rodzinę parzystą, męża i żonę, znajdujemy u ptaków, jak gołąb, kolibri itd. U pszczoł znajdujemy doskonały podział pracy, dzięki któremu jedni zajmują się tylko zbieraniem miodu, inni tylko rozplądaniem, wreszcie jeszcze inni lepieniem ula a nawet doglądaniem chorych. Wojownicze mrówki, jak nasze t. zw. cywilizowane państwa europejskie, utrzymują stałe armje, mają swojego rodzaju kastę wojowników, których jedynym zajęciem jest gryzienie się z innymi stadami mrówek, podczas kiedy pozostałe pracują.

Jeżeli teraz pozwolicie mi Państwo jednym rzutem oka ogarnąć cały ten rozwój poprzedzający człowieka, to znajdziemy na najniższych jego szczeblach — zupełny brak tego, co nazwałbym, osobowością; znajdziemy mianowicie zwierzęta, które mają naprzykład jeden żołądek, a całą moc czułek i macków, przyczem każda para takich czułek jest z sobą ściślej związaną, niż z resztą, znajdziemy zwierzęta, które rozradzają się przez proste dzielenie się, rozpadanie na części ciała macierzystego, gdzie jeszcze nie może być nawet zapłodnienia, gdyż nie ma dwóch odrębnych płci i dwóch odrębnych istot, a jest jedna masa cielska, która się rozpada na części. Nieco wyżej znajdziemy wprawdzie już organizmy zwierzęce, odrębne, lecz organizmy te będą miały bardzo słabą zdolność poruszania się, będą zmuszone żyć tuż obok siebie, jedno obok drugiego, w strasznej zależności jedno od drugiego, a wszyscy w zależności od maleńkiego kawałeczka ziemi, na którym istnieją i z którego wyjść nie mogą. Na wyższych szczeblach znajdziemy organizmy

osobnicze już zupełnie uformowane, nigdzie nie spotkamy już wspólnych żołądków, wspólnych rąk, lub wspólnych nóg, wrosniętych w ziemię. Zależność jednostki od otoczenia także staje się słabszą, lecz za to otoczenie staje się coraz szerszym. Otoczeniem, które utrzymuje przy życiu ślimaka, na przykład, jest bardzo małeńki kawałek ziemi i bardzo mała ilość istot. Otoczeniem, które utrzymuje przy życiu, dajmy na to, pszczołę jest już cały ogród i zależność pszczoły od tego otoczenia jest mała, bo, jeżeli nie znajdzie w jednym ogrodzie dość pożywienia, może przelecieć do innego.

Możemy więc sformułować dwa ogólne prawa dla rozwoju fizycznego zwierząt: 1. Czem wyżej stoi dana istota, tem bardziej organizm jej jest wyodrębniony, tem lepiej wie, gdzie się kończy »ja« i gdzie się zaczyna »ty« i 2., że zależność istoty od jej otoczenia staje się mniejszą, lecz otoczenie, od którego istota jest w zależności, ciągle się zwiększa.

Zwierzęciu coraz łatwiej wybierać sobie takie, lub inne otoczenie, zmieniać miejsce, brać lub dostawać rzeczy z coraz odleglejszych miejsc pochodzące, lecz, dzięki właśnie temu, że istota coraz dalej sięgać może i do tego się przyzwyczajają, to otoczenie, w którym istota żyje, obejmuje coraz szersze kręgi.

Społeczną zależnością jest zależność jednej istoty od innych podobnych istot, np. pszczoły od innych pszczół. Pod tym względem na wyższych szczeblach rozwoju zwierzęcego odnajdziemy na ogół biorąc dwa wielkie typy społeczeństw zwierzęcych: 1. Społeczeństwa stałe, bardzo ściśle zorganizowane, takie, gdzie całe życie jednostki jest dostosowane do dobra ogółu, gdzie wszyscy pracują wspólnie, masowo, na zasadzie podziału pracy

i na zasadzie posłuszeństwa prawom zwyczajowym, lub władzy zwyczajowej, jak np. znowu pszczoły, mrówki, po 2. społeczeństwa luźne, dorywcze, które tworzą się tylko w nadzwyczajnych wypadkach, w jakimś specjalnym celu, a potem się rozwiązują, i gdzie wogóle każdy żyje osobno, albo parami i sam sobie wystarcza, jak np. wilki, lwy, różne ptaki, słonie itd.

Osoby, pragnące bliżej poznać przedmiot, odśełam do ciekawej, a nader jasno i przystępnie napisanej pracy p. Espinasa »Społeczeństwa zwierzęce«, »*les sociétés animales*«.

Sam zaś dla tego go tu poruszyłem, aby wskazać, że interesujące nas dzisiaj kwestje społeczeństwa i jednostki, kolektywizmu i indywidualizmu mają bardzo starą historję i były w różny sposób rozwiązywane już przez naszych »niższych braci« (*nos frères inférieurs*), jak Pr. Soury nazywa zwierzęta.

II.

A teraz przenieśmy się do człowieka, do tego dziwnego zwierzęcia, które, mówiąc sarkastycznym językiem Voltaire'a, bywa i tygrysem, i małpą, i orłem, i pszczołą, i lisem, i świnia, które w zadziwiający sposób połączyło w sobie zdolności wszystkich zwierząt, lecz w końcu po długich, często strasznych, często niezdatnych, często wspaniałych wysiłkach zyskało nową wielką zdolność, właściwą tylko sobie, wyróżniającą go od innych zwierząt, mówię o zdolności samo-poznania i świadomego kierowania swoimi losami.

Z ogromnej ilości faktów, ilustrujących przedhistoryczne życie człowieka, poproszę Państwa o zwrócenie

uwagi tylko na dwa urządzenia społeczne. Kto pragnie bliżej badać przedmiot odsełam go np. do pracy Létourneau »La sociologie d'après l'éthnographie«. Dwa fakty, które przytoczę są: ustrój dawnego Peru, gdzie cała ziemia była teoretycznie własnością Boga-Słońca, gdzie ilość małżeństw i narodzeń była regulowana przez państwo, gdzie każde nowe małżeństwo dostawało w udziale kawałek ziemi do pracy i urządzony przez państwo dom, gdzie niezdolni, lub chorzy znajdowali zawsze pomieszczenie w państwowych przytułkach i szpitalach, gdzie nie było własności, nie było bogactwa i nie było nędzy, gdzie nie było nadmiaru pracy i nie było lenistwa, gdzie całe życie człowieka było od urodzenia do śmierci kierowane przez państwo. Niestety »cywilizowani« Hiszpanie w imię nawracania na wiarę Chrystusa wyrznęli, bez żadnych przenośni, tych ludzi i urządzenia te nie dotrwały do naszych czasów.

Drugi fakt to pasterska horda mongolska, gdzie dzieciak uczył się jednocześnie jeździć konno, polować i chodzić. W czwartym roku był już pomocą ojcu na łowach i w boju; a od 12-go, ponieważ zwykle, dzięki takiemu wychowaniu bywał krnąbrny i hardy, wypędzano go z hordy, dając mu parę sztuk bydła lub koni, robił sobie, co chciał, i zgoła nikt się o niego nie troszczył.

Dość jednak tych zamierzchłych czasów. Zechciejcie Państwo jednym skokiem myśli przenieść się do cywilizowanego Rzymu, uprzytomnić sobie ogromną przestrzeń zajmowaną przez tę organizację polityczną, potęgę cesarzy, ich zepsucie, intrygi, wpływy biurokracji, znaczenie ówczesnych kapitalistów, nędzę i zależność niewolników, cały ten ogrom polityczny, łączący Wschód i Zachód, stare, zepsute, przecywilizowane rasy z mło-

dzieńczo-naiwnymi i młodzieńczo-silnymi ludami Europy. W tym ogromie przeprowadzono dwie reformy, z których każda wprowadzała nowe pierwiastki w życie społeczne. Prawo obywatelstwa rzymskiego (*civitas romana*), udzielane zarówno Rzymianom, jak Grekom, Słowianom i Celtom zapewniało dużą osobistą swobodę, i niwecząc nacjonalizm przywiązywało do powszechnej ojczyzny, wszechświatowego, jak na owe czasy, państwa rzymskiego. Głębszego jeszcze przeobrażenia dokonało chrześcijaństwo. Głosząc równość wszystkich wobec Boga, zapatrując się na życie doczesne, jako na chwilową wędrówkę i przenosząc życie rzeczywiste poza grób, chrześcijaństwo otwierało każdemu bez wyjątku wrota niebieskie, każdemu wskazywało jednakową drogę, wiodącą do tych wrót, a jest nią, jak wiadomo, cnotliwe życie doczesne. I, moi Państwo, choć, jak zobaczymy, doktryna chrześcijańska z czasem ulegnie zasadniczym przeobrażeniom, jednak przeobrażenia te odbywać się będą na jej tle, ona będzie podwaliną tych przeobrażeń. Tu interesuje nas pytanie: w imię czego wprowadzono w różno-stanowe, biurokratyczno-kapitalistyczne państwo rzymskie tę doktrynę równości? W imię czego odbyła się ta rewolucja?

Odpowiedź podług mnie, jest tylko jedna. Rewolucji tej dokonano w imię praw jednostki. Każdy może być zbawionym, jeżeli zechce żyć cnotliwie. Nad najwyższych i na najniższych tego świata ciąży tylko jedna potęga: Bóg i dla wszystkich jedna jest tylko droga zjednania sobie tej potęgi: Cnota. Nie wszyscy będą wybrani, lecz każdy jest powołany, każdy ma dostateczne warunki, aby być wybranym, w każdym jest t. zw. duch Boży, który każdy może zgasić, lub rozniecić w sobie,

jak chce, zależnie od tego, co woli, krótko-trwałe królestwo ziemskie, czy też wieczne królestwo niebieskie.

Historja Rzymu aż nadto dobrze przekonywa nas, że doktryna chrześcijańska ostatecznie podkopała i osłabiła despotyczne państwo rzymskie (patrz Mereżkowski — Juljan Apostata; Żeromski — Aryman mści się); sama zaś przez się doktryna ta była zbyt słaba, aby na ruinach despotyzmu stworzyć silne demokratyczne wszechświatowe państwo. Doktrynie chrześcijańskiej tem trudniej było wcielić się w życie, że zdobywcy Rzymu, Germanie, Goci, Frankowie, po części i nasi praojcowie Słowianie nie znali się zupełnie na mistyce grecko-żydowskiej i bynajmniej nie myśleli zagradzać swoim poddanym drogi do królestwa niebieskiego, byleby oni sami byli panami królestwa ziemskiego. Z chrześcijaństwa została się tylko kasta księży, której silni się bali, jak czarowników, straszących ich piekłem, ogniem wiecznym, wrzącą wodą, a słabi ich słuchali, bo, choć za to posłuszeństwo księcia wprawdzie nie bardzo wynagradzali w tem życiu, lecz za to ogromnie dużo obiecywali w przyszłem. I oto znowu zbliżamy się do nowego przewrotu, dokonanego znowu w imię prawa jednostki. Ja sam potrafię osądzić, co jest, a co nie jest cnotą. Ja sam mogę czytać Biblię i rozumieć ją; nie potrzeba pośrednika pomiędzy mną i Bogiem, tem bardziej, że jak wiemy z historji — ten pośrednik — tj. ksiądz, zaczyna urządzać swoje życie doczesne w sposób rażąco niecnotliwy. I oto mamy Reformację. I podobnie, moi Państwo, jak społeczną zdobyczą pierwotnego chrześcijaństwa jest powszechne prawo osobistego zbawienia, tak społeczną zdobyczą Reformacji jest powszechne prawo osobistego tło-

maczenia Pisma Świętego, osobistego sądzenia o tem, co jest i co nie jest cnotą.

Jednak, moi Państwo, refleksja zaczyna działać coraz silniej, ludzie coraz chłodniej zapatrują się na kwestję szczęśliwego życia po śmierci i nadchodzi chwila, zwana Rewolucją Francuską, w której z całą jasnością uprzymniają sobie tezę, że każdy ma jednakowe prawo do szczęścia — tu — na ziemi, każdy ma prawo decydować o tem dla siebie; a skoro tak, skoro każdy ma prawo do szczęścia na ziemi, do zbawienia w królestwie ziemskim, mówiąc językiem pierwszych chrześcijan, to w jaki sposób dać każdemu jednakowe warunki do osiągnięcia tego szczęścia? W jaki sposób i do jakiego stopnia należy poprawiać naturę i społeczeństwo, które, jak wiadomo, darzą ludzi nierównymi zdolnościami i nierównym majątkiem? Co jest tem szczęściem? Czy wreszcie nie ma czegoś wyższego w życiu doczesnem ponad szczęście, czegoś, co jednak nie jest wiecznem szczęściem w niebie?

I oto, moi Państwo, znaleźliśmy się w pełni żywotnych, roznamiętniających nas, bliskich każdemu zagadnień, które rozwiązujemy od końca XVIII-go wieku. Daleki jestem, moi Państwo, od możności rozwiązania tych zagadnień w sposób, którybym uważał za dostateczny. Pragnę podzielić się tylko z Wami zaczątkami różnych myśli, które kiełkują w mojej głowie w odpowiedzi na postawione pytania a przy tem może potrafię choć w części usprawiedliwić się przed Wami, dla czego rozpocząłem moją pogawędkę aż od życia zwierząt i dzikich ludzi.

III.

Rewolucja francuska zrównała wszystkich wobec prawa i złożyła rządy państw w ręce ludu przez równe, powszechne i tajne głosowanie. Rewolucja francuska zniszczyła fikcję rządów monarchicznych z woli Boga i wprowadziła postulat rządów ludzi wybranych z woli ludu i przed ludem odpowiedzialnych. Moi Państwo, wiecie wszyscy, że z wyjątkiem Francji, Szwajcaryi i państw Skandynawskich nigdzie jeszcze w Europie postulat ten całkowicie w życie wprowadzony nie został. Rosja i Turcja rządzone są zupełnie despotycznie, w Austrii i Hiszpanji istnieje t. zw. cenzus wyborczy, tj. wybierają tylko ludzie bogaci i dyplomowani, w Niemczech zaś istnieje dość zawiła kombinacja parlamentu państwa (*Reichstag*) wybieranego przez wszystkich obywateli państwa, i parlamentów krajowych (*Landstag*), wybieranych przez bogatych i dyplomowanych obywateli kraju, oraz przez urzędników. Ponieważ najważniejsze kwestje są decydowane przez Landstagi, ponieważ przedstawicielstwo urzędników w nich zapewnia zawsze przewagę rządowi, ponieważ wreszcie Reichstagu rząd nigdy nie słucha, można więc Niemcy zaliczyć na równi z Rosją i Turcją do państw despotycznych. Otóż, moi Państwo, chcę uniknąć wszelkich nieporozumień w dalszym ciągu tego odczytu. Postulat rządów, wybieralnych przez równe, powszechne i tajne głosowanie jest podstawowym dla całej naszej kultury, dla całego następnego rozwoju, jaki czeka narody Europejskie od czasów Rewolucji Francuskiej. Tam, gdzie rząd jest inny, tam gdzie panuje despotyzm polityczny, lub tam, gdzie bogactwo jest politycznie uprzywilejowane, gdzie np. ma prawo wybierać

człowiek mający 2.000 marek dochodu, a człowiek mający 1.000 marek dochodu jest tego prawa pozbawiony, tam nie ma rządu, tam istnieje bezprawie i obowiązkiem wszystkich uczciwych ludzi, zamieszkujących taki kraj jest za jakąś cenę to bezprawie usunąć.

Tak, moi Państwo, każdy z 3-ech wielkich ruchów społecznych, o których mówiliśmy dał nam jakąś wielką zdobycz, którą wmurowaliśmy w fundamenta kultury i której już odtąd usunąć nie można.

Z chrześcijaństwa — odrzuciliśmy wprawdzie świat pozagrobowy, niebo i piekło, pozostawiliśmy jednak obowiązek żyć uczciwie tu na ziemi.

Z Reformacji pozostała nam dumna prawda, że każdy z nas może być tylko sędzią swoich czynów. Moi współobywatele mogą mnie unieszkodliwić, jeżeli im moja działalność przeszkadza, mogą mnie uwięzić, mogą zesłać na wygnanie, ale ja sam tylko mogę być sędzią tego, czy zawiniłem, czy niezawiniłem. Nad moim sumieniem ja sam tylko panuję, zresztą nikt.

Z Rewolucji francuskiej — pozostała nam prawda, że jednemu człowiekowi o tyle tylko wolno kierować drugimi, o ile ci drudzy sami się na to zgadzają. Niema żadnych kierowników ustanowionych przez jakąś wyższą siłę, są tylko kierownicy wybrani przez lud i z woli ludu.

Na tych zasadniczych podstawach oprze się następny rozwój i tam, gdzie podstawy te nie weszły jeszcze w życie, powinny i muszą być, za jakąś cenę, jak powiedziałem, jaknajprędzej wprowadzone. Co do tych rzeczy, więc, nie może być różnicy zdań, powinna być tylko wspólność działania.

Poza temi zasadniczymi dążeniami, których nie uznawać mogą tylko ludzie niecywilizowani, pozostaje jednak

bardzo ważna sprzeczność poglądów na dalszy rozwój kultury, sprzeczność, która zarysowała się zupełnie wyraźnie dopiero w końcu XIX-go wieku. Nie chciałem jej dotykać, nie wskazawszy przedewszystkiem wspólnych zadań, które mają jednostki i partje, zbijające się wzajemnie pod innymi względami. Uczyniwszy to jednak przystępuję wprost do kwestji, która mnie specjalnie interesuje, kwestji indywidualizmu i kolektywizmu.

Pod względem politycznym — udział każdego w rządach kraju, nawet tam, gdzie, jak np. we Francji, zostało wprowadzone powszechne prawo wyborcze, okazał się niedostatecznym. Z głównych czynników takiego stanu rzeczy wskażę tu tylko na centralizację, która łącząc wszystkie najwyższe instancje w Paryżu, ściśle oddzielając władzę prawodawczą od wykonawczej, przy względnej zmienności pierwszej i stałości drugiej, lwia część rzeczywistej władzy oddała w ręce naznaczalnych urzędników administracyjnych. Lepiej daleko już jest w decentralizowanej Szwajcarji, gdzie nawet sędziowie są wybieralni przez ludność kantonu. Nie mogę dłużej zatrzymywać się tutaj nad tym przedmiotem.

Pod względem ekonomicznym — okazało się, że wolność osobista i równość nie tylko nie wpływa na zmniejszenie nierówności majątkowych, na sprawiedliwe korzystanie z owoców własnej pracy, na usunięcie nędzy — lecz przeciwnie podsyca wszystkie te hańbiące nasz t. zw. wiek cywilizowany zjawiska. Jako przyczynę tego uważam to, że klasa, która zrobiła rewolucję francuską — była burżuazja i w małej części stan chłopski. Stan robotniczy nie był wtedy zupełnie zorganizowany, nie był odpowiednio wykształcony i uświadomiony, więc choć

prawnie został zrównany z innemi, faktycznie równości tej zdobyć odrazu nie potrafił.

Jednak, moi Państwo, tak samo, jak na podłożu państwa despotycznego stopniowo rozwijała się burżuazja, stan trzeci, przechodząc ze skromnej roli dostarczycieli pieniędzy i narzędzi królom i wodzom, na ich zabawy, na ich wojny dynastyczne, do panującej dziś roli kapitalistów, koło interesów których dziś *de facto* się obraca cała polityka wewnętrzna i zewnętrzna państw europejskich — tak samo, powiadam, na podłożu ustroju kapitalistycznego, stopniowo rozwija się stan robotniczy, także przechodząc od skromnej roli dostarczycieli pracy za wynagrodzenie, oznaczone przez kapitalistę, do roli dominującej, która czeka ten stan w przyszłości nie-dalekiej.

Otóż, moi Państwo, widzieliśmy, że stan trzeci tworząc Rewolucję, umiał też stworzyć i prawa, które mając pozory równości dla wszystkich, jemu samemu przyniosły największą korzyść. Sprzeczność poglądów najjaskrawiej odbija się też dzisiaj, co do tego, jaki ustrój społeczny ma stworzyć stan czwarty, gdy z kolei on znajdzie się na wierzchu.

Lassalle, Marks i szkoła klasycznych, jak ich można nazwać, socjalistów rozwiązuje to pytanie bardzo prosto. Rozumowanie ich jest takie. Ponieważ własność koncentruje się w coraz mniejszej ilości rąk, ponieważ wielki przemysł i wielka własność rolna produkując masowo, produkuje taniej i lepiej, niż mały przemysł i mała własność rolna, więc zabijają te ostatnie, niebawem zabiją zupełnie, powstanie monopoli kilku miliardów. Tych łatwo będzie wydziedziczyć, choćby przez ogólne głosowanie. Ziemia i fabryki staną się własnością państwa,

staną się wspólną własnością wszystkich. Koncentracja kapitału jest więc bezwiednym przygotowaniem do kolektywistycznego państwa, w którym życie jednostki będzie regulowane przez państwo, zależnie od zdolności tej jednostki, całkiem zaś niezdolni znajdą miejsce w przytułkach publicznych. Dla socjologa, jak widzieliśmy moi Państwo, ideał społeczny Marksa, jest udoskonaleniem, podniesieniem do olbrzymiej potęgi, — społeczeństwem pszczoł lub mrówek, lub społeczeństwem dawnego Peru. Jest to ideał, który, jak wszystkie żywotne ideały, nie spada z nieba, a jest udoskonaleniem, rozszerzeniem najgłębiej tkwiących w naszej naturze czynników.

Jednak, moi Państwo, od ostatniej ćwierci zeszłego wieku ideał Marksa jest przedmiotem gwałtownej krytyki. Nie chcę tu mówić, naturalnie, o krytyce urzędowych ekonomistów panującej burżuazji, gdyż ta w niczem o ile mi wiadomo, nie zachwiała systemu Marksa. Chodzi mi z jednej strony o krytykę polityczno-ekonomiczną, wyszłą z obozu samych socjalistów, która wywołała podział tej partji na klasyczną i reformistyczną, z drugiej — o krytykę etyczną, wyszłą od niezależnych myślicieli, nie należących wogóle do żadnego stronnictwa.

Rozumowanie krytyków polityczno-ekonomicznych Marksizmu (Bernsteina, Dawida, Gide'a i innych) jest mniej więcej takie. Prawdą jest, że w XIX-ym wieku kapitał przemysłowy coraz więcej się koncentrował, jednak w tym samym czasie własność rolna rozdrabniała się coraz bardziej. Dalej, wielki przemysł nie zabił jeszcze małego przemysłu. Zamiast więc dzisiaj wydziełczać na korzyść wszystkich wraz z wielkimi kapitalistami i małych, lub też czekać na chwilę zupełnego zcentralizowania się kapitału w rękach kilku ludzi, trzeba

iść inną drogą. Tu następuje znany program reformistów, z którego przytoczę najważniejsze punkty: podatek dochodowy zwiększający się proporcjonalnie do dochodów, osmiogodzinny dzień pracy, ochrona pracy, obowiązkowe ubezpieczenia na starość i od nieszczęśliwych wypadków, ubezpieczenia na wypadek braku pracy, emerytury itp. To są środki prawodawcze, które mają wprowadzić parlamenty. Dalej nadzieja na podniesienie moralne i umysłowe pracujących, swoboda strejków, swoboda stowarzyszeń, tendencja do dyktowania pracodawcom warunków, dalej rzeczy najważniejsze kooperatywy, spółki współdzielcze spożywcze i produkujące, które wyzwalały spożywcę od haraczu, płaconego pośrednikowi, a pracownika od haraczu, płaconego kapitaliście. Wreszcie technika przychodzi z pomocą: o ile maszyna parowa jest centralizującą, o tyle maszyna elektryczna jest decentralizującą. Maszyna elektryczna gminna lub państwowa będzie mogła dostarczyć każdemu motor do domu i wtedy żadne wielkie przedsiębiorstwo nie wytrzyma konkurencji z drobnem. Nareszcie: kwestja rozbrojenia. Moi Państwo, z chwilą, kiedy w głównych państwach europejskich zapanuje system powszechnego głosowania, z tą chwilą powtarzam — nastąpi ogólne rozbrojenie; z tą chwilą też te 15 miliardów franków, które dziś państwa wydają na armję, będą mogły zużyć na cele użyteczności publicznej, a więc w pierwszej linji na bezpłatne szkoły i na bezpłatne przytułki dla niezdolnych, a następnie na olbrzymie gminne maszyny elektryczne, które dostarczałyby każdemu motor do domu, motor, który równie dobrze będzie mógł poruszać maszynę do pisania, jak maszynę do szycia, tkania lub heblowania drzewa.

Otóż, moi Państwo, jesteśmy daleko od państwa kolektywistycznego. Państwo gra wprawdzie ogromną rolę w tych przewidywaniach, lecz bądź co bądź drugorzędną: dostarcza obywatelom motoru. Nie na tem się jednak kończy jego rola. Państwo staje się olbrzymim nie pobierającym procentu od pożyczek kapitalistą. Wiemy, że, czem więcej jest w danym kraju kapitałów, tem mniejszą jest stopa procentowa, a tem wyższą cena pracy. W Paryżu banki biorą $3\frac{1}{2}\%$, przeciętny robotnik zarabia tygodniowo 40 fr., w Warszawie banki biorą 7% , przeciętny robotnik zarabia tygodniowo 20 fr. Nie ręcę za te cyfry, lecz ręcę za ich stosunek. Otóż z chwilą kiedy państwo będzie udzielać bezprocentowych pożyczek każdemu odpowiednio uzdolnionemu obywatelowi, a wykwalifikować się może każdy, bo szkoła jest bezpłatną i obowiązkową, z tą chwilą powtarzam, najgorszy, najwięcej lichwiarski rodzaj kapitału, kapitał pieniężny, gotówka, musi stracić wszelką wartość, jedyną zaś rzeczą przedstawiającą w takich warunkach wartość będzie praca, i wszelka własność osobista, niepodtrzymywana przez tę pracę, nie będzie mogła się ani chwili ostać.

Moi Państwo, nie chcę występować pod ukrytą przyłbicą, i przyznaję, że ten bieg myśli jest też i moim. Dla braku czasu nie mogę się wdawać w szczegóły, tembardziej, że pozostają mi do rozpatrzenia argumenty niezależnych myślicieli, takich, jak Gobineau, jak Ibsen, jak Nietzsche, a przede wszystkim twórca całego etycznego kierunku w socjalizmie, Fourier.

Fourier, wbrew burżuazyjnej szkole manczesterskiej i wbrew Marksowi, które jednoznacznie uważały pracę wogóle za nieszczęście, z tą jedynie różnicą, że man-

czesterczycy radzili ludziom się pogodzić z tem nie-
szczęściem, Marks zaś chciał ich od niego o ile możliwości
uwolnić — Fourier, powiadam, dowodził, że praca, na-
turalnie nie nadmierna, jest wrodzoną nam potrzebą,
niedość, twierdził, że pracę, którą się samemu dowolnie
wybiera zgodnie ze swojemi zdolnościami można po-
kochać, można z niej zrobić powołanie i nią wypełnić
życie. Dajcie każdemu powołanie — woła Fourier i w tem
widzi najwyższe rozwiązanie kwestji socjalnych — po-
wołanie, któreby mu pozwoliło żyć dla tworzenia do-
skonalej rzeczy, w jakiej bądź dziedzinie. Wiemy zaś,
że najdoskonalsze rzeczy są zawsze najindywidualniejsze.
O korzyści materialne osiągnane za te rzeczy nie może
chodzić, najprzód, jeżeli się weźmie pod uwagę psycho-
logję twórcy, a następnie ustrój społeczny, w którym
pieniądz jest niesłychanie tani, może nawet wcale istnieć
nie będzie, może go zastąpi rodzaj handlu wymiennego.
Nietzsche w swoim paradoksalnym języku nazywa kla-
syczny markowski socjalizm »fantastycznym młodszym
bratem dogasającego despotyzmu«. Myśl o kolektyw-
istycznym państwie, myśl o tem, że państwo, choćby nie
wiem jak humanitarne, miało się mięszać do tego, gdzie
kto mieszka i co kto robi, myśl ta wprowadza Nietz-
schego w prawdziwy szal wściekłości; zresztą gorsze
jeszcze słowa pogardy i nienawiści wymierza on kapi-
taliście, bydłociu, żyjącemu w lenistwie, obcinającemu
kupony i przeżerającemu je. »Człowiek żyje dla swego
tworu« mówi Nietzsche, jakby powtarzając słowa Fou-
riera, którego nie znał. Obiło wam się zapewne o uszy,
moi Państwo, że Nietzsche był arystokratą. Tak. I on,
i Gobineau, i Ibsen, których uważam za jego poprze-
dników byli to jednocześnie najkrańcowi indywidualiści

i najkrańcowi arystokraci. O jakąż to jednak arystokrację im chodziło? O arystokrację rycerską, feodálną, arystokrację miecza? Nie — ta swoje zrobiła w swoim czasie, w wiekach średnich, potem się przeżyła, zdegenerowała i dziś albo wcale nie istnieje, albo niczem się nie różni od burżuazji. A więc o arystokrację majątku? o kapitalistów? Tych ci ludzie znali dobrze i widzieli, że ta kasta ledwie sto lat licząca jest sama z gruntu zepsuta i sieje naokoło siebie straszne zepsucie. Bóg-rubel, brać go z kądkolwiek, bo on daje wszystko: sumienia, uczucia, przekonania, pracę, powołania — wszystko do nóg ścięte kapitaliście, po to, aby ten splugawwszy to wszystko swoim handlarskim mózgiem, skręcił bicz do zdobywania sobie nowych bogactw, ale taki sposób gwałcenia własnej natury umysłowej strasznie się mści i drugie pokolenie Ibsenowskich Alkwistów i Bergmanów, nie tylko na scenie, ale i w życiu chodzi zmęczone, zidjociałe, zarażone syfilisem, rozpite alkoholem, zdenerwowane, przesycone mięsem i tęskniące za śmiercią. O! doprawdy gdyby nawet nie było świeżych warstw do zastąpienia burżuazji, to ona sama przez się, siłą własnego zniszczenia, i tak by upadła!

A więc. Nie feodałów i nie kapitalistów nazywa Nietzsche arystokratami. Swoim arystokratom nadaje on specjalne miano »nadcześowieka«. Według Nietzschego każdy człowiek może mieć powołanie, »może żyć dla swego tworu«, mówiąc jego językiem i nie ma takiego zawodu, którego by przy udoskonaleniach technicznych nie można było ukochać i podnieść do godności powołania. Jednak, moi Państwo, istnieje wrodzona, oparta na różnicy zdolności, hierarchia powołań, a szczególnie hierarchia uzdolnień w jednym i tem samym powołaniu.

Można być niezłym ogrodnikiem, a można być i takim ogrodnikiem, jak de Vries, który pielęgnując swoje kwiaty, wynalazł teorię mutacyjną. Można lubić hodować gołębie i konie, i można być takim hodowcą gołębi i koni, jak Darwin, który z obserwacji swojego zawodu zrobił teorię powstawania gatunków. A więc w stosunku do zwykłego hodowcy gołębi i do zwyczajnie uzdolnionego człowieka wogóle — Darwin jest swojego rodzaju arystokratą i czem rozsądniejszy jest ten zwyczajnie uzdolniony człowiek, tem chętniej uzna wyższość i większą kompetencję Darwina pod danym względem.

A więc jedną z cech nadczłowieka, tytułem do jego wyższości, tytułem przez wszystkich rozumnych ludzi uznanym, jest jego wyższe uzdolnienie, wyższa inteligencja. Nietzsche w naukach przyrodniczych i matematycznych widzi tylko przygotowanie do nauk społecznych, i przewiduje, że staną się one równie ścisłe, jak tamte. On to wynalazł dwa wyrazy, których dźwięk magiczny wzrastać będzie w miarę wzrostu ogólnej inteligencji. Wyrazy te są: władcza wiedza. Tak, moi Państwo, czem bardziej ludzie będą rozumniejsi, tem bardziej kwestje przekonañ, programów społecznych staną się kwestjami rozumu i rozumowania; tem ściślej czynna wola będzie połączona z tem rozumowaniem i tem mniej będziemy widzieli tych ludzi, którzy dobrze rozumują, ale nic nie robią. Prawdziwie dobre rozumowanie jest zawsze połączone z dobrem działaniem. Nie tylko więc wyższość inteligencji, ale i wyższość charakteru, wyższość woli, wyższość uczuć stanowi tytuł wyższości nadczłowieka. Ideałem społecznym mogą być tylko wogóle rządy przez tego rodzaju ludzi sprawowane, gdyż ich program musi być zmienny, tak, jak zmiennem jest samo życie. Na

dnie jednak wszystkich możliwych zmian musi tkwić jeden cel: najwyższe możliwe podniesienie moralne i umysłowe każdej jednostki i do tego celu powinny być stosowane wszystkie zewnętrzne warunki tak społeczne, jak i fizyczne.

Gobineau, na 30 lat przed Nietzschem dzielił ludzi na cztery kasty: 1. królewskich synów; 2. niedołęgów; 3. idjotów i 4. bydlaków (*Fils des roi, Imbéciles, drôles, brutes*). I, podług niego, królewskie dziecko mogło równie dobrze, prędzej nawet urodzić się w chacie wieśniaka, w izbie robotnika, niż w pałacu: choćby nasz Szczepanik np. i tylu innych w ostatnich czasach.

Spencer porównał społeczeństwo z organizmem. Powiedział, że tak samo, jak naszym ciałem rządzi mózg, tak samo i w organizmie społecznym — musi istnieć garść ludzi kierujących innymi. Porównanie to, byle go nie nadużywać jest dobre. Tylko — niech organizmem społecznym rzeczywiście kieruje mózg, tj. ludzie najmędrsi, najszlachetniejsi i najenergiczniejsi, bez względu na ich urodzenie i bogactwo; niech ten organizm społeczny nie poddaje się pod kierownictwo silnych ramion, jak to było w średnich wiekach, kiedy wszyscy zależeli od arystokracji miecza, od feodałów; lub też, jak to się dziś dzieje, niech nie stosuje się cały do opasłego brzucha, bo, moi Państwo, tylko do opasłego brzucha w organizmie społecznym, który pożera wszystko sam, głodząc inne części ciała, można porównać niestety nam przodującą kastę kapitalistów.

Jakiegokolwiek będą praktyczne rezultaty kierunku indywidualistycznego, zawsze będzie on tem głosem lwa i orła w człowieku, głosem przedhistorycznego kocz-

wnika-najeźdźcy, który przypomina ludzkości o prawach jednostki, prawach nie mogących być poświęconemi na ołtarzu żadnych harmonji społecznych, przeszłych, teraźniejszych, czy przyszłych. Przeciwnie, harmonja społeczna tem jest większą, im bardziej uwzględnia prawa każdej jednostki.



SPIS RZECZY.

	Str.
I. Dobro i zło	
Wstęp	
Biologizm kosmiczny	10
Etyka biologiczna	28
Etyka twórcza	59
II. W poszukiwaniu drogi	129
III. Krytyka utylitaryzmu według Guyau'a	138
IV. Z powodu Pałuby	153
V. O czem mowa	162
VI. Idee siły	164
VII. Ideja postępu	180
VIII. Dusza narodu	183
IX. Etyka Höffdinga	188
X. Zmiana ról	197
XI. Krytyka teorii demokracji spo- łecznej	202
XII. Filozofja czynu	220
XIII. Ernest Haeckel: O powinowa- ctwie pierwiastków	229
XIV. Indywidualizm współczesny	231

SPIS TREŚCI

