

10683

Prof. Dr. K. Twardowski

W. M. KOZŁOWSKI.

10683

Z HASEŁ
UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ.

(SZKICE PUBLICYSTYCZNE).



KRAKÓW.

Wydawnictwo „Poglądu na świat“.

Skład główny w księgarni G. Gebethnera i Sp.

1902.

MP. K. Twardowski

z serdecznym pozdrowieniem

Kenn

13/11/02

autor
Prof. Dr. K. Twardowski

II. e. g.

Z HASEŁ UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ.

W. M. KOZŁOWSKI.

Z HASEŁ
UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ.

10683

(SZKICE PUBLICYSTYCZNE).



P.10683



19010683000000

KRAKÓW.

Wydawnictwo „Poglądu na świat“.

Skład główny w księgarni G. Gebethnera i Sp.

1902.

H-118687

10683



PAN 10683



K
19.12.89
A. 869

Czcionkami drukarni Związkowej w Krakowie, pod zarządkiem A. Szyjcwskiego.



Szkice tu zebrane drukowane były w rozmaitych pismach w ciągu ostatniego lat dziesiątka. Potrącone w nich są zagadnienia, które zajmowały warstwy inteligentne społeczeństwa naszego w tym czasie, które służyły przedmiotem żywych a nieskończonych nieraz debatów. W umysłowości naszej odbyły się w ciągu tego lat dziesiątka znaczne zmiany. To też, gdy dawniejsze z tych szkiców skierowane były przeciwko przesadzie lub nadużyciu terminów pozostałych w spuściźnie po hasłach minionego pokolenia, najnowsze, stanowiące przeważną większość, potrącają o zagadnienia i kwestye wysuwane na porządek dzienny, przez najmłodsze, jeszcze nie mające określonej własnej fizjonomii pokolenie; ścierają się z objawami ukrytego za niby-nowością wstecznictwa, najczęściej nieświadomego. Może to nadawać niekiedy pozor sprzeczności pomiędzy pojedynczemi szkicami. Pozor ten wszakże zniknie przy bliższem wejrzeniu w treść. Czytelnik uważny z łatwością dostrzeże, że to samo dążenie ku postępowi i ku najszerszemu jego rozlaniu w społeczeństwie przewodniczyło autorowi od początku do końca;

oraz że tam, gdzie zdaje się potępiać niektóre objawy, noszące etykietę postępowych, w rzeczywistości zwalcza tylko fałszywy frazes ukrywający najczęściej wsteczność; jeśli zaś występuje przeciwko najnowszym modom, czyni to również w obronie rzetelnego postępu.

Kraków, październik 1901.

Autor.

Wykształcenie i oświata.

Wyraz oświata utracił dziś po części to znaczenie, jakie miał pierwotnie, rozplywając się w mglistych nieokreślnikach lub utożsamiając się z wykształceniem, pojęciem również niejasno zarysowanym. Pojęcia te nie są wszakże identyczne pomimo niezawodnego pokrewieństwa oznaczonych przez nie rzeczy, a dopiero ich połączenie tworzy jasną i określoną całość.

Co nazywamy wykształceniem? Ani suma nagromadzonych wiadomości, ani polor i ogłada towarzyska, ani zręczność w posługiwaniu się posiadanymi umiejętnościami tego pojęcia nie wypełniają. Zbiór wiadomości, który nabyć możemy w szkole lub drogą samouctwa, nie daje jeszcze wykształcenia. To ostatnie bowiem jest pewnym *systematem* wiadomości i pojęć harmonijnie spojonych i ku pewnemu celowi skierowanych.

Samouctwo jak i nauka szkolna ma charakter encyklopedyczny, wykształcenie jest syntetyczne.

Synteza owa powinna odbywać się w świetle pewnej idei przewodniej. Jakaż ma być ta idea? Czy będzie nią myśl zasadnicza któregośkolwiek z systematów filozoficznych? Ale w takim razie narzucalibyśmy z góry czytelnikowi pewien pogląd, zamiast mu pozostawić swobodę obrania tego, do którego go własne przekonanie i niezależne poszukiwania doprowadzą. Nie mo-

zemy ujmować rzeczy tak wielostronnej i tak indywidualnej, jaką jest wykształcenie, w szranki pewnego z góry przyjętego systematu: możemy tylko wytknąć kierunek bardzo ogólny, wykazać w zarysach możliwie szerokiej podstawy, na których spocząć powinno. Ten to kierunek ogólny pragniemy ocharakteryzować zapomocą wyrazu *oświata*, używając go w znaczeniu bardziej określonym i historycznym.

Wiekami oświaty nazywamy w przeciwności do ciemnoty średniowiecznej tę epokę, w której człowiek polegać zaczął na sile własnego umysłu, a uczuwszy się dojrzałym, odrzucił wszelkie narzucone sobie przewodnictwo, aby kierować się we wszystkim przyrodzonymi światłami. Ta odwaga, to zaufanie ku sobie samemu i rozumowi własnemu, jest właśnie najbardziej charakterystyczną cechą oświaty, cechą dojrzałości umysłowej człowieka, czy to pojedynczo, czy zbiorowo wziętego. Nie forma, którą przybiorą sądy i wierzenia jego, nie te lub owe systemata filozoficzne lub prawdy naukowe, które położy w podstawie swoich przekonań i wierzeń, lecz owa śmiałość spoczęcia na *własnych* sądach; owo postanowienie wyrobienia *własnych* przekonań, nie skrępowanych żadnymi innymi względami, prócz pragnienia prawdy, stanowi wybitną cechę oświaty. I z tego stanowiska większą jeszcze zasługę widzimy w odwadze, z jaką Kopernik wygłosił swoje poglądy na budowę świata, tak sprzeczne z powszechnie przyjętą tradycją, niż w samym jego odkryciu. Był on istotnie prawdziwym zwiastunem epoki oświaty.

W tym znaczeniu mówimy w dziejach o oświacie greckiej, o oświacie nowożytnej. Są to epoki, w których ludzkość, dojrzała umysłowo, zaczęła samodzielnie wyrabiać pojęcia o wszystkim, poczynając od budowy

świata, a kończąc na regułach postępowania. Najrozmaitsze były te poglądy: od materializmu Demokryta do idealizmu Platona; od wzniosłej etyki Sokratesa do zmysłowego eudemonizmu Aristippa. Również i w okresie oświaty nowożytnej krzyżują się i ścierają prądy i kierunki rozmaite; ale nad wszystkim panuje jedno wielkie hasło: cześć dla prawdy samodzielnie zdobytej; odwaga poszukiwania tej prawdy; wiara w przyrodzone światła umysłu ludzkiego, w ich dostateczność dla wytknięcia dróg we wszystkich zakresach myśli i czynu.

Nie zdziwi to nikogo, że owo hasło, cechujące dojrzałość ludzkości, obieramy za myśl przewodnią wykształcenia samego siebie, t. j. tej pracy, którą dojrzały już młodzieniec — bo cechą dojrzałości jest właśnie poczucie potrzeby pracy podobnej — przedsięwzięje w celu wyrobienia sobie zasad życiowych. A jak najrozmaitsze prądy i kierunki myśli rozwijać się mogły w okresach dziejowych pod hasłami oświaty, tak i w wykształceniu indywidualnym, hasła te nie skrepują w niczem osobistych upodobań, nie narzucają płodów myśli obcej, nie harmonizujących z niemi, lecz przeciwnie, nacisk kładąc na samodzielność i zaufanie we własnych siłach, przyczynią się do najszerszego rozwoju indywidualności.

Biorąc jednak za hasło oświatę w historycznym znaczeniu tego pojęcia, pragnęlibyśmy wyzwolić je z pewnej jednostronności, którą niekiedy przybierało, zwłaszcza w drugiej połowie XVIII. stulecia. Bo jeśli wiek ten, wzięty jako całość, reprezentował ją wszechstronnie, to nie było prawie umysłu indywidualnego ówczesnego, któryby w ujęciu prądu tego nie ulegał pewnej jednostronności; jednostronnością zaś przeważającą był *racyonalizm*, lub mówiąc ściślej —

intellektualizm, t. j. przeważne kierowanie się rozumem we wszystkich dziedzinach myśli i czynu.

Wiek XVIII. zbyt często zapominał, że człowiek nie jest tylko istotą rozumującą; że uczucie i wola domagają się i mają prawo głosu we właściwych sobie zakresach. Ten wiek, który stworzył poezję sielankową Bernardin de St.-Pierre'a, filozofią uczucia Jacobiego i *Wyznanie wiary wikaryusza Sabaudzkiego* Rousse'a; który domagał się swobody uczucia w *Nowej Heloizie* i w *Werterze*; który wytworzył cały szereg systematów etycznych, uwieńczonych *Krytyką rozumu praktycznego*, był przede wszystkim jednak wiekiem racjonalizmu.

Ze wszystkich myślicieli tego wieku Kant jest tym, który najmniej uległ jego jednostronnościom, który w sposób najdoskonalszy i najszerszy reprezentuje kierunek oświaty ówczesnej. I na tem właśnie doskonałem przejęciu się idejową podstawą owego prądu, polega tajemnica tych gienialnych antycypacyj, które pełnemi garściami rzucał ów filozof we wszystkich niemal gałęziach wiedzy, wydzierając na całe stulecie z góry wawrzyn pierwszeństwa przyszłym badaczom. Z tych idei tryskały, jakby z ogniska, niezliczone promienie, których odbłask sięgał w przyszłość daleką i pozwalał dostrzedz to, co mozolna praca dziesiątków lat zaledwie później odślonić miała.

Kant to dał określenie oświaty; on poddał ją krytyce w trzech swoich *Krytykach* rozumu; on ją oczyścił z wyłączości intelektualizmu, a otrzymawszy w ten sposób jakby oczyszczony z obcych domieszek zawiązek wszystkich myśli nowożytnych, snuł z niego następstwa, reformując wszystkie dziedziny umysłowości: filozofią przyrody i teorią nieba; filozofią dziejów

i ideał państwa nowożytnego; teorią istot organicznych, uprzedzającą darwinizm i filozofią religii.

Jednakże tak wielka była przewaga intelektualizmu, że przynajmniej w terminach swoich, Kant ulegał jego wpływowi; terminy te nie pozwalają nam bez zastrzeżeń oprzeć się na jego, znakomitem zresztą, określeniu Oświaty:

„Oświata, powiada on, jest to wyjście człowieka z niedojrzałości przez własną winę spowodowanej. Niedojrzałością jest niezdolność posługiwania się własnym rozumem bez przewodnictwa innych; z winy własnej płynie ta niedojrzałość, gdy przyczyną jej nie jest brak pojęcia, lecz brak odwagi i postanowienia iść za głosem własnego pojęcia. *Sapere aude!* Miej odwagę polegać na własnym umyśle! — to jest hasło oświaty“¹⁾.

W myśl tego określenia, a rozszerzając je nieco, podajemy następujące:

Oświata jest dążeniem do wytworzenia sobie sądu o rzeczach i prawideł postępowania na podstawie wewnętrznych przyrodzonych człowiekowi światła ducha, bez odwoływania się do powag zewnętrznych, bez służalczej lub niedojrzalej obawy własnego zdania.

Oświata hasłem naszym — to znaczy, że nie zrywamy z tradycjami historycznego rozwoju ludzkości; że obieramy tę drogę, którą odbywał się pochod cywilizacji; że przyjmujemy hasła, które przewodniczyły ludzkości od XVI. stulecia; które, tworzyły wszystko dobre i piękne w dziejach trzech ostatnich stuleci.

Lecz nietylko iść za pochodem cywilizacji; pragnęlibyśmy stanąć na jego czele.

¹⁾ *Was ist Aufklärung?* w *Kant's kleinere Schriften*, wyd. Kirchmanna, Berl. 1870, I. Abth., str. 111.

Dlatego nie powtarzanie ślepe zastygłych formułek, które stały się już banalnością wieku, ale ich żywotny rozwój, ale wydobycie z nich nowych konsekwencji, zastosowanych do nowych wymagań — taki jest cel nasz.

Pochwycenie idei wieku, wyprzedzenie potrzeb jego, wytknięcie drogi dla myśli i czynu — takie zadanie nasze. Bo ten cel i to zadanie należą do wykształcenia prawdziwego.

Wykształcenie musi być syntetycznym; musi więc być do pewnego stopnia filozoficznym, o ile filozofią nazywamy syntetyczne ujęcie w całość płodów umysłowych. Taki charakter musi mieć wykształcenie. Nie znaczy to wszakże, iżby miało się trzymać abstrakcyj szkolnej filozofii; zaprzętać kwestyami, które budzą jedynie ciekawość uczonych. To znaczy tylko, że powinno stosować rozum i wiedzę do zjawisk życia; że dążyć powinno do wyrobienia poglądu na życie, jego filozofią, opartą na wiedzy. Nie na owej częściowej i niedokładnej wiedzy, która stanowiła przedmiot popularyzacji i dogmat wiary przed 30 laty; lecz na wiedzy krytycznej i szeroko pojętej, wiedzy całościowej, ujętej w jedność filozoficzną.

Innemi słowy, zadaniem wykształcenia jest wytworzenie poglądu na świat, zgodnego z wiedzą dzisiejszą, z wymaganiami życia, z postępowym prądem dziejowym. Pogląd taki nie powinien być na ślepo i dogmatycznie przyjęty, lecz samodzielnie, drogą własnej pracy, swobodnie i niezależnie od jakichkolwiek bądź powag wyrobiony.

Składnikami poglądu tego nie mogą być tylko fakta rzeczywistości lub ich krytyka. Wejść do niego powinna także ocena ideałów przyszłości. Oświata prawdziwa, oświata szeroko pojęta nie jest wroga obja-

wom uczucia i wiary, którym przyznaje równe prawo do głosu w rzeczach ludzkich, jak i wiedzy. Z dążeń ludzkich ku prawdzie, dobru i pięknu płyną utwory rozmaite, których znaczenie, jako źródeł poznania, jest bardzo odmienne; doniosłość wszakże, jako potęg kształcących jednostkę lub ludzkość, równą każdej przyznać można. Do żadnej więc z tych wielkich dziedzin, w których uczucie przewodniczy — ani do religii, ani do etyki, ani do sztuki — nie może być wrogo usposobionym człowiek oświaty; lecz przeciwnie każdą ocenić i w prawach swych zrównać potrafi, jako źródła życia duchowego, jako pojedyncze organa wszechstronnego dążenia do światła, jako składniki swego poglądu na świat, jako rozmaite drogi ku jednemu wielkiemu ideałowi, w tem przekonaniu i dążeniu,

By w słońce Prawdy gorejące
Potoki wszystkich światel zlać.



Czem jest pogląd na świat i na co potrzebny? ¹⁾

Zdarzyło mi się raz w towarzystwie spotkać z pytaniem: Co to jest pogląd na świat? Na co to potrzebne? Odczucie tej potrzeby nie musiało być dotąd wielkie w naszym społeczeństwie, skoro pytania takie słyszymy od ludzi dojrzałych a powszechnie uważanych za wykształconych; skoro nie stworzyliśmy własnego wyrazu na to pojęcie, lecz musimy się posługiwać wyrażeniem złożonym a nie pozbawionem dwuznaczności, mającem oddać niemiecki wyraz *Weltanschauung*. Nie mniej wszakże pojęcie to stanowi podstawę wykształcenia samego siebie i wykształcenia ogólnego tak, jak je pojmujemy; stanowi ostateczny cel pracy w tym kierunku. Dopóki wyraz ten będzie nam obcy, dopóki pojęcie z nim związane niejasne, nie będziemy mieli jasnego wyobrażenia i o tem, na czem polegać powinno wykształcenie, cel uprawniony tyłu dążeń i aspiracji. Spolszczyć więc i przyswoić musimy ten wyraz, przejąć się treścią jego, a przedewszystkiem wniknąć głębiej w jego znaczenie.

Wrodzone jest człowiekowi pragnienie wiedzieć o wszystkim, co go otacza, z czem w jakikolwiek

¹⁾ *Pogląd na Świat* 1900 Nr. 7.

sposób ma styczność; a nietylko chce wiedzieć, ale i wydaje sąd o wszystkich rzeczach: jedne nazywa pięknymi, drugie brzydkimi; jedne złemi, inne dobrymi. Sąd ten znowu wpływa na postępowanie jego, gdyż pragnie on dobrego, unika zaś złego; pociąga go piękno, a odpycha brzydota. Tak więc z pragnienia wiedzy, wynika poznanie; z sądów wartościowych — ocena, a z tej oceny pewne prawidła postępowania.

Nietylko wszakże sądzi człowiek o tem, co wie, że jest, co widzi, czuje lub w jakikolwiek inny sposób poznaje; sądzi on także i o rzeczach, których nie zna, ale w które wierzy, że być powinny. Tak wierzymy naprzykład, że dobre powinno zwyciężyć złe i ta wiara wpływa również na postępowanie nasze. Postępujemy dobrze nietylko dlatego, że czujemy obowiązek po temu, że dobra pragniemy, lecz i dlatego, że wierzymy w możność urzeczywistnienia tego pragnienia.

Wszystko to, co poznajemy, należy albo do rzeczy zmysłowych, t. j. takich, które przy pomocy zmysłów zewnętrznych poznajemy, a więc widzimy, słyszymy, dotykamy; bądź też do rzeczy umysłowych, o których dowiadujemy się, zagłębiając się myślą w siebie samych, w naszą istotę duchową. Cały ten zakres poznania nazywamy *światem*; całość zaś wiadomości, sądów i wierzeń, dotyczących owego świata — a więc wszystkiego, co przystępne naszemu poznaniu, nazywamy *poglądem na świat*. Pogląd więc na świat wynika z współdziałania czynności wszystkich władz naszego umysłu, t. j. rozumu, uczucia i woli, a ponieważ wszystkie te władze wpływają na postępowanie nasze, więc w poglądzie naszym na świat zawiera się niejako klucz do naszego charakteru jako jednostki inteligentnej;

ogólne zasady określające w pewien regularny i rozumny sposób postępowanie nasze.

Wprawdzie można obchodzić się bez poglądu na świat a w postępowaniu swoim być regularnym jak maszyna: nosić suknie tego kroju, co wszyscy noszą; poświęcać się tego rodzaju zajęciom, jakie stanowią zwykły przedmiot ludzi, znajdujących się w naszym położeniu; postępować we wszystkich wypadkach tak, jak inni postępują, jak przyjęto, jak tego wymagają przeciętne przepisy przyzwoitości i obyczajności. Wszakże postępowanie takie nie jest rozumne. Wprawdzie ogromna większość jednostek składających społeczeństwa ucywilizowane lub nieucywilizowane należy do tego typu automatów duchowych. Łatwo wszakże każdy zrozumie, że automatyzm ten nie może stanowić ideału człowieka, a dzieje uczą nas, że z postępem cywilizacji ludzkość dąży ku temu, aby ze zbiorowiska naśladowczych automatów przekształcić się w społeczeństwo jednostek *autonomicznych*, t. j. kreślących sobie samodzielnie prawa postępowania i życia, na podstawie własnego rozumu i sądu.

Od chwili, gdy potrzeba taka budzi się w człowieku, zaczyna oglądać się za jakimś systematem pojęć, o któreby mógł oprzeć owe sądy, z którychby mógł wysnuć owe zasady ogólne, owe prawidła, wytykające mu drogę czynów w każdym poszczególnym wypadku. Wtedy też zaczyna gorliwie pracować nad wyrobieniem sobie *własnego* poglądu na świat. Wtedy stara się zdobyć jak najwięcej wiedzy nowej, a tę, którą posiada, przetopić w ogniu własnej krytyki, przemyśleć, spoić w całość i wylać w kształty harmonijne.

Łatwo zrozumieć, że okresem, w którym człowiek z największym zapalem oddaje się tej pracy jest chwila,

kiedy młodzieniec wyłamuje się z pod opieki dotychczas kierujących nim osób starszych, kiedy wiek i okoliczności zmuszają go do obrania samodzielnej drogi życia. Jest to okres gorączkowej pracy nad sobą; żywego interesu do wszystkich zagadnień, dotyczących ludzkości, przyrody i siebie samego. Wtedy człowiek zakłada podstawy swego poglądu na świat, a kto je założy gruntownie, przy pomocy pracy własnej i studyów poważnych, ten ma już wytkniętą drogę na całe życie. Doświadczenie i wiedza, nabyte w latach późniejszych, mogą niejedno zmienić, rozszerzyć i pogłębić całość. Ale kierunki wytyczne, nakreślone w młodości, zostają stałe i nadają jednolitość pracy i zadaniom poszczególnym całego życia. Taka jednolitość stanowi właśnie zasadniczą cechę jednostek wybitnych, duchów kierowniczych ludzkości. O większej części przodowników na polu myśli lub bohaterów czynu możemy powiedzieć, że dzieło ich życia było wykonaniem planów i marzeń młodości. „Czem jest wielkie życie? zapytuje jeden z pisarzy francuzkich i odpowiada na to: „Marzeniem młodości, spełnionem w wieku dojrzałym“.

Przeciwnie ci, którzy tylko naprędce i ze słyszenia chwyтали ogólne wyniki myśli postępowej otoczenia, którzy szli tylko za prądem, ale nie przeżywali go w swoim wnętrzu, a nawet nie przejęli się tak głęboko myślami nowymi, aby zlać je z istotą swoją, aby wytworzyć trwale i niezłomne przekonania — ci zwykle łatwo zapominają w dojrzałym wieku o tem, co wygłaszali w młodzieńczym, zostają przeciętnymi filistrami, automatami przepisów powszednich. Ci ludzie bowiem nie dorośli jeszcze do potrzeby własnego poglądu na świat: gdy byli młodszy, gdy znajdowali się w otoczeniu

kolegów pracujących w tym kierunku, robili jak wszyscy, t. j. udawali, że szukają prawd nowych, podstaw rozumnych. Lecz skoro znaleźli się w innem otoczeniu, zastosowują się do niego i znowuż — robią jak wszyscy. Igraszki okoliczności, bierne automaty, nie mogą mieć trwałych zagadnień życiowych; nie mogą nic dokonać, coby wykraczało poza poziom szarej przeciętności. Społeczna wartość ich równa jest zeru, które tylko wtedy ma znaczenie, gdy staje za plecami samodzielnej jednostki. Tacy to ludzie stanowią tłum, popierający wszystko, co jest, dlatego, że już jest; obawiający się wszelkiej nowości, dlatego, że jest nieznaną.

Rozumiemy więc teraz na co potrzebny jest pogląd na świat: na to, by zostać jednostką samodzielną, autonomiczną; by przestać być biernem zerem społecznem, by wytknąć sobie cele życiowe i dążyć ku nim wytrwale; by spełnić swoje przeznaczenie człowieka, jako istoty myślącej, moralnej i społecznej.

A teraz spytamy się może z jakich pierwiastków budować mamy swój pogląd na świat? Jakim warunkom powinien on odpowiadać?

Nietylko jednostka w rozwoju swoim, ale i ludzkość cała w zbiorowem życiu, trwającym tysiącolecia, pracowała, w osobie wybitniejszych członków swoich, nad wyrobieniem poglądu na świat i ten pogląd na świat, stopniowo się rozwijający, zmieniający się od epoki do epoki, ale nieustannie też postępujący, stanowi główny cel filozofii.

Nie jednemu przyjdzie może na myśl, że skoro jest taka umiejętność, która za główny cel sobie postawiła wytworzenie poglądu na świat, że skoro od tysiącoleci pracują nad tem najlepsze umysły całej ludzkości, to nie potrzebujemy sami przechodzić przez wąt-

pienie, badać, krytykować, myśleć, budować, tylko przyswoić sobie najnowsze wyniki filozofii, aby mieć najbardziej naukowy i najlepiej odpowiadający potrzebom czasu pogląd na świat. Tak wszakże nie jest. Filozofia wprawdzie będzie zawsze stanowiła najważniejszą i najcenniejszą podstawę naszego poglądu na świat; ale gdybyśmy poprostu przyjęli to, czego uczą najnowsze książki w tym przedmiocie, nie byłby to wszakże *nasz własny* pogląd na świat.

Przypomnijmy sobie, cośmy powiedzieli na początku.

Świat nie jest dla nas tylko przedmiotem poznania, ale oddziaływa na uczucie nasze, wywołując ocenę wartościową (ze stanowiska przyjemności, piękna, dobra) a jednocześnie jest polem, na którym rozwija się czynność nasza — wytwór woli. We wszechstronnym poglądzie na świat czynniki te muszą wiaść udział, gdyż obejmując całość naszego doświadczenia, nie może on pominąć stosunku naszego do świata pod względem uczucia i woli.

Więc i osobisty charakter jednostki i duch czasu wpływa na wybór tych lub owych odpowiedzi na zagadnienia wszechbytu, gdyż odpowiedzi te odzwierciedlają nasz uczuciowy nastrój i stają się podstawą naszego postępowania.

„Poglądy na świat — powiada pewien historyk filozofii ¹⁾ — wyrastające z czasowych nastrojów ludzkości, jako kwiaty ogólnego rozwoju cywilizacji, stanowią nie tyle myśli, ile rytm myślenia, nie teorie, lecz raczej przesiaknięte uczuciem zapatrywania, o które

¹⁾ Falkenberg: *Historia filozofii nowożytnej*, str. 3–4. Przekł. polskiego.

można się spierać, które można zasadnie zalecać lub potępiać, ale które nie dadzą się ani stwierdzić, ani zaprzeczyć przekonywującymi dowodami. Nietylko optymizm i pesymizm, determinizm i nauka o wolności, ale także panteizm lub indywidualizm, nawet racjonalizm i sensualizm wyrastają ostatecznie z uczuciowości, a chociaż posługują się myślą jako środkiem, pozostają ostatecznie przedmiotem wiary, uczucia, postanowienia. Estetyczny pogląd na świat greków i religijnie transcendentny ¹⁾ chrześcijaństwa, intelektualizm ²⁾ Leibniza i Hegla, oraz pantelizm ³⁾ Fichtego lub Schopenhauera — nie są to doktryny, lecz potęgi życiowe, nie wyniki myślenia, lecz założenia“.

Można rzec do pewnego stopnia, iż pogląd na świat jest religią wykształconych ludzi, a przynajmniej pełni on częściowo tę rolę, która w życiu mas przypada całkowicie w udziale religi.

Aby stać się takim, musi być w ścisłej harmonii z osobistymi skłonnościami i dążeniami jednostki; musi być naprawdę *jej* własnością, *jej* wytworem.

Jakież wymagania stawiamy pogładowi na świat człowieka wykształconego? Czem się będzie wyróżniał od nieświadomie utworzonych, nawpół-mytycznych poglądów ludów pierwotnych?

Przedewszystkiem *konsekwencyą*, starannem usunięciem sprzeczności wewnętrznych.

¹⁾ Transcendentny w zastosowaniu do religii znaczy: umieszczający Boga poza światem; przeciwny pogląd jest imanencya, czyli bytowanie bóstwa we wszechświecie.

²⁾ Tłumaczenie przyjmujące rozum jako najwyższą zasadę i cel świata.

³⁾ Przewaga woli jako zasady w pojmowaniu świata.

Powtóre *naukowością*, t. j. tem, że wyobrażenia nasze o świecie opieramy na wiedzy.

Dalej pogląd ten musi być *krytycznym*, t. j. granica pomiędzy dziedziną wiedzy a wiary powinna być możliwie dokładnie przeprowadzona, gdyż drugiej możemy pozostawić jedynie takie zagadnienia, dla których pierwsza nie daje stanowczych i decydujących odpowiedzi.

Wreszcie w zakresie wiary filozoficznej *nie powinniśmy iść ślepo za tradycją*, ale kształtować poglądy nasze według ideałów wyższych, biorąc za wzór pomysły genialnych myślicieli i poetów epok minionych. Niemożność dania odpowiedzi naukowej na jakiegokolwiek zagadnienie życia lub bytu nie upoważnia do zapelniania tej luki pierwszym lepszym zabobonem. Takie traktowanie przedmiotu świadczy o lenistwie umysłowym, o bezwładności ducha, o braku tego popędu do ustawicznego doskonalenia się, który, będąc źródłem postępu w dziedzinie myśli, nie powinien omijać zakresu wierzeń i woli.

Wiedza i poezja mają jako czynniki wykształcenia równe prawa w ukształtowaniu naszego poglądu na świat. Pierwsza jako ukształtowanie rzeczywistości według wymagań poznania i rozumu, druga — według potrzeb ideału i uczucia. Obie wchodzą na równi w skład poglądu na świat, który nietylko opiera się na tem, co jest, ale i na tem, *co być powinno* według przekonań i wierzeń naszych.

Filozofia, która jako najwyższa i najogólniejsza z gałęzi wiedzy zbliża się najwięcej do poezji i zajmuje niejako stanowisko pośrednie pomiędzy nią a wiedzą szczegółową, stanowić powinna podstawę naukową poglądu na świat.

Jeśli zaś zastanowimy się nad tem, w jakich czynnikach wykształcenia szukać powinniśmy oparcia dla pojedynczych cech i składowych części naszego poglądu na świat, to bliższe rozważanie łatwą da na to odpowiedź.

Naukowość poglądu na świat zaręcza nam wykształcenie naukowe, znajomość głównych wyników i metod pojedynczych gałęzi wiedzy. Wyniki służą za materiały budowlany, znajomość metody, a zwłaszcza historii wiedzy, pozwala nam ocenić wartość ich, traktować je krytycznie.

Krytycyzm w wyrobieniu poglądu na świat oprze się o te gałęzie filozofii, które poddają krytyce wszelkie poznanie wogóle, oceniając jego wartość dla nas (*podmiotową*) i w stosunku do rzeczywistości (*przedmiotową*), t. j. o logikę i teorią poznania.

Ale wyniki pojedynczych gałęzi wiedzy często bywają z sobą sprzeczne, twierdzenia zaś wiedzy często zostają w sprzeczności z wymaganiami uczucia i woli. Wymaganie *konsekwencji* w poglądzie na świat każe nam szukać rozwiązania tych sprzeczności, pojednania ich w wyższej syntezie. To najtrudniejsze zadanie przypada w udziale metafizyce — części filozofii, która odpowiada teoriom i hipotezom w naukach szczegółowych a, zamykając zakres filozofii teoretycznej, obejmuje w ten sposób ocenę naszego poznania, probierz prawdy i jedność w poznaniu.

W ukształtowaniu *wierzeń filozoficznych* główne miejsce zajmuje historia filozofii, streszczająca w sobie poglądy na świat najwybitniejszych umysłów wszystkich wieków i narodów, szereg typowych rozwiązań wiecznych zagadnień wszechbytu. Obok tego szerokie pole udzielić tu należy poezji wszechświatowej, wcielającej

w arcydziełach swoich ideały ludzkości. Filozofia praktyczna, której zadaniem jest wyrabianie najwyższych zasad kierujących postępowaniem i przewodniczących w ocenie objawów życiowych, stanowi podstawę do oceny naukowej ideałów naszych, a przejście do publicystyki rozważającej zastosowanie ich do życia.



Inteligencya i wykształcenie.¹⁾

Inteligencya i wykształcenie, cóż bliższego, jak te dwa pojęcia?

Bo czemże jest inteligencya kraju, jak nie zbiorem ludzi wykształconych, a jakież inne zadanie wykształcenia, jak nie wytworzenie owej inteligencyi. Jednak wykształcenie dla ogromnej większości kończy się stosunkowo bardzo wczesnie; do inteligencyi zaś zaliczamy siebie przez całe życie i, tak lub inaczej, świadomie lub nie, pełnimy jej przeznaczenie dziejowe, najczęściej nie zastanawiając się nad tem, jak dalece wykształcenie odebrane w szkole lub samodzielnie nabyte, przygotowało i uzdolniło nas do pełnienia tych zadań. Chcąc wszakże stanąć na wysokości swojej roli dziejowej, chcąc być prawdziwą inteligencyą swego kraju i społeczeństwa, powinniśmy nietylko uświadomić sobie potrzeby i braki naszego wykształcenia, ale przez całe życie zostawać w ciągłym obcowaniu z jego źródłami — wiedzą i sztuką.

Myśl ta, niezupełnie może jasno pojęta, znajduje wszakże uznanie powszechne: z trudnością nazwalibyśmy inteligentnym człowieka, który, raz skończywszy

¹⁾ *Oświata* 1899. Nr. 1 i 2.

szkołę, przez całe życie nie zajrzały do książki lub pisma.

Obcowanie to bywa najczęściej przypadkowem, jak przypadkowemi były zwykle pierwsze podstawy wykształcenia ogólnego, i nie jest ono w żadnym stosunku określonym do przeznaczenia dziejowego warstw inteligentnych społeczeństwa. Tylko uświadamiając sobie to przeznaczenie, możemy wytknąć właściwy kierunek wykształcenia, tak w młodym, jako też i w dojrzałym wieku.

Zadaniem dziejowem inteligencji jest dbałość o postęp swego społeczeństwa; postęp zaś ten odbywa się przy światłach wiedzy i sztuki, religii i moralności, prawa i obyczaju, słowem wszystkiego tego, co obejmujemy wspólną nazwą cywilizacji. Wszystkie te skarby, przy udziale których ludzkość wznosi się od popędów materialnych ku dziedzinie duchowej i pokonywa potęgą umysłu naturę; wszystko to, co stanowi umysłowość danego społeczeństwa; co wiąże je w jedną całość, wlewając duszę w mechaniczne skupienie jednostek i tworząc z niego naród i społeczeństwo — wszystkie te potęgi dziejowe zostają na pieczy inteligencji.

A nie tylko korzystać z tych światła dla wyszukania drogi prawdziwego postępu; nie tylko przejmować się nimi i starać się je sobie przyswoić, ale dbać powinna inteligencja o możliwe ich rozpowszechnienie.

Takie jest właściwe przeznaczenie tych warstw społecznych, które nazwaliśmy inteligencją. Zapoznanie jego może pochodzić z dwojakiego źródła.

Pierwsze polega na samolubnym przywłaszczeniu na swój wyłączny użytek, *jako klasy*, zdobyczy dziejowych całej ludzkości, które powinny zatem służyć

celem postępu tej całej ludzkości. Takie zapatrywanie się, cechujące doby upadku pewnych typów cywilizacji, wypacza zupełnie pogląd na rozmaite wytwory cywilizacji i staje się powodem do fałszywej ich oceny. Wiedza i sztuka stają się wtedy igraszką niczem niezapełnionego życia sybarytów; religia i moralność odrzucają się, jako niepotrzebne przesady, krępujące swobodę użycia: nedorzeczne „umartwienia“, jak je nazywa jeden z bohaterów tego typu w prześlicznej powieści Orzeszkowej (*Dwa bieguny*). Na równi z niemi odrzucają się wszelkie wyższe zadania społeczne i narodowe, jako przykry i niepowabny ciężar. Praca staje się przedmiotem pogardy, jako rzecz godna jedynie tych niższych warstw, helotów cywilizacji, na których barki zrzuca się cały jej ciężar; za prawdziwie zaś godnych nazwy człowieka uważane są tylko warstwy próżnujące i używające, „dziesięć tysięcy wybranych“, jak wyraża się jeden z pisarzy francuskich. Wśród tego sybarytyzmu i tej rozpusty duchowej gaśnie wola, wytwarza się typ ludzi chwiejących się za pierwszym powiewem wiatru, manekinów, zostających pod wpływem okoliczności, niewolników swoich zmysłów i kaprysów, słowem ludzi „bez dogmatu“, jak Płoszowski.

Są to wogóle ludzie, którzy radziby z życia zrobić nieustające święto, a ze zdobyczy cywilizacji — odświętny strój.

Drugiego rodzaju zapoznanie pochodzi z wprost przeciwnej jednostronności. Bo jeśli źródłem pierwszego jest egoizm, połączony z naiwnie-zarozumiałem przeświadczeniem, jakoby cały świat istniał tylko dla tych, co uważają siebie za jego śmietankę — stąd owa nauka o „arystokracji ducha“, owe nedorzeczne roszczenia, których krańcową formę przedstawia chory na manię

wielkości szaleniec Nietzsche — to drugie wynika z dobrowolnego zaparcia się tej roli, która przypada jednostce inteligentnej w społeczeństwie, przez zrzeczenie się słusznych praw do przodownictwa duchowego w pewnych gromadach, mniejszych lub większych, przez ograniczenie się wyłącznie do swojej roli zawodowej, lekarza lub nauczyciela, sędziego lub inżyniera i t. d. Takie zacieśnianie zadań życiowych, świadczy z jednej strony o wielkim atomizmie i rozdrobnieniu wogóle; o pewnej anarchii w łonie społeczności; z drugiej zaś o zupełnym braku poczucia swego powołania społecznego ze strony jednostek.

Nikt nie wątpi, że obowiązkiem każdej jednostki względem ogółu jest przede wszystkim sumienne spełnianie swojej roli zawodowej w podziale pracy społecznej, t. j. wykonywanie tych wszystkich czynności, które przypadają na nią, jako na wykwalifikowanego lub nawet uczonego rzemieślnika.

Poza tem wszakże zostaje jeszcze obowiązkiem, spoczywającym przeważnie na inteligencji, jako najbardziej rozwiniętej części społeczeństwa, zdolnej najlepiej zrozumieć jego potrzeby i interesa, *piecza o całość*. Bo jak mówi poeta:

Pełno plam czarnych w zbiorowym duchu
Gdy rdza próżności siły mu strawi,
Gdy każdy pierścień w bratnim łańcuchu
Odrębne sobie cele postawi¹⁾.

Postęp i prawidłowy rozwój społeczeństw, nie narażony na krańcowości i zaburzenia wynikające ze starcia się interesów klasowych, możliwy jest jedynie wtedy, gdy inteligencja prawdziwa, pełna poczucia swego powołania dziejowego, i jako taka wyższa ponad

¹⁾ L. Sowiński.

klasy, a mająca na oku głównie cywilizacyjne zadania społeczeństwa i sprawiedliwość w podziale tak materialnego, jak i duchowego dorobku wspólnego, będzie się opiekowała sprawami ogółu, będzie zapobiegała krzywdom społecznym, nie dopuszczając, aby urosły do tej potęgi, przy której zagrażać mogą całości gmachu cywilizacji.

Fałszywa doktryna ekonomiczna, która przed kilkudziesięciu laty panowała na katedrach i w literaturze popularnej, wytworzyła mniemanie, jakoby każdy wtedy najlepiej służył ogółowi, gdy z największą zaciętością dąży ku celom i korzyściom osobistym. Doktryna ta nietrafnie nazwaną została indywidualizmem. Chętniebyśmy oznaczyli ją nazwą fałszywego lub ekonomicznego indywidualizmu, dla odróżnienia od prawdziwego, którego dążeniem jest duchowy wszechstronny rozwój jednostki. Spoczywała ona na naiwnej, chociaż nie koniecznej bezinteresownej wierze, w t. zw. *harmonią interesów*, rodzaj opatrnościowego urządzenia, wskutek którego każdy egoistyczny czyn jednostki musi wyrzeć jakiś społecznie korzystny równoważnik. Jest to więc *dogmatyka egoizmu*.

Ale doświadczenie całego stulecia, jak najjaskrawiej zadało kłam temu bezzasadnemu, a nie zawsze szczeremu optymizmowi ekonomistów. Cały szereg krwawych starć, zapelniających ubiegłe stulecie, wykazał nicość owej urojonej harmonii interesów. Bo też istotnie, harmonia taka mogłaby powstać dopiero w społeczeństwie, którego instytucje świadomie w tym celu byłyby obmyślane i założone; nie może zaś być „prawem natury“, jak twierdzili jej zwolennicy.

Przy najlepszych nawet instytucjach społecznych, egoizm wszakże nie mógłby być śpójnią społeczeństwa.

Jak siła odpychająca pomiędzy atomami w fizyce, powoduje on w świecie moralnym tylko rozpryśnięcie społeczeństwa na drobiny i anarchizm wewnętrzny, którego objawami są rozmaite symptomata, wynikające pośrednio z nauki dogmatyzującej egoizm, a które obejmujemy pod wspólną nazwą dekadentyzmu, czyli schyłku cywilizacji, jej rozkładu i upadku.

Rzeczywista harmonia i spójność mogą być wynikiem jedynie miłości i sympatii, która jest tem w społeczeństwie, czem siła przyciągania w przyrodzie niezwywej. Przyjęcie tej zasady rzuca nowe światło na cele i zadania działalności zawodowej inteligencji. Nie będziemy widzieli w niej sposobu urwania na korzyść swoją jak największej części pasztetu społecznego, wspólnego dorobku całego narodu — co charakteryzuje stanowisko karyerowiczów — ale przeciwnie, na działalność swoją spoglądać będziemy jako na obowiązek względem ogółu, za który społeczeństwo wywdzięcza się nam w ten lub ów sposób, nie zawsze odpowiedni do wartości usług naszych. Każdy zaś uczciwy i prawy człowiek będzie w tych warunkach troszczył się o to, by oddać więcej niż bierze. W świetle tej zasady, czynności nasze przybiorą charakter rozumnych i obmyślonych zabiegów około wspólnego dobra, jako źródła dobra jednostek, zamiast tego, by własnego dobra poszukiwać wbrew i ze szkodą dla korzyści ogólnej.

Tylko miłość i współczucie wytwarza harmonią, której wrogiem największym jest samolubstwo. Uczucia zaś te każą nam myśleć o całości i swoje szczęście opierać na szczęściu wszystkich, nie zaś na samolubnym wyzysku :

W szczęściu wszystkich wspólne cele,
jak woła poeta.

Jakiż jest stosunek wykształcenia do tej podwójnej roli każdego inteligentnego obywatela kraju?

Szkoła przygotowawcza i wykształcenie fachowe wyższe, dążą prawie wyłącznie — a przynajmniej ostatnie — do tego, by zrobić z niego dzielnego rzemieślnika w swoim zawodzie. Wykształcenie ogólne, które nabywa się przeważnie przez czytelnictwo mniej lub więcej usystematyzowane i przez samouctwo, ma na celu wytworzenie obywateli, zdolnych pojąć potrzeby swego czasu i swego narodu, wrażliwych na zagadnienia społeczne i polityczne chwili bieżącej, umiejących zorientować się wśród wypadków i obrać drogę prawdziwego postępu pośród rozmaitych krzyżujących się prądów, odróżnić modną naleciałość od zasługującej na uznanie nowości, słowem stojących na wysokości wymagań doby dziejowej.

Lecz o ile wykształcenie szkolne jest unormowane i systematyczne, o tyle to drugie, najważniejsze, bo urabiające nas na dobrych obywateli, a więc warunkujące żywotność i postęp społeczeństwa, nietylko pozbawione jest wszelkiego kierownictwa i metody, ale zupełnie pozostawione dobrej woli i pilności jednostek.

Wprawdzie zadania wykształcenia siebie samego są tego rodzaju, że najtrudniej poddają się systematyzacyi, a jeszcze mniej przymusowi, panującemu w szkole. Idzie tu bowiem o wyrobienie samodzielnych przekonań i zasad życiowych, samodzielność zaś z trudnością godzi się z jakimkolwiek bądź kierownictwem wogóle, może być jedynie wynikiem samorzutnego popędu, dążności do wyjaśnienia i odpowiedzi na pewne zagadnienia życiowe. Podniesienie wszakże doniosłości takiej pracy nad sobą jest zawsze na czasie, a możliwe jest zarówno i oznaczenie ogólnego jej kierunku, wyni-

kające z celu, którym jest wytworzenie przygotowanej do swej roli dziejowej inteligencji. A zadanie to nie tylko ważne jest dla młodzieży, ale dla tych wszystkich, którzy zaliczają siebie do inteligencji, gdyż praca nad sobą obowiązuje ją przez całe życie.

Jakiż powinien być ogólny kierunek tej pracy?

Przedewszystkiem mamy tu dwie przeciwstawności: wykształcenie narodowe i ogólnie-ludzkie.

Każdy z nas, jako jednostka inteligentna, występuje w dwojakiej roli: jako obywatel swego narodu i jako obywatel świata, jako członek ludzkości. Przejęcie się tą dwoistą rolą niezbędne jest, gdyż nie może być dobrym obywatelem swego kraju, kto się nie wzniósł do zasad obywatelstwa wszechświatowego i odwrotnie, obywatel wszechświata, bez poczucia narodowego, jest jakąś postacią teoretyczną, mglistą, pozbawioną życia. Obie te funkcje uzupełniają się nawzajem. Jako obywatel swego kraju spełniam cele wszechludzkie na swoim rodzinnym gruncie. Przez pracę w swoim narodzie przyczyniam się do postępu ludzkości. Muszę więc podnieść się do godności człowieka w szlachetnym znaczeniu tego wyrazu, zanim zostanę dobrym obywatelem swego kraju, dobrym patriotą. Prawdziwy bowiem patriotyzm nie polega na tem, ażeby mieć swój naród za najlepszy, zapoznając świat cały, ani też na wyzyskaniu innych narodowości na rzecz swojej. Egoizm w stosunkach międzynarodowych jest siłą również demoralizującą i destrukcyjną, jak i wtedy, gdy staje się zasadą postępowania jednostek względem siebie. Prawdziwy patriota pragnie naród swój podnieść do poziomu innych, które biorą udział w pochodzie cywilizacji, a nawet pragnąłby, aby stanął na ich czele. Chciałby, aby naród jego przyczynił się jak najwięcej

do wzbogacenia wspólnej skarbnicy dziejowej, aby się przyłożył jak najskuteczniej do postępu wszechludzkiego. Takie pojmowanie zadań narodowych wymaga więc przejścia się interesami i zagadnieniami powszechnymi. Dobry patriota jest zarazem dobrym obywatelem świata. Te dwa pojęcia nie wykluczają się, lecz uzupełniają się nawzajem.

Łatwo też zrozumiemy, że wykształcenie w kierunku ogólnie-ludzkim powinno poprzedzać wykształcenie ściśle narodowe, o ile mowa nie o nauce szkolnej, która powinna być zawsze narodową, lecz o wykształceniu samego siebie, podjętem z zupełną świadomością jego celów i zdań. Ogólny bowiem charakter tego wykształcenia jest przeciwstawny nauce szkolnej: idzie ono we wszystkim od ogółu do szczegółu.

Powinniśmy więc z początku poznać najwyższe objawy, do których doszła ludzkość, ażebyśmy mogli, zestawiając z nimi stan naszego społeczeństwa, dostrzedz, czego nam brakuje, jak dalece, i w jakich względach zostaliśmy w tyle od narodów dalej od nas posuniętych na drodze postępu.

Przystępując więc do studyowania, czy to historii, czy obecnych stosunków swego kraju, powinniśmy mieć jakąś wyrobioną poprzednio miarę do oceny owej przeszłości lub stanu obecnego; jakieś kryterium, którebyśmy do nich zastosować mogli. Probiez taki daje nam dla przeszłości znajomość dziejów powszechnych; dla chwili bieżącej — znajomość i ocena względnej wartości rozmaitych prądów ogólnie-ludzkich w zakresie myśli i czynu. Pragnąc zaś podnieść naród nasz na wysokość wymagań dziejowych, powinniśmy poznać te wymagania, pochwycić punkt, na którym stanęły dzieje ludzkości i rozróżnić drogę dalszego ich postępu;

bo podnieść własny naród, znaczy wprowadzić go na tę drogę.

Zarówno więc wyrozumowane poznanie własnego kraju, jak i wyrobienie programu działalności praktycznej, wymaga znajomości ogólnych dążeń i potrzeb chwili bieżącej.

Cały zakres poznania dzieli się na dwie wielkie dziedziny: dziedzinę ducha, objawiającego się w czynie dziejowym — tu należy historia ludzkości ze wszystkimi umiejętnościami pomocniczymi, czyli tak zwane nauki humanistyczne — i dziedzinę przyrody, obejmującą zarówno naukę o ciałach lub zjawiskach przyrody, jako też o fizycznej stronie człowieka. Syntezę obu tych dziedzin stanowi filozofia.

Z tych trzech gałęzi przeważne znaczenie dla wykształcenia obywatelskiego mają nauki humanistyczne, które opierać się wszakże powinny o pewien pogląd filozoficzny na świat, jako całość. Tu nauczamy się poznawać rozwój, wzajemny stosunek i oddziaływanie potęg dziejowych, jakimi są: wiedza, sztuka, moralność, religia, prawo, państwo i inne wytwory zbiorowego ducha ludzkości; a przez poznanie przeszłości dochodzimy do zrozumienia chwili bieżącej i wnosimy się do przewidywania przyszłości.

Poznanie wszakże dziejów w tej formie, w jakiej zwykle bywają w podręcznikach przedstawiane, nie doprowadzi nas do tego celu, jeśli nie postawimy sobie poprzednio szeregu pytań, na które odpowiedzi w nich szukać będziemy.

Dzieje ludzkości z pewnego stanowiska uważać można, jako *historią wyzwolenia człowieka*. Wyzwolenie z pod brutalnego panowania nad nim sił przyrody, zarówno jak i sztucznych pęt, w które uwięziły go

namiętności, zabobony, klęski i przemoc lub błędne pojmowanie celów swoich i środków ich urzeczywistnienia.

Jeśli z tą myślą przewodnią przystąpimy do studyów nad historią powszechną, odsłoni ona nam cały szereg nowych a pouczających widoków. Aby wszakże dokładnie zrozumieć znaczenie tej sprawy, powinniśmy chociażby w zarysie poznać jej fazę obecną. Faza ta jest dążeniem do wylamania się z pod prawa przyrodniczego *walki o byt*, objawiającego się w społeczeństwach ucywilizowanych w postaci współzawodnictwa ekonomicznego; prawa, którego wynikiem jest nędza i ciemnota milionów z jednej strony, a sztuczne woskowe kwiaty niezdrowej cywilizacji z drugiej. Kwestya społeczna więc w najszerszym znaczeniu tego wyrazu, t. j. zagadnienie o źródle wszystkich krzywd i wszystkich nieprawości cywilizacji obecnej, stanowić powinna wstęp i punkt wyjścia do wykształcenia ogólnie-ludzkiego. Idea postępową wieku, t. j. ta, która wcieli w sobie przeciwieństwo tych krzywd i nieprawości, będzie odpowiedzią na to zagadnienie. Zbliżenie się do tej odpowiedzi stanowi cel ogólnie-ludzkiej części wykształcenia. Zastosowanie jej do warunków i potrzeb kraju ojczystego jest przedmiotem narodowej części wykształcenia.

Zagadnienie społeczne wchodzi w zakres wykształcenia, głównie przez swój związek z potęgami dziejowymi, o których mowa była. Obchodzić więc nas przede wszystkim będzie, w jaki sposób każda z tych potęg może się przyczynić do jego rozwiązania i jak rozwiązanie to wpłynie na ukształtowanie i dalszy rozwój kultury. Z poza szczegółów agitacji i walk partyjnych, z poza zatargów stronnictw politycznych, powinniśmy

się starać wyczytać rysy wielkiej idei postępowej, często malejącej przez jej stronicze i ciasne przedstawienie, lub znikającej całkowicie poza drobiazgami walk i nienawiści partyjnych. Im dalej staniemy od tych drobnych a mało sympatycznych stron życia bieżącego, tem z większą prawdziwością dostrzeżemy istotną ideę przewodnią dziejów.

Umysły maluczkie, niezdolne do jej pochycenia, lubują się przeważnie w tych szczegółach, urabiają swoje *credo* z dogmacików partyjnych, po za którymi ukrywa się często tylko czczość ich myśli własnej. Ten wszakże, kto chce zrozumieć terażniejszość i przewidzieć przyszłość, musi o nich zapomnieć.

Uzyskawszy w ten sposób nic przewodnią, a przy jej pomocy zgłębiwszy nieprzebyty labirynt dziejów powszechnych, ze zdobytymi w tej skarbnicy światłami, przechodzimy do studyów nad własnem społeczeństwem i jego przeszłością, aby przy świetle tej pochodni, rozejrzeć się we wszystkich szczegółach przedmiotu.

Są ludzie, którzy mniemają, że można być filozofem nie ucząc się filozofii, a politykiem — nie studiując nauk politycznych. Jeszcze bardziej rozpowszechniony jest typ ludzi, którzy uważają siebie za gotowych do pracy na niwie ojczystej, nie położwszy uprzednio żadnych podwalin gruntownych wykształcenia powszechnego. Że smutne zawody są wynikiem tego sposobu zapatrywania się, zrozumiemy to łatwo. Znajomość bowiem zupełnie lokalna i szczegółowa swego kraju (jakkolwiek nie wyczerpująca i nie wszechstronna), nabywa się już bez osobistych zabiegów przez samo życie w nim i obserwacją, po części mimowolną; ale uzyskanie ogólnych podstaw do rozumnego roz-

porządzenia temi wiadomościami, nie jest możliwe bez poważnej pracy książkowej.

Bądź co bądź, przy przejściu od podstaw ogólnych do zadań konkretnych i praktycznych w kraju swoim, otwiera się szerokie pole do studyów. Zadania tu wyjaśniają się przez konkretność wypadków, ale i komplikują się, dzięki zastosowaniu do warunków szczególnych, z jakimi się spotykamy. Nie potrzebujemy tłumaczyć, że detaliczna znajomość geografii opisowej, statystyki, i historii swego kraju, niezbędną jest, jako podstawa ogólna, zanim przystąpimy do szczegółowych zagadnień i potrzeb jego. Nic pospolitszego wśród młodzieży naszej, jak długie dyskusye nad jakimś szczegółem praktycznym, który w jednej chwili można rozstrzygnąć zaglądając do encyklopedyi, słownika geograficznego lub statystyki. Ta czysto scholaścyczna niechęć do faktów pozytywnych nietylko pokutuje w umysłach młodzieży naszej, ale jest, rzec można cechą umysłowości narodowej. Niema może narodu, któryby tak mało miał do czynienia z liczbą, tak mało dbał o doprowadzenie do świadomości zasobów swoich, jak nasz. Książka statystyczna jest rzadkością na półkach naszych czytelników, a prawie białym krukiem w literaturze.



Rola jednostki inteligentnej w społeczeństwie.¹⁾

Do „inteligencji“ jako klasy społecznej zaliczamy zwykle jednostki, pełniące zawody, do których przygotowanie wymaga mniej lub więcej rozległego wykształcenia teoretycznego.

Przypuszcza się — i nie bezzasadnie — że osoba, która od młodych lat nawykła do obcowania z książką, (bo jak wiadomo specjalne studia w danym zawodzie poprzedza zawsze wykształcenie szkolne) — której sam zawód wymaga pewnego stopnia rozwoju umysłowego, polegając nie na czysto mechanicznem zastosowaniu pewnych prawideł i biegłości rąk, jak w większej części rzemiosł, lecz na samodzielnej pracy umysłowej, mniej lub więcej rozległej, niekiedy nawet na twórczości (inżynierya, budownictwo i t. p.), przypuszczają więc, że i wychowanie i nawyknienie a wreszcie wymagania samego zawodu utrzymywać powinny jednostkę taką na tej stopie wyższości umysłowej, która usprawiedliwia zastosowanie do niej zaszczytnego miana inteligencji danego społeczeństwa.

Nie sam wszakże zawód, jakkolwiek skomplikowany jest, jakkolwiek trudnej i mozolnej wymaga nauki, stanowi o tym tytule; lecz ten właśnie stopień wykształcenia ogólnego, który przypuszcza się

¹⁾ *Ateneum*, sierpień 1896.

jako konieczna przynależność pewnych uczonych zawodów, każe nam zaliczać jednostkę do inteligencji.

W ten sposób każdy, zaliczany do wymienionej kategorii, występuje w roli dwojakiej. Po pierwsze, jako uczonego fachowiec, znający i spełniający z mniejszą lub większą doskonałością to swoje przeznaczenie; będąc np. dobrym lub złym lekarzem czy nauczycielem, muzykiem czy malarzem, prawnikiem czy inżynierem. Powtóre, jest wogóle człowiekiem wykształconym, t. j. wyżej od innych uzdolnionym do pojmowania wymagań swego czasu, mniej lub więcej wyzutym z przesądów i zabobonów ciemnych mas, zdolnym ocenić piękność dzieł sztuki i wartość wiedzy bez względu na bezpośrednią użyteczność, obeznany z przeszłością całej ludzkości i swego narodu, słowem, odpowiadający wszystkim tym wymaganiom, jakie stawiamy człowiekowi wykształconemu.

Pierwszą z tych właściwości nabywa jednostka inteligentna w specjalnie do tego przeznaczonych zakładach jak uniwersytety, szkoły politechniczne, konserwatoria muzyczne, szkoły malarstwa i t. p., a państwo czuwa nad tem, aby przyznanie praw do pełnienia odpowiedniego zawodu zostawało w zależności od właściwego posiadania przedmiotu i biegłości technicznej. Dłżeje się to przez wyznaczenie egzaminów zawodowych i udzielanie dyplomów lub patentów.

Druga, t. j. wykształcenie ogólne, jest po części wynikiem nauki w szkołach średnich ogólnych, przygotowawczych do wyższych zawodowych, po części pozostawia się własnej pieczy danej jednostki. Wykształcenie w szkołach średnich nie może wszakże wyczerpać tego zadania, raz dlatego, że organizacja ich czyni je raczej przygotowawczemi do wyższych, niż

samodzielnymi ogniskami wykształcenia ogólnego; powtórę dlatego, że sam wiek uczniów, oraz inne względy nie dopuszczają traktowania wszystkich zadań wchodzących w skład wykształcenia ogólnego. W szkole zaś zawodowej młodzieniec jest zwykle zbyt zaabsorbowany niezliczonymi studiami swego zawodu, aby mógł kształcić się ogólnie inaczej, jak tylko dorywczo, nie mając przytem żadnej innej pobudki prócz wewnętrznego mniej lub więcej stanowczego przeświadczenia o konieczności podobnej pracy nad sobą, która zresztą wobec groźnego widma ciągłych egzaminów usuwa się coraz dalej na drugi plan, odkłada się w daleką przeszłość.

Nic więc dziwnego, że ta właśnie cecha, dla której ludzi, pełniących pewne zawody, nazywamy inteligencją, t. j. ich wykształcenie ogólne, nie zawsze idzie w parze ze znajomością fachową; że będąc uczonymi rzemieślnikami, nie koniecznie są ludźmi wykształconymi.

Przyczynia się do tego najprzód ta okoliczność, że wiele zawodów uczonych, i wymagających długich studiów technicznych i złożonych kombinacyj umysłowych w swoim własnym zakresie, nie koniecznie potrzebuje odpowiedniego rozwoju formalnych władz i takich wiadomości ogólnych, bez których nie ma wykształcenia.

Tak, można być dobrym muzykiem-technikiem (nie artystą, w lepszym znaczeniu tego wyrazu) lub malarzem-pejzażystą, nie posiadając wiadomości historycznych ani przyrodniczych, nie będąc czytany w klasykach poezji ani w nowszej publicystyce.

Te zaś zawody, które opierają się na rozległych podstawach naukowych, które podczas studiów wy-

magaly różnostronnych umiejętności pomocniczych, jak np. prawo, medycyna, inżynierya lub technologia, z czasem zamieniają się na rutynę; człowiek z wiekiem i doświadczeniem nabywa coraz więcej wprawy technicznej, wyrabia sobie stałe sposoby wzięcia się do rzeczy i coraz mniej rozumuje, coraz mniej potrzebuje odwoływać się do umiejętności pomocniczych, które też niebawem zapomina doszczętnie. Z drugiej strony człowiek, nie pełniący żadnego z wyżej wymienionych zawodów uczonych, jak np. kupiec lub rzemieślnik, może przez pracę nad sobą stanąć na stopie wykształcenia wyższej od często dziś tak nazywanego „inteligenta“, a możemy sobie łatwo wyobrazić społeczeństwo, w którym pewien dość wysoki stopień wykształcenia stanie się właściwością każdego obywatela, niezależnie od uczonego lub nieuczonego rzemiosła czyli zawodu, jaki pełni. Dwa tylko warunki są ku temu niezbędne: najprzód pewna ilość wolnego od pracy czasu; powtóre rozległe zastosowanie środków, uprzyściplniających wykształcenie i naukę dla wszystkich, jak założenie muzeów i bibliotek, wykłady popularne, teatru naukowego, wreszcie tak rozpowszechnione w Anglii, Szwecyi i Danii uniwersytety ruchome i ludowe.

Wracając wszakże od tego ideału do naszej smutnej rzeczywistości, przyznać winniśmy, że pomimo tej zaznaczonej rozbieżności obu cech stanowiących właściwość człowieka inteligentnego, wogóle rzecz można, że w społeczeństwie naszym przeważną część ludzi wykształconych stanowią uczeni zawodowcy.

Z tego dwoistego charakteru ich łatwo da się określić rola inteligencyi w społeczeństwie.

Spoczeństwo jest stowarzyszeniem („kooperacyą“), mającem na celu zadośćuczynienie nie tylko po-

trzebom materyalnym, ale i moralnym i wogóle wytworzenie ośrodka jaknajszczęśliwszego życia dla każdego ze swoich członków.

Jednostronność ekonomicznego zapatrywania się, każe nam widzieć i w roli inteligencji przeważnie jej czynność ekonomiczną, t. j. spełnienie przez nią swoich obowiązków uczonego rzemieślnika, zapominając o tej drugiej właściwości jako człowieka wykształconego, lub mieszając obie funkcye, podstawiając w rozumowaniach naszych jedną zamiast drugiej, co wytwarza szereg nieporozumień i sporów, łatwych do rozstrzygnięcia, skoro tylko obierzemy właściwe stanowisko.

Oprócz tej działalności, którą każdy członek społeczeństwa wykonywa jako zawodowiec, w warsztacie czy w laboratorium, w klinice lub na roli, na trybunie sądowej czy w szkole, wywiera on mniej lub więcej rozległe wpływy (dodatnie lub ujemne) przez proste obcowanie z ludźmi, czy to spowodowane wymaganiami jego zawodu — np. nauczyciel, jako człowiek, na uczniów; inżynier na powierzonych jego dozorowi rzemieślników, lekarz na pacjentów i ich rodziny, biuralista na swoich kolegów biurowych — czy też niezależne od zawodu, a wynikające ze stosunków towarzyskich lub zetknięć przygodnych.

Wpływy te polegają na dawanym przykładzie, wygłaszanych zdaniach i sądach, przygodnie rzuconych słówkach, zachęcie i pomocy, słowem na tysiącznych, niepochwytnych nieraz oddziaływaniach, wytwarzających moralną i intelektualną atmosferę ośrodka. Są one tem potężniejsze, im większej powagi używa dana jednostka dzięki swemu wykształceniu lub zaletom moralnym, stanowisku lub wpływom. Fachowiec uczony, pod tym względem, znajduje się w okolicznościach najkorzy-

stniejszych, gdyż i powaga jego rzeczywistego lub domniemanego wykształcenia i wysokie stanowisko, jakie zajmuje w społeczeństwie, i rozległy zakres oddziaływań potęgują wielokrotnie wpływ jego na otoczenie, kształcący lub umoralniający, uspołeczniający lub dezorganizujący.

Dlatego też słusznem jest wymaganie od takich jednostek nie tylko wyższości intelektualnej, ale i moralnej i wyższego stopnia rozwoju uczuć społecznych.

Inżynier, umiejący poprawnie zaprojektować most, lub lekarz dobrze poznający chorobę, nie spełnia jeszcze całej swej funkcji społecznej. Stanowisko, które zajmuje w organizacji ekonomicznej społeczeństwa, jako rzemieślnik uczony, rola jaka mu przypada w stosunkach prywatnych, jako jednostce wpływowej, nakładają na niego większe niż na przeciętnego rzemieślnika obowiązki, którym zadość uczynić potrafi tylko pracując więcej od innych nad wykształceniem i wychowaniem swoim.

Również i tak często potrącana kwestya nadprodukcji inteligencji otrzymuje z zaznaczonego tu stanowiska należyte wyjaśnienie. Możemy sobie wyobrazić społeczeństwo, w którym będzie za wieleuczonych rzemieślników pewnego zawodu, np. za wiele lekarzy lub adwokatów (nasze jest jeszcze bardzo dalekie od tego stanu, a krzyki o nadprodukcji płyną nieraz z kolosalnego fałszywego apetytu naszych pseudointeligentnych zawodowców), ale nie może być społeczeństwa, w którym byłoby za wiele wykształconych ludzi. Przeciwnie, ideałem społeczeństwa jest takie, którego wszyscy członkowie, niezależnie od swojej funkcji ekonomicznej, posiadaliby wysoki stopień wykształcenia umysłowego i rozwoju moralnego.

Czy mamy inteligencją? ¹⁾

Posługujemy się często wyrażeniem „inteligencja kraju“ w znaczeniu pewnej gromady społecznej, posiadającej swoją indywidualność. Sama etymologia wyrazu inteligencja, każe nam wkładać pewną określoną ideę w to pojęcie. Spróbujmy wyluszczyć znaczenie tej idei i odpowiedzieć na umieszczone w nagłówku pytanie przez zestawienie z nią rzeczywistości.

Uzasadnienie bytu jakiegokolwiek odrębnej gromady społecznej polega na tem, że pełni ona jakąś odrębną funkcją w machinie społecznej. Sama już nazwa „inteligencji“ każe wnosić, że gromada taka przedstawia lub rości pretensye do przedstawiania całej idejowej pracy społeczeństwa, że ma być ogniskiem myśli jego, pełnić zatem czynność, stanowiącą podstawę postępu w każdym ucywilizowanem społeczeństwie ²⁾.

¹⁾ *Ateneum*, luty 1893.

²⁾ Fichte (w rozprawie „Ueber die Bestimmung der Gelehrten“) określa, jako powołanie uczonego, „najwyższy dozór nad rzeczywistym postępowaniem ludzkości wogóle i jak największe poparcie tego postępu“. Jeśli wyraz inteligencja ma jakiś sens w znaczeniu, w jakim go tu używam, t. j. jako pewna warstwa społeczna, to oczywiście zadanie jej nie może być inne. Zresztą, nie odbiegamy tak dalece od myśli Fichtego, utożsamiając jego wyraz *Gelehrte*

Czy taki podział pracy jest konieczny? Czy jest sprawiedliwy? Nie potrzebujemy się tu nad tem zastanawiać. Pragniemy właśnie stanąć na stanowisku tych, którzy uważają go za konieczny i sprawiedliwy. Pragniemy, wychodząc z tego założenia, wyświecić, czem powinna być inteligencja według idei swojej.

Jeśli społeczeństwo poświęca znaczne wysiłki na wytworzenie inteligencji, jeśli drogą ofiar i pracy wielu, stwarza dla nielicznych jednostek warunki, w których one mogą osiągnąć zupełny rozwój władz intelektualnych, mogą używać wszystkich rozkoszy myśli jakie daje taki rozwój, i korzyści z przewagi moralnej nad ogółem, którą zawdzięczają swej inteligencji, zdobytej kosztem pracy i prywaty tego ogółu, to za uzasadnienie i usprawiedliwienie takiego stosunku może służyć jedynie przeświadczenie o wysokiem znaczeniu czynności, którą pełni inteligencja, oraz o tem, że czynność tę potrafi spełnić dobrze.

Nie potrzebujemy roztrząsać pierwszego z tych założeń. Nikt dziś chyba poważnie nie wątpi o donio-

z naszym „inteligencja“; mówiąc bowiem na początku tego samego wykładu (IV-go), z którego ustęp przytoczyliśmy, że „przemawia jako uczony przed przyszłymi uczonymi“ (t. j. studentami uniwersytetu), pojmuje on oczywiście wyraz ten w dość szerokiem znaczeniu, mniej więcej zgodnie z tem, co nazywamy dziś inteligencją. Zgadza się też wystawione niżej przezemnie wymaganie z następną myślą Fichtego: „Ostatecznym celem całego społeczeństwa, a więc i wszystkich prac uczonego dla społeczeństwa, jest udoskonalenie moralne człowieka“ ...„Uczony powinien być najlepszym, pod względem moralnym, człowiekiem swego czasu.“ A z wynurzonem przez Fichtego wymaganiem, ażeby każdy uczony starał się o posunięcie naprzód swojej gałęzi wiedzy, równoległy jest drugi z wystawionych przezemnie dla inteligencji wogóle warunków, t. j. nieustająca praca nad sobą.

słości czynnika intelektualnego w społeczeństwie. Drugie prowadzi nas wprost do postawionego już pytania: inteligencja społeczna wtedy dobrze wypełnia swoje zadanie, gdy odpowiada swojej idei.

Jakaż ta idea?

Gromada społeczna, która ma myśleć za całe społeczeństwo, gromada występująca w roli głowy tego społeczeństwa, powinna oczywiście stać ponad interesami i sympatjami pojedynczych warstw i grup na które dzieli się społeczność, grup często antagonistycznych sobie. Inteligencja nie tylko nie powinna przedstawiać interesów jednej jakiegokolwiek z tych grup, sprzecznych z interesami innych, ale przeciwnie wśród antagonistycznych prądów ująć te, które odzwierciedlają rzeczywiste potrzeby całego społeczeństwa, wśród klasowych, stanowych, koteryjnych interesów mieć na oku przede wszystkim wymagania sprawiedliwości a możliwie dążyć do pogodzenia sprzecznych interesów i złagodzenia antagonizmów, do skierowania sił społecznych, marnujących się bezużytecznie w walce interesów koteryjnych lub partykularnych, na drogę rzeczywistego postępu.

Bezstronność, nie-partyjność inteligencji, jest oczywiście pierwszym, zasadniczym warunkiem dobrego pełnienia przez nią funkcji swojej. Tylko wtedy może inteligencja wskazywać społeczeństwu prawdziwą drogę postępu, gdy, nie chyląc czoła przed bożkami gromad lub koteryj społecznych, idzie za głosem przekonania, samą tylko prawdę mając na oku. Drugim warunkiem, któremu odpowiadać winna inteligencja, jest przejęcie się powołaniem swoim; oddanie się interesom umysłowym swojej epoki, swojego kraju. Dążenie do jak-najwyższej doskonałości na tem polu powinno być po-

budką do ciągłej pracy nad sobą. Nietylko kształcenie samego siebie w kierunku intelektualnym, ale i ciągłe doskonalenie moralne stanowi zadanie całego życia dla człowieka, który chce stać na czele społeczeństwa swego. Od chwili gdy jednostka uchyla się od tej pracy, wymazuje ona siebie z szeregu inteligencji, bo nie może prowadzić innych, kto sam stanął w miejscu.

Udoskonalenie moralne jest ściśle związane z wykształceniem umysłowym. Inteligencja powinna być nie tylko najmądrzejszą częścią społeczeństwa, ale i najlepszą. Powinna nią być nie dlatego tylko, że postęp na polu umysłowym jest w wielkim stopniu zależny od zalet moralnych tak w jednostce, jak i w społeczeństwie; powinna nią być głównie dlatego, że nie sama wiedza daje hasła praktyczne, pod którymi idzie społeczność drogą postępu. Płyną one z tych samych źródeł duchowej natury naszej, których dotyczy pojęcie doskonałości moralnej. Owoc zaś nie może być dobrym, skoro korzenie zostaną zatrute.

Wysokie stanowisko, ważne prerogatywy moralne, z jakich korzysta inteligencja, rozkosze duchowe, które czerpie z pracy umysłowej, ciężka odpowiedzialność wreszcie, spoczywająca na niej, wkładają na inteligencję obowiązki odpowiednie. Rzemieślnikami umysłowości nie mogą być należące do niej jednostki. Przeznaczeniem inteligencji jest kapłaństwo idei.

Nie ciągnąć dla siebie zyski materialne lub moralne z uprzywilejowanego stanowiska, jakie daje człowiekowi wykształcenie, lecz nieść wszystko w ofierze przekonaniu swemu, stanowi zadanie prawdziwego przedstawiciela inteligencji, a żadne poświęcenie się w imię tego, co poczytuje za prawdę, nie powinno mu się wydać zbyt ciężkiem.

Wzniesienie się ponad egoistyczne interesy pojedynczych gromad społecznych, nieustająca dążność doskonalenia się umysłowego i moralnego, kapłaństwo idei — te są trzy cechy prawdziwej inteligencji, ściśle z sobą powiązane, płynące jedna z drugiej.

W jakimże stopniu odpowiada ideałowi rzeczywistość?

Niech mówi za nas subtelny obserwator, twórca jednego z przeważających dziś typów wśród inteligencji naszej przez usta bohatera swego:

„Uważamy się za wykwit cywilizacji, za ostatni jej szczebel, a straciliśmy wiarę w siebie. Tylko najgłupszy z pomiędzy nas wierzą jeszcze w rację naszego bytu. W życiu szukamy instynktownie świętecznych stron, rozkoszy i szczęścia, a nie wierzymy także i w szczęście. Pesymizm nasz jest wprawdzie lekki i nikły, jak dym naszych hawańskich cygar, niemniej jednak przesłania nam on dalsze widnokreśli. W tych przesłonach, w tym dymie, tworzymy świat oddzielny, oderwany od ogromu wszechżycia, zamknięty w sobie — trochę czczy i senny“.

...„Do tego oderwanego świata należą mniej lub więcej wszyscy ludzie, posiadający wyższą kulturę, należy poniekąd literatura i sztuka. Coś się stało takiego, że to wszystko nie tkwi w samej miążdze życia, ale się z niego wydziela, odrywa i tworzy osobne koła, a wskutek tego i samo w sobie więdnie i nie wpływa na złagodzenie zwierzęcości tych milionów ludzkich, które się kłębią pod nami“.

Inteligencja więc nie tylko utraciła związek z całością społeczeństwa, nie tylko przesłoniła się od niego dymem hawańskich cygar, ale zamknęła się w rodzaj kasty, która nazywa się „towarzystwem“, kasty wprawdzie

nie ściśle zamkniętej i nie dziedzicznej — mogą do niej od czasu do czasu wpływać nowe żywioty, jednostki, które, dzięki jakimś okolicznościom, wyłaniają się z otaczającego ten „światek“ chaosu — ale bądź co bądź kasty, posiadającej swoje odrębne od całego ogółu egoistyczne interesa, chciwie ich pilnującej. A co najważniejsza, że interesa te nie wypływają z samej czynności społecznej inteligencji, ale są zupełnie innej natury. Nie byłoby nic złego, gdyby np. inteligencja popierała z pewną jednostronnością interesa umysłowe kraju, zapominając o innych. Byłoby to przedewszystkiem zupełnie naturalnem, powtóre świadczyłoby tylko o przejęciu się zadaniem swoim.

Przeciwnie, widzimy w tej gromadzie społecznej tendencje wprost wrogie interesom umysłowym społeczeństwa, a skierowane ku zachowaniu wyodrębnionego, uprzywilejowanego stanowiska tych, którzy potrafili je w ten lub ów sposób zająć. Takimi objawami są np. skargi na hyperprodukcję inteligencji, krzyki przeciwko wyższemu wykształceniu kobiet i t. d.

Nie potrzebujemy tłumaczyć, że wyrażenie „hyperprodukcja inteligencji“ jest samo w sobie nonsensem. Dobrobyt tak materialny, jak i moralny każdego kraju jest w prostym stosunku do jego oświaty, a ideałem społeczeństwa byłoby takie, któreby się składało z jednostek wysoce ukształconych. Nie mogłoby więc być mowy o nadmiarze inteligencji nawet w takim kraju, któryby dawał wszystkim swoim obywatelom wykształcenie uniwersyteckie, o ileby to wykształcenie nie było zarazem rzemiosłem. Ale mówiąc o nadmiarze inteligencji, ma się zwykle na myśli nadmiar rzemieślników pewnego fachu: np. lekarzy, prawników, nauczycieli i t. d.

Dziwna rzecz! Mamy w kraju tylu szewców, że nie tylko mogą zaopatrzyć wszystkich swoich współobywateli w obuwie, ale posyłają je na daleki wschód aż do krańców Syberyi, a nikomu nie przychodzi na myśl narzekać na hyperprodukcją szewców. Ale w kraju, w którym dziewięć dziesiątych ludności pozbawionych jest pomocy lekarskiej, w którym pokątni doradcy i oszuści wyciągają ostatni grosz ciemnemu chłopu, w którym masy pozbawione są wszelkiej prawie oświaty, mamy odwagę mówić o nadmiarze lekarzy, prawników lub nauczycieli?

Gotowi mi odpowiedzieć na to, że nie dość mieć potrzebę, ale że niezbędne są i środki na jej zaspokojenie; a skoro kraj jest zbyt ubogim, aby utrzymać potrzebną ilość inteligentnych fachowców, to można mówić o ich nadmiarze. Ale pomijając ekonomiczną niepoprawność tego twierdzenia — gdyż tam, gdzie jest rzeczywista potrzeba, przyzwyczajenie zaspakajania jej wytwarza się natychmiast, skoro tylko ukaże się realna możliwość takowego; we wsi, gdzie nikt nie posyłał dzieci do nauki, bo nie było do kogo posyłać, wytwarza się szybko przyzwyczajenie takie, skoro ukaże się nauczyciel; pomijając to, w odpowiedzi tej właśnie odbija się duch zupełnie obcy duchowi inteligencji. Jedno z dwojga: albo lekarze, adwokaci, nauczyciele i t. d. są jednocześnie inteligencją kraju, albo są tylko rzemieślnikami.

Instynkt samozachowawczy — obawa współzawodnictwa każe rzemieślnikowi przestrzegać, aby gałąź, którą on uprawia, nie była przeludnioną, ale przedstawiciel inteligencji powinien pragnąć jak największego wzrostu sił umysłowych kraju. Jeśli więc gdziekolwiek ludzie należący do tej gromady, którą nazy-

wają zwykle inteligencją, a powodowani jedynie niską obawą o własne stanowisko, idąc za głosem instynktu samozachowawczego, zapominają o tej drugiej stronie, wynikającej z podwójnej ich roli, jako fachowców i inteligencji zarazem, — wymazują siebie z szeregów tej ostatniej.

Zachowanie się takie inteligencji, świadcząc o przejęciu się myślami i uczuciami klasy przemysłowej, która wogóle wyciska piętno swoje na społeczeństwach dzisiejszych, wyróżnia jednak tak zwaną inteligencję od wszelkich innych gromad rzemieślniczych jedną osobliwością. Szewc nie będzie się troszczył o nadmiar w kraju stolarzy, ani stolarz o nadmiar krawców. Dla każdego rzemieślnika nieobojętnem jest tylko przeludnienie w jego własnej gałęzi produkcji. Przeciwnie u nas głosy alarmu o nadmiar sił intelektualnych nie były skierowane przeciwko pojedynczym rzemiosłom, których przedstawiciele zaliczamy zwykle do inteligencji, ale przeciwko nadmiarowi inteligencji wogóle.

Mamy więc tu objaw kastowości. Gromadka ta społeczna czuje, że przywileje, z których korzysta, zawdzięcza nieliczności swojej, i dlatego tak zazdrośnie dba o to, by jej wielkość nie urosła nad miarę. Obawa taka świadczy o poczuciu nieproporcjonalności pomiędzy przywilejami a pracą lub ofiarami, składanymi na korzyść społeczeństwa. Istotnie, stanowisko „inteligenta“ w naszym społeczeństwie pojmuje się jako mniej więcej niekłopotliwa synekura, do której prowadzi stroma i przepaścista ścieżka wykształcenia średniego i wyższego, najeżona egzaminami i innymi podobnymi trudnościami. Skoro młodzieniec raz przebył tę trudną drogę i pozyskał patent uniwersytecki, uważa za rzecz najslusniejszą w świecie, aby już za to społe-

czeństwo udzieliło mu spory kawał chleba publicznego, nie pytając nawet o to, jak będzie pełnił powinności swoje. Nauka nie jest uważana za cel dla siebie samej, nie jest poszukiwana dla tego kształcącego i uszlachetniającego wpływu, jaki wywiera na umysł i charakter; widzą w niej ciężką próbę, wiodącą do patentu, a wymagającą odpłaty w postaci synekury lub... posagu. To też typ studentów, uczących się „dla egzaminów“, jest regułą ogólną; ludzie, oddani nauce, z przejęciem się i zamiłowaniem, chociażby tylko przez krótki czas pobytu swego na uniwersytecie, należą do wyjątków.

Jeśli z jednej strony obawa o utratę uprzywilejowanego stanowiska, każe inteligencji zamykać się przed przyływem nowych sił, to z drugiej znów granica pomiędzy inteligencją a innymi uprzywilejowanymi klasami społeczeństwa zaciera się prawie zupełnie. Ostatecznie pod nazwę inteligencji zaczynamy podciągać wszystkich ludzi, posiadających pewne ekonomiczne położenie, pewne koligacje lub stosunki, wreszcie pewną zewnętrzną ogłędę towarzyską, mniej lub wcale nie zważając na stopień wykształcenia, nie mówiąc już o innych cechach prawdziwej inteligencji. Pojęcie „inteligencji“ i „towarzystwa“ zlewa się w jedno, a wielu sądzi naiwnie, że to ostatnie stanowi nie tylko najlepszą część społeczeństwa, ale jedyną, o której mówić warto, słowem świat cały.

Takie zlanie się inteligencji z uprzywilejowanymi w innych względach warstwami społecznymi, nie będąc sprzecznym z zaznaczonym wyżej poczuciem kastowości, — gdyż warstwy, które zalicza do swego grona inteligencya, nie są dla niej niebezpiecznymi — świadczy — również jak i to poczucie, że inteligencya, tracąc zmysł obowiązków swoich względem społeczeństwa,

czeństwa, zachowała tylko pragnienie utrzymania przywilejów, które według idei powinny być jedynie następstwem obowiązków; — że zarówno gorliwie powstaje ona przeciwko wszystkiemu, co zagraża uszczupleniem tych przywilejów, jak znowuż z drugiej strony poczuwa się do solidarności z wszystkimi, którzy, dzięki jakimkolwiek bądź innym przyczynom, mają uprzywilejowane stanowisko w społeczeństwie.

Złanie się inteligencji z uprzywilejowanymi klasami społeczeństwa powoduje, jeśli nie świadome przejęcie się interesami tych klas, to przynajmniej większą na nie wrażliwość, a w ten sposób czyni warstwy inteligentne stronnymi, przychylnymi właśnie dla tych gromad społecznych, których i bez tego korzystne położenie najmniej podobne wyszczególnienie usprawiedliwia.

Przychylność ta i czujność objawia się szczególnie w zachowaniu się inteligencji wobec zbrodniarzy i żebraków, wychodzących z jej grona. Posuwamy niekiedy litość swoją dla pierwszych poza wszelkie granice przyzwoitości moralnej, nie tylko nazywając „nieszczęściem“ zbrodnię popełnioną z zimnej rachuby, dla zysku lub rozpusty, — kiedy tuż obok bez namysłu i litości potępiamy wynikające z rzeczywistego nieszczęścia, z braku oświaty, z nędzy materialnej i moralnej przestępstwa, — ale otaczając zbrodniarzy jakąś niezwykłą opieką, jeśli nie aureolą męczeństwa¹⁾.

¹⁾ Nie potrzebuję chyba tłumaczyć, że nie przeciwko ludzkiemu obejściu się z więźniami i zbrodniarzami występuję, w imię surowości, ale przeciwko nierówności w tem obejściu się, w imię sprawiedliwości; przeciwko tym przywilejom, które nie opuszczają nawet i zbrodniarza, pochodzącego z uprzywilejowanej klasy. O ile słuszną jest nazwa nieszczęśliwego, zastosowana wogóle do zbro-

Toż samo daje się widzieć w stosunku do żebraków inteligentnych, lub tak zwanych inteligentnych. Kiedy bez namysłu odwracamy się od żebraków zwyczajnych, lub nawet robimy na drzwiach napisy: „przeciw żebractwu!“, a w najlepszym razie pozbywamy się ich groszowym datkiem, — wstydzimy się zbyć złotówką żebraka przywoicie ubranego.

Nie możemy więc przyznać tej warstwie, która nazywa siebie „inteligencją“, aby była rzeczywistą inteligencją całego społeczeństwa, ażeby stała ponad pojedynczymi warstwami i gromadami tego społeczeństwa, przedstawiając myśl ogólnie-postępową, nie stronnica.

Ale czy wogóle warstwa ta przedstawia myśl, czy widzimy w niej przejęcie się interesami umysłowemi, chęć doskonalenia się, pracę nad sobą?

Zaznaczyliśmy już, że jeszcze na ławce uniwersyteckiej młodzieniec przyzwyczajają się widzieć w latach nauki czas próby, prowadzący do pożądanego celu — patentu i towarzyszących mu przywilejów, wśród których niepoślednie miejsce zajmuje prawo odrzucenia książek i wytrzęsienia z głowy tego, czego się nauczył dla egzaminów.

Pozyskawszy patent, młodzieniec taki uważa siebie za skończonego, i jeśli w czasie pobytu na uniwersytecie, starał się jeszcze o wykształcenie siebie w kierunku ogólnie ludzkim, poza studiami fachowemi, to teraz zwykle uważa wszelką pracę nad sobą w tym kierunku nietylko za zbyteczną, ale za ubliżającą godności jego, jako człowieka dojrzałego.

dniarza, o tyle niesłuszną jest, jeśli przez nią wyróżniamy tego, który dotąd, będąc w lepszych warunkach bytu, mniej miał pobudek do zbrodni, a więcej wpływów takich, które go od niej ochronić mogły.

— Kiedyż już przestaniemy kształcić siebie? — takie pytanie daje się bardzo często słyszeć w odpowiedzi na propozycją poruszenia w jakiśkolwiek bądź poważniejszy sposób zagadnień swego czasu. Nietylko wykazuje się tu brak zupełny pojmowania tej niezaprzeczonej prawdy, że człowiek inteligentny powinien kształcić siebie przez całe swoje życie, że od chwili, gdy przestaje iść naprzód, zaczyna się cofać; ale w odpowiedzi tej brzmi jakaś dziwnie dziecinna nuta: jak gdyby jakaś zewnętrzna oznaka lub epizod w życiu mogły służyć za oznakę zakończenia takiej, w gruncie nieskończonej sprawy, jak wykształcenie siebie lub doskonalenie się moralne.

Najlepsi z inteligencji ograniczają się do czytelnictwa w swoim fachu, t. j. dbają o utrzymanie lub dalszy rozwój swoich zdolności, jako rzemieślników, zapominając zupełnie, że nietylko uczonymi rzemieślnikami, ale mają być inteligencją kraju. Większość nie czyta nic, oprócz kuryerków i dzienników.

Ta specjalizacja rzemieślnicza nietylko ogarnia rozmaite uczone zawody; wdziera się ona do samego ogniska inteligencji, do literatury. Mamy coraz więcej specjalistów i uczonych a coraz mniej pisarzy pośród literatów.

Nie potrzebujemy wreszcie powtarzać tego, co już zaznaczyłem, że najmniej poczuwamy się do obowiązku bezinteresownego służenia idei, poświęcenia spraw osobistych przekonaniom. Z inteligencji naszej staramy się tylko zrobić podnózek do stanowiska ekonomicznego.

Gdy w społeczeństwie jakaś klasa lub stan utracą rzeczywistą rację swego bytu, utracą świadomość powołania swego, zachowując zewnętrzne oznaki i przy-

wileje, odpowiadające temu powołaniu, stan ten rzeczy może trwać przez jakiś czas; lecz pierwsza burza, pierwsze wstrząśnienie społeczne zmiata ową pozbawioną rzeczywistego związku z narodem i zbyteczną klasę. Tak było przed stu laty z dwoma wyższymi stanami we Francyi, których przedstawiciele tem usilniej chcieli korzystać z przywilejów swego położenia, im mniej pamiętali o wynikających z niego obowiązkach.

Przewidywania podobnego niebezpieczeństwa dla inteligencji dzisiejszej dają się słyszeć nie od wczoraj; wynurza je na swój sposób bohater Sienkiewicza, którego słowa przytoczyliśmy wyżej:

„Chwilami jednak miewam półjasne poczucie jakiegoś ogromnego niebezpieczeństwa, które grozi całej kulturze. Fala, która nas splucze z powierzchni ziemi, zabierze więcej, niż ta, która splukała świat pudrowanych peruk i żabotów. Prawda, że i tantym ludziom, gdy ginęli, wydawało się, że wraz z nimi ginie cała cywilizacja“.

Dyletantyzm i lekkomyślność Płoszowskiego nie pozwalają mu zagłębiać się dalej w tę myśl; ale spotykamy ją nie tylko u powierzchniowych pisarzy-dyletantów — dość jest przeczytać np. przedmowę Scherra do jego *Rothe Quartal*, z poza wierszy której wygląda zimny pot i najeżony włos wstrętnego strachu egoistycznego, lub w szlachetniejszym tonie utrzymane, bo znacznie wcześniej pisane kartki o czerwcowych dniach, w jego *Komödie der Weltgeschichte*, — ale wynurzają obawę tę i myśliciele poważni, którym idzie zarówno o interesy sprawiedliwości, jak i cywilizacji. A. F. Lange, mówiąc o walkach idei i interesów, nurtujących obecne społeczeństwo, wypowiada smutne, lecz oparte na dziejowym doświadczeniu przypuszczenie: „Jeśli nawet przyj-

dzie do zawalenia się w gruzy obecnej kulkury naszej, wówczas ani żaden istniejący kościół, ani tembardziej jeszcze materyalizm nie odziedziczy spadku — tylko z jakiegoś tam zakątka, o którym nikt ani myśli, wypłynie coś arcy-bezmyślnego (jak księga Mormonów, albo spirytyzm), z czem następnie zleją się zostające w obiegu wyobrażenia epoki i może na tysiącolecia wytworzą środkowy punkt powszechnego systematu myślenia“¹⁾.

Wprawdzie rozpaczliwe te przewidywania w zakresie myśli i wierzeń, łagodzi on pięknemi nadziejami na polu zasad praktycznych, gdy mówi (w końcu ostatniego rozdziału):

„Czy bitwa ta (którą stoczyć mają przewrotowe żywioły na polu kwestyi społecznie-ekonomicznej) potrząśnie tylko umysły, nie powodując krwi wylewu, czyli też nakształt trzęsienia ziemi, rzuci w proch przy blasku piorunów zwaliska ubiegłej epoki dziejowej i zagrzebie miliony ludzi pod gruzami, to pewne, że nowa era odniesie tryumf nie inaczej, jak pod godłem wielkiej idei, która zmiecie egoizm, a jako cel do osiągnięcia wystawi doskonalenie ludzkości w związku społecznym, na miejsce jedynie egoistycznych pobudek do wewnętrznej pracy.“

Przeznaczeniem inteligencji jest starać się zapobiedz niebezpieczeństwu rzucenia się na oślep w objęcia zabobonu w dziedzinie myśli i wiary, a złagodzenie walki na polu zasad praktycznych, uczynienie jej niekrwawą, osłabienie namiętności ścierających się stronnictw przez utorowanie drogi nowym idejom i sprawiedliwym żądaniom spokojną i bezstronną ich oceną.

¹⁾ „Historia filozof. mater.“ T. II., str. 471—472, polsk. przekładu.

Nie zespałać się z pojedynczemi klasami, których interesa są w gruncie rzeczy jej obce, powinna inteligencya, nie oddawać się służalczo w ich rozporządzenie, nie bronić i nie starać się ocalić tego, co już osądzone przez dzieje i ocalić się nie da, ani na to zasługuje, lecz usiłowania swoje skierować ku temu, aby wraz z przeznaczonem na zagładę nie zginęło i to, co ma prawo do życia i co warte jest ocalenia — idealne dobra kultury. Oddzielenie tych dóbr od wszelkich interesów klasowych, wyniesienie ich poza walkę klasową lub stanową, przez szczere przyjęcie haseł postępu społecznego, o ile odpowiadają wymaganiom sprawiedliwości, nie zaś pragnieniom pojedynczych klas; przez usunięcie siebie, jako nosicielki, twórczyni i piastunki tych dóbr, od wszelkich sztucznych i nienaturalnych związków z pojedynczemi warstwami społecznymi; — takie jest zadanie dzisiejsze prawdziwej inteligencyi.

„Zwycięstwo nad rozszczepiającym egoizmem i nad zabójczą obojętnością serc odnieść może tylko wielki ideał, który, jak „cudzoziemiec z innego świata“, ukazujący się pośród zdumionych ludów, domaganiem się niemożebności poruszy rzeczywistość z jej zawiasów“, — powiada Lange ¹⁾. Inteligencya powinna być kapłanką tego ideału.

Świat pudrowanych peruk i żabotów błędził zapewne, sądząc że jest rzeczywiście „światem“, ale kwestye, które go zajmowały, ideje, które on wytworzył, sięgnęły daleko poza granice jego własnych interesów, tak daleko, że nietylko go zmiotły, ale rozległy się echem wśród całej ludzkości. Była to prawdziwa inteligencya społeczeństwa, gotowa w imię prawdy podpisać wyrok,

¹⁾ „Hist. filozof. materyalist.“, T. II. str. 505.

choćby na siebie; inteligencja, która, jak żołnierz pełniący swój obowiązek, wysadza pod sobą minę; a że lont przykładała do miny z lekkomyślnym uśmiechem, tego jej za złe brać nie powinniśmy. O ileż wyższą była ta lekkomyślność od naszej tchórzliwej oględności!

Odwracamy się z przestachem, jak od widma, od wszelkiej myśli przyszłości; poświęcilibyśmy, gdybyśmy mogli, cały świat słoneczny i pozasłoneczny dla drobnych interesów drobnego kółka, które nazywamy „towarzystwem“. Żadna myśl ogólnie-ludzka nas nie porusza i żadna idea nie natchnie do czynu. Płytkość dzienników jest odzwierciedleniem płytkości serc naszych.

Jesteśmy niewolnikami mody, murzynami zwyczajów. Poświęcając dla zabawki gimnastycznej rozumu najistotniejsze podstawy bytu społecznego, trajkocąc w salonach o względności zasad moralnych, nie odważamy się przekroczyć względnych, często śmiesznych i niemoralnych przepisów kodeksu, którego sankcją najwyższą jest: nie wypada!

Z wiedzy, ze sztuki, z poezji, robimy sobie modny strój, w którym paradujemy jedni przed drugimi, nudzimy siebie nawzajem, ażeby pozostawszy sami z sobą odrzucić precz te niepotrzebne konwencyonalne rupiecie, jak się odrzuca ciasny i niewygodny strój balowy... Jakież to ożywienie powstaje w „inteligentnym“ saloniku, gdy na miejsce przymusowych, szablono-wo za dziennikami powtarzanych zdań o ostatniej książce lub sztuce teatralnej, ktoś rzuci jaki skandalik, jakąś ploteczkę, dotyczącą bliźniego... Wszystkie „poważne“ rozmowy urywają się w półsłowie, wszystkie

oczy zwracają się do mówcy, wszystkie usta gotowe wykrzyknąć: „tak!“ lub „nie!“...

Nie, nie jesteśmy inteligencją; jesteśmy pasorzytami postępu, strojącymi się w pawie pióra inteligencji, bo nam się zdaje, że nam z tem jest do twarzy.

Już slysze zewszad rzucone pytanie:

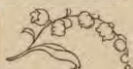
— A czy gdzieindziej lepiej się dzieje?

Nie twierdze tego, ani w zakres zadania mego wchodzi roztrzasanie tej kwestyi. Ale jakze charakterystycznym bylyby samo zapytanie...

Czyz mamy odpowiedziec ujemnie na postawione w tytule pytanie? Czy istotnie nie mamy inteligencji?

Sadze, ze tak zle nie jest. Mamy zapewne; ale sa to nieliczne jednostki rozproszone, najczesciej usuwajace sie od tego, co sie nazywa „towarzystwem“, gdyz czuja czczosc jego.

To tylko pewna, ze na nazwe inteligencji nie zasluguja ci, ktorzy sie w nia przystrajaja i w niej paraduja, ze z tego kola, ktore tak siebie mianuje, tylko drobny ulamek ma prawo do tej nazwy.



Indywidualizm i jego granice.¹⁾

Wyrazu indywidualizm używają pospolicie w bardzo rozmaitych znaczeniach, a co gorzej, często go nadużywają, rozmyślnie lub nieświadomie, podciągając pod to hasło, które zdobyło sobie zasłużone uznanie w dziejach wyzwolenia człowieka, rzeczy nie tylko nie z nim wspólnego nie mające, lecz wręcz przeciwne rozumnie pojętej zasadzie indywidualizmu. Wobec tego wydaje nam się właściwem dać i uzasadnić bliższe określenie tego pojęcia tak doniosłego w zagadnieniach doby bieżącej, tak wielkiego znaczenia w pojmowaniu i określeniu zadań wykształcenia własnego.

Nazwaliśmy indywidualizm hasłem. Jest on w istocie hasłem i to bardzo potężnem, bardzo głośnem i światłem hasłem, które w ciągu czterech ostatnich stuleci przyświecało najszlachetniejszym i najdonioślejszym walkom na polu myśli i czynu, walkom o prawa człowieka. Prócz tego wszakże praktycznego i społecznego znaczenia, oznaczamy niekiedy wyrazem indywidualizm pojęcia czysto teoretyczne i o wiele szersze. W filozofii teoretycznej mianowicie indywidualizmem nazywamy pogląd, według którego byt rze-

¹⁾ *Oświata* Nr. 2.

czywisty mają oddzielne rzeczy w przeciwstawności do *uniwersalizmu*, t. j. nauki, że wszechświat stanowi jedną nierozzerwalną całość, istnienie zaś pojedynczych rzeczy jest złudzeniem. Lepiej wszakże używać w tym znaczeniu wyrazu *pluralizm*. W etyce oznaczają przez indywidualizm poglądy Jacobiego, który sądził, że zasady etyczne powinny odmiennie kształtować się w każdym osobniku. Stąd wytworzył Schiller swoją ideę Pięknej Duszy. — W estetyce indywidualizmem nazywano pogląd, według którego tylko osobnikowe cechy artysty lub przedmiotu twórczości, mają doniosłość artystyczną; myśl że każdy osobnik jest charakterystycznym objawem typu rodzajowego.

Ograniczymy się obecnie do indywidualizmu, jako pojęcia z zakresu nauk społecznych. I tu wszakże indywidualizm, obok znaczenia hasła czynu, ma inne — pojęcia naukowego, kierowniczego w badaniach teoretycznych.

Cel nauki o społeczeństwie jest dwojaki: stara się ona z jednej strony wyjaśnić *związek przyczynowy* zjawisk społecznych; z drugiej zaś szuka pewnych przepisów dla ukształtowania owych zjawisk, stosownie do pewnych *celów* ludzkich.

Oddawna też w nauce tej, rzecz można, że od chwili, gdy człowiek zaczął świadomie badać zjawiska życia zbiorowego, — walczyły z sobą dwa poglądy. Jeden z nich uważał jednostkę za cel ostateczny dziejów, wszystkie zaś formy społecznienia — rodzinę, stowarzyszenie, państwo i związki państw ze wszystkimi ich urządzeniami — za środki, które służą rozwojowi jednostki, powstają dla niej i przez jej wolę, a przez tę wolę tylko istnieją, i przez nią zmienione być mogą. Wszystkie teorie społeczne, ukształtowane według tej

zasady, proponuje H. Dietzel¹⁾ objąć wspólną nazwą *indywidualizmu*. Przeciwny temu pogląd uważa formy uspołecznienia wyżej wymienione za cel właściwy, jednostkę zaś za środek ku jego urzeczywistnieniu. Trudno byłoby przyjąć proponowany przez tegoż autora termin „socyjalizmu“ lub nawet nauki „organicznio-socyjalistycznej“ dla ogółu tych teoryj bez zupełnego pomieszania pojęć. Nie jest to bowiem czystym przypadkiem, że socyjalistycznymi nazywały się w XVII stuleciu te właśnie dążenia, które dziś utożsamiamy z indywidualem, a i dzisiejsze pojęcie socyjalizmu, jak się niżej pokaże, nie stoi bynajmniej w sprzeczności z dążeniami indywidualistycznymi. Wolelibyśmy więc nazwę *teoryi organicznych*, gdyż społeczeństwo uważają one za całość, mającą być samodzielny i złożoną z jednostek, podobnie jak organizm z komórek; gdybyśmy przez to nie nadużywali utartego już terminu, t. zw. „szkoły organicznej“ Krausego, Ahrens'a, Mohl'a i innych założycieli nauki o społeczeństwie. Pomieszenie pojęć wszakże w tym wypadku nie byłoby tak niebezpieczne, gdyż podobnymi wyrazami oznaczalibyśmy rzeczy zbliżone, nie zaś wprost przeciwstawne sobie.

Słusznie natomiast żąda wyżej przytoczony autor — i w tym względzie gorąco popieramy jego żądanie — aby nie podciągnąć pod nazwę indywiduizmu dwóch rzeczy, które pospolicie z nim się mieszają, t. j. *liberalizmu* politycznego i praktyki ekonomicznej *wolnego współzawodnictwa*.

„Nietylko liberalizm — powiada on — ale i komunizm w rozmaitych odmianach swoich, jest teorią in-

¹⁾ *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, herausgegeben von Conrad, Elster, Lexis und Loening. Tom IV., art. *Individualismus*.

dywidualistyczną“. — W rzeczywistości, jak natychmiast wykażemy, liberalizm jest tylko jedną z faz rozwoju dziejowego indywidualizmu, tak jak filozofia XVIII stulecia była jedną z faz prądu Oświaty, chociaż się często z nią utożsamia. Co zaś do systematu wolnego współzawodnictwa, można go jak to zaznacza Dietzel, uzasadnić z punktu widzenia wręcz przeciwnego indywidualizmowi, a mianowicie ze stanowiska „postępu gatunku“, opierając się o „walkę o byt“ i przeżywanie najzdolniejszych czyli „dobór społeczny“ — co zresztą łatwiejby przyszło, niż udowodnienie zgodności systematu podobnego z najwyższowładztwem jednostki.

„Zasada indywidualizmu i przeciwna jej, walczyły z sobą — ciągnie wymieniony autor — odkąd istniały świadomie urządzone formy życia społecznego i myśl krytyczna o tem, co jest, a co być powinno, czyli świadomość społeczna. Z jednej strony istnieje dążność do wywyższenia całości ponad część; dążność do tego, aby jednostkę wprządz na usługi rodziny, stanu lub państwa, aby ją upokorzyć wobec religii, prawa, moralności i obyczaju, wobec „przedmiotowych“ celów i potęg, które powstały bez jej zgody, zostały jej przekazane z przeszłości, a jednak żądają od niej posłuszeństwa i poddania się. Dążność ta natrafia wszędzie na przeciwną sobie, która odwraca się od całości, która chce wyzwolić jednostkę od wszelkiego przymusu i uczynić z niej najwyższego władcę społeczeństwa. Interesa i prawa jednostki do wszechstronnego rozwoju naginają się wobec danego porządku społecznego tylko o tyle, o ile ten dogadza jej podmiotowości, a rozum jej decyduje, jako najwyższy sędzia, o tym porządku, zatwierdzając go, zaprzeczając lub przekształcając“.

Widzimy, że takie pojmowanie indywidualizmu, zbliża go do poglądu na Oświatę, jako prąd dziejowy, rozwiniętego w jednym z poprzednich szkiców¹⁾.

Główną bowiem cechą Oświaty jest przyznanie rozumowi, lub, poprawniej mówiąc, umysłowi ludzkiemu prawa decyzji najwyższej we wszystkich rzeczach, zarówno teoretycznych jak i praktycznych, a więc w tem, co dotyczy pojmowania wszechświata, zarówno jak i najlepszego urządzenia społeczeństwa.

Jednakże, jak w pojęciu Oświaty potrzebnem okazało się sprostowanie, chroniące od jednostronnej przewagi rozumu nad innymi władzami ducha, tak i określenie powyższe indywidualizmu wymaga pewnego wyjaśnienia. Autor cytowany przez nas mówi wszędzie o *jednostce*, jako najwyszczwładnej potędze, decydującej o dogodności lub niedogodności dla siebie urządzeń społecznych. Jednostek takich wszakże jest milion; a logika i arytmetyka każą nam przyjąć, że podobne prawa przyznać winniśmy każdej z nich, gdyż każda jednostka ze stanowiska społecznego równą jest innej. Jeśliby zaś rozum nas o tem nie przekonał, to odpowiedziałoby mu prawo moralne, któremu na równi z rozumem teoretycznym przyznaliśmy głos decydujący we właściwym sobie zakresie; prawo wyrażające się w tem prostem przykazaniu: nie czyni bliźniemu, co tobie nie miło. Innemi słowy przychodzimy do tej prostej, a pewnikowo oczywistej formuły, uzasadniającej i zarazem ograniczającej indywidualizm: *postępuj tak, aby zasada czynów twoich mogła stać się podstawą prawodawstwa powszechnego*.

Jest to najogólniejsze prawo przepisów etycznych,

¹⁾ Ob. *Oświata i wykształcenie*.

sformułowane przez Kanta. Rozejrzyjmyż się w niem bliżej.

Przedewszystkiem prawo to nie narzuca nikomu jakichś z góry ustanowionych prawideł: możesz sam wyszukać zasadę postępowania swego, powiada ono. Lecz w samym tym wyrazie „zasada“, tkwi już ukryta myśl, że to postępowanie nie będzie puszczone na wiatr kaprysu.

Logika i konsekwencya wymagają, aby postępowanie nasze było jednostajne w jednakowych wypadkach; aby ulegało pewnej zasadzie. Co do wyboru wszakże zasady, najwyższe prawodawstwo pozostawia się rozumowi, z jednym tylko ograniczeniem, które zresztą z wymagań tego rozumu wynika; to jest, że podobnież najwyższowładztwo przyznać powinniśmy rozumowi innych. Innemi słowy: wybierając zasadę naszego postępowania, powinniśmy pamiętać o tem, że może ona obrócić się przeciwko nam, jeśli będzie obrana za zasadę przez inne jednostki. Takie jest znaczenie wymagania, iżby zasada ta mogła stać się podstawą prawodawstwa powszechnego. To znaczy: nie wybieraj zasady, przeciwko której sam byś protestował, gdyby ją kto inny zaczął stosować.

Uniknąć zastrzeżenia tego można tylko w jeden sposób: zaprzeczając równości praw jednostek w społeczeństwie do obierania sobie zasad postępowania. Ale zaprzeczenia podobnego najmniej spodziewać się można po indywidualizmie. Indywidualizm bowiem jako prąd dziejowy, był właśnie zaprzeczeniem owej nauki, wylęglej na gruncie niewolnictwa wszelkiego rodzaju, jakoby ludzie ulepieni byli z rozmaitej gliny. Precz z przywilejami! — takie było hasło indywidualizmu. Jak Oświata nowożytna powstała przeciwko narzuconym

w średnich wiekach powagom we wszystkich zakresach myśli, tak indywidualizm, który jest tylko jej częściowym odłamem, który wypłynął z tegoż źródła potęgi duchowej i ufności we własne siły, który jest zastosowaniem do dziedziny społecznej jej zasad ogólnych, wystąpił przeciwko feudalnej budowie społeczeństwa średniowiecznego, opartej na wyobrażeniu o różnej wartości jednostek, składających całość.

Indywidualizm więc nie dopuszcza ani przywilejów w społeczeństwie, ani wyjątków w etyce. Nie kaprys jedynostki jest jego zasadą, lecz rozumne, a więc konsekwentne i jednostajne prawodawstwo *wszystkich jednostek* w rzeczach dotyczących owych potęg dziejowych, o których była mowa. Taka jest podstawa teoretyczna nowożytnego państwa, takie dążenie współczesnej myśli postępowej.

Wtedy tylko jednostka może oburzać się przeciwko tradycyjnie przekazanym urządzeniom społecznym i państwowym, jeśli dowiedzie, że to, w czem krępują jej swobodę indywidualną, nie jest wywoływane potrzebą zabezpieczenia równej swobody innym; że jest daremne i niepotrzebne pozbawieniem jej wolności. Przeciwnie, wszelki protest przeciwko podobnym urządzeniom w imię „tak mi się podoba“, nie jest indywidualizmem, lecz bądź dzieciństwem, bądź czemś takim, na co w języku literackim nie mamy terminu parlamentarnego ¹⁾.

Ktokolwiek wygłasza zasadę bezwzględnego roz-

¹⁾ Lud nasz wszakże dosadnie, choć nie koniecznle parlamentarnie określa podobne pretensye. Jeden z obrazków, malujących podobnego rodzaju „indywidualistów“, daje p. Żeromski w szkicu p. t.: *Promień*. Zebrani w wagonie amatorzy tytuniu drwią z prośb matki, która prosiła o zaprzestanie palenia w imię

pierania się jednostki z uszczerbkiem dla innych, nie jest indywidualistą, lecz reprezentantem brutalnych instynktów, nie uszlachetnionych żadnym promieniem oświaty.

Sam wszakże autor wyżej cytowany, grzeszy w tym względzie, gdy tak dosadnie stara się przeciwstawić sobie z jednej strony „usposobienie“ lub „podmiotowość“ jednostki, z drugiej — przymusową siłę urządzeń społecznych. Bardzo często może zdarzyć się, że urządzenia te będą w niezgodzie z mojem chwilowem usposobieniem; lecz o to wcale nie idzie. Idzie o to, aby były w zgodzie z moim rozumem, to jest, z tą najwyższą zasadą prawodawstwa jego w zakresie praktycznym, którą przytoczyliśmy wyżej. Jeśli zaś okaże się, że niektóre z nich potrzebne są właśnie dla urzeczywistnienia tej zasady, dla zabezpieczenia wszystkim jednostkom możliwie szerokiego rozwoju ich osobowości, możliwej swobody w jej ujawnieniu, to instytucje takie okażą się pożądanymi z punktu widzenia indywidualistycznego, zgodnymi z duchem indywidualizmu.

Nie ta więc okoliczność stanowi o indywidualistycznym lub anti-indywidualistycznym charakterze instytucji, czy są one mniej lub więcej krępującymi dla samowoli jednostki; nie ta, czy powstały przy jej udziale lub bez niego; lecz ta, czy skrupowanie to jest nieuniknionem dla ubezpieczenia równej wolności innych jednostek; czy instytucje istniejące i przekazane, wy-

chorego dziecka, niemniej jak z nawoływań konduktora i naprzekór puszczają gęste obłoki dymu w ciasną przestrzeń przedziału. Wtedy jeden z przyglądających się im rzemieślników, tak się odzywa:

— „A też panowie to sobie poczynają nie jak panowie, ale, nie przemierzając, jak *śwynie!*...“

trzymują pod tym względem próbę ogniwą rozumu. Instytucje i urzędy społeczne, które dają możność pewnym jednostkom rozszerzać zakres własnej swobody i użycia z uszczerbkiem dla innych jednostek, nie są indywidualistyczne, lecz przeciwnie, stanowią pozostałość feudalizmu, z którą indywidualista walczyć będzie i powinien. Z tego stanowiska wyżej wymieniona zasada wolnego współzawodnictwa jest wręcz przeciwną indywidualizmowi.

Walkę taką rozpoczął człowiek nowożytny, upoważniony i ośmielony przez Oświatę, skoro myśli swojej krytyce poddał urzędy społeczne i polityczne, które urosły z feudalizmu średniowiecznego i dostrzegł w nich cały szereg niepotrzebnych skrupowań, skrupowań nie wynikających z uznanej przez sąd własny konieczności równej dla innych wolności, lecz narzuconych przez tradycje lub powagi zewnętrzne. Wyzwolenie wszechstronne człowieka z pod ucisku tych zewnętrznych powag na polu wierzeń i przekonań, wiedzy i twórczości artystycznej, obyczajów i etyki; wyzwolenie zakończone zwycięstwem zasad wolności politycznej czyli liberalizmu, stanowi szczytne dzieło indywidualizmu w ciągu czterech ostatnich stuleci. Lecz dzieło to nie jest jeszcze skończone. Wyczerpały się i przeżyły już zasady liberalizmu, jako jednej z faz tego wielkiego prądu. Zadanie wszakże indywidualizmu nie jest jeszcze spełnione, dopóki społeczeństwo ludzkie nie zostanie tak przeobrażone, aby *dać każdej jednostce swojej jak najszerszą możność rozwinięcia swoich władz i zasobów, jak najszersze pole do objawienia swojej osobowości, tak w korzystaniu z owoców natury i cywilizacji, jako też w pracy dla ich uzyskania i dla dalszego postępu ludzkości.*

Żyjemy dziś jeszcze w prądzie indywidualistycznym; jego hasła nie przebrzmiały, jego sztandary nie wypłowiwały. Postęp dalszy ludzkości w zakresie rozwoju społecznego może odbywać się jedynie pod temi hasłami, a przyniosą one niezawodnie jeszcze wiele szlachetnych owoców. Zgodnie też z hasłami indywidualizmu, nie zaś przeciwko nim, kształtują się w najlepszych umysłach wieku ideały przyszłego społeczeństwa.

Czyż może być inaczej? Zdobycze tylu wieków walki i pracy zbyt są cenne, zbyt drogo okupione, abyśmy się ich wyrzec mogli. Przeciwnie, po nowe sięgać powinniśmy i będziemy.

Wyzwolenie człowieka z pod ciężących na nim wszelakich przymusów niepotrzebnych, nieumotywowanych — taki jest cel sprawy dziejowej.

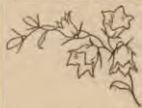
Przychodzimy więc do określenia indywidualizmu, jako pojęcia filozoficznie-dziejowego, które możemy ująć w tę formułę krótką: *jednostka jest celem dziejów*. Zawsze i wszędzie wszakże pamiętać winniśmy o prawdziwym znaczeniu indywidualizmu, o jego samoograniczeniu przez prawo moralne. Tylko w tem znaczeniu możemy mówić o nim, jako o hasle dla przyszłości; tylko w tem znaczeniu pojęty, spełnił on wielkie zadania przeszłości. Gdy mówimy, że jednostka jest celem dziejów, powinniśmy pamiętać, że jednostek tych są miliony i że wszystkie są równe, jako składniki społeczeństwa. Nic zaś z indywidualizmem wspólnego nie mają urojenia obłąkanych mózgów, które dla jakichkolwiek przyczyn mają pretensye do wyższości nad innymi i z tego tytułu chciałyby deptać po tłumie. Wyższość rzeczywista, jeśli istnieje, objawia się przeciwnie, w chęci podniesienia innych, służenia ludzkości. Poglądy takie, jak już zaznaczyliśmy, należą do stadyum

barbarzyństwa i ciemnoty bezpowrotnie zmiecionego przez oświecony indywidualizm. Tylko chory na umyśle lub niedorozwinięty do wieku swego atawista, może dziś głosić coś podobnego; tylko bezmyślny, nieświadomy ani przeszłości, ani chwili bieżącej, powtarzać za nim.

Przychodzimy więc ostatecznie do tego wzniesłego poglądu na dzieje, który wynurzył już był Kant przed stu laty — i cóż dziwnego, skoro indywidualizm był tylko jedną z naturalnych konsekwencji Oświaty, której duch tak doskonale pojął mędrzec królewiecki?

Kant sądził, że możemy uważać dzieje rodu ludzkiego, jako wykonanie ukrytego planu przyrody dla urzeczywistnienia urządzeń państwowych wewnątrz i zewnątrz doskonałych, a pozwalających ludzkości rozwinąć wszystkie utajone jej zasoby w stopniu jak najwyższym.

Tę myśl rozwinął dalej Schiller w swoim wykładzie wstępnym *O celach studyów historycznych*, a Fichte usiłował nadać jej formę konkretną i praktyczną w planie *Państwa Zamkniętego*.



Jednostka i społeczeństwo.¹⁾

W r. 1788, na rok przed zwołaniem we Francji Stanów generalnych, za którym szybkim krokiem podążyła rewolucya, przynosząca tryumf nowej teorii państwowej, wyszła *Krytyka praktycznego rozumu* Kanta. W chwili gdy zasada wolności osobowej, szczytowy punkt dążności wieku oświaty, po zdobyciu wszechstronnego uznania w zakresie myśli, święcić miała największy swój tryumf w życiu czynnem, — jako konieczne uzupełnienie nauki indywidualizmu, powstała filozofia, która zakres zjawisk moralnych poddawała pod prawo nieugięte.

Gdy systemat Kopernika usunął kryształowe globy, unoszące planety, a odnowiona przez Gassendiego filozofia, Epikura, rozbila cały świat materyalny na niezliczone, samodzielnie się poruszające atomy, z konieczności nasuwała się myśl o jakiejś sile, któraby w związku utrzymywała tak ciała niebieskie, jak i najdrobniejsze ich składowe części — atomy, nadające im bieg jednolity, a prawo tej siły, której istnienie wygłosił był już Kopernik, w formę ścisłą przydziłał Newton. Krytyka i rozkładająca analiza XVIII. stulecia

¹⁾ *Oświata* Nr. 3.

stulecia rozluźniły wszystkie spójnie, wiążące ludzi w społeczeństwa, rozbiły te społeczeństwa na jednostki-atomy, których wolność bezwzględna we wszystkich zakresach uznała filozofia; aby świat ludzki nie rozprysł się na osobniki tak, jakby się rozsypał w pył świat materialny bez ciężenia, potrzebna była siła, któraby je spoiła w jedną całość. Siłą taką stanowiło prawo moralne, ogłoszone przez Kanta. Prawo moralne jest w świecie ludzkim tem, czem ciężenie w świecie fizycznym, a nie zadziwi nas, gdy twórca pierwszego zbliża oba, mówiąc: „Dwie rzeczy napelniają uczucie zawsze nowym i ciągle wzrastającym podziwem i poszanowaniem, im częściej i im dłużej myśl się nimi zajmuje; są to: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie“. Istotnie, jedno i drugie przypomina nam o wiecznym i niezmiennym porządku świata; tylko, że prawo rządzące ruchem ciała, jest wyrazem konieczności deterministycznej przyrody; prawo moralne — podstawą wolności ducha.

Na prawie bowiem moralnem, na bezwzględnym rozkazniku, który strześć możemy — przekraczając nieco granice terminologii Kantowskiej — w wyrazach „bądź lepszym!“ uzasadnia Kant wolność moralną tem prostem rozumowaniem: „powinieneś, więc możesz“. Skoro przyjmujemy bezwzględną powinność, musimy z konieczności przyjąć możliwość jej wykonania. Poddając się pod prawo moralne, uwalniamy się od konieczności przyrodniczej i zyskujemy wolność i autonomię woli.

W poszukiwaniach naszych myśl zawsze dochodzi ostatecznie do pewnych pojęć, które nie dają się określić, do pewnych założeń, których nie możemy dowieść, bo gdybyśmy chcieli wszystkiego dowodzić, nie byłoby końca łańcuchowi argumentów i to samo stosuje się do

określeń. Ale skoro dochodzimy do takich pojęć, które są same przez się jasne, lub do założeń nieulegających zwątpieniu, przyjmujemy je jako dane.

O tych prostych prawdach, wynurzonych w I rozdziale *Myśli* Pascala, zapominają ci, którzy, jak Schopenhauer, widzą w prawie moralnem chęć narzucenia dojrzałej ludzkości dobrych tylko dla dzieci przepisów. Rozkaźnik bezwarunkowy Kanta jest tym najprostszym faktem, do którego doprowadza badanie świadomości naszej, faktem, którego przyjęcie jest tak niezbędnem w nauce moralności, jak pewników w matematyce, lub idei przyczynowości i prawa w przyrodoznawstwie. Żadne z tych założeń nie dowodzi się, ani może być dowiedzionem, a jakkolwiek da odpowiedź teorya poznania na pytania o pochodzeniu pojęcia prawa przyrodzonego czy moralnego lub pewników geometrycznych, każda z tych umiejętności przyjmuje je jako dane. Wszelkie usiłowania uzasadnienia moralności na jakichkolwiek innych podstawach, prowadziły do błędnego koła, w którym powoływano się na rzeczy bardziej złożone dla wytłumaczenia prostszych, albo do konsekwencji tak sprzecznych z najbardziej podstawowemi zasadami bytu naszego, jako jednostki moralnej, że o ich powszechnem przyjęciu nie mogło być nigdy mowy.

Uzasadnienie prawa moralnego na rozkaźniku bezwarunkowym, a wolności woli na bezwarunkowym obowiązku posłuszeństwa temu prawu, było szczególnie doniosłem ze względu na chwilę historyczną, w której zostało wygłoszone. Wiemy że rewolucya francuska odbyła się pod hasłem wszechstronnej emancypacji jednostki, pod hasłem indywidualizmu, jak najbezwzględniej pojętego.

Wykazaliśmy już¹⁾, że emancypacja taka pociąga za sobą ograniczenie, wynikające z uznania równych praw dla innych jednostek, ograniczenie, które uznawała w zasadzie i zaznaczała literatura XVIII stulecia; że na tem ograniczeniu oparła się teoria nowożytna państwa. Indywidualizm historyczny dalekim był od zaprzeczenia tego ograniczenia, które jest w treści swojej równoznacznem z najwyższą zasadą etyczną Kanta, które innemi słowy wyrazić można tak: *niema wolności bez równości obywatelskiej*, równości nie wykluczającej rozumie się indywidualnych różnic charakteru, usposobień, zdolności, talentów i t. d.

Zasada ta jest bezwzględna i dziś zarówno poprawna, jak przed stu laty. Co innego wszakże zasada *etyczna*, a co innego jej przeprowadzenie *socyologiczne*, jej wcielenie w instytucjach społecznych i politycznych. Pierwsza odsłania się nam intuicyjnie z pewnością jasnością, skoro tylko umysłowo i moralnie dorastamy do jej ujęcia. Drugie jest wynikiem doświadczenia, badania, prób i niepowodzeń, słowem jest wynikiem indukcji mozolnej.

Pod względem więc tego ostatniego, poglądy nasze dziś różnić się muszą w znacznym stopniu od tych, które ożywiały reformatorów przeszłego stulecia: różnić się muszą na cały postęp nauki o społeczeństwie i na całe doświadczenie dziejowe ludzkości przez ostatnie stulecie, w ciągu którego w mniejszym lub większym stopniu urzeczywistnione zostały ich plany.

„Znaleźć formę stowarzyszenia, któraby broniła i osłaniała całą potęgą ogółu osobę i mienie każdego ze stowarzyszonych, w której każdy, łącząc się ze wszy-

¹⁾ Ob. *Indywidualizm i jego granice*.

stkimi, słuchałby tylko siebie samego i pozostawał również wolnym, jak przedtem“ — tak formułował Rousseau zagadnienie swojej *Ugody społecznej*¹⁾); takim jest zadanie, które usiłuje rozwiązać państwo indywidualistyczne.

Wiek XVIII przepelniony był tak dalece niechęcią do feudalnie-absolutystycznej formy państwa, że pragnął zredukować do minimum wszelkie wogóle węzły społeczne „Stan przyrodzony“ człowieka — ów stan hypotetyczny, poprzedzający założenie społeczeństwa — wydawał się pisarzom ówczesnym tak idealnym dlatego właśnie, że uważany był za stan bezwzględego indywidualizmu, a więc bezwzględnej wolności.

W istocie łatwo zrozumieć, że zespalać się z innymi, jednostka zmniejsza zakres samowoli swojej o cały obszar wolności tych innych. Czyż nie jest w takim razie najszcześniejszym Robinson, którego wola nie ściera się z niczyją obcą wolą i nie zostaje przez nią skrępowaną?

Filozofia społeczna XVIII stulecia, zapatrzona wyłącznie na te skrępowania, jakich doznawała jednostka wskutek urządzeń politycznie-społecznych, przeoczyła dwie okoliczności ogromnej doniosłości, przy ocenie instytucyj społecznych.

Pierwszą z nich jest zależność środków istnienia jednostki od społeczeństwa. Łatwo zrozumieć, że jednostka, pozostawiona sobie samej pod tym względem, musiałaby rychło spaść do stanu, nie o wiele przewyższającego poziom troglodytów. Rozporządzając całym niezmiernym obszarem swojej wolności *de jure*,

¹⁾ *Oeuvres de Jean Jacques Rousseau*, Amsterdam, 1759, T. 2. *Contract Social*, str. 15–16.

faktycznie popadłaby w najgorszą niewolę — w zależność od sił przyrody.

Drugą okolicznością jest ta, że wszystkie niemal źródła zadowolenia i rozkoszy wyższego typu spoczywają na obcowaniu z ludźmi, i że życie samotnika, gdyby nawet potrzeby jego fizyczne były zadowolone w najwyższym stopniu, byłoby niewymownie smutnem. Skoro zaś wchodzę w jakikolwiek stosunek z ludźmi, muszę już ograniczyć swoją samowolę.

Indywidualistyczna teoria państwa wymaga więc dwojakiego uzupełnienia: przez naukę ekonomii społecznej i przez etykę.

Ponieważ sama możność materialnego istnienia jednostki, a więc faktycznego korzystania z wolności, jest ściśle zależną od kooperacji (współdzielczości) w wytwarzaniu dóbr materialnych, jest to więc zakres, w którym przedewszystkiem znajduje uzasadnienie organizacja społeczna, w którym więc zasada uspołecznienia powinna być najkonsekwentniej przeprowadzona. Organizacja ta atoli powinna mieć taki charakter, ażeby starannie usuwała wszystko, co stać może na przeszkodzie ku rozwojowi uczuć życzliwych między ludźmi, uczucia te bowiem nietylko stanowią główne źródła szczęścia jednostek, ale i prawdziwie ludzki łącznik, spajający je w społeczeństwa.

Tu więc przedewszystkiem znajduje zastosowanie drugie sformułowanie prawa moralnego Kanta: *Postępuj tak, ażebyś nigdy nie posługiwał się człowiekiem, czy to we własnej osobie, czy w osobie innego, tylko jako środkiem, lecz zawsze jako celem.*

To znaczy, że nigdy nie powinniśmy się posługiwać, ani przymusem fizycznym, ani moralnym (n. p. stawiając alternatywę pomiędzy nędzą a posłuszeństwem

naszym celom, czyli t. zw. „zależnością ekonomiczną“) dla nakłonienia innych ku naszym zamiarom; lecz jedynie tylko drogą przekonania i świadomie obranego postanowienia ze strony tego, kogo skłonić pragniemy, możemy oddziaływać na ludzi. W ten tylko sposób okazujemy poszanowanie dla wolności innych; słusznie bowiem powiada Rousseau, że „poddanie się samemu popędowi naturalnemu jest niewolą; posłuszeństwo zaś prawu, które sami sobie przepisaliśmy, jest wolnością“¹⁾.

Jeżeli więc ma słuszność indywidualizm, przyznając jednostce prawo do zerwania wszelkich węzłów społecznych, które ją krępują, do odrzucenia „umowy społecznej“, skoro uzna ją za niedogodną dla siebie, to jej interes — możliwość korzystania faktycznego z tej wolności — i jej pociąg naturalny — miłość dla ludzi — pobudza ją do wzmocnienia tych węzłów, a prawo moralne staje się cudownym talizmanem, przeobrażającym je na poczucie wolności. Od chwili bowiem, gdy rozumiemy potrzebę tych więzów, gdy ich pragniemy bądź dla nich samych, bądź dla ich następstw, przestają one być niewolą, lecz stają się objawem wolności naszej. Człowiek wyzwala się z samowoli popędów i instynktów, aby uzyskać wolność cywilną. Najcięższe ofiary i prywacy stają się źródłem rozkoszy, jeśli je ponosimy dla osób lub idei, któreśmy ukochali, a najdrobniejsze skrępowanie ciąży nam i obudza bunt naszej woli, jeśli się wydaje bezmyślnem i niepotrzebnem.

Postęp społeczeństwa związany jest z coraz szerszą emancypacją jednostki; emancypacja ta osiąga się jednak nie przez rozluźnienie, lecz przez coraz ściślejsze zadziergnięcie węzłów społecznych. Emancypacja

¹⁾ l. c., str. 32.

ta polega na uświadomieniu tego, co w tych więzach jest niezbędnem, a odrzuceniu wszystkiego, co jest zbyteczne; na przeniesieniu wreszcie stopniowem ścisłej organizacyi z jednych zakresów życia do innych.

Potrzeba bezpieczeństwa osobistego wytworzyła systemat „patronażu“, z którego urósł feudalizm; absolutyzm zniwelował u góry samowładzę pańków feudalnych, wprowadzając systemat państwa policyjnego z zachowaniem struktury feudalnej u spodu. Gdy stopień cywilizacyi, zapewniający bezpieczeństwo osobiste, uczynił zbyteczną tę skomplikowaną machinę, stała się ona tylko źródłem niepotrzebnego ucisku, krępującego wolność. Stąd owe oburzenie na nią literatury politycznej przeszłego stulecia. Rozwój historyczny i literatura polityczno-społeczna dzisiejsza, wskazują na inne zadanie, na którym skupić się winna organizacyjna siła państwa: na organizacyą produkcji i podziału dóbr. Większa część państw dzisiejszych wkroczyła istotnie na tę drogę w mniejszym lub większym stopniu.

Ptak, który wzbija się w powietrze, czując opór jego, może myśleć, że szybowałby swobodniej, gdyby był w próżni. Wiemy jednak, że wcaleby nie mógł w niej lecieć. Człowiekowi nierozwiniętemu do pojmowania istoty węzłów społecznych, może się wydawać, że prawo moralne krępuje go, i że byłby wolniejszym, gdyby je odrzucił¹⁾. Bliższe wszakże zbadanie przekonuje, że ono to jest podstawą prawdziwej wolności. Ono też zastępuje stopniowo przymus siły brutalnej, skuwającej społeczeństwa w narody młotem konieczności

¹⁾ Por. np. aforyzm Nitzschego *O dziecku, wielbłądzie i lwie*.

historycznej na dobrowolną uległość przepisaniemu sobie prawu i uczuciom życzliwości dla innych. A w ten sposób związek pojęć przybiera kształt zupełnie odmienny, niż w świadomości niekulturalnej, tak samo, jak następująca zasada etyczna Kanta odwraca potoczne pojęcia o celach człowieka i miarodajne poglądy kumoszek na zajęcie się sprawami bliźniego:

*Za cel swoich uczynków obierz **własną** doskonałość i **cudze** szczęście.*



Źródła psychologiczne i związek wzajemny potęg dziejowych.¹⁾

Zagłębianie się w teorią poznania odsłania coraz bardziej związek istniejący pomiędzy władzami ducha naszego, a temi jego wytworami, które skryształizowały się niejako w potęgi przedmiotowe, stojące wobec nas, jako wielkości zewnętrzne — wiedzę, sztukę, religią, moralność; prowadzi nas do uogólnień, które rzucają światło szersze i odsłaniają coraz to nowe widoki i związki w zakresie tych krain duchowych.

Już Bakon, pierwszy z filozofów nowożytnych, który usiłował objąć wzrokiem ducha cały obszar wiedzy ludzkiej, przyjął władze umysłowe za zasadę podziału w klasyfikacji swojej. Biorąc za podstawę zdolności: *pamięć*, *wyobraźnię* i *rozum*, grupuje on wszystkie umiejętności w trzech działach: *historii*, opartej na pamięci, *poezji* — płynącej z wyobraźni i *wiedzy* czyli *filozofii* — wytworu rozumu.

Klasyfikacja Bakona wydaje się nam dziś z wielu względów wadliwą. Jako klasyfikacja umiejętności jest za szeroka, gdyż wciąga w ich zakres takie utwory, jak religią objawioną i poezją; jako klasyfikacja wszy-

¹⁾ *Pogląd na świat* 1900 Nr. 6.

stkich czynności rozumnych człowieka jest za ciasną, gdyż wielu nie obejmuje (np. moralności, kultu religijnego, polityki); sam ich podział często sztuczny i nieuzasadniony. Z tem wszystkiem myśl zasadnicza znakomitego założyciela szkoły empirycznej angielskiej nie jest do odrzucenia, zwłaszcza, jeśli ją weźmiemy nie za podstawę podziału samych umiejętności, lecz wszystkich wytworów ducha ludzkiego, owoców jego rozumnej działalności, potęg dziejowych, które warunkują życie i postęp ludzkości, jako całości zbiorowej. Z tego właśnie ostatniego stanowiska głównie rozejrzeć się chcemy w owem królestwie ducha.

Rozum, uczucie i wola są to trzy zasadnicze formy naszego życia umysłowego. Nie potrzebujemy nadawać im znaczenia odrębnych władz, jak to czyniła dawna psychologia; możemy zgodnie z dążnością wiedzy dzisiejszej przyjąć, iż podział ten jest wynikiem abstrakcyi, że w rzeczywistości każdy akt psychiczny jest niepodzielny i tylko sztucznie przez analizę da się rozłożyć na te składniki. Podział ten wszakże jest niezbędny dla przeprowadzenia dalszych czynności analitycznych i syntetycznych, na których polega wiedza. Każdej z tych form czyli czynności umysłu odpowiada odrębny zakres działalności. Wytworem rozumu jest *wiedza* czyli wszystko to, co należy do zakresu poznania. Z uczucia płynie to wszystko, co należy do zakresu pragnień i wierzeń, więc *sztuka, religia, życie uczuciowe* ludzkości w małym i szerokim zakresie. Wola jest źródłem *czynu* w najszerszem znaczeniu tego wyrazu: od zabawy do czynu doniosłości dziejowej.

Trzy wymienione władze nie są wszakże od siebie niezależne ani odcięte. Łatwo dostrzedz, że wola jest niejako wynikiem dwóch innych; jest wypadkową ro-

zumu i uczucia. Jeśli *chcemy* czegoś, to albo dlatego, że czujemy pociąg instynktowy ku tej rzeczy, że jest nam miłą, albo dlatego, że wyrozumowaliśmy sobie, iż powinniśmy jej chcieć, czy to dla przyjemnych następstw, które za sobą pociągają, czyli też niezależnie od wszelkich następstw.

Pierwszy wypadek jest najprostszy, a za pierwowzór jego może służyć to, co w fizjologii nazywa się odruchem złożonym skoordynowanym. Przed nami stoi koszyk z owocami, które pociągają dojrzałym wyglądem i miłą wonią. Wyciągamy rękę i podnosimy do ust jeden z nich. Cała ta czynność może być wykonaną prawie bezwiednie, podczas rozmowy lub wtedy, gdy myśl zajęta jest czem innym, a w takim razie czynność rozumu zredukowana zostaje do minimum. Popęd uczuciowy wywołuje czyn (impuls woli) bez żadnych przekładań; ruch ręki jest prawie automatyczny. Skoro wszakże warunki się komplikują, pomiędzy pobudką a czynem wciska się trzeci czynnik — rozumowanie, zajmujący tem szersze miejsce, im bardziej skomplikowane są warunki. Przenieśmy się myślą do ogrodu, wystawny sobie, że owoce są na drzewie. Tu już potrzeba pomyśleć nad tem, w jaki sposób dostać je z drzewa, gdzie wyszukać odpowiednie narzędzia i t. p.

Myśl jest więc czemś, co się wciska pomiędzy pobudką a czynem, nadając temu ostatniemu kształt, niekiedy tłumiąc pobudkę lub powodując czyn zupełnie przeciwny temu, jakiego pierwszy pociąg uczuciowy wymagał. Łatwo wszakże dostrzedz, że myśl sama przez się nie może być pobudką do czynu, jeśli nie ma popędu uczuciowego. Doskonała znajomość topografii ogrodu nie zachęci nas bynajmniej do zrywania owoców, póki nie doznamy chęci skosztowania ich. Bez

tej chęci cała wiedza nasza zostaje martwą; przez nią staje się dźwignią i kierowniczką czynów.

To, co w tym drobnym i czysto indywidualnym przykładzie wykazaliśmy w stosunku do władz umysłowych, stosuje się w życiu ludzkości do ich wytworów. Rozważając je jako czynniki postępu dziejowego, t. j. ich udział w czynach zbiorowych ludzkości, powinniśmy przyjąć, że pierwotne źródło tych czynów tkwi w zakresie uczuciowym, wiedza zaś występuje jako czynnik regulujący, kierowniczy, z natury swojej wszakże obojętny; jako narzędzie, które i złym i dobrym czynom służyć może, korzystnym lub szkodliwym, postępowym lub wstecznym. Zachodzi tu jednak pewna doniosła różnica. Chociaż bowiem najelementarniejsza forma działalności rozumu polega jedynie na pośrednictwie między uczuciem a wolą, na skierowaniu czynu ku celowi wytkniętemu przez uczucie, wiedza wszakże stopniowo wyrastająca z tej czynności elementarnej, przerasta niebawem ów cel i wytwarza swój własny: poznanie staje się samo sobie celem; z ogniwa pośredniego staje się wytworem końcowym i ostatecznym.

Sprawa ta wytwarza w społeczeństwie taką samą różnicę, jaką w jednostce dostrzegamy, porównywając mechanizm celowy odruchów do świadomej działalności inteligencji. Wiedza, skoro zostaje wytworem społeczeństwa, staje się jego świadomością. W oczach jednostek staje się ona celem, nie przestając pełnić także roli środka, t. j. roli kierowniczej w czynie, w postaci *wiedzy stosowanej*.

Wiedza zaś czysta, teoretyczna, czyniąca zadość potrzebie poznania, znajduje w tem poznaniu swój cel ostateczny, swoje zakończenie. Traci ona dalszy związek bezpośredni z dziedziną czynu, dając zupełne zadowo-

lenie samą kontemplacją poznanych prawd, a zadowolenie to staje się źródłem nowego pociągu — żądzy poznania, uczuć intelektualnych, jak nazywano je niekiedy, a więc pobudką do czynności specjalnie w tym celu skierowanej: do badania naukowego.

Również i w zakresie uczuciowości wytwarzają się dziedziny, w których samo odczuwanie staje się celem, nie pobudzając do dalszych czynności. Dziedziami temi są *sztuka* i *religia*; w ostatniej wprawdzie istnieje pewna strona obrzędowa, obejmująca czynności wypływające z uczuć religijnych. Czynności te nie są wszakże skierowane ku jakimukolwiek celowi praktycznemu, lecz są prostą manifestacją tych uczuć na zewnątrz.

Lecz jeśli w oczach jednostek, wiedza, sztuka i religia stają się celem ku któremu skierowują swoje pracę lub działalność (czy to twórczą, czy przyswajającą lub kontemplacyjną), to w samej istocie tych potęg tkwi, że muszą one zmierzać ku pewnym celom. Celem takim nie może być bezpośrednia zmiana otoczenia, będąca zawsze wynikiem działalności ludzkiej — gdyż w czystej formie swej dziedziny te oderwały się niejako od zakresu czynu. Rozwój więc tych potęg zmierza ku pewnym *celom idealnym*, t. j. ku takim, które niedościgłymi zostając, wytykają kierunek dążeniom ludzkim i działalności twórczej w każdym z tych zakresów. Celem więc ich stają się *ideały*: *prawdy* — dla wiedzy; *piękna* — dla sztuki. Stosunek uczuciowy człowieka do wszechświata staje się przedmiotem religii, w której byt powszechny podnosi się do idealnej potęgi, piękna i wielkości duchowej.

W ten sposób z pierwotnie ograniczonej swej roli, jako pierwszych stopni do czynu, uczucie i rozum

przez wytwory swoje, na gruncie społecznym tylko możliwe — wiedzę, sztukę, religią — stają się głównymi celami działalności ludzkiej, którą skierowują ku krainie ideałów. Czyn zaś, pierwotnie zmierzający głównie ku podtrzymaniu istnienia jednostki lub gatunku, teraz traktuje tę działalność tylko jako warunek, chociaż niezbędny, główne ostrze swoje kierując ku osiągnięciu coraz dalszego postępu na drodze wytkniętej przez ideały.

W dziedzinie czynu dostrzegamy również ewolucją w tym samym kierunku. Pierwotnym jego celem jest podtrzymanie istnienia jednostki (samozachowanie) i gatunku. Bardzo wczesnie wszakże wytwarza się potrzeba ujawnienia na zewnątrz gry uczuć, wypływających z dobrobytu fizycznego a nie będących pobudką do żadnych czynów celowych. Jest to ów „popęd do zabawy“ (*Spieltrieb*), wytknięty przez Schillera, jako pierwszy zawiązek sztuki. Stosunki do najbliższego otoczenia społecznego, zetknięcie się z członkami swego plemienia lub gminy, wytwarzają cały szereg czynności wywołanych przez uczuciowe pobudki (przyjaźń, nienawiść, miłość, koleżeństwo), które obejmujemy pod wspólną nazwą stosunków z ludźmi. Wreszcie, gdy świadomość węzłów społecznych wzrasta i potęguje się, wybitniejsze jednostki obierają za zakres działalności czyny, zmierzające ku dobru i interesom ogółu, całego społeczeństwa.

Jeśli więc weźmiemy pod uwagę czynności jednostek w społeczeństwie ucywilizowanym, to możemy je podciągnąć pod następujące cztery kategorie: 1. *praca* — zmierzająca ku wytworzeniu warunków dobrobytu materialnego jednostek, składających społeczeństwo; 2. *zabawa* — pod tę kategorię podciągamy wszystkie

czynności, zmierzające ku uzyskaniu zadowolenia i przyjemności bezpośredniej; nie tylko więc zabawę w ścisłym znaczeniu, ale rozkosze estetyczne, naukowe i inne, które osiągamy w zakresie czystej kontemplacji; 3. *stosunki z ludźmi* na tle czysto indywidualnym lub społecznym, jak związki przyjaźni, miłości, stowarzyszenia ku wspólnemu spożywaniu dóbr duchowych lub zabawie w ścisłym znaczeniu słowa i t. d.; 4. *czyny dziejowe*, to jest takie, które zmierzają świadomie ku celom ogólnej poniosłości, a więc, przedewszystkiem, wszelka działalność w kierunku doskonalenia i podtrzymywania związków społecznych, ku podniesieniu poziomu społeczeństwa, jak działalność polityczna w lepszym znaczeniu tego wyrazu (bezinteresowna i idejowa); następnie działalność twórcza w zakresie wiedzy, sztuki, religii i t. d., jako zmierzająca ku ideałom wytykającym drogę postępu, zwiększająca ogólny dorobek społeczeństwa; wreszcie działalność bezpośrednio skierowana ku podniesieniu moralnemu i intelektualnemu jednostek, składających społeczeństwo, a więc przedewszystkiem działalność pedagogiczna.

Każda z tych działalności może w odpowiednich (normalnych) warunkach przyczyniać się do podniesienia duchowego jednostki, a na pewnym poziomie wykształcenia podniesienie to staje się celem odrębnym i na równi z wytworami kontemplacyjnymi wytwarza swój własny ideał *dobry* czyli *doskonłości* osobowej. Każdy z rodzajów działalności ludzkiej staje się teraz w mniejszym lub większym stopniu środkiem ku temu celowi idealnemu, który zakłada sobie jednostka, a przez to praca czy zabawa, stosunki z ludźmi czy działalność dla ogółu, stają się czynnikami kształcącymi i podnoszącymi.

Jednocześnie każda z tych czynności staje się źródłem zadowolenia, a więc posuwa jednostkę na drodze ku innemu ideałowi, naturalnie tkwiącemu w naturze ludzkiej — ideałowi *szczęścia*. Źródła zadowolenia, ku którym pierwotnie zwracał się człowiek, odstepują w miarę doskonalenia się na ostatni plan, aż wreszcie w czynie dziejowym, w pracy dla ogółu i poświęceniu dla innych, przyzwyczajają się znajdować najwyższe szczęście.

Wróćmy teraz od tego indywidualnego poglądu na czyny jednostek ku ich ocenie społecznej. Życie i postęp społeczeństwa polega oczywiście na czynach składających je jednostek. Żadne z nich nie są obojętne dla społeczeństwa, bo nawet najbardziej indywidualne i recepcyjne (bierne), które objęliśmy pod nazwą zabawy, mogą, jeśli są szlachetne, podnosić i kształcić jednostkę a przez to zwiększać sumę inteligencji społecznej; jeśli są poziome i niskie, obniżają poziom tej inteligencji. Stosunki wzajemne jednostek do siebie, jeśli są oparte na życzliwości i należą do wyższego typu, zwiększają sumę dobrych uczuć w społeczeństwie. Praca podnosi jego dobrobyt; czyny dziejowe wprost ku jego podniesieniu są skierowane.

Czynności te wykonywane są przez jednostki pod wpływem najrozmaitszych atrakcyj: dążenia ku ideałom prawdy, piękna i dobra; pobudek osobistych, lub poczucia swego obowiązku względem ogółu. Ten ostatni motyw staje się przeważającym w czynach dziejowych, a w miarę podniesienia świadomości społeczeństwa ruguje stopniowo pobudki, ubocznie tylko prowadzące do celu. Łatwo wyobrazić sobie stan społeczeństwa tak wysoce uświadomiony, że wszystkie czynności jednostek będą świadomie skierowane ku tym celom, ku którym

dziś tylko ubocznie i niedoskonale się kierują przy pomocy atrakcyj różnorodnych, a wypływać będą z poczucia swego obowiązku względem ogółu. Przy takim stanie oczywiście nieużyteczna strata sił (których trwonienie w oddziaływaniu przez pobudki uboczne jest olbrzymie) zredukowana zostanie do minimum, a zarazem usunięte zostaną ujemne strony moralne starć i nieprawidłowości wynikających z nawpół ślepego oddziaływania potęg społecznych. Również i sprzeczność pomiędzy *obowiązkiem* a *szczęściem* staje się coraz mniejszą w miarę tego, jak wyższe uświadomienie podnosi jednostkę do szukania własnego szczęścia w zadowoleniu innych, w miarę wyrugowania pobudek egoistycznych przez altruistyczne.

Jakkolwiekby na każdym stopniu mniej lub więcej odległym od tego idealnego (hypotetycznego) stanu społeczeństwa, istnieje pewna sprzeczność pomiędzy zakresem *powinności* a zakresem *wolności* w dążeniu ku szczęściu. Granice obu powinny być poddane ściślemu badaniu. Obok nauki *etyki*, obejmującej zasady postępowania, zmierzające ku ideałowi dobra i z tego stanowiska oceniane, powinna powstać równoległa jej *hedonika* czyli nauka o prawnych granicach i środkach osiągnięcia szczęśliwości. Granice te i środki zostają w ścisłej zależności od form uspołecznienia. Wymaganie doskonałości jednostki pociąga za sobą żądanie odpowiedniego ośrodka, w którymby ta doskonałość dała się osiągnąć. Nauka więc *ekonomii*, zajmująca się środkami egzystencji społeczeństw, wymaga również uzupełnienia przez nową gałąź — *utopikę*, t. j. naukę o formach uspołecznienia, oraz ich ocenie ze stanowiska idealnego typu.

Chociaż potęgi dziejowe zmierzają każda ku wytkniętemu sobie celowi idealnemu, łatwo wszakże dostrzedz, że oddziaływanie ich w społeczeństwie zostaje w związku z temi źródłami psychologicznymi, z których płyną. Wytwory uczuciowe, sztuka i religia, chociaż nie dają bezpośrednio pobudek do czynu, pielęgnują wszakże uczucia, z których wyrasta cześć dla ideałów i stają się w ten sposób ich piastunami. Wiedza w dążeniu ku niedościgłemu ideałowi prawdy, odsłania cały szereg stosunków i praw, których znajomość daje ludzkości potęgę i panowanie nad przyrodą. Ideały i aspiracye wytykają ludzkości drogę; wiedza daje środki urzeczywistnienia celów. Połączenie jednych z drugimi wytwarza czyn dziejowy, czyli *postęp*.

Równoległość, którą dostrzegamy między społeczną funkcją potęg dziejowych a psychologiczną rolą ich, nie ma w sobie nic tajemniczego: podstawą życia społecznego jest świadomość; oddziaływanie idejowe jego zasadą. Nic więc dziwnego, że ogólny typ psychologii indywidualnej znajduje pewne podobieństwo w psychologii społecznej.

Stosunki wyżej przedstawione ująć możemy w następującym narysie:

Źródła	Uczucie	+	Rozum	=	Wola
psychologiczne:	(popęd)		(środek)		(czyn)
Potęgi dziejowe:	Religia	Sztuka	Wiedza		Zasady postępowania
Ideały:	Bóg	Piękno	Prawda		Dobro Szczęście
	(kontemplacyjne)				(czynne)
Funkcja społeczna:	Aspiracye	+	Środki	=	Postęp
	(Ideały)		urzeczywistnienia		



Postęp i wsteczność.¹⁾

Od dwudziestu lat przeszło wyraz „postęp“ stał się u nas najpotężniejszym orężem w walce zdań. Przywykliśmy tak dalece uważać za rozstrzygającą o wyższości i prawdziwości opinii, prądów, dążeń i kierunków dającą się do nich przykleić etykietę „postępowy“, a za piętnujące uważać określenie „wsteczny“, że służy to za jedyny niemal probierz wartości utworów duchowych. Nie pytamy co do zasady, czy jest moralną, co do nauki czy zgadza się z prawdą, co do dzieła sztuki lub utworu poetyckiego czy jest piękny, co do kierunku myśli praktycznej, czy jest dobry — wszystko to zastępuje określenie „postępowy“. Wielka musi być potęga tego wyrazu, skoro może nas pocieszyć nawet przy czytaniu najnudniejszej powieści i najlichszych wierszy!

Czy słuszne jest takie oddawanie pierwszeństwa postępowi, taka jego wszechwładza? Wiele o tem dałoby się powiedzieć, lecz zaprowadziłoby to nas za daleko. Nie podając więc w wątpliwość samej zasady, przyznając chętnie, że ta idea dziejowa, którą nazywamy postępem, a która jest dla ludzkości tem, czem dążenie

¹⁾ *Ateneum*. 1894, luty.

do udoskonalenia się dla jednostki, owo nieustające i nie-nasycone pragnienie ideału praktycznie pojętego, t. j. jako przewodnika i celu w życiu dziejowem i w życiu osobowem, jest rzeczywiście czemś wielkiem, czemś godnem wszelkich ofiar, czemś zasługującym na to, aby stało się kamieniem probierczym wszelkich myśli, pragnień i dążności naszych.

Czy zawsze jednak dobrze ją pojmujemy? Czy nie mieszają się czasem do oceny naszej pierwiastki, które nie mają nic wspólnego ani z doskonałością, ani z postępem?

Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, spróbujmy zdać sobie sprawę, czem jest postęp i jak się przedstawia w rozmaitych dziedzinach myśli i czynu.

Przedewszystkiem rzućmy okiem na całość dziejów, to znaczy na obszerne pole życia i czynu, na którym i dla którego skupiają się usiłowania we wszystkich szczegółowych dziedzinach myśli teoretycznej i praktycznej, wiedzy i sztuki, religii, moralności lub prawa. Wszystko to istnieje przez ludzi i dla ludzi, dla życia, chociaż może sporą część tego życia zajmować, chociaż jest może najbardziej wartościową, jedynie godną uznania stroną jego. Co nazwiemy postępem w dziejach? Po czem poznamy, że ten lub ów czyn, ta lub owa myśl jest rzeczywiście postępową ze stanowiska całości dziejów?

Postęp — to znaczy ruch naprzód; ale któż wytknął kierunek drogi na tem polu współzawodnictwa duchowego? Gdzie jest przód, a gdzie tył w tej bezprzestrzennej krainie?

Ażeby pojęcie postępu przybrało jakiś określony sens, powinniśmy wiedzieć ku czemu zmierzamy, powinniśmy w końcu drogi widzieć jakiś ideał, który, cho-

ciaż niedościgły, jak gwiazda na niebie wskazująca żeglarzowi drogę, określa jednak kierunek, w którym dążymy. Ten ideał nie ma oczywiście nic wspólnego z naturalnym biegiem rzeczy, do niczego nas nie obowiązującym, z którym walczymy i przy pomocy wiedzy naginamy go do naszych celów, nie jak Syzyfy, bezmyślnie a uporczywie podnosząc skałę, staczającą się ponownie z łoskotem, lecz jak Prometeusz, wydzierając niebu jego światła, jego tajemnice. Ideał ze swobody ducha naszego poczęty, uznany przez nas za doskonałość, uświęcony zgodnie wszystkimi władzami ducha, staje się dla nas obowiązującym, jak prawo wydane przez mocarza obowiązuje jego samego, jak słowo wiąże honorowego człowieka.

Ale taki ideał szeroki i wszechludzki, nie według chwilowego i miejscowego usposobienia jednej garstki, jednego pokolenia wymarzony, taki ideał, na który zarówno przystać mogą i powinni dalecy potomkowie, jak zgadzali się nań ojcowie nasi, bo płynący z wiecznotrwałych władz ducha, stanowiących „czystą treść człowieka“, powinien być się objawić w dziejach, bo musiał być tą myślą przewodnią, która od kolebki do dziś dnia świeciła ludzkości, dzięki której możemy mówić o „postępie“, jako o dążności w jednym określonym kierunku. Taki określony kierunek daje się istotnie dostrzedz w dziejach, możemy go oznaczyć jako dążność ku podniesieniu godności i szczęśliwości ludzkiej, jako rozlanie jej na coraz szersze masy. Gdy człowiek podnosi stopniowo schylone w trwodze przed groźnymi potęgami czoło; gdy przez wiedzę i sztukę dochodzi do poznania ich, oraz panowania nad nimi, widzimy tu dążność w pierwszym z zaznaczonych kierunków; gdy stara się rozszerzyć swoje zdobycze du-

chowe na mniej ukształcone narody lub klasy, objawia się druga strona tej dążności, a rzecz godna uwagi, że większość gwałtownych podbojów, wszelkie krwawe nawracanie, czy to do religii, czy do cywilizacji wyższej, odbywało się zawsze pod hasłem — chociaż zbyt często obłudnie wystawianem — szerzenia wyższych zdobyczy ducha na ciemne masy i ludy.

Możemy więc uznać, że w życiu czynnem, w życiu dziejowem, postępowem to jest, co przyczynia się do podniesienia godności i szczęścia ludzkiego, co sprzyja jak najszerszemu rozlaniu na masy zdobyczy cywilizacji. Sądzę zarazem, że jest to jedyne znaczenie, w jakim wyrazu tego używać powinniśmy, a niezawodnie takie właśnie ma na myśli prasa publicystyczna, chociaż często nieświadomie lub świadomie przedzierzga je na inne.

Oprócz bowiem tego ściśle związanego z ideałami i celami ludzkości pojęcia postępu, które nazwiemy podmiotowem, możemy sobie wytworzyć inne — czysto historyczne i przedmiotowe, a pomieszanie tych dwóch znaczeń wyrazu posłużyło za powód do większej części jego nadużyć. Jeśli mianowicie usuniemy ocenę ze stanowiska celu, to jedynym probierzem postępowości zjawisk staje się ich następstwo chronologiczne; wprawdzie nie koniecznie potrzebujemy i w tym wypadku być pedantami dat: rozpatrując dzieje retrospektywnie, zawsze dostrzeżemy w nich pewne wybitne i powszechne zjawiska, które zdają się niejako wieńczącemi pewne okresy; np. reformacja, rewolucya francuska itd. Otóż stanąwszy raz na stanowisku takiego dokonanego faktu, możemy już (ale oczywiście nie inaczej jak *post factum*) oceniać drugorzędne objawy historyczne, jako postępowe lub wsteczne stosownie do tego, czy przy-

gotowały grunt dla tych wybitniejszych, czyli też działały w przeciwnym kierunku. Tak np. po dokonanym fakcie reformacji, łatwo przyznamy znaczenie objawów postępowych działalności Wiklifa, Husa i innych; widzimy w nich bowiem poprzedników tej reformy. Zupełnie jednak inaczej rzecz mogłaby się wydać temu, kto by zadał sobie podobne pytanie w chwili propagandy Husa. Nie wiedząc jeszcze oczywiście dokąd dzieje zmierzają, nie miałyby zupełnie miary do oceny postępowości lub wsteczności tego zjawiska, chyba, że nosiłby w piersi swojej pewne ideały, których pokrewieństwo czułby w tej nauce. Takimi też byli ci, którzy jak Huss, Savonarola i tylu innych ginęli za przekonania swoje na stosach: nie z oderwanego pojęcia postępu chronologicznego, lecz z żywego poczucia płynącego z serca ideału, z miłości prawdy i ludzi, wynikały te przekonania, za które oddawano życie; a działo się tak nawet tam, gdzie, jak u Giordana Bruna, pozornym powodem starcia były przekonania czysto naukowe i filozoficzne; bo w rzeczywistości nie o to szło, czy słońce, czy ziemia się obraca, nie o atomy-monady, z których się świat miał składać, ale o prawa wolnego badania i wygłaszania opinii swoich, o godność myśli ludzkiej i niezależność w poszukiwaniu prawdy.

Przedmiotowe więc czyli chronologiczne pojęcie postępu ma jeno znaczenie pewnej kategorii nauko-historycznej; stosować go do zagadnień chwili bieżącej nie można, a gdy się to dzieje, ujawnia się w tem z jednej strony ów popęd do pseudonaukowości, do ujęcia i podciągnięcia wszystkiego pod formułki abstrakcyjne, który jest cechą naszej epoki, z drugiej świadczy to o pewnem lenistwie i nieudolności życiowej,

o zamianie żywych źródeł myśli na papierowe, o zmu-
mifikowanym poglądzie na świat. Podstawiając bowiem
zamiast oceny życiowej, naukowo-historyczną, usuwamy
od siebie obowiązek: 1) posiadania jakichkolwiek idea-
łów przyszłości; 2) oceny zjawisk ze stanowiska tych
ideałów; odpowiedzialność własną zwalamy na jakiś
fatalizm dziejowy. Ażeby zadośćuczynić pierwszej, po-
trzeba być człowiekiem życia, rozumieć i czuć jego
tętno, wgłębiać się myślą w jego szczegółowe objawy,
badać, wątpić, walczyć; dla drugiej potrzebna jest tylko
znajomość historii.

Właściwem więc polem do zastosowania idei po-
stępu, jako ściśle związanej z pojęciem ideału, jest dzie-
dzina praktyczna, życie czynne. Możemy wprowadzić
mówić o „postępie wiedzy“, stosując wyraz ten w za-
kresie teoretycznym, ale tu ma on oczywiście inne bar-
dziej dosłowne i historyczne znaczenie; znaczenie „roz-
woju“ bez określonego naprzód kierunku. Wiedza bo-
wiem dąży do poznania prawdy; postępowemi więc
w wyżej przyjętem znaczeniu byłyby w wiedzy teorie,
hypotezy lub kierunki, które istotnie zbliżają ją do pra-
wdy; ponieważ zaś tej ostatniej nie znamy, gdyż jej
znalezienie stanowi właśnie cel wiedzy, więc nie mo-
żemy nigdy przesądzać o tem, jakie objawy w dzie-
dzinie myśli teoretycznej zbliżają ją do prawdy, a jakie
oddalają. W każdym razie możemy za postęp tu uwa-
żać to, co przyczynia się do dokładniejszej analizy,
czyli rozbioru pojęć i do ich wszechstronniejszego spo-
jenia czyli syntezy.

Nikommu nie jest obce, że teorie i poglądy naj-
nowsze nie koniecznie są najbardziej postępowemi.
Często bywało w dziejach ducha ludzkości, że myśl
mistrza, jasna i płodna w następstwa, z czasem jało-

wiała i ulegała zagmatwaniu w ręku jego niedoleźnych uczniów, lub pod wpływem jakichkolwiek ubocznych warunków. Tak w chwili obecnej jesteśmy świadkami zwrotu w dwóch wielkich dziedzinach wiedzy — filozofii i ekonomii społecznej — ku pierwowzorom z nadziadowskiego pokolenia. Jeśli obecnie poważni ekonomiści wołają o powrót do Adama Smitha ¹⁾, a filozofowie do Kanta, aby czystą naukę tych myślicieli obrać za punkt wyjścia do dalszego postępu każdej z wymienionych umiejętności, nie znaczy to, iżby chcieli świadomie o sto lat wstecz cofnąć myśl ludzką. Któż szkole w takim razie powinniśmy uważać za bardziej postępową: Smitha czy Saya? Kanta czy Büchnera, Comte'a lub Spencera?

Myśl ludzka musiała zboczyć z prostej drogi postępu, skoro wracać powinniśmy do pewnego punktu wyjścia; a chociaż zboczenia te nie były bezowocne dla jej rozwoju, chociaż w tem błakaniu się po manowcach umysł zwiedził nie jeden dotąd niezbadany kierunek, wycieczek tych jednak nie możemy utożsamiać z drogą postępu.

Co powoduje te zboczenia? Są tego różne przyczyny, wśród których najwybitniejsza rola przypada interesom, sympatyom, wierzeniom, w ogóle czynnikom natury uczuciowej, nie mającym nic wspólnego z czystym poznaniem. Wpływ tych czynników jest tak potężny, nawet na umysły wyższe, że jeden z najgłębszych badaczy historii myśli nie waha się powiedzieć: „Ilość osób, które mają wyrozumowane podstawy wierzeń swoich jest prawdopodobnie nieskończenie mała; od-

¹⁾ Porównaj Dühringa: „Kritische Geschichte der politischen Oekonomie und des Socialismus“, 1879.

działania niewłaściwe wpływają nietylko na przekonania tych, którzy nie badają wcale, lecz zwykle nadają kierunek wnioskowaniu tych, którzy to czynią¹⁾. A jeśli niesłusznym byłby ztąd wniosek, iż rozum nie bierze udziału w wyrobieniu przekonań, to poprawnym jest następujący, wysnuty przez tegoż autora: „Jedynym, słusznym ztąd wynikiem, że sprawa wnioskowania jest o wiele trudniejsza niż zwykle sądzą, oraz, że dla tych, którzy chcą zbadać przyczyny istniejących opinii, poznanie usposobień ważniejsze jest, niż znajomość dowodów“.

Ścisły związek oraz wzajemne oddziaływanie rozmaitych czynników cywilizacji objawia się w tem, że często pewne zjawisko życiowe odbija się na pozornie całkiem oderwanym od życia kierunku myśli. Jeśli zбочzenia w ekonomii społecznej czasów najnowszych sformowane były przez widoczny antagonizm kapitału i pracy; przez to że jedni naginali swoje teorie ku interesom klasy ekonomicznie uprzywilejowanej, drudzy, w dążności ulżenia losowi klas uciśnionych, zapominali o przedmiotowości naukowej, robiąc pamflety z książek ekonomicznych; to nie tak łatwo wykazać naocznie przyczyny krańcowego przerwania się myśli filozoficznej, chociaż proste zestawienie dat wykazuje ich ścisłą zależność od przewrotów politycznych naszego stulecia.

Istnieje jednak i w samym rozwoju myśli teoretycznej przyczyna peryodycznego przerwania się poglądów z jednej krańcowości w drugą, a objaw ten ujął Hegel pod nazwą prawa rozwoju ze sprzeczności:

¹⁾ Lecky: „Geschichte der Aufklärung in Europa“ (przekład z angielskiego), str. XXIII.

każda idea ma przechodzić według prawa tego trzy fazy: twierdzenie (*thesis*), w którym myśl ta wyowiada się kategorycznie, przeczenie (*antithesis*), które wysuwa jej przeciwną i kojarzenie, stanowiące syntezę obu poprzednich stanowisk, powrót do twierdzenia, lecz w formie mniej jednostronnej i bezwzględnej. Źródłem tego prawa jest skłonność umysłów ludzkich do zbyt jednostronnego pojmowania rzeczy: każda nowowypowiedziana — chociażby w formie bardzo oględnej — myśl staje się niebawem dla jej zwolenników prawdą bezwzględną, zacierającą w ich umysłach wszystko, co się pod nią nie da podciągnąć; a gdy snując z niej konsekwencye coraz to śmielsze i coraz mniej uzasadnione, dochodzą do wniosków jawnie niedorzecznych, gdy zwłaszcza przybywa nowa pobudka z jakiejś innej dziedziny życia, umysły jednostronnie przeciągnięte w jednym kierunku przerzucają się z równą zapamiętałością w przeciwny. I takie wahania w rzeczywistości nie koniecznie prowadzą do „kojarzenia“, ale mogą odbywać się wielokrotnie.

Tak materialistyczny kierunek poglądów ogółu inteligencji Europy z XVIII-go stulecia ustąpił miejsca w początku zeszłego wieku idealistycznie-spirytualistycznemu, ażeby od połowy tego stulecia powrócić znowu do materializmu w najbardziej krańcowych formach.

Podobne wahania myśli dają się dostrzedz nie tylko w zakresie filozofii i potocznego poglądu na świat, ale i w historii poglądów nauk poszczególnych, a i tu najczęściej oddziaływa duchowe powinowactwo pomiędzy pewnymi teoryjami naukowymi a poglądami ogólnymi.

Za przykład tego może służyć nauka o zmienności

gatunków zwierząt i roślin a rozwoju stopniowym istot żyjących, wiążąca się chętnie z pewnym nastrojem materialistycznym. Wygłoszona przez filozofów starożytnych jak Anaksimander i Empedokles, odnowiona w końcu XVII i w XVIII stuleciu razem z materjalizmem przez Mailleta, Robineta, Lamarcka, po części Buffona (że pomnę łańcuch istot żywych Bonnetta, którego myśl zasadnicza, zaczerpnięta z nauki Leibniza o nieznacznem stopniowaniu zjawisk przyrody), upada stanowczo pod naciskiem faktów i zmieniającego się usposobienia myśli w znakomitym sporze pomiędzy Cuvierem a St. Hilairem, ażeby zmartwychwstać w głęboko obmyślanem dziele Darwina, razem z odradzającym się materjalizmem w drugiej połowie naszego stulecia.

Coś podobnego widzimy w geologii, gdzie kolejno występowały wyłączne teorye działania ognia i wody na ukształtowanie powierzchni ziemi, a nastąpiło połączenie obu w nowszych poglądach. A gdy spotykamy się z tak sprzecznymi dążnościami jak Cuviera, który przemiany w świecie żyjącym, wykazywane przez paleontologią, stara się wytłomaczyć za pomocą hipotezy gwałtownych przewrotów, (kataklizmy skorupy ziemskiej) a poglądami Lyella, który, idąc w parze z Darwinem, wielkie skutki stara się wytłumaczyć drobnymi przyczynami, to nietylko widzieć w tem powinniśmy odbicie usposobienia dwóch narodów, objawiające się i w ich życiu politycznem: gwałtownych rewolucyach we Francyi i stopniowym powolnym rozwoju parlamentaryzmu w Anglii, ale i wpływ nastroju chwili, bardziej skłonnego do śmiałych polotów w epoce Cuviera, w naszych czasach — realistycznego i rozmiłowanego w zasadzie, wygłaszanej w formie

twierdzenia „z ziarek piasku powstają góry“ — zapomina się przytem, że zanim się góra usypie, wiatr może tysiąc razy rozwiać ziarka piasku — teorii, którą i u nas stosowano na innem zresztą polu.

W jakież sprzeczności zaplątałyby nas próba odpowiedzi na pytanie, która z tych teorii walczących była w swoim czasie postępową?

Czy teoria gwałtownych przewrotów, czy wolnych zmian powierzchni kuli ziemskiej? Czy stałości czy zmienności gatunków? Nieprzerwanego łańcucha rozwijających się istot organicznych, czy odciętych od siebie typów?

Nie przeszkadza to atoli, iżby teoria np. zmienności gatunków nie miała być dobrą i płodną w specjalnym zakresie przyrodoznawstwa, żeby nie miała odkryć tu szerszych widoków, pokierować badań nowym torem, a chociaż nosi na sobie ślady usposobień klasowych, najmniej możemy winić jej twórców za nadużycia, które popełniają adepti.

Najlepiej więc wcale nie naklejać etykiet „postępowy“ i „wsteczny“ na zagadnienia oderwane, nie mające bezpośredniego związku z życiem politycznym i społecznym.

Pewna część ¹⁾ naszej prasy postępowej w swoim

¹⁾ Mam tu na myśli oczywiście nie ludzi wiedzy, którzy wyrabiali sobie pewne poglądy, widząc w nich słusznie czy mylnie „prawdę“ naukową i wygłaszali je jako taką, lecz tych, którzy z oderwanych twierdzeń wiedzy robili hasła życiowe; nie prasę wytwarzającą ideje teoretyczne, ale tę, która z nich wyciągała wnioski praktyczne, więc publicystyczną we właściwym znaczeniu słowa. Przedewszystkiem zaś potępiając doktryny, nie sądźmy ludzi. Siew rzucano w dobrej wierze; ziarno nie zawsze było dobre; ale trzeba było doczekać się plonu, ażeby dowiedzieć się o tem.

czasie znalazła się w roli tego zwiedzacza muzeum, który, zatopiony w rozpatrywaniu żuczków i robaczków, nie dostrzegł słonia, a niektórzy do dziś trwają w tej tradycji. Owym pominiętym przez wspomniany odłam prasy słoniem była postępową idea polityczno-społeczna wieku; nieuwzględniona przez jednych, niezrozumiana przez drugich, podejrzliwie lub wrogo traktowana przez trzecich, została na uboczu, gdy tymczasem organy prasy i opinie zaliczały się do postępowych lub wstecznych, stosownie do tego, jak rozstrzygały spory o wyznania i dogmaty wiary, kwestye mózg czy dusza? stałość czy zmienność gatunków? i t. p. Narobiono wiele wrzawy o rzeczy obce życiu, kiedy łatwo można byłoby przyjść do zgody, gdyby spojrzano w oko raz zagadnieniom praktycznym, bo ci, którzy najgroźniej wywijali papierowym pałaszem postępowości, niezbyt daleko odbiegli byli w pojmowaniu owych zagadnień praktycznych od swoich wstecznych przeciwników.

Kiedy instytucje, zwyczaje, lub wierzenia chyłą się ku upadkowi wskutek wewnętrznej niemocy i zgrzybiałości, łatwo je zwalić temi lub innemi argumentami; siła burząca nie tkwi w dowodzie, lecz w zniechęceniu ogółu, w usposobieniu przeciwnem temu, które owe instytucje, zwyczaje lub opinie wytworzyło. I pod tym względem znacznej części naszej prasy postępowej przypadła raczej hałaśliwa niż czynna rola. Tymczasem te formułki, które służyły za oręż do zwalczania prawie już powalonego wroga, stały się siewem nietylko jałowym, ale często wprost szkodliwy wydającym plon.

Spółczeństwo nasze podobne było do wozu toczącego się z góry; dopóki ciągnęła się pochyłość, wszystko szło jaknajlepiej: wóz toczył się w dół z łoskotem, stare szkapę wydobywały resztki sił, ażeby

uciec przed nim, a woźnice-postępowcy trzaskali z bicia wszystkimi hasłami pozytywizmu, wyobrażając sobie, że one to popędzają koni, a konie ciągną wóz. Lecz u dołu pochyłości wszystko stanęło. Daremnie woźnice zdawali trzaskanie i okrzyki, daremnie wyrzekali na zacofanie i bezwładność ogółu — wyczerpane klacze, zużywszy resztki sił na karkołomną ucieczkę przed toczącym się wozem, ruszyć go teraz nie mogą i drepcą na miejscu. Rydwan społeczny stanął. Tymczasem grunt pod nogami okazał się bagnisty i coraz bardziej wciąga w siebie wóz, konie, woźnicę i podróżnych, a każda próba ratunku tylko głębiej pogrąża wszystko.

Dlaczego wóz stanął? Bo te hasła i haselka nie mają i nie mogą mieć w sobie siły twórczej, potrzebnej na odbudowanie nowych podwalin w miejsce tych, które raczej same runęły pod zbiegiem wypadków dziejowych, społecznych i ekonomicznych, niż zburzone zostały przez prasę postępową. Bo prasa ta nie pochwyciła prawdziwej postępowej idei wieku.

Dosyć tego! Zabierzcie panowie napowrót w głąb' pracowni i katedr te spory i te kłótnie, które niepotrzebnie wynieśliście na forum! Publiczność żąda odpowiedzi na kwestye żywotne i palące, nie oderwanych dyskusyj naukowych lub metafizycznych, nienaukowo prowadzonych, którym nie doda żywotności przyklejona zwierzchu etykieta: „postępowy“.

Daremna rzecz: moralności nie można zbudować na darwinizmie, tak samo jak nie można wysnuć ideałów przyszłości z porównania społeczeństwa do zwierzęcia, ani wyprowadzić praw obywatelskich z teorii atomistycznej. Te rzeczy mogą być doskonale każda na swoim miejscu i w swoim zakresie, jako teorie i hipotezy naukowe; ale dogmatyzowane, przedziergnięte

w hasła praktyczne, zawieszane na kiju jako sztandary walki, prowadzą tylko do niedorzeczności lub służą za płaszczyk egoizmu i interesów koteryjno-klasowych.

Porzućmy więc ostatecznie zwyczaj etykietowania niewłaściwymi nazwami opinij filozoficznych i naukowych, a jeśli nie możemy się zdobyć na nowe podstawy filozoficzne, z którychby wykwitły hasła prawdziwie postępowe, hasła praktycznego życia i działania, to nie gmatwajmy przynajmniej pojęć i nie odrzucajmy tego, co w dawnym było dobrem i dotąd służy za jedyną podwalinę poglądu na życie, chociaż przez niekonsekwencyę, chociaż milcząco uznana.

W krajach północnych świt nowego dnia zlewa się w jedno z wieczorną zorzą minionego, tak, że nie można odróżnić, gdzie kończy się jedno, gdzie zaczyna drugie. I my, stojący w ciemności, łatwo mieszamy ostatnie promienie zachodzącej myśli ze świtem nowej. Synteza zbliża się do tezy, jakby powiedział Hegel, antyteza zaś występuje w całej sprzeczności do obu. Ludzie o krótkim wzroku, dostrzegając tylko tę sprzeczność, alarmują społeczeństwo krzykiem o wsteczniactwo; ale ci, którzy patrzą w przyszłość, widzą przewodnią nić wieku, a ogół idzie za nimi, bo tłum ma subtelne poczucie siły, silnymi zaś są ci, którzy pojęli duch nowy, odgadli myśl przyszłości.

Zamiast więc ogólników „postępowy lub wsteczny“ pytajmy lepiej: dobry, czy zły? płodny w następstwa, czy jałowy? podnoszący godność człowieka, czy ją obniżający? przysparzający szczęścia ludzkości, czy je uszczuplający? szerzący miłość, czy nienawiść? braterską pomoc, czy wyniesienie się jednych, a poniżenie i wyzysk drugich? A gdy jasna zorza po szarym świecie ukaże pierwsze promienie wschodzącego słońca,

wtedy każdy dostrzeże, skąd idzie światło. Bo postępowem w prawdziwym znaczeniu jest to, co dobre, płodne, moralne, podnoszące godność i szczęście człowieka, nie tylko na dziś, ale i na jutro. Odpowiedzieć więc rzetelnie na pytanie: „czy postępowy?” może ten tylko, kto widzi dalej od chwili bieżącej, kto ma przecucie przyszłości, a dziś nie każdy je ma.

Unikniemy przez to jeszcze ważnego błędu, który coraz bardziej szerzy się: pomieszania postępu z modą. Ileż razy w dyskusyi nawet z ludźmi mniej inteligentnymi zdarza się słyszeć taką odpowiedź na jakieś założenia, dotyczące stosunków rodzinnych, małżeńskich lub społecznych: „dziś inaczej na to patrzą“, tak jakby się mówiło „dziś takich kołnierzyków nikt nie nosi“; a jeśli macie do czynienia z jakimś młodzieńcem, trochę ocierającym się o papier drukowany, któremu np. chcecie wytłumaczyć, że sprzedawanie siebie za posag jest podwójną nikczemnością, to możecie być prawie pewni odpowiedzi:

— Jesteś pan zacofany! Nie rozumiesz ducha wieku!

Zasadnicze poglądy życiowe, zasady i przekonania traktują się jak kapelusze i rękawiczki: dobre w jednym sezonie, mogą stracić wartość w następnym.

Byłem raz świadkiem, jak pewna osoba, upominająca się o jakąś modną powieść francuską, zawołała ze szczerem oburzeniem:

— Cóż mi po tem, że dostanę ją za pół roku? Będzie wtedy dla mnie bez wartości!

Wielka prawda! Po upływie pół roku, sezon na książkę minie: we wszystkich salonach przestaną o niej mówić. Po cóż ma wtedy zadawać sobie pracę czytania?



Tradycja i nowość.

Tradycja i nowość, są to dwa pojęcia, około których grupują się zwykle stronnictwa literackie i estetyczne, obyczajowe i moralne, polityczne i społeczne w każdym kraju, w każdym narodzie. Gdy konserwatyzm tradycji tylko przyznaje wyłączone prawo do panowania, krańcowy radykalizm chciałby doszczętnie zmienić kierunki wszystkich potoków życia dziejowego, zaprowadzić nowość we wszystkich jego gałęziach.

Kto jednak spogląda okiem historyka i filozofa na dzieje narodów, rozumie dobrze, że oba te czynniki niezbędne są dla prawidłowego postępu i życia danego społeczeństwa, że każdy ma zatem swoje prawo bytu w programach żywotnych.

Prawdziwy postępowiec nie będzie ani bałwochwalcą nowości, ani ślepym zwolennikiem tradycji. Okiem filozofa bada znaczenie obu, jako czynników rozwoju społecznego, rolę każdego w życiu, prawne granice zastosowania, a zdobyte wyniki wprowadza do programów praktycznych.

Spróbujmy dokonać tej pracy analitycznej.

Czem jest tradycja w społeczeństwie?

Jest ona w życiu narodu tem, czem wychowanie w życiu jednostki. Jest dorobkiem historycznym i kultu-

ralnym, owocem pracy cywilizacyjnej stuleci, myślą dziejową, która kieruje rozwojem danego narodu.

Tradycja jest tem, co stanowi o właściwych cechach danego społeczeństwa wśród rodziny narodów, co wyciska odrębne piętno na jego życiu dziejowym i społecznym, na jego sztuce, literaturze, religii i obyczajach.

Naród nie bogaty w tradycje, porównać można do człowieka, który nie zbyt starannie otrzymał wychowanie. Każdy nowy prąd lub kierunek przybiera tu rozmiary i charakter karykaturalny, ruch naprzód jest niepewny, nabytki nie stałe. Każda nowość zakłóca równowagę żywiołów społecznych, a gwałtowny ruch naprzód ustępuje łatwo miejsca również gwałtownemu cofaniu się w kierunku reakcyjnym.

Jeśli historią można uważać za wychowawczynią ludzkości, to rzecz można, że wyrobienie tradycji stanowi cel dziejów każdego narodu.

Cóż to bowiem tradycja? Tradycja — to instytucje państwowe i społeczne, które ostały się wśród wiekowych zmian i walk; tradycja — to prawodawstwo, które wytworzyło się z tysiąca przyjętych i odrzuconych urzędzeń („konstytucyj“) lub postanowień, które dostroiło się do potrzeb i wymagań danego społeczeństwa; tradycja — to owo niepochwytne prawodawstwo obyczajów, oplatające jednostkę — niewidzialną, ale niemniej potężną siecią przepisów i nakazów, nad których nieprzekroczeniem czuwa opinia ogółu, tradycja — to zbiór wierzeń, legend, pamiątek, wspomnień, wszystko to, co podsyca życie duchowe społeczeństwa, co mu nadaje piętno swoje. Wszystko to, co dziecię z mlekiem wysysa z piersi matki, wszystko to, co młodzieniec przyswaja sobie w szkole i w domu, co mąż zastaje

gotowem w swoim narodzie — opoka, na której spoczywa jego życie i postęp, wszystko to jest zdobyczą dziejową, a więc należy do tradycji.

Dzieje można porównać do wielkiego sita: im wieki są odleglejsze, tem drobniejsze otworki tego sita. Ze wszystkiego, co wytwarza chwila bieżąca, bardzo wiele już odrzucają najbliższe lata; ileż to myśli i książek, prądów społecznych i aspiracyj nie przechodzi nawet przez grube otworki, które reprezentuje sąd najbliższych pokoleń!

Lecz im zdobycz jest trwalsza, im bardziej dostosowana do potrzeb i rysów indywidualnych danego narodu, tem dalej i dalej przesiewa się przez mgłę niepamięci wieków, podobna do najsubtelniejszego proszku, który przechodzi przez najdrobniejsze otworki. Z takiego to proszku składa się tradycja narodu.

Wszakże tradycja reprezentuje tylko przeszłość. Im doskonalsza, im przez dłuższy szereg wieków wypracowywana, tem lepiej odpowiada potrzebom życia potocznego danego społeczeństwa. Atoli takie życie nie wyczerpuje zadań jego.

Chiny przedstawiają obraz społeczeństwa, w którym tradycja wszystko wypracowała, obmyśliła, uregulowała stosownie do potrzeb i warunków życia tego narodu. Wszystko, do formy odzienia i grubości podszwy włącznie, obmyślane i z góry przepisane, zastosowane do potrzeb klimatu, usposobienia narodowego i t. d. Zdawałoby się, że nic nie brakuje do szczęścia temu narodowi, nad którym potężna tysiącletnia tradycja rozpostarła swą opiekuńczą dłoń?

A jednak uważamy go za skostniały a niedawne wypadki (wojna z Japonią) okazały całą niezdolność jego do stawiania czoła nowym warunkom dziejowym.

Bo każde społeczeństwo prócz życia potocznego swoich jednostek żyć musi jako całość, t. j. życiem dziejowem. Tam gdzie niema życia dziejowego, t. j. postępu, nadchodzi śmierć moralna i rozkład.

Ale na czymże polega postęp?

Na wprowadzeniu nowości: nowych myśli i uczuć, nowych poglądów i zwyczajów, instytucyj i dogmatów społecznych.

Postęp wyznacza kierunek przyszłości dla narodu tak, jak tradycja jest zreasumowanym wynikiem jego przeszłości.

Dzisiejsze ideje i tendencje postępowe wejdą kiedyś w skład tradycji, tak jak w tradycji dzisiejszej odnajdujemy prądy, które były nowością przed stu laty.

Kto więc ocenia i szanuje tradycję, powinien przez to samo zrozumieć i oceniać postęp, jako tradycję przyszłości; a kto jest zwolennikiem postępu, pamiętać winien, że celem jego jest wytworzenie tradycji dla przyszłych pokoleń.

Nie każda wszakże nowość jest objawem postępowym. Tylko te ideje i plany, które przejdą przez coraz zężające się otworki sita dziejowego, wcielą się w skład życia narodowego, wszczepią się w jego tradycję. Reszta — ogromne masy nowości, nie odpowiadających ani jego potrzebom, ani wogóle wymaganiom czasu, uczucia, rozumu, zostaną odrzucone, jako plewa niezdatna.

Moda, chwilowo otaczająca niektóre nowości, ludzi może zwodniczemi pozorami postępu; ale oko czujne i badawcze z łatwością wykryje blichtr i odróżni go od złotego ziarna prawdy, która jest probiezrem idei postępowych. Bo postępowem jest to, co jest prawdą — dla chwili danej przynajmniej; prawdą

niekoniecznie w znaczeniu naukowem, nie koniecznie prawdą poznania, ale prawdą serca, prawdą moralną — czyli prawdą czynu.

Bywają też smutne chwile w dziejach, gdy nowość wprost rozmija się z postępem, staje się jego przeciwnością — chwile reakcyi, cofania się na polu umysłowem, odpływu fali dziejowej. Szermierz postępu powinien umieć odczuć te chwile i stanowczo wystąpić przeciwko nowości, która jest tylko maską wstecznictwa.

Ale skoro nie każda myśl najnowsza jest najbardziej postępową, jakże odróżnimy postęp prawdziwy od strojącej się w jego pozory mody, od ukrywającej się pod jego maską reakcyi?

Na to mamy dwa probierze: probierzem filozoficznym jest wspomniana już prawda naukowa i etyczna, ukryta w każdej idei postępowej; probierzem dziejowym jest ogólny kierunek, w którym podąża rozwój ludzkości.

Wszystko, co w życiu społecznem postępuje od potrzeb szczegółu do potrzeb ogółu, zgodne jest z duchem prawdziwego postępu; wszystko co cofa się od ogółu do szczegółu jest reakcją.

Ideje, prądy, dążności, instytucye, które zamiast interesu jednostki występują w interesie klasy lub stanu; zamiast interesów klas — w interesach całego narodu, zamiast narodu — w interesach ludzkości — zaznaczają stopniowo rozszerzający się kierunek postępowy; wszystkie przeciwne, są objawami wstecznictwa.

Używając utartych wyrażeń, rzec można, że postęp idzie od indywidualizmu ku uspołecznieniu. Wszakże używamy wyrazu indywidualizm nie w tem lepszem znaczeniu, w jakim go pojmowała

literatura XVIII stulecia, nie jako walkę o prawa i emancypację jednostki. Indywidualizm w tem znaczeniu nie jest przeciwstawny uspołecznieniu, gdyż wyższą formą uspołecznienia jest ta, która daje większą rzeczywistą wolność jednostce. Używamy więc tu wyrazu indywidualizm w tem znaczeniu (nie koniecznie poprawnem) jakie mu nadała manczesterska szkoła w ekonomii społecznej a dekadentyzm w literaturze potocznej; t. j. jako pretensję jednostki do zagarnięcia wszystkiego dla siebie wbrew innym jednostkom; jako prawo pewnego „ja“ do wsiadania na kark innym.

Cały rozwój dziejowy ludzkości jest emancypacją jednostki od tak pojmowanego indywidualizmu; a wynik ten dziejowy jest niewątpliwym probierzem przy ocenie postępowości idei, czyli, jak wyraziła się nasza znakomita powieściopisarka ¹⁾ „stopnia cywilizacyi“ danego społeczeństwa, co na jedno wychodzi, gdyż stopień cywilizacyi mierzy się postępowością idei i instytucyj.

Z tego cośmy powiedzieli można wysnuć kilka wniosków.

Pierwszy dotyczy oceny przeszłości. Nie powinniśmy nigdy oceniać instytucyj, idei, prądów pewnej chwili dziejowej ze stanowiska panujących obecnie wymagań postępowych, lecz stosować do nich miarę wymagań czasu, w którym powstały, a unikniemy w ten sposób niesprawiedliwości dziejowej. Nonsensem jest np. potępiać pewne instytucye dawne lub odmawiać im prawa do wdzięcznej pamięci u następnych pokoleń, jak to czynili niektórzy względem Konstytucyi

¹⁾ Por. „Dwa bieguny“ Orzeszkowej.

3-go maja, dlatego tylko, że nie odpowiadają naszym dzisiejszym wymaganiom. A nietylko krańcowi radykaliści, ale właśnie przeważnie konserwatyści, którzy w swojej czci dla tradycji powinni by lepiej zrozumieć znaczenie jej w dziejach, grzeszą najczęściej niesprawiedliwą oceną przeszłości. (Krakowska szkoła historyczna).

Pewnym probierzem przy sądzie o instytucjach przeszłości jest pytanie: czy w danej epoce odpowiadały one owemu ogólnie dziejowemu kierunkowi; czy od interesów jednostek i klas stanowiły postęp ku potrzebom całego narodu; od wymagań ciasno-narodowych ku ogólnie-ludzkim?

Drugi wniosek dotyczy oceny i zastosowania nowości. Postępowiec powinien tu zachowywać się jak ogrodnik, przenoszący szlachetny gatunek na stare drzewo owocowe w celu jego odświeżenia.

Przekonawszy się niezawodnie przy pomocy podanych probierzy, że idea, którą zaszcześcić pragniemy, jest rzeczywiście postępową, powinniśmy przedewszystkiem pomyśleć o nadaniu jej kształtów zgodnych z osobliwościami i potrzebami naszego społeczeństwa, przelać ją w taką formę, któraby najlepiej odpowiadała jego charakterowi i skłonnościom narodowym, t. j. jego tradycji.

Aby szlachetny zraz przyjął się na płonce, powinien być ściśle do niej dostosowany.

Ale ta idea może stać w prostym przeciwieństwie do pewnych wymagań tradycji.

W życiu dziejowem jest prawem powszechnem, że idea, postępową w swoim czasie, gdy już spełniła swoje przeznaczenie cywilizacyjne i przestała być rzeczywistym składnikiem życia, zachowuje się jako próżna

forma. Zakrzepla w dogmatyzmie i utraciwszy treść żywą staje się przeszkodą do dalszego postępu, jak zeschnięta gałąź, która, martwa, tkwi na drzewie, tamując swobodny rozwój młodych pędów.

Jakże postępuje ogrodnik z takimi suchymi gałęziami? Ścina je swoim nożem, a na ich miejscu za-szczepia świeżą i żywotną latorośl.

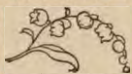
Nie powinniśmy się nigdy wahać w wyborze pomiędzy skrzeplą formą przeszłości a płodną ideą przyszłości, jeśli stoją w nieprzejednanem przeciwieństwie do siebie; ale nie powinniśmy też bezmyślnie niszczyć gałęzi bogato rozwiniętego drzewa życia dziejowego, dlatego tylko, że reprezentują tradycją, lecz wszelką nowość przeciwnie powinniśmy starać się doprowadzić do harmonii z owemi już wyrobionemi kształtami: tylko w takim razie bowiem możemy liczyć na jej rychłe przyswojenie, a postęp wieku potrafiemy nawiązać z nią tradycyi dziejowej.

Są wszakże społeczeństwa, w których pewne źródła życia dziejowego zostały zatamowane i tradycya ich wygasła. Takie społeczeństwa przedstawiają z jednej strony wielką dogodność do szczepienia nowości postępowych, gdyż wszystkie przeszkody, jakieby mogła stawiać tradycya, są tu usunięte; z drugiej zaś strony brak tu twardego, wyrobionego gruntu, na którym mogłyby spocząć te inowacye.

Jakże ocenimy znaczenie i wartość nowych idei dla takich społeczeństw?

Powinniśmy sobie tylko idealnie rekonstruować przerwane dzieje, tak, jak gdyby się one odbyły w rzeczywistości, — a z łatwością znajdziemy punkt oparcia dla naszych wymagań. Innemi słowy: powinniśmy nawiązać nie tradycyi z nowością. Inne pytanie, czy spo-

łeczeństwo okaże się dość przygotowanym, aby odpowiedzieć na nie. Nie potrzebujemy wszakże zniżać haseł naszych dlatego tylko, iż nie ufamy, aby zostały wcielone całkowicie: każda chwila dziejowa sama obniża ideę postępową do tego poziomu, na jaki wznieść się może przyjmujące ją społeczeństwo.



Mrówcza praca czy wzlot ku wyżynom? ¹⁾

Program pracy mrówczej, pracy u podstaw, był już stawiany przed laty kilkunastu i wywarł niezawodnie swoje dodatnie wpływy. Ubiegło parę lat dziesiątków i program ten, tak zwany organiczny, uznano powszechnie niemal za niewystarczający. Orzeczenie to wszakże wymaga bliższego wyjaśnienia.

Opinia ogółu, odwracając się stopniowo od haseł wygłaszanych w siódmym dziesięcioleciu ubiegłego wieku, wystąpiła wyłącznie przeciwko nadmiernym roszczeniom t. zw. programu pracy organicznej, a mianowicie przeciwko pretensjom jego do wykluczenia wszelkiej innej pracy, prócz mrówczej; wszelkich innych dążeń, prócz tych, które zmierzają ku celom realnym.

To, co w programie tym było dobrego i słusznego: nacisk położony na warunki ekonomiczne, jako podstawę postępu w innych zakresach; dbałość o oświatę ludu; studia przyrodnicze i techniczne, jako podstawa wykształcenia praktycznego i t. d.; wszystkie te rzeczy w ciągu paru dziesiątków lat, stały się takim pewnikowym dorobkiem młodszych pokoleń, tak zwały się z umysłowością naszą, że ich już wcale nie dostrze-

¹⁾ *Pogląd na świat* 1900 Nr. 13.

gamy, nie mówimy o nich, jako o nabytku nowym, owocu pewnego programu. Ta część programu organicznego zasymilowała się więc całkowicie z naszą duszą społeczną. Pozostała inna, której ta dusza przyjąć nie mogła: bo też była jej obca, bo zabory, które nad nią wykonać chciała, były nieprawe. Ulegała jej umysłowość zbiorowa w pierwszej chwili, bo zdawało się, że ta pierwsza część programu, która, jak to dla wszystkich jasnym było, konieczną była i rozumną, pociągała za sobą naturalnie i drugą; że kto powiedział *A*, musi rzec *B*. Więc ulegaliśmy owemu *B*, z początku z cichą rezygnacją, potem z głuchym buntem tłumionym, aż wreszcie znalazły się umysły, które uwolniły społeczeństwo od owej zmory logicznej, które zrobiły odkrycie tak proste i łatwe, że możemy przyjąć *A*, skoro jest dobre, a odrzucić *B*, jeśli jest złe.

Czegóż żądało owo *B*?

Jak nadmienilem, stało ono nietylko w sprzeczności z charakterem naszym narodowym, ale i z szerszej pojętymi wymaganiami ogólnie-ludzkimi.

Jesteśmy narodem idealistów — program organiczny żądał, abyśmy nietylko przywiązywali wagę do interesów realnych, co było słuszne, ale, abyśmy poza nie nie śmieli wyglądać. Jesteśmy z natury uczuciowi — nam kazano stłumić w sobie wszelkie tego rodzaju popędy i oddać się pod rząd zimnego rozsądku. Jesteśmy na równi z innymi narodami skłonni do badania tajemnic bytu, do poszukiwania przyczyn wszechrzeczy, do ujęcia w piękną i harmonijną całość budowy wszechświata; nam powiedziano, że powinniśmy wiedzieć to tylko, co bezpośrednio potrzebne i pożyteczne; zakazano stawiać pytania, w głąb istoty świata sięgające, bo powiadano, metafizyka, na równi z romantyzmem

i idealizmem życiowym, prowadzi na bezdroża. We wszystkich zakresach myśli, uczucia i czynu, kazano nam „zadowolnić się światem danym“, ukłęknać przed rzeczywistością, pogodzić się z faktem dokonanym i *zamiast* wzbijać się ku wyżynom, zamiast w lkarowych próbach rozwijać skrzydła — oddać się pracy mrówczej, drobnej, zaledwie dostrzegalnej, gdy przyglądamy się jej owocom w życiu jednostki, kolosalnej w wynikach, gdy spojrzymy na całość.

Bo owoce tej pracy istnieją; są one olbrzymie. Większe, niż sądzą ci nawet, którzy pierwsi łamali kopije o nowy w swoim czasie program, a dziś z pewnem rozczarowaniem sumują jego dorobki. I wszystko byłoby dobrze, gdyby nie mówiono *zamiast*, ale *obok*.

Przeciwno owemu *zamiast*, oburzyła się nasza dusza społeczna i w tem słowie potępiła program organiczny. Powiedziała sobie: masz prawo unosić się na falach uczucia i masz słuszość, gdy czcisz wielkich wieszczów z heroicznego okresu poezji naszej, którzy tak potężnie uderzali w dźwięczne struny duszy; masz prawo badać tajemnice wszechrzeczy i zacnem jest twoje dążenie ku prawdom wyższym, chociażby nie-doścignione były; masz prawo wzbijać się na wyżyny we wszystkich zakresach życia, od etyki do polityki, od życia rodzinnego do społecznego i cześć ci, jeśli w tym zakresie coś osiągniesz...

Są wszakże i dziś ludzie — a nigdy ich nie brakuje, bo jest to rzeczą raczej temperamentu i składu umysłowego — którzy nie mogą się wyzwolić z pod ucisku owej niby-logiki dawnego „organicznictwa“, którzy sami będąc użytecznymi i zacnymi pracownikami na polu realnem, chcieliby wszystkich zamienić na mrówki robocze.

Przychodzą więc nieraz budzić wątpliwość w sercach tych, którzy zakreślili sobie szerszy program wykształcenia, którzyby pragnęli objąć rozległe widnokreśli i z wyżyn ideału spojrzeć na rzeczywistość.

— Na co to wzbijanie się w obłoki, wołają; na co ta mądrość papierowa? Kraj potrzebuje dobrych inżynierów i techników, rozumnych i przedsiębiorczych przemysłowców, oświeconych rolników i ogrodników. Nie takich, co na gwiazdy patrzą, lecz tych, co ogłędnie po ziemi stąpać umieją!

Takie przemówienie — w imię potrzeb ogółu, opiera się na argumencie, który najsmadniej trafić może do serca młodego marzyciela i zachwiać w nim wiarę w zamierzoną pracę nad wykształceniem szeroko pojętem i ogólnem. Bo przecież jedną z głównych cech takiego wykształcenia jest przewodnicząca mu myśl o ogóle, bo jednym z głównych celów jego — przygotować pożytecznego członka swego społeczeństwa.

Więc powtórnie i z nowego stanowiska wypada nam poddać rozbiorowi nakaz wyłączny do pracy mrówczej. Nie już ze stanowiska prawa jednostki, lecz korzyści ogółu.

Czy rzeczywiście społeczeństwo nie potrzebuje ludzi o szerszych horyzontach? Czy tylko rzemieślnicy, uczeni lub nieuczeni, są prawdziwie użytecznymi jego członkami?

Możemy rozróżnić w życiu społeczeństw, dwa stany odmienne. Bywają momenta, w których społeczeństwo rozwija się „normalnie“, t. j. powolny i wszechstronny postęp obejmuje wszystkie gałęzie jego życia. Żadne zagadnienie specjalne nie skupia na sobie wyłącznie uwagi i usiłowań tych, których obchodzą potrzeby ogółu, bo potrzeby te są mniej więcej we

wszystkich zakresach równomierne. Taki stan nazwiemy *stałym*, przez co nie chcemy powiedzieć, iżby był nieruchomym: bez postępu niemożliwe jest życie społeczeństwa; ale postęp ten odbywa się tu, jak nadmieniliśmy, równomiernie i powolnie. Niema warunków, któreby wymagały jakichś nadzwyczajnych zmian w pewnym kierunku, któreby mogły spowodować zupełną zmianę rozkładu sił społecznych. Przeciwnie, *przejściowym* nazwiemy taki stan społeczeństwa, w którym jedna lub kilka potrzeb przybierają tak nadmierny wzrost w stosunku do innych, charakter tak górujący, że mimowolnie kierują wszystkie usiłowania ku sobie, a zarazem powodują stan nietrwałej równowagi, którego następstwem wcześniej lub później muszą być znaczne i zasadnicze zmiany w rozkładzie sił społecznych. Po tych zmianach następuje stan trwały, który trwa dopóty, aż jednostronny rozwój jakichkolwiek czynników życia, nie zakłóci z czasem na nowo równowagi i nie powoduje nowego okresu przejściowego z nowymi palącymi zagadnieniami.

Rozważmy rolę szerszego i wszechstronnego wykształcenia ogólnego w każdym z takich okresów.

W okresach stałych społeczeństwa potrzeba i użyteczność wszechstronnego wykształcenia jego członków, zdawałoby się, najmniej może być kwestyonowaną. Niema tu naglących potrzeb, palących zagadnień, któreby skupiały na sobie jednostronnie wszelkie wysiłki; niema więc przeszkody ku temu wszechstronnemu rozwojowi jednostki, która jest ostatecznym celem postępu społecznego, którego ideałem jest harmonia ducha i ciała, pracy fizycznej i rozwoju intelektualnego, a którego podstawą — wysoki poziom wykształcenia ogólnego. Jeśli w społeczeństwie dobrze zorganizowanym

współżycie ludzi ma być przyjemnem, jeśli usunięte ma być z niego to wszystko, co uprzyksza np. życie zaścianków, to niezawodną jest rzeczą, że głównym warunkiem tego miłego sposobu obcowania z ludźmi jest dobre wychowanie, oparte na wszechstronnem wykształceniu, jak głównym jego nieprzyjacielem jest ciasnota i ograniczoność z dziećmi naturalnemi swojemi: bigoteryą, pruderyą, bałwochwalstwem dla opinii głupców i wynikającym stąd trybunałem, t. zw. „opinii publicznej“, którego prokuratorem — kumoszka, sposobem dochodzenia — plotka, sędzią — kurzy rozum, a ustawą — stek umówionych kłamstw.

Lecz jeśli w społeczeństwie zamożnem we wszystkie zasoby materyalne i intelektualne, nie cierpiącem na żadne bolączki specjalne, ludzie praktyczni zgodzą się dopuścić wykształcenie wszechstronne, jako dozwolony w zamożnym domu zbytek, to głos ich tem energiczniej powstaje przeciwko oddaniu się jemu w chwilach przejściowych, w społeczeństwach, gdzie pewne nagłe potrzeby, pewne nienormalne warunki bytu, nie tylko usprawiedliwiają, ale zdawałoby się, wymagają pewnej jednostronności w rozwoju osobnika, gdzie nie o komforcie duchowym, ale o opędzeniu najbliższych potrzeb myśleć wypada.

Dotyczy to zwłaszcza społeczeństw, w których warunki ekonomiczne, podstawa bytu, domagają się gwałtownej poprawy, w których (jak to zresztą dzieje się nie tylko u nas, ale w większej części współczesnych społeczeństw ucywilizowanych) nędza ekonomiczna jest powszechnym wynikiem nieumiejętności zużytkowania produkcyjnych sił społeczeństwa i braku racjonalnego podziału wyprodukowanych dóbr. W warunkach takich bliższe wpatwienie się w potrzeby codzienne, oddanie

się tej mrówczej, niepozornej pracy, gdy stanie się zwłaszcza przedmiotem przekonania i wysiłków całego społeczeństwa, może działać bardzo wiele. Możemy wpłynąć znacznie na polepszenie dobrobytu mas przez umiejętne pokierowanie przemysłem drobnym, przez jego wytwarzanie tam, gdzie warunki sprzyjają, przez szerzenie wiadomości użytecznych, przez zakładanie nowych ognisk wytwórczych, przez nauczanie słowem i przykładem lepszych sposobów uprawy ziemi i zaszczipianie korzystniejszych plodów, a nikogo od tego rodzaju działalności odmawiać oczywiście nie myślimy. Ale zauważyć winniśmy, że w ten sposób nie docieramy do najgłębszych źródeł złego, do najistotniejszych przyczyn tych wyników, z którymi walczyć pragniemy.

Ludność mieszkająca wzdłuż biegu rozległej rzeki, a cierpiąca na coroczne wylewy, usiłuje ratować się tamami, główkami i innymi środkami, które niezawodnie wywierają swój skutek częściowy i chwilowo przynajmniej zmniejszają obszar klęsk spowodowanych przez powódź. Lecz o ileż skuteczniej mogliby przeciwko nim się zabezpieczyć, gdyby w stanie byli dotrzeć do źródeł rzeki, wykryć tam przyczyny powodujące nieregularności dopływu i na miejscu im zapobiedz! Niewielki stosunkowo nakład pracy u źródeł, zniósłby zasadniczo to wszystko, czemu bardzo niedoskonale tylko zaradzić mogą niezliczone miejscowe roboty wzdłuż całego biegu wykonywane.

• Któż wątpi o tem, że reformy Turgota podniosły dobrobyt ludności Francji nierównie skuteczniej i w nierównie większym stopniu, niż wszystkie częściowe i nieśmiałe próby jego poprzedników? Ale na to, by wznieść się do zrozumienia ich potrzeby; na to, by mieć odwagę ich wykonania, potrzebne są szerokość i śmiałość myśli,

które mogą być jedynie owocem umysłu o szerokich widnokręgach, o daleko sięgającym wzroku duchowym. W kraju, gdzie niema myślicieli, byłyby one niemożliwe.

Ludzie mrówczej pracy postępują jak owi mieszkańcy nadbrzeżni, budujący tamy. Ludzie wykształcenia ogólnego, ludzie z filozoficznym pokrojem umysłu, ludzie wzbijający się ku wyżynom, podobni są do żeglarzy, którzy odważnie puszczają łódź swoją przeciwko toczącym się wodom rzeki, aby dotrzeć do jej nieznanych źródeł.

Dobrze jest, gdy społeczeństwo posiada liczny zastęp użytecznych pracowników na polach szczegółowych. Ale o wiele ważniejszą dla niego rzeczą jest, mieć jednostki o rozległym wykształceniu ogólnym. Bo jeśli pierwsi są dobrymi wykonawcami programów, to drudzy zdolni są ująć w całość wszystkie warunki życia, głębiej wnikać w przyczyny, śmielsze i dalsze snuć wnioski. Tylko jednostki wyjątkowe wśród nich, będą zdolne zostać twórcami programów; ale im więcej jest ludzi z ogólnym wykształceniem w społeczeństwie, tem prędzej te programy, te myśli nowe staną się dobrem wspólnym, tem prędzej i głębiej wnikną w duszę społeczną. Jeśli ludzie pracy mrówczej wnoszą ulepszenia w pojedynczych gałęziach życia społecznego, sprzyjają rozwojowi jego poszczególnych zakresów, to ludzie o szerszym polocie myśli, dostrzegają z jej wyżyn związek wzajemny czynników społecznych, przez których współdziałanie trwa i rozwija się owo życie, a jednocześnie i sposoby, które przy mniejszych wysiłkach mogą wywołać skuteczniejsze wyniki. Tę siłę myśli i jej śmiałość może dać tylko wzlot na wyżyny.

Możemy więc z całą ufnością pracować dalej nad wszechstronnym wykształceniem własnym, nad wyro-

bieniem samodzielnych przekonań, nad podniesieniem duchowem, w tem przeświadczeniu, że nie odejmujemy sił swoich od pracy ogólnej, lecz je do niej przyspasabiamy; że ich produkcyjność w tym kierunku stokrotnie potęgujemy. Pozostawmy swobodę tym, którzy skromnej pracy zawodowej oddani, na swoim polu szczerze i z przekonania działają; ale na ich zarzuty odpowiedzieć będziemy mogli uwagą, że wykształcenie ogólne może tylko podnieść wartość każdej, a więc i owej mrówczej pracy u podstaw, wcale jej nie przeszkadzając; przeciwnie zaś, brak jego dałby się natychmiast odczuć całemu społeczeństwu przez zanik czynnika koordynacyjnego i regulującego; przez zanik rozumu społecznego, nadającego jedność i harmonię życiu.



O DOGMAT.¹⁾

Znamieniem moralnem naszego pokolenia inteligentnego jest niemoc. Temperamentu inteligentnych warstw społeczeństw dzisiejszych może wystarczyć na burdę uliczną, na powieść w stylu naturalistów, ale nie na dramat, nie na tragedję. Skąd to pochodzi? Każde zjawisko społeczne jest wynikiem tak wielu czynników, że zbyt śmiało byłoby wskazywać jedną określoną, jako jedyną jego przyczynę; wszelako, jeśli słusznem jest, że zawsze są takie czynniki, które przeważny wpływ na zjawisko wywierają, kiedy drugie tylko sprzyjają, lub nie, jego powstaniu, i jeśli się zgodzimy te czynniki dominujące nazwać przyczyną, inne zaś warunkami powstania danego zjawiska społecznego, to dla tego, o którym mowa, t. j. dla upadku poziomu charakteru w najnowszych czasach, możemy wytknąć przyczynę tyle powszechną, ile powszechnem jest same zjawisko. Największy z naszych obecnie żyjących powieściopisarzy zupełnie poprawnie postawił i rozwiązał to zadanie, malując typ człowieka bez dogmatu, typ, który jakkolwiek razi nas w tem wykończeniu artystycznym, jakie mu nadał poeta, doprowadzając do najwyższej potęgi

¹⁾ *Ateneum*. Październik, 1892.

cechy charakterystyczne bohatera, stanowi nie mniej tło psychologiczne naszych własnych charakterów¹⁾. Każdy z nas bez trudności odkryje w sobie cząstkę Płoszowskiego — mniejszą lub większą — będzie to zależało od indywidualności i od szczerości jednostki; każdy pozna w Płoszowskim niektóre swoje rysy. A któż zaprzeczy, że najbardziej charakterystyczną cechą tej postaci jest zupełny brak tego, co może uczynić człowieka bohaterem, bohaterem dramatu, bohaterem w historii, bohaterem w życiu prywatnym... Płoszowski jest w całym znaczeniu tego słowa „wytworem okoliczności“ (*creature of circumstances*); sobą, wolą swoją on nie jest nigdy; nie tylko nie ma woli, ale zdaje się nie posiadać świadomości, na coby się mogła przydać ta

¹⁾ Powieść p. Sienkiewicza nie miała szczęścia pod względem oceny jej głównego typu. P. Chmielowski doskonale określił psychologiczną stronę tego typu, nadając sprawozdaniu swemu tytuł „Choroba woli“; zaprzeczył jednak tak powszechności jego, jakoteż związku pomiędzy brakiem dogmatu, a brakiem woli. Związek ten staram się wykazać w tekście; co zaś do pierwszego, to zdaje mi się, że p. Ch. nie uwzględnił różnicy usposobienia, z jakim występowało na widownię dziejową realistycznie nastrojone pokolenie, a tego, które musiało się później (t. j. ku czasowi, w którym odbywa się powieść p. Sienkiewicza) wyrobić tak wśród wrażliwszych jednostek tego samego pokolenia, jakoteż szczególnie wśród* w ślad za nim idących pokoleń młodszych, pod wpływem atmosfery duchowej, wytworzoną przez doktryny realistyczne, zastosowane na wszystkich polach umysłowości. Powierzchowność i znajomość tylko ze słyszenia wyników wiedzy ścisłej jest również charakterystyczną cechą dla przedstawicieli tego pokolenia, jak śmiałość zastosowania onych, (a kto o tem wątpi, niech przeczyta, wydane od 1870 r. książki przyrodnicze!). Płoszowski pod tym względem nie stanowi wyjątku. (Bliższą ocenę typu i wywód jego z warunków historycznych dał autor w rozprawce p. t.: *Manfred, hr. Henryk i Płoszowski, jako przedstawiciele trzech pokoleń XIX w.*)

władza. Całe życie jego składa się z zachcianek; nigdy nie czuje potrzeby chcenia. Dlaczego? Bo nie ma tego, w imię czego można chcieć; nie ma tego, co możemy wraz z autorem powieści nazwać dogmatem.

Czyż nie jest ten brak woli chorobą całego naszego pokolenia i czy nie też same przyczyny ją powodują?

Jakikolwiek będzie nasz sąd metafizyczny o zagadnieniu wolności woli, nie możemy w psychologicznym przedstawieniu rzeczy obejść się bez wyobrażeń pewnych sił, z których współdziałaniu wynika nasze postępowanie. Jedną z tych sił, siłą pociągającą, są zachcenia, pragnienia lub żądze nasze; drugą — siłą wstrzymującą lub poruszającą, ale niezależną od tych zachceń, regulującą je — jest wola ¹⁾. Nie idziemy za

¹⁾ „Locke'a wyrzeczeniem jest, iż nie powinniśmy pytać, czy nasza wola jest wolną, lecz czyli *my* wolni jesteśmy. Wolnością bowiem nazywamy możność postępowania zgodnego z naszą wolą, lub innemi słowy świadomość, że przy wykonaniu pewnego czynu moglibyśmy byli obrać dowolnie inną drogę. Jeśli, analizując dalej, zapytamy: co powoduje wolę naszą? to zdaje mi się, że najwyższe zasady wolności, do których ta analiza doprowadzić nas może, spoczywają na dwóch faktach: najprzód, że wola nasza jest władzą odmienną od namiętności naszych — i powtóre, że nie jest rzeczą bierną, której siła i kierunek zależałyby wyłącznie od przyciągania lub odpychania przyjemnych, lub nieprzyjemnych wrażeń“. (Lecky. „Gesch. der Aufklärung in Europa“, str. XX). Jest-to stanowisko zupełnie wystarczające do celów praktycznych; historyk, oceniający postępowanie ludzi, krytyk literatury, wyjaśniający charakter postaci poetyckich stanie zawsze na niem i cokolwiekbądź zarzuci metafizyka przeciw takiemu pojmowaniu „wolności“, znajdzie w niem trwałą podstawę dla sądów swoich. Zauważmy przytem, że nadanie woli znaczenia czynnika regulującego staje najmniej w sprzeczności z rzeczywistym przebiegiem zjawisk i usuwa główny zarzut deterministów, skierowany przeciwko wyobrażeniu o woli, jako samorzutnym (t. j. nieumotywowanym niczem) akcie.

każdym pociągiem żądy, ale i nie każde pragnienie pohamować umiemy; oczywiście, że siła, z którą przewyciężamy zachcianki lub wstręty nasze, jest przede wszystkim zależną od stopnia przeświadczenia naszego o konieczności tego oporu; wiemy dalej z codziennego doświadczenia, że siła ta wzmagą się w miarę jej częstszego zastosowania, w miarę tego, jak nabieramy ufności w to, że władzę taką istotnie posiadamy.

Rzeczą jest również zrozumiałą, że im w większym stopniu sprzeciwiać się będzie wola żądom i pragnieniom, do tem większej potęgi mogą one urosć, tak samo jak poziom, do którego podnieść się może woda w stawie, zależny jest od wysokości grobli. Wystawmy sobie mechanizm, w którym jedne sprężyny są przyczyną ruchów, inne wstrzymują te ruchy; jeśli sprężyny hamujące będą zbyt słabe, nie będziemy w stanie nakręcić do pożądanego napięcia sprężyn, poruszających mechanizm; przeciwnie, im oporniejsze będą pierwsze, tem większą energię włożyć możemy w mechanizm, tem potężniejszy będzie ruch, gdy nastąpi, tem większe napięcie, dopóki ruch wstrzymany.

Człowiek bez woli podobny jest do oblużowanego mechanizmu, w którym wszystkie sprężyny wiszą bezładnie. Najpotężniejsze wpływy nie mogą wstrząsnąć nim głęboko, najsilniejsze bodźce wywołują w nim tylko poczucie własnej niemocy. Bo na to, aby jakieś uczucie, jakaś namiętność urosła do pewnej potęgi, powinna być przez pewien czas hamowaną; dając jej upust natychmiast po ukazaniu się pierwszych zawiązków, pozbawiamy siebie jedyne go przystępnego nam szczęścia — silnych uczuć. W ten sposób wyrzekając się woli i władzy nad sobą w imię użycia, pozbawiamy siebie nawet możliwości użycia.

Człowiek silny, z potężną wolą, może uleść w walce z namiętnościami; lecz ten upadek będzie upadkiem tytana z Olympu; namiętności powinny w nim urosć do ogromnego napięcia, ażeby wolę silną przelamać; będzie czuł jak bohater, a nawet w upadku swoim budzi sympatyą naszą, bo tam, gdzie jest walka z sobą, może być nawet zbrodnia, ale nie będzie upodlenia. Tu mamy postać tragiczną.

Człowiek bez woli jest przedewszystkiem zdechlakiem moralnym, a najczęściej i fizycznym, bo brak kontroli nad sobą doprowadza ostatecznie i organizm fizyczny do zniszczenia. Walka tu nie może powstać, bo charakter ustępuje każdemu naciskowi, chociażby najslabszemu. Człowiek taki, nawet gdy nie popełnia zbrodni, wzbudza niesmak lub najwyżej politowanie, a zbrodniarze tego typu nie mają w sobie żadnej tragiczności ¹⁾. Nawet cierpienia Płoszowskiego, zamiast

¹⁾ Do tego typu zbrodniarzy należy większa część tych, których spotykamy w powieściach analitycznych. Za przykład może służyć bohater powieści Dostojewskiego: „Zbrodnia i kara“, który znalazł i u nas naśladowców. W ogóle bohaterowie tego pisarza, którego utwory, dzięki przekładom francuskim, zaczęły chciwie pochłaniać nasze czytelniczki, odznaczają się do tak patologicznej formy doprowadzonym brakiem woli, że sprawiają wrażenie galeryi portretów z domu obłąkanych. Czytanie jego powieści jest tak męczące i nużące, że mało znam ludzi, którzyby mogli jednym ciągiem przeczytać którąkolwiek od początku do końca. Cóż pobudza do czytania tego, co ani przyjemności estetycznej, ani oświecenia moralnego nie daje? Bo przecie nauki (przypuszczając, że można byłoby się z tych utworów czegoś nauczyć) nikt od poezyi nie wymaga, ani w niej nie szuka. Jest-to zapewne jednym z tych zagadkowych zbroczeń, wskutek których chorego pociąga to, co może wzmocnić jego chorobę. Podobni do robactwa mogilnego zdechlacy moralni żywią się trupami duchów. Nie trzeba jednak pomijać drugiej, może powszechniejszej przyczyny powodzenia takich pi-

obudzić sympatyą dla niego, zwiększają tylko nasz niesmak. Jakaż przepaść między temi cierpieniami a mękami Prometeusza, lub chociażby Makbeta!

Nic dziwnego, że pokolenie, które urosło wśród atmosfery duchowej, przesiąkniętej pojęciami o względności zasad moralnych z jednej strony, o determinizmie, jeśli tak powiedzieć wolno, praktycznym — z drugiej; pokolenie, które od dzieciństwa prawie sły-

sarzy, jak Dostojewski, Bourget i t. d. Jest nią moda. Jakże się ona wytwarza? Tak samo, jak moda na kapelusze, krawaty i t. d. W jakimś renomowanym sklepie ukazuje się nowy, potwornego kształtu kapelusz. Nikt nie pyta, czy to wygodne? czy to ładne? Jedni spieszą kupić dlatego, że to wystawione u X., drudzy dlatego, że Y. to nosi, trzeci dlatego, żeby nie różnić się od innych. Co spowodowało, że sklep renomowany wystawił ten kapelusz? Może obfite śniadanko, jakim poczęstował kapelusznik właściciela sklepu, może inne jakieś względy mniej interesowne; może chęć wydania się oryginalnym. Postawmy zamiast kapelusznika — pisarza, zamiast sklepu renomowanego — krytyka-reportera, a będziemy mieli dzieje wielu utworów literackich. Prostuduszni czytelnicy, którym nierównie więcej się podobają „uczciwe powieści“ (*«une pièce honnête»*, jak się wyraża Alf. Daudet; porównajmy doskonale pochwycione wrażenie takiej uczciwej sztuki na publiczność, opisane w ostatnim rozdziale Nababa), boją się uchodzić za nieuków pozbawionych smaku, za zacofańców, jeśli się nie będą na głos zachwycali brudnymi łachmanami i wstrętną siną nagością naturalizmu. Moda na książkę panuje w ten sposób, dopóki jej nie zde tronizuje książka jeszcze gorsza, dopóki naturalizm nie ustąpi miejsca dekadentyzmowi, lub symbolizmowi. O sztukę idzie tu najmniej. Nareszcie znajdują się czytelnicy, którzy szczerze wierzą w doskonałość wyśrubowanego pisarza, bo nic poza tem nie znają. Ilekroć zdarzało mi się rozmawiać z wielbicielami Zolów, Bourgetów i innych pisarzy tego gatunku, swojskich lub obcych, zawsze zastanawiał mnie szczupły bagaż odczytania beletrystycznego tych wielbicieli. O niektórych prawdziwych mistrzach powieści wiedzieli za ledwie ze słyszenia, innych wcale nie znali. Nic więc dziwnego, że to jedyne, co znali, uważali za najlepsze.

szalo, że najwyższem prawem postępowania jest interes osobisty, a wola i wybór zależy od przypadkowego rozkładu krwi w korze mózgowej; pokolenie, które spotykało podobne twierdzenia w rozmaitych dziełach, zaczynając od najpoważniejszych pisarzy, wygłaszających je jak Buckle z boleścią utajoną, aby się nie sprzeniewierzyć temu, co za prawdę uważają, a kończąc na sofistach salonowych, którzy dążą do rozluźnienia więzów morylnych jedynie na to, aby utworować drogę użyciu — cóż dziwnego, że pokolenie takie nie nauczyło się władać tym organem, który nazywamy wolą? Nietylko że zbytecznym się wydawał, — bo w imię czego mianoby się hamować? — ale nawet o istnieniu jego zważyć musiano; a trudno, ażeby panował nad sobą ten, kto zgóry jest przeświadczony, że takiej władzy nie posiada.

Bezwyznaniowość moralna musi koniecznie prowadzić do obniżenia typu duchowego, zupełnie niezależnie od moralnej oceny tego typu: zbrodniarz z silną wolą jest wyższy od zbrodniarza bez woli, a może być nawet pociągającym estetycznie, jakkolwiek zarówno będą potępieni moralnie. Determinizm potęguje działanie tej bezwyznaniowości.

Gdybyśmy nie mieli żadnego innego powodu, już dla samego niesmaku, jaki w nas wywołują niektóre objawy wśród żyjącego pokolenia, powinniśmy wołać o dogmat moralny. Dlaczego o dogmat? Bo rozkaznik moralny jest tylko wtedy obowiązującym dla woli, jest przepisem bezwzględny, prawem niezachwianem, gdy od tej woli nie zależy. Poddając moralność pod widziemię interesu indywidualnego, stawiając ją w zależności od myśli, uczucia i woli, zniweczylibyśmy i moralność i wolę. Możemy tworzyć najrozmaitsze teorie dla

wytlómaczenia istniejących w nas poczuć moralnych, ale chcieć uzasadnić moralność na tych słabych próbach jej zrozumienia, znaczyłoby zamieniać szczerę złotą bezpośrednio danego faktu na pajęczą tkaninę szychu rozumkowań.

Wprawdzie możnaby zapytać, czy dogmat nie da się zastąpić przez ideał? Czy zamiast rozkaznika bezwarunkowego, pełniącego w naszym sumieniu czynność ostrzegającej policyi, nie mógłby nas do tegoż samego doprowadzić celu ideał, poczęty ze swobody ducha naszego, wskazując prostą drogę, jaką iść powinniśmy? Ale światło ideału nie dla wszystkich jednakowo świeci, a wrażliwość na nie nie może obowiązywać. Nawet najbardziej czujne na głos ideału umysły nie są niemi zawsze w jednakowym stopniu i tylko w rzadkich epokach dziejowych głos ten przemawia do wszystkich. Cóż nam wskaże drogę w tych chwilach zwątpienia, kiedy mgła powszedniości zasłania jasny blask ideału? Co ją rozświetli tym, którzy go wcale nie widzą? Powinniśmy mieć rozkaznik krótki a bezwzględny, tak jasny, ażebyśmy go komentarzami zaciemnić nie mogli, tak kategoryczny, ażebyśmy go w sofizmata oplątać nie zdołali. Powinniśmy mieć dogmat.

A i czym jest ideał? Dobrze poszukawszy, znajdziemy w każdym z nich jakiś ukryty dogmat. Nie każde pragnienie, chociażby takie, które przez długi czas kieruje czynnościami naszymi, nazywamy ideałem. Ażeby pragnienie urosło do wysokości ideału, potrzeba by otrzymało sankcję morelną, a więc spoczęło na dogmacie. Czy postawimy sobie ideał jakiejś doskonałości jednostkowej, czy ideał społeczny, zawsze będziemy mieli nie jedno lecz dwa wierzenia, dogmatycznie przyjęte: pierwsze, że ideał ten jest wyższy od rzeczywi-

stości; drugie — że doskonalenie się w kierunku tego ideału jest możliwe.

Zresztą, ze stanowiska wyżej zaznaczonego, dla oceny wartości formalnej charakteru jest rzeczą obojętną, czy człowiek ulega dobrym czy złym pobudkom; dość, że ulega; że nie stara się ocenić i wybrać, że nie jest panem siebie. W jednym i drugim wypadku nie ma gruntu dla wyrobienia woli. Pociąg do ideału nawet dla natur słabszych może stać się źródłem heroicznej cnoty, cnoty unoszącej się nad poziom obowiązku; dogmat moralny jest miarą przeciętnej cnoty, oznaczającej poziom, niżej którego nie wolno upaść, a utrzymanie którego stanowi szkołę hartu dla ducha.

Myśli te nasunęła mi wydana świeżo broszura Pawła Desjardins p. t. *Le devoir présent* (Paris. Colin 1892). Jest to niewątpliwie znamieniem zbliżającego się odrodzenia moralnego Europy, jeśli we Francyi, z której przeważnie płynęły dotąd hasła rozkładowe, gdzie jak wszystkie prądy umysłowe tak i prąd negacyjny doprowadzony został do krańcowej formy, dają się słyszeć głosy protestu, nawoływanie do pracy pozytywnej. A głosy takie odzywają się coraz częściej, przemawiają coraz śmielej.

Autor wspomnianej broszury nie używa wprawdzie nigdzie wyrazu „dogmat“; przeciwnie, chciałby on stworzyć rodzaj stowarzyszenia religijnego bez dogmatów wiary: „stowarzyszenie moralne i religijne, niezależnie od wszelkiego hasła metafizycznego“ (str. 49). Nieco wcześniej, mówiąc o powściągliwości w wynurzaniu swego *credo*, pisze on: „Nikt nie ma prawa zapytywać nas o wierzenia, zostające na uboczu od stosunków społecznych prócz żony, do której należymy w całości, prócz dzieci, którym daliśmy życie. Nie

wychodźmy poza to koło; wiele mówić o religii nie jest dobrem. Ogółowi, naszym przyjaciółom udzielajmy tylko tę wiarę bardzo ogólną, bardzo wystarczającą, bardzo pewną (jakikolwiek były by jej podstawy głębsze), że żyjemy dla czegoś, że mamy jakieś przeznaczenie“ (str. 47).

Chętnie bym i ja zastąpił wyraz dogmat przez jakiś inny, bo już widzę pogardliwy uśmiech niektórych kolegów, którzy przeczytawszy zaledwie tytuł, przerzucają pospiesznie karty, zaliczając mnie w myśli do liczby wsteczników i zacofańców. Ale cóż robić, skoro wyraz ten (i to zupełnie poprawnie) został zastosowany do scharakteryzowania pewnego typu; skoro istotnie każde twierdzenie, bezwarunkowe nie oczywiste samo przez się a nieulegające dowodzeniu, nazywa się dogmatem.

Aby jednak nie odstraszać nieuprzedzonego czytelnika, przypomnę mu, że nie koniecznie przyjęcie dogmatu prowadzi do zabobonu; że każda umiejętność ścisła spoczywa na pewnych twierdzeniach dogmatycznych; że nawet geometrya posiada nie oczywiste i nie dające się dowieść pewniki ¹⁾.

Mniejsza zresztą o wyraz; nazwijmy to dogmatem, rozkaźnikiem bezwarunkowym lub jakkolwiek inaczej, ale przyznajmy, że potrzebujemy jakiegoś twierdzenia bezwzględnego, kategorycznego, wyższego od tych

¹⁾ Nie miejsce tu na rozwój i udowodnienie tych twierdzeń. Dość jest powiedzieć, że takie twierdzenia, jak niezmiennosc praw przyrody, są wyraźnie dogmatyczne, są postulatami koniecznymi do badania systematycznego, — bo gdybyśmy nie przyjęli tej niezmiennosci, utracilibyśmy grunt trwały, wszystko stałoby się dowolnym i nieokreślonym, — ale wcale nie oczywiste logicznie.

względnych i warunkowych sądów, z których składa się cała wiedza nasza.

Łatwo też odgadnąć, że i religia p. Desjardins'a nie obchodzi się bez dogmatu; dogmatem tym jest wiara w przeznaczenie ludzkości.

Dogmat w życiu moralnem jest tem, czem aksyomat w matematyce; pewnik matematyczny myśli się z koniecznością logiczną, jest „oczywisty“; dogmat moralny myśli się również z koniecznością, ale konieczność jego jest inna: nie logicznej lecz moralnej natury. Dla umysłu analizującego (*raison raisonnée*) nie jest on konieczny, nie jest oczywisty, jest takim tylko dla zmysłu moralnego. Skoro więc o tym ostatnim zapominamy, a bierzemy świat tylko ze stanowiska myśli analitycznej, dogmat staje się dowolnym i niepotrzebnym. Takie jest stanowisko tych, których p. Desjardins nazywa ¹⁾ „ujemnymi“, a których chętniej nazwalibyśmy ludźmi bez dogmatu. Dodatnimi są wszyscy, uznający przeznaczenie ludzkości, a więc „wszyscy prawdziwi chrześcijanie i wszyscy prawdziwi żydzi, wierni duchowi swojej religii; dalej poeci i filozofowie,

¹⁾ W ślad za Edw. Rodem (*Les idées morales du temps présent 1891*) autor ten ujemnymi nazywa tych, którzy dążą do zburzenia, dodatnimi — tych, którzy starają się budować. Pojęcia tych autorów oczywiście nie zupełnie się pokrywają nawzajem, tem bardziej, że p. Desjardins do ujemnych zalicza i takich, co jak Renan, wahają się lub dopuszczają cień wątpliwości. Wreszcie wyrażenie „dążyć do zburzenia“ nie jest trafne; bardzo często dążą świadomie do zburzenia, ci, którzy mają coś do postawienia na miejscu zburzonego, t. j. dodatni; przeciwnie „ujemni“ nie burzą, lecz działają jak ferment rozkładowy; działanie ich jest mimowolne i najczęściej nieświadome. Pierwszych można porównać do noża chirurga, drugich do zarazka gnilnego, gnieźdzącego się wszędzie, zkaąd uleciało życie.

którzy uczą lub śpiewają o ideałach moralnych“, ...wreszcie „wszyscy ci, znakomici lub nieznani, których życie samo, niezależnie od wszelkiej spekulacji, jest stwierdzeniem możliwości i konieczności dobrego“ (str. 10).

„Rozdzielające nas (t. j. ujemnych a dodatnich) pytanie, czy żyjemy napróżno, nasuwa się każdemu, kto otwiera usta lub porusza palcami, każdej istocie świadomej, która tylko dysze. Że ci lub owi nie mówią o niem nigdy, że nawet nie myślą — nic to nie stanowi; ich życie mówi za nich i świadczy głośno“ (str. 7—8).

Matematyk nie potrzebuje wielu pewników, aby wysnuć gmach swój; tak samo dla uzasadnienia moralności nie potrzebujemy wielu dogmatów, dość jest jednego, tego np., który przyjmuje p. Desjardins. Ale odrzucmy go, a cały gmach moralny runie; moralność zamieni się w zbiór twierdzeń warunkowych.

Wiedza, myśl mówi nam co jest i jak jest. Jak powinno być? — to jest zasadnicze pytanie moralności. Możemy je zostawić bez odpowiedzi — a wtedy niema żadnej moralności; powinno być to, co chce mi się, ażeby było. Moralność rozwiewa się w zachcianki; wola przestaje istnieć, a razem z nią znika osobowość; człowiek zamienia się na maryonetkę, poruszającą się za pociągnięciem sznurka. Ale skoro jakkolwiek dodatnio odpowiemy na to pytanie, to już się zaliczamy do „dodatnich“; już mamy dogmat, chociażby to był najogólniejszy, taki jaki wystawia p. Desjardins.

Hasło p. Desjardins nie jest nowe; pokrewne ono jest temu, z którym wystąpił Fichte na początku bieżącego stulecia, temu, które było podstawą religii Saint-Simona i Comte'a, tych niewątpliwie „dodatnich

burzycieli“, chociaż niektórzy z naszych pozytywistów potrafili przejąć się tylko ujemną stroną doktryny ostatniego. A łatwo pojąć doniosłość tego hasła. Pocięchą umysłów szlachetnych wśród cierpień tego życia, pobudką do walki z przeciwnościami jego, nadzieją, podtrzymującą ich wśród pracy i poświęcenia, jest myśl, że przyszłe pokolenia nie będą znosiły tych cierpień, walczyły z temi przeciwnościami. I to jest jedynym promieniem słońca, zdolnym rzucić jakiś odblask szczęścia na szare tło powszedniości. Ale umysł analizujący czatuje, ażeby wydrzeć i tę jedyną pocięchą ludzkości, rzucając zapytanie: co może ciebie obchodzić szczęście ludzi, którzy nastąpią w jakim 50-tem pokoleniu po twojej śmierci? Cóż mnie wyprowadzi z tego zwątpienia, jeśli nie wiara w jakieś przeznaczenie ludzkości, w jakiś wielki ideał, ku spełnieniu którego ona dąży, niezależnie od tego, co i jak czują pojedyncze pokolenia? Bo czyliż nie byłoby największą niesprawiedliwością dziejów, gdyby jedno pokolenie cierpiało i znosiło prywacye na to, aby dać szczęście innym? Dogmat społeczny p. Desjardins ratuje nas od zwątpień o przyszłość, ocala postęp, uprawnia świadome dążenie do niego i pracę dla przyszłych pokoleń.

Nie będę tu streszczał broszury tego autora. Sympatyczną w niej jest głównie myśl powołania wszystkich, mających poczucie godności człowieka¹⁾, do przeciwdziałania dążnościom rozkładowym, którą tu podnosimy, podkreślając raz jeszcze różnicę zaznaczoną pomiędzy rozkładem a burzeniem.

Nie wszystkie objawy, które autor uważa za sympto-

¹⁾ „Naszą chorobą jest to, że czujemy się mniej ludźmi niż przed sześćdziesięciu laty“ — powiada autor na str. 19.

mata odrodzenia, uznajemy za takie, jak nie uznalibyśmy za wystarczające tych punktów pozytywnych, które wystawione są jako wynik doktryny. Nasze społeczeństwo żyje w innych warunkach niż społeczeństwo francuskie; wreszcie religia społeczna, do której nawoływaćbyśmy pragnęli, rysuje się w oczach naszych nierównie wyraźniej, w kształtach bardziej określonych, aniżeli to minimum wymagań, na podstawie którego p. Desjardins chciałby połączyć wszystkich „dodatnich“.

Ale te bardziej określone ideały należą do przyszłości, a pracując nad nią, nie powinniśmy zapominać o dniu dzisiejszym; tem bardziej, że przyszłość spoczywa w ręku dziś dorastających pokoleń. W imię więc zdrowia moralnego tych pokoleń, w imię możliwości podźwignięcia się przez nie, powinniśmy się połączyć, wszyscy wierzący w przyszłość, wszyscy którzy mamy ideały, a przystawszy tymczasowo na pewne minimum, nie wchodzić w szczegóły tych ideałów, aby się na tym punkcie nie poróżnić, wspólne zaś usiłowania skierować przeciwko tej zgniliznie moralnej, która powstaje zawsze tam, gdzie gaśnie życie, t. j. ruch dziejowy.

Przedewszystkiem miejmy odwagę nazywać rzeczy po imieniu. Od kilkunastu lat stało się u nas zwyczajem literackim pokonywać przeciwników wyrazami: „wstecznik“, „zacofaniec“ i t. p. Nie obawiamy się tych wykrzykników i starajmy się zdać sobie sprawę z tego, kto jest rzeczywistym wstecznikiem w społeczeństwie, a przyjdziemy do przekonania, że rolę tę pełnią wszystkie prądy, które podkopują wiarę w ideały, gdyż na tej wierze spoczywa postęp ludzkości.

„Byłoby zbyt surowem, gdyby nas sądzono nie według tego, cośmy kochali, czegośmy pragnęli, lecz według smutnej rzeczywistości tego, cośmy uczynili“ —

powiada Desjardins. My, dzisiejsze pokolenia, przewracamy to zdanie w sposób prawdziwie niesłychany, bo z naszych słabości robimy prawo ogólne postępowania. Zamiast tego, żeby być szczerym przed sobą samym, ażeby powiedzieć: „postępuję źle, bo chce mi się tak postępować; bo nie mam siły walczyć ze złem, bo nie mam wiary w potrzebę tej walki; bo należę do pokolenia, któremu w ciągu szeregu lat wpajano, że wzbogacenie się i użycie nietylko jedyny godny cel życia, ale i prawdziwa cnota obywatelska; do pokolenia, przed którym ośmieszano ideały, a wszelkie szlachetniejsze popędy nazywano donkiszoteryą“, zamiast tego, robimy złe dobrem lub obojętnem. Podobni do zbrodniarza, który wysadzał w powietrze okręty, ażeby ukraść marną premię asekuracyjną, wpajamy dla dogodzenia słabości swojej zasadę złego, chwiejność przekonań moralnych w całym społeczeństwie. Niszczymy cały gmach moralny, aby się nie przyznać do winy własnej. I co jest w tem najbardziej potwornego, to owa kolosalna nieproporcjonalność niepotrzebnego złego; owo bezmyślne lekceważenie najżywoźniejszych warunków istnienia społeczeństwa.

Nazywajmy po imieniu żakowską fanfaronadę złem, która się ujawnia w pozowaniu na zblazowanego, w przybraniu takich nazw, jak „dekadent“ i t. p. Zwróćmy główną uwagę na literaturę piękną, która zawsze jest szkołą ideałów, a której upadek jest najwierniejszym objawem, a zarazem przyczyną szerzenia się złego. Piętnujmy utwory, które cynicznie i bezmyślnie szerzą złe, lub spekulują na oryginalność i na zysk kosztem zdrowia moralnego całych pokoleń. Przestańmy być podobnymi do uczniów, którzy, krztusząc się od dymu, palą papierosa z miną znawcy, aby naśladować

starszych. Płaszczymy się przed każdą nowinką, przed najgłupszą modą, obawiając się najwięcej narażenia się na śmieszność przez wygłaszanie szczerých przekonań. Tchórzostwo moralne posuwa się pod tym względem do tego stopnia, że nieraz uśmiechem odpowiadamy na to, co na policzek zasługuje. „Uśmiechasz się pan na bezecność, powiedziałem raz przyjacielowi memu — pisze Desjardins; — on zrazu protestuje; po zastanowieniu zgadza się zdziwiony. Sam tego nie zauważył. Ludzie uczciwi tracą głowę wśród tego zepsucia otaczającego ich“. „Kto chce poznać — pisze ten sam autor — jakie ognisko występku w nas płonie, niech uważa spojrzenia, rzucane przez ludzi poważnych, przez starców na przechodzącą uczciwą kobietę. Co za wyraz drapieżny udało się nam pochwycić pod gorączkowem światłem lampy elektrycznej! Jakie spazmy pożądliwości! Jakie halucynacye użycia i złota! Materiał tragiczny obfituje tu, ale dla niskich tragedyi w stylu Balzaca, nie dla tych, które się odgrywają pod otwartem niebem pomiędzy bohaterami“.

Pociąg do złego, dlatego że złe, jest nienaturalny. Zblazowanie nie może nastąpić w człowieku, posiadającym zdrowe nerwy. Nie przesył, lecz ten morfinizm moralny, o którym mówiłem, ten brak władzy nad sobą, są źródłem złego, a moda je podtrzymuje i potęguje. Dzięki jej wpływowi, taki morfinik pozuje na wyższość wobec zdrowego moralnie człowieka; on ma „subtelniejsze“ nerwy; „wyrafinowany pociąg do złego“! Znieśmy modę na złe, przekonajmy chorego, że jest chory, a połowa sprawy już będzie zrobiona. Dobre chęci chorego dokonają reszty. Skoro tylko pacjent zacznie robić próby opanowania siebie, skoro uwierzy w możliwość takowego, już będzie na dobrej drodze.

Wprowadźmy modę dobrego!

„Pięćdziesięciu osób przekonanych i zdecydowanych, a związanych z sobą, wystarczyłoby na przeobrażenie moralności całej Francji“ — powiada Desjardins. Czyż nie możemy tego powiedzieć o sobie? Ale jak trudno o te pięćdziesiąt osób!

Co może być wstrętniejszego nad zwyczaj zaczepiania kobiet na ulicy? Czy nie świadczy o takim stosunku do kobiet, jaki istnieje n. p. między myśliwym na niewolników a murzynem? Ale nic łatwiejszego nad wytępienie tego zwyczaju przy dobrej chęci. A jednak, gdy wśród pewnego kółka złożonego z ludzi, od których prędzej, niż od kogokolwiek, można było się spodziewać poparcia w przeciwdziałaniu temu nałogowi, zaproponowano energiczne przeciw niemu wystąpienie, propozycja ta nie spotkała współczucia. Nie chciano potępić złego z obawy, aby się nie znaleźć kiedyś pod grozą wydanego z góry wyroku. Albo wspominając swoje własne grzechy, nie chciano wydać potępienia na swoje postępowanie.

Fatalne nieporozumienie! Tolerancja w tym wypadku jest grzechem, jak konsekwencja niedorzecznością. Bo można być pobłażliwym, gdy idzie o wykroczenie pojedyncze, ale przeniesienie tej pobłażliwości na zasadę ogólną znosi wszelką moralność. Również i konsekwencja jest na miejscu wtedy, gdy idzie o zastosowanie zasad ogólnych do naszego postępowania, nie zaś wtedy, gdy od postępowania przechodzimy do zasad. Jeśli nie chcemy być sądzeni według ubogiej rzeczywistości słabostek naszych, nie róbmy z tych słabostek miary do oceny, nie ponizajmy ideału do poziomu rzeczywistości, nie róbmy normy obowiązującej z faktu, gdyż tak postępując, znosimy moralność.

Ale nie traćmy wiary. Niech zamiast pięćdziesięciu znajdzie się pięciu takich, którzy zechcą nazywać białe — białem, a czarne — czarnem; którzy ani dla usprawiedliwienia przyjaciela, ani dla siebie samego nie nazwą występku niewinną zabawą, książki bezczelnej i cynicznej — pożyteczną i zdrową, a początek będzie zrobiony. Dobrze zacznie się szerzyć według tegoż prawa wzrastania lawinowego, jak się szerzyło dotąd złe; a wynikiem tej pracy „dodatnich“ będzie przynajmniej zdrowie moralne dorastającego pokolenia.¹⁾

¹⁾ Od czasu napisania tego szkicu, myśl p. Desjardin'a przybrała kształty realne i wydała owoce, po których ją ocenić możemy. Dzieło połowiczne, zbliżone co do myśli i celów do Towarzystw etycznych amerykańskich, *L' Union pour l'action morale* dodało tylko nową drobną sektę do kilku istniejących kościołów niezależnych. Wpływu odradzającego na całe społeczeństwo nie wywarło. Niedoskonałość dzieła nie uzasadnia wszakże potępienia idei w formie szerszej. Czego mu brakło — usiłujemy to wykazać w ocenie tego rodzaju wysiłków, którą zawiera szkic p. t.: *Ruch etyczny wobec zagadnień socjologii*.



Ruch etyczny w obec zagadnień socyologicznych współczesnych.¹⁾

Wśród ludzi, którzy pragną polepszyć byt ludzkości, którzy chcą, aby życie ludzkie na ziemi było szlachetniejsze, lepsze i szczęśliwsze, wyróżnić można dwa typy skrajne. Jedni w samym człowieku szukają podstaw dla podniesienia bytowania ogółu, w indywidualnej poprawie jego chcą znaleźć punkt oparcia dla owej wielkiej dźwigni duchowej, która o stopień podnieść ma poziom życia duchowego ludzkości. Drudzy główny nacisk kładą na instytucje i urządzenia społeczne, w tym przekonaniu, że w nich tkwi źródło złego, i że wystarczy przeobrazić je w sposób bardziej rozumny i celowy, aby charakter ludzki sam się podniósł i poprawił.

Pierwsi stają się założycielami religij, drudzy — reformatorami społecznymi. Pierwsi naturalnie muszą mieć oczy otwarte przede wszystkim na wady charakteru

¹⁾ Szkic obecny przeznaczony był pierwotnie na przedmowę do książki Sheldona p. t. *Ruch etyczny*, którą autor w większej połowie przetłumaczył; ze względów wszakże technicznych nie mógł być umieszczony na czele książki. Wydrukowany w *Przeglądzie Filozoficznym* 1900, I., teraz ukazuje się ze znacznymi zmianami i uzupełnieniami.

osobników i widzieć w nich coś pierwotnego, uwarunkowanego tylko przez ich moralną istotę; drudzy wychodzą z tego założenia, że człowiek z natury swojej jest dobry, i że tylko wadliwe urządzenia paczą i psują jego charakter.

Prawda, jak zwykle w takich wypadkach, nie jest całkowicie ani po jednej, ani po drugiej stronie. I jeśli powinniśmy przyznać moralistom słuszność w żądaniu, aby człowiek pracował nieustannie nad udoskonaleniem własnym, jeśli powinniśmy się zgodzić z nimi, że niema takiego możliwego ustroju społeczeństwa, w którymby jednostka mogła być zupełnie nieskrępowaną, bo nawet w pożyciu wspólnem dwóch osobników już się wytwarza konieczność wzajemnego krępowania się, cóż dopiero tam, gdzie żyją z sobą miliony: to z drugiej znów strony powinniśmy razem z reformatorami społecznymi przyjąć, że są warunki, w których doskonalenie się osobiste, drogą wysiłków woli, staje się zupełnie niemożliwem; że człowiek będzie miał zawsze dosyć obszerne pole do zastosowania — niewątpliwie zresztą zbawiennego — wysiłku woli ku powściągnięciu siebie, aby go obarczać jeszcze więzami i ścieśnieniami, bez których może się obejść, i że warunki istniejących społeczeństw zawierają niezaprzeczenie zbyt wiele podobnych niepotrzebnych skrępowań. Chodzenie ćwiczy mięśnie, wyrabia płuca i polepsza apetyt, a człowiek, którego zajęcia wykluczają ruch fizyczny, chętnie szuka spaceru, chociażby nie miał potrzeby chodzić. Nie wynika stąd wszakże, ażebyśmy przepisywali wszystkim odbywanie pieszo dalekich podróży, kiedy można je wykonać koleją. Przypuszczając nawet możliwość udoskonalenia moralnego drogą samej tylko pracy nad sobą i wysiłków woli, czy słusznem jest wymagać tak nad-

zwyczajnego wyteżenia, skoro jest prostsza i łatwiejsza droga do tegoż celu, jedynie w imię tego, iż ćwiczenie woli podnosi i uszlachetnia człowieka? Znajdują się od czasu do czasu amatorzy, którzy przebiegają tysiąc kilkaset stopni, prowadzących na szczyt obelisku Waszyngtona w mieście tegoż imienia; ogół wszakże woli podnieść się spokojnie na elewatorze. Możemy również pozostawić atletom ducha obmyślanie dla siebie ćwiczeń, daleko wykraczających poza zwykłą miarę siły woli; wysoce wszakże nieroztropną byłoby rzeczą kłaść w podwalinie społeczeństwa instytucje, wymagające tak nadmiernie wysokiego jej poziomu. Takie instytucje w najlepszym wypadku zostaną głosem wołającego na puszczy.

Piękne to np. przykazanie: „Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego“. Jeśli wszakże ten, na którego postępowanie ma ono wpłynąć, znajduje się w takim położeniu, iż nie potrzebuje pożądać żadnej rzeczy bliźniego, gdyż ma swoje, to przykazanie staje się zbytecznym. Ale czy możemy zmusić głodnego, aby nie pożądał zboża, leżącego w śpichrzu bogatego sąsiada? A gdy stopień tego pożądanego wskutek mąk głodowych, widoku cierpień rodziny i blizkich przekroczy miarę jego woli, owo pożądanie przejdzie w czyn i stanie się kradzieżą lub rabunkiem.

Statystyka dowodzi, że zbrodnie przeciwko własności zwiększają się w ogromnym stopniu w latach klęsk ekonomicznych. Czy mamy stąd wnosić, że człowiek nie ma wolnej woli, jak to czynią niektórzy? Nie; dowodzi to tylko, według słusznej uwagi Lecky'ego, że przeciętny stopień jej siły w rozmaitych okresach zostaje na jednakowym poziomie, co zresztą zgóry było do przewidzenia. Skoro więc pokusa (wskutek niezwy-

kle ciężkich warunków) przekracza zwykłą miarę, ilość zbroczeń musi wzrastać odpowiednio. W społeczeństwie, którego wszyscy członkowie byłiby zaopatrzeni we wszystko, czego potrzebują, kradzież byłaby niemożliwą, chyba przez kleptomaniów popełniona, a społeczeństwo takie nie potrzebowałoby ani przykazania, ani wysiłków woli ku jego spełnieniu.

Takie myśli nasuwają się nam, gdy przyglądamy się działalności i myślom zasadniczym Towarzystwa Kultury Etycznej w Ameryce.

Czem jest to towarzystwo?

Statystyka nie bez pewnej słuszności zalicza je do stowarzyszeń religijnych ¹⁾; ale jeśli jest kościołem, to kościołem religii bez teologii. I w tym wszakże względzie nie zajmuje zupełnie odrębnego stanowiska: przez takie ogniwa jak unitaryanizm i inne liberalne wyznania, łączy się Towarzystwo Kultury Etycznej przejściami stopniowymi ze stowarzyszeniami czysto religijnymi dawnymi i bardzo prawowiernymi.

Religia zajmuje w życiu klas inteligentnych Ameryki nierównie szersze miejsce, niż gdziekolwiekby na lądzie Europy. Trudno tam znaleźć człowieka „szanującego się“, który by nie należał do jednego z bardzo licznych kościołów tego kraju, a ponieważ należność ta jest zupełnie dobrowolną — nikt nikogo nie zapisuje do żadnego wyznania, lecz każdy, doszedłszy do właściwego wieku, sam je sobie wybiera — i płynie z przekonania, nie będąc czczą formą, jak bywa zbyt często tam, gdzie każdy od urodzenia należy do jakiegoś kościoła; więc też każdy szuka sobie wyznania

¹⁾ Chicagowski *Daily News Almanac* za r. 1897 podaje go wśród kościołów, liczba członków wynosiła w r. 1895 — 1064.

odpowiedniego do pojęć, poglądu na świat, przekonań i usposobienia.

Tymczasem razem z nauką i literaturą europejską, coraz szerzej zaczęły torować sobie drogę, do inteligentnych klas społeczeństwa amerykańskiego poglądy, które nie mogły godzić się z dogmatami takiego presbiterianizmu, metodyzmu, lub baptyzmu, że pominię już mniej liberalne wyznania. A jednak ludzie ci czuli potrzebę łączenia się w duchu, czuli potrzebę podniesienia religijnego, a przede wszystkim czuli potrzebę znalezienia podstaw do tego wszystkiego, co dotąd spoczywało wyłącznie na barkach kościoła, podstaw do życia etycznego i dobroczynnego.

W ten sposób powstała religia bez teologii i bez dogmatów, bez jedności w poglądach filozoficznych, bez obowiązkowych wierzeń, a jednak umiejąca natchnąć członków swoich zapalem do doskonalenia siebie samych i podniesienia poziomu etycznego otoczenia swego. Tylko ten cel, oraz nazwa wspólna łączy towarzystwa etyczne Ameryki i te, które za ich inicjatywą powstały w Europie.

Dwadzieścia parę lat temu Feliks Adler, jeden z profesorów uniwersytetu Cornela (w Itace, stanu New-York), zawiązał pierwsze stowarzyszenie tego rodzaju, które urządziło szereg odczytów w Nowym Yorku. Jednocześnie towarzystwo rozpoczęło działalność praktyczną: podzielono miasto na dzielnice i zajęto się dostarczaniem ubogim rodzinom strawy, przedsięwzięto agitację na rzecz reformy mieszkań; założono wielki ogród dziecinny, oraz szkołę, dającą możliwie wysokie wykształcenie dzieciom ubogim.

Może się to wydać dziwnem, że Towarzystwo kultury etycznej zakłada szkołę dla ubogich w kraju,

gdzie szkoły publiczne są dla wszystkich otwarte i bezpłatne. Pamiętać atoli należy, że przedewszystkiem szkoła jest najlepszym środkiem propagandy; że to, co słyszą dzieci w szkole, powtarzają rodzicom w domu. Dlatego też wszystkie stowarzyszenia religijne i niere-religijne starają się mieć przynajmniej swoje szkoły niedzielne („Sunday - schoole“), dla dzieci i starszych, w których nauka łączy się z przyjemnością towarzyskiego obcowania. Ważniejszy wszakże względ niewątpliwie powodował Towarzystwem, a mianowicie chęć wszczęcia ludziom zasad etycznych, których brak daje się odczuwać zwłaszcza przy zaniedbanem z konieczności wychowaniu klas uboższych.

Natchnienie i pobudki do działalności praktycznej dawały odczyty, odbywające się co niedzieli, a coraz liczniej uczęszczane, tak, iż Towarzystwo zmuszone było przenosić się do coraz większych audytorjów. „Ruch odbywał się poza obrębem kościoła, pisze jeden z czynnych członków tego stowarzyszenia, a jednak zdawało się, że jest on zdolny nakłonić ludzi do wielu takich prac, do których wykonania, jak sądzono, zdolnym był jedynie kościół“.

Pewna gromadka młodzieży, która żywo zajęła się celami Towarzystwa, obeznawszy się pod przewodnictwem lektora z różnostronną jego działalnością, wydawała z siebie jednostki, które oddalały się jedna od drugiej, aby zakładać w innych częściach Związku podobne towarzystwa. W. M. Salter został prelegentem Towarzystwa w Chicago; Burns Weston został przewodnikiem założonego w Filadelfii, a W. L. Sheldon — w St. Louis. Żadne przepisy nie krępują lektorów, ani działaczy praktycznych; każde z nowo założonych towarzystw działa zupełnie niezależnie od

innych. Jedno tylko ich łączy: zespolenie religii etycznej z praktycznymi reformami na polu społecznym. Myśl, że jednostka wygrywa tylko przez zaciśnięcie węzłów łączących społeczeństwo, a traci na ich rozluźnieniu, oraz, że religia etyczna powinna służyć temu celowi, oto jest, zdaje się, mniej lub więcej uświadomiona idea przewodnia tego Towarzystwa, idea, której doniosłość ocenimy należycie, gdy uprzytomnimy sobie, jak wybudzała i groźna dla przyszłości narodu formy przybiera w Ameryce indywidualizm na polu ekonomicznym.

„Wielu z cudzoziemców, pisze jeden z członków tego Towarzystwa, słuchając odczytów, nie rozumiało odrazu, czy są obecni na nabożeństwie kościelnym, czy nie“. Zresztą i sami członkowie nie są, zdaje się, pod tym względem zupełnie zdecydowanej opinii. Na karcie zapraszającej, rozsyłanej przez chicagoskie Towarzystwo (z r. 1896), znajduję zdanie: „Niedzielne nabożeństwa Towarzystwa rozpoczną się na nowo“ i t. d. („The Sunday Services of the Society“...). Przedmiotem pierwszego z tych rozpoczętych na nowo odczytów był wykład M. M. Mangasariana p. t. „Moja religia“. Było to wyznanie wiary, któremu przyklasnąć mógł każdy filozof i przyjaciel ludzkości. Dla charakterystyki działalności przytoczę tu jeszcze przedmioty, omawiane w niedzielnej szkole chicagoskiego Towarzystwa w tym samym sezonie zimowym; były niemi: Myty i baśnie czarodziejskie, opowieści biblijne, wybór życiorysów, reformatorzy religijni (Sokrates), wykład religii porównawczej.

Żywioty zachowawcze początkowo podejrzliwie okiem zapatrywały się na nowe Towarzystwo, a dziś, chociaż opozycja osłabła, nie ustała wszakże całkowicie. Różne warstwy społeczne garną się do audytorium

w Carnegie Hall, ale przeważnym czynnikiem Towarzystwa są ludzie grupujący się dokoła uniwersytetów.

Tymczasem ruch etyczny zaczął szerzyć się w Europie. Współpracownik Adlera, Stanton Coit, udał się do Londynu i tu założył Towarzystwo Zachodnio-londyńskie, które posłużyło za wzór dla innych.

Sam Adler, będąc w Berlinie, wygłosił odczyt, który znalazł sympatyczny odgłos. Głównymi rzecznikami ruchu stali się tu profesorowie Forster i Giżycki. Ruch ten zaczął szerzyć się i w innych krajach niemieckich.

Jak w Anglii powstał cały szereg Towarzystw niezależnych od pierwotnego ogniska, tak i w Ameryce tworzą się tu i ówdzie Towarzystwa Etyczne, nie będące jego filiami, ale działające w tym samym duchu.

Staraniem Towarzystwa nowoyorskiego założony został kwartalnik, poświęcony zagadnieniom etycznym, p. t.: *International Journal of Ethics*, pismo, którego komitet redakcyjny składa się z najwybitniejszych pisarzy Europy i Ameryki w tym zakresie. Prócz tego założona została „Szkoła etyki stosowanej“, obejmująca trzy działy: religii, ekonomii i etyki ¹⁾. Na czele każdego z nich stanął jeden z profesorów głośniejszych uniwersytetów amerykańskich.

Pojedyncze Towarzystwa Etyczne dotąd działają samodzielnie; przed kilku laty wszakże te z towarzystw amerykańskich, które wyłoniły się z nowoyorskiego, utworzyły Związek Etyczny w Stanach Zjednoczonych, który przyjął za zasadę przewodnią następujące postanowienie:

„Celem ogólnym ruchu etycznego, reprezento-

¹⁾ Obecnie już zwinięta.

wanego przez ten Związek, jest podniesienie obyczajności w życiu jego członków, oraz całego społeczeństwa; jakoż wita on serdecznie i za towarzyszy swych uznaje tych wszystkich, którzy z celem owym sympatyzują, bez względu na ich przekonania teologiczne lub filozoficzne“.

Staraniem redakcyi *Przeglądu Filozoficznego* ukazał się polski przekład zbioru odczytów czyli kazań jednego z wybitnych działaczy na tem polu, lektora w St. Louis, W. L. Sheldona, p. t.: „Ruch etyczny“¹⁾. Odczyty te obejmują bardzo szeroki zakres przedmiotów, dotycząc przeważnie etyki społecznej i dadzą możliwość czytelnikom polskim bliżej zapoznać się z duchem tego ruchu. Możemy też przyjąć je za objaw typowy dla niego i to, co o książce tej tu powiemy, stosować w całości do zasad ruchu etycznego.

Szczere dążenie ku lepszemu jest podstawową cechą autora; wierzy on w lepszą przyszłość ludzkości i sam ku temu celowi zmierza; często sam siebie zalicza nawet do reformatorów społecznych. W gruncie rzeczy jest jednak nauczycielem religijno-moralnym, i ten zasadniczy charakter kładzie przeważne piętno na jego poglądy, na które jeśli oddziaływa przeciwna dążność, to o tyle tylko, aby nadać im pewną chwiejność, nigdy zaś w tym stopniu, aby wytknąć stanowczą drogę do czynów reformatorskich.

Autor usiłuje uzasadnić doktryny „Idealizmu Etycznego“ — tak nazywa bowiem religią swoją opartą na podstawach naukowych i poglądach filozoficznych. Ideje ewolucjonizmu współczesnego, myśli Comte'a o religii ludzkości splatają się tu z doktrynami filozofii religijnej

¹⁾ An Ethical Movement, a Volume of Lectures 1896.

niemieckiej. Co wszakże wyróżnia dodatnio poglądy autora od wszelkich innych prób osnucia wierzeń na podstawach naukowych, jest panująca w nich tendencja uniwersalistycznie-idealistyczna, w przeciwności do materialistycznie-indywidualistycznego podkładu części wymienionych prób, osnutych jedynie lub przeważnie na wynikach umiejętności poszczególnych. Skłonność ta jest szlachetnym owocem myśli filozoficznych, z których urosły poglądy autora. Bo nietylko myśl naukowa wywierała swój wpływ syntetyzujący na ideje autora, ale umysł jego był zarówno przystępny dla natchnień poezji i dla wszelkich innych objawów uczucia, zaczynając od czci dla wielkich zjawisk przyrody, a kończąc na współczuciu z cierpieniami bliźnich. To też całość jego poglądów jest bardziej wszechstronna, bardziej ludzka, bardziej sympatyczna. Miłość dla ogółu stanowi tu podstawę do szlachetnego rozwoju osobnika, rozwoju, zostającego w harmonii z ową całością, silnego przez nią i przez dobrowolnie włożone na siebie ograniczenia, w miejsce rozkapryszonego pseudo-indywidualizmu słabych jednostek, które nie mając siły i woli do włożenia na siebie dobrowolnie norm etycznych przez rozum uznanych, sarkają na zewnętrzny ucisk tych, które ich zachciankom stoją na przeszkodzie, a których złać nie mają odwagi.

Przy tych wszystkich podniosłych i sympatycznych cechach poglądów autora, pamiętać jednak winniśmy, iż nie jest on socjologiem. Jako filozof i moralista, dba on więcej o wewnętrzną harmonię poglądów swoich, o wykluczenie z nich wszystkiego, coby nie mogło być przedmiotem wiary i przekonania wewnętrznego. Podając rozbirowi instytucje rozmaite, dostrzega i podnosi w nich przedewszystkiem tę stronę, przez którą

one oddziaływają na charakter człowieka, uszlachetniając go i umoralniając. Umie on wykryć podniosłą stronę nawet w nawpół przeżytych instytucjach, umie je bronić wobec krytyki ze stanowiska ich wartości etycznej. I na tem, sędzę, polegać będzie doniosłość książki tej dla naszych czytelników. Będą mogli jeszcze raz przebiec wspólnie z autorem wszystkie zarzuty, jakie literatura i opinia postępową czyniła przeciwko tym instytucjom, wysłuchać jego obrony i zważyć na szali własnego przekonania. Tem gorzej, jeśli szala ta, po złożeniu na niej wszystkich argumentów autora, pójdzie jeszcze w górę.

Po za tą wszakże etyczną stroną instytucyj społecznych zostaje inna — socyologiczna, którą prawie całkiem pomija nasz autor. Nie zastanawia się on nad tym, o ile przyczyniają się do szczęścia ludzi lub stają mu na przeszkodzie; nie rozważa, ilu niepotrzebnych cierpień i krzywd, łatwych do uniknięcia, stają się przyczyną; ile charakterów paczą, ile egzystencyi niweczą. Autor zajmuje stanowisko Sokratesa wobec państwa, twierdząc, że ulegać powinniśmy nawet złym i niesprawiedliwym prawom, skoło je ogół postanowił — stanowisko, które wielki męczennik życiem swym przypieczętował, nie chcąc ucieczką ratować się od niesprawiedliwego wyroku; a któż zaprzeczy, że jest pewna wielkość i podniosłość w takim poglądzie, jeśli nie płynię on z biernego serwilizmu, lecz z głębokiego wewnętrznego przekonania? W sprawie nierozzerwalności małżeństwa zajmuje autor stanowisko bardziej ortodoksalne niż katolicyzm, idąc pod tym względem w ślad za Comte'm, i któż znowu wątpi, że jest wielka poezya w owej myśli związku, którego nawet grób nie zrywa?

Socyologia wszakże rozważa instytucye ludzkie

nie tylko ze stanowiska ich podniosłości etycznej, ale także ich użyteczności dla ludzi. A jeśli jest wysoka poezja i szczytność w uleganiu niezasłużonej krzywdzie, w cierpliwem znoszeniu nieprawości, to niemniej podniosłym i szczytnym jest bunt natury ludzkiej przeciwko gwałtowi, opór przeciw nieprawości, zwłaszcza, jeśli to jest krzywda cudza. To też ludzkość w pamięci swojej z jednakową czcią przechowuje imiona Sokratesa i Winkelrieda.

Autor wprawdzie raz na zawsze załatwia się z kwestyą: czy postępowanie wzniosłe zwiększa sumę szczęścia? — wykazując względność pojęcia o szczęściu. Można się nawet posunąć dalej od niego i uznać wraz z niektórymi socjologami, że postęp ludzkości więcej wpływa na jej podniesienie, niż na uszczęśliwienie. Jest wszakże pewna granica, poniżej której nonsensem byłoby stosować wszelkie zdania o względności szczęścia lub stawiać wymagania podniosłości. Bo jeśli rzeczą słuszną jest i oddawna uznaną, że człowiek, którego główne potrzeby są zaspokojone, szczęśliwszy bywa w miernym stanie dobrobytu, niż wtedy, gdy opływa w zbytki, to nikt wszakże nie odważy się postawić tego średniego stanu szczęśliwości na jednym poziomie z nędzą, w której troska o byt najbliższych i swój własny, przeciążenie bezmyślną pracą, niemożność zadośćuczynienia najelementarniejszym potrzebom czystości i higieny ciała i wymagań ducha czynią z życia nieustające cierpienie, które tylko przy odrętwieniu i stopieniu moralnem może być przez czas dłuższy znoszone.

Chcąc przeciwstawić stanowisko socjologa wyłącznie etycznemu, które zajmuje autor, musielibyśmy napisać całą książkę o tych kwestyach, i to co najmniej dwa razy grubszą od tej, jaką w tej chwili ofiarujemy

czytelnikowi. Nie wyrzekając się nadziei spełnienia tego w przyszłości, w chwili obecnej ograniczamy się do rzucenia kilku myśli ogólnych, które sam rozwijając, czytelnik potrafi wysnuć z nich następstwa, stanowiące przeciwwagę do jednostronności czystego etycyzmu.

Dwie są główne przyczyny moralnego poniżenia człowieka w społeczeństwie obecnem: troska, która czyni go smutnym, i gorączkowa pogoń za widmem szczęścia w postaci bogactwa i władzy, która czyni go złym.

Porównajmy tego samego człowieka w czasie, gdy gnębi go troska, i wtedy, gdy jest od niej wolny. Jaki smutny, nieżyczliwy w pierwszym stanie! Nie widzi prawie ludzi, z którymi się spotyka, zaledwie odpowiada na ich pytania; wiosna nie budzi w nim uśmiechu, omija wesołe towarzystwo, zagłębiony w swój smutek, pochłonięty jedną myślą, która go gryzie i gnębi, wyciągając zeń soki żywotne.

Lecz oto pozbył się troski swojej. Jakże pięknym wydaje mu się świat, jak mili ludzie! Każdego wita życzliwie, uśmiecha się do wszystkich, wysłuchuje pełen współczucia opowieści innych o ich drobnych kłopotach, gotowy każdemu dopomódz, wszystkich pocieszyć. A jakże swobodne i śmiałe są ruchy jego, jak dumna postawa! Czoło, niegdyś pochylone, wzniosło się ku górze; krok stał się pewnym, idzie wyprostowany, spoglądając na świat cały, jakby na dziedzictwo swoje.

Jakże mało wszakże tych szczęśliwych wytwarza cywilizacja dzisiejsza! A jak wiele natomiast owych smutnych niewolników troski, którzy przez całe życie na jej pastwę oddani, nie mogą się jej pozbyć nawet w ostatnich chwilach, zatrutych myślą o losie swoich bliskich i rodziny!

A teraz weźmy drugi typ, wytworzony przez cywilizacją współczesną, typ przeciwny pierwszemu: ludzi, którzy pozbyli się troski powszedniej i przekroczywszy przez ów stan średniej szczęśliwości, weszli w wir gorączkowy pożądania i bezgranicznej chęci wznoszenia się coraz wyżej na stopniach dobrobytu i powodzenia.

Poznacie go odrazu. Oto śpiesznym krokiem przeciska się przez tłumy, spokojnie używające piękności letniego wieczoru. On nie odczuwa tej piękności, prawie nie widzi przechodniów, których potraça. Oczy palą mu się od gorączki wewnętrznej, myśl zajęta interesem, który go absorbuje. Tu dziecko uśmiecha się do niego, — on go nie widzi. Tam jakiś nieszczęśliwy wypadek zgromadził tłum współczujących lub ciekawych — on zaledwie spojrział przelotnie. Nie ma czasu pomyśleć o smutkach i cierpieniach bliźnich. Żał mu ich, lecz cóż począć? Tak ważne i pilne ma sprawy! Oto ma się rozstrzygnąć nareszcie, czy pójdzie górą, czy dołem w loteryi życia. Nie jest wcale złym i nieczułym z natury; nie życzyłby złego nikomu. Lecz, gdy idzie o wyniesienie się własne, zapomina o wszystkim. Nie czuje bólu, który sprawia innym; nie widzi krzywd, których jest przyczyną. Namiętność powodzenia opanowyywa go i zaślepia jego zmysł moralny, jakaś ciemna zasłona zapada na wzrok jego ducha: prawa przyrodzone etyki, głos współczucia, miłość dla ludzi, cześć dla piękna i dobra — wszystko zapada w ten mrok, wśród którego jeden mu tylko przyświeca błędny ognek powodzenia, prowadzący go wszakże z prostej drogi szczęścia na manowce urojonych pragnień, żądz, których ziszczenie nie daje zadowolenia, lecz przeciwnie budzi coraz to nowe i bardziej palące pragnienia. I ten nie jest szczęśliwy, chociaż smutnym nie jest. Obydwaj

zaś przedstawiają depresją typu ludzkiego, obniżenie jego moralne.

Czy potrzebuję dodawać, że źródłem przeważającym troski, aż do praktycznego wykluczenia wszelkich innych, jest niedostatek? Że prawie wyłączną pobudką do owej zaciętej pogoni za błędnymi ogniami jest pieniądz?

A teraz zapytajmy: do którego z tych typów moralnie podupadłych przemawiać może z powodzeniem nauczyciel moralności? Czy do tego, kogo troska gnębi? Ależ on i sam pragnie wyrwać się z pod jej ucisku, pragnie być wesołym, szczęśliwym i dobrym. Nie od niego to wszakże zależy. Na gorzką ironię zakrawa zalecanie cierpliwości i wstrzeźliwości w wymaganiach tym, których żelazna konieczność do uprawiania tych cech przymusza. Ci nie potrzebują nauki moralnej, tylko trochę chleba i trochę wypoczynku, aby stali się lepszymi, aby typ ich życia wzniósł się o cały stopień wyżej.

Więc do drugiego typu? — Owszem, przydałaby mu się ta nauka; mógłby z niej skorzystać, gdyby zechciał jej wysłuchać. Lecz tego właśnie nie zechce uczynić. Nadto zajęty jest interesami swymi, aby mógł myśleć o wyższym typie etycznym.

Któż więc zbierze się dokoła nauczyciela religii etycznej? Oto nieliczna garstka tych, którzy narówni z nim odczuwając obecność złego, już przez to samo należą do lepszych, a więc najmniej poprawy potrzebują.

Tak odpowie socjolog i psycholog moralistcie, a przemówienie swoje zamknie radą praktyczną: Zróbcie człowieka szczęśliwym i zadowolonym, a uczynicie go cnotliwym.

Nie wynika stąd wszakże, aby słowa moralisty były zupełnie stracone. Nie osiągną one tego celu, jaki

sobie zamierzył: nie poprawią ludzkości swoim wpływem bezpośrednim. Lecz gdy ziarna nauki jego spadną w duszę wrażliwą a pełną energii czynu, wtedy odrazu przynieść mogą owoce. Tak przyroda rozrzuca niezliczone zarodki istot żyjących; ogromna większość ich ginie; te wszakże, które spadną na grunt życiodajny, rozwijają się bujnie i wynagradzają odrazu stratę tylu innych. Taki grunt życiodajny w świecie moralnym przedstawiają dusze, które z wrażliwością na piękno moralne łączą energię czynu. Cześć dla ideału nie platoniczna, nie kontemplacyjna, lecz żywa, połączona z pragnieniem jego urzeczywistnienia i czynem ku temu zmierzającym — takie jest hasło idealizmu czynnego, które już kilkakrotnie wygłosiliśmy, jako żądanie od młodego pokolenia. Oby idealizm etyczny autora tej książki znalazł wśród naszych czytelników dusze wrażliwe i posiał w nich nasiona tego drugiego rodzaju idealizmu!

Zupełnie niezależnie od ruchu etycznego w Ameryce i bez wiedzy o nim powstał francuski Związek dla akcji moralnej (*Union pour l'Action morale*) o zadaniach i duchu pokrewnym. W r. 1891 p. Lagneau i kilku jego przyjaciół, wychodząc z tej myśli, że usiłowania jednostek nie oddziałują w kierunku odrodzenia moralnego wskutek rozproszenia i braku zgodności, postanowili wydawać pismo, które dotąd wychodzi pod tym samym tytułem, jaka jest nazwa związku. Dokoła niego zgrupowała się niebawem gromada jednomyślnych. Z pierwotnego kółka liczącego 15 członków utworzył się w ciągu dziesięciu lat Związek o 1500 adherentów. Są to przeważnie nauczyciele szkół ludo-

wych i średnich oraz inni ludzie zmuszeni przez zawód swój do zastanawiania się nad zasadami kierującymi ich życiem. Członkowie Związku sądzą, że reforma społeczna nie odbędzie się drogą prawodawczą, lecz wskutek pracy wewnętrznej nad sobą. W tym kierunku zmierza praca stowarzyszenia, które nie przyznaje sobie cechy stowarzyszeń religijnych, członków bowiem nie wiąże przyjęcie pewnego symbolu, lecz usposobienie moralne wolnego umysłu. Tak charakteryzuje stanowisko Związku p. Paweł Desjardins ¹⁾, komunikując o nim na kongresie filozoficznym roku ubiegłego. Związek nie dąży do utworzenia świątyni, lecz usiłuje przypomnieć ludziom zasady moralne, których brak daje się dostrzedz w kraju. Zwalcza stronnictwo, materializm użycia, panowanie słów; stara się szerzyć nawyki krytyczne, których wpływ wyzwoleńczy jest warunkiem wszelkiego postępu jednostkowego lub społecznego. Chociaż głównym ogniskiem działalności Związku jest zakres duchowy, nie usuwa się wszakże od działalności praktycznej: brało ono pewien udział w ruchu Uniwersytetów Ludowych, które we Francji są próbą zbliżenia inteligencji z ludem, na wzór amerykańskich University settlements (Kolonii uniwersyteckich).

Komunikat ten wywołał ożywioną dyskusję. Wytknięto, nie bez słuszności, utopijność pomysłu zreformowania społeczeństwa drogą oddziaływania na jednostki, skoro przez dziesięć lat istnienia zdołało Towarzystwo zgromadzić zaledwie 1500 członków. Bardzo surowy, ale w gruncie rzeczy sprawiedliwy sąd o próbach tego rodzaju wydał p. Rauh.

Uznając słuszność dążenia do uniezależnienia

¹⁾ Ob. szkic p. t.: *O dogmat.*

etyki od religii i filozofii, chciałby wszakże, aby określono dokładniej treść owej moralności niezależnej. „Można oddawać się niekiedy medytacyom nad moralnością — jest to etyka niedzielna. Pozostaje wszakże etyka powszednia, nasze postępowanie codzienne. Co do tych kwestyj należy się porozumieć wprzód, nim zaczniemy się łączyć. Czy przyznamy prawo bytu zasadzie współzawodnictwa? Wtedy człowiek staje się maszyną, towarem; przestaje być osobą. Jeśli zaś mu przyznamy wartość osobową i prawo do życia, to do jakich sposobów zwrócimy się, aby owo prawo zabezpieczyć? Do socjalizmu państwowego, czy do stowarzyszeń współdzielczo-spożywczych, czy do jakich innych środków? Oto są kwestye żywotne. Jeśli będziemy nasuwać naszym słuchaczom tylko idealne rozwiązania; jeśli nie postawimy otwarcie zagadnienia sprawiedliwości i porządku materialnego, piękne frazesa będą uważali za środek odwrócenia ich uwagi od niebezpiecznych zagadnień. Po co mówią nam o cnocie i dobrze, zawołają, jak gdybyśmy nie mieli przed sobą bardziej brutalnego zagadnienia: jak dostać chleba? Na tym gruncie zapewne zgoda pomiędzy badaczami a tłumem nie nastąpi tak łatwo. Potrzeba wyrzec się zgody metafizycznej, lecz to jest lepsze, niż maskować ideje. Jedyną rzeczą, jakiej się spodziewać można, jest ta, że wojna przybierze kształty kurtuazyjne. W chwilach, gdy interesa bezpośrednie praktyczne usuną się na drugi plan, można będzie się ćwiczyć w „przebaczaniu metafizycznem“ lub religijnem; ale walka społeczna istnieje i nie jest dobrze ukrywać jej przed sobą“.

Do oceny tej dodać należy, że najsurowsze wymagania etyczne stawiać możemy i powinniśmy sobie samym, dążąc do jak najwyższego ideału dosko-

nałości; lecz gdy idzie o innych, mniej powinniśmy myśleć o ich moralizowaniu, niż o tem, czy dobrze im na świecie i czy nie możemy usiłowaniami swemi uczynić, aby lepiej było; czyli wyrażając to piękniemi słowy Kanta: Za cel uczynków swoich obierzmy własną doskonałość a cudze szczęście.

Taka jest poprawna granica gdzie kończą się wymagania doskonalenia się indywidualnego, a zaczynają się usiłowania socyologii ku podniesieniu szczęścia ogółu, granica, której związki i towarzystwa etyczne rzadko są świadome.



Słówko o kobiecie.¹⁾

„Ze wszystkiego, co może zapełnić życie, pozostała nam tylko kobieta“, skarży się Płoszowski.

Ale czym jest kobieta dla dekadentów?

W epoce romantyzmu, w epokach wielkich ideałów kobieta była wcieleniem wielkiej idei miłości, wiecznego związku dusz, uczucia, które łączy w sobie największą siłę namiętności z najwyższą gotowością do ofiar.

Epoki analizy i pesymistycznej krytyki obnażyły uczucie to ze wszystkiego, co było w niem wielkiego i pięknego, pozostawiając pokoleniom schyłkowym niesmaczny ostatek lub wstrętny szkielet...

Gdy miłość zapełniała całą duszę młodzieńca dawnej doby, było to dobre i naturalne. Bo w tem uczuciu koncentrowało się wszystko, co jest wielkiego w życiu. Bo miłość dla kobiety była dlań zarazem miłością wielkich ideałów dobra i piękna, była szkołą poświęcenia i wytrwania. Bo miłość ta była czcią dla idei wielkiej, bezinteresownej miłości, która później mogła zmienić swój przedmiot i zolbrzymieć razem z wzrostem duchowym młodzieńca do objęcia całego narodu i całej ludzkości. Ale kiedy dekadent, dla któ-

¹⁾ *Przegląd Poznański* 1894.

rego miłość jest tylko pewnym sposobem „smakowania życia“, mówi, że mu została „tylko kobieta“ — już jest na tyle szczerzy, że nie zastawia się słowem „miłość“ — przyznaje się do zupełnego bankructwa ducha.

Bo też są oni bankrutami na wszystkich punktach: bankrutami względem społeczeństwa, od którego najwięcej biorą, które poświęca najlepsze zasoby na ich wychowanie i wykształcenie, pielęgnując ich kosztem ciemnoty tysięcy, a któremu niczem się nie odpłacają prócz zarazy moralnej, świadomie lub bezwiednie sianej.

Bankrutami w dziedzinie myśli i czynu — bo „przebiegłszy w około wszystkie ideje doszli do tej wyższej sprawiedliwości, która uprawnia wszystkie opinie, wykluczając wszelkie fanatyzmy“ — a tak prawda i przekonanie staje na równi z przyjętymi lub modnymi zwyczajami.

Bankrutami są i względem własnego szczęścia, za którym goniąc „jak kot za własnym ogonem“, tem pewniej je omijają, im gwałtowniej i wyłączej pragną je posiadać.

Gdzież mają szukać szczęścia ci, którzy na życie rzucają się jak dzieci na pudełko łakoci, których nie pociąga ani wielki fanatyzm idei, ani święte pragnienie prawdy, którzy zapoznali obowiązki swoje względem społeczeństwa, dla których ludzkość pod anatomicznym skalpelem analizy, rozcinającej idealne węzły syntetycznego pojęcia, rozproszyła się na zbiorowisko dwunogich istot o rozmaitym poziomie intelektualnym i rozmaitych rozmiarach czaszek? Gdzież jak nie w tem uczuciu, które było zawsze natchnieniem poetów, które jest dla wszystkich najdosłowniejsze i najmniej sprzeciwia się atomistycznemu rozprysnięciu się jednostek?

Prawda, że miłość poetów-romantyków prysła jak tęczowa bańka mydlana pod lodowatym i brudnym technieniem mieszczańskiego egoizmu; ale została dla mężczyzny — kobieta, dla kobiety — mężczyzna jako przedmiot eksperymentów, jako główny z tych tysiąca rozmaitych sposobów smakowania życia — dla większości, jak wyznaje Płoszowski — jedyny.

Nie jednakowa wszakże jest rola każdej płci i możliwość eksperymentowania w tym kierunku, a szczególnie różniczkowały się stosunki w naszym mieszczańsko-przemysłowym społeczeństwie.

Mężczyzna jest prawodawcą ustaw i zwyczajów; on kieruje wychowaniem, które urabia z dziewcząt to, co najlepiej dogadza panu stworzenia, a co najważniejsze, do niego należy inicjatywa w sprawie zawiązania rodziny, w sprawie tak ważnej, że wobec tej jednej maleją i znikają wszystkie inne jego przewagi na tem polu współzawodnictwa.

Wiele pięknych porywów i szlachetnego zapału włożyli myśliciele i agitatorowie obojga płci w zagadnienie emancypacji kobiet; wiele drobnych ulepszeń osiągnięto w położeniu kobiety: otworzono jej podwoje wiedzy, ułatwiono zdobycie niezależności ekonomicznej, gdziekolwiek nawet dopuszczono do głosowania w zarządach miejscowych.

Wszystkie te zdobycze jednak tak mało zmieniły istotę rzeczy, tak mało przyczyniły się do wywalczenia dla kobiety niezależnego stanowiska w społeczeństwie, jako dla równouprawnionego członka jego, jako dla towarzyszki i współpracowniczki mężczyzny we wspólnym zadaniu dźwigania ciężaru życia, że „kwestya kobieca“ stoi dotąd otworem, zniechęcając jednych swojemi nibyto przesadnemi wymaganiami, zaprzeczana

przez drugich, korzących się w obec faktu różnicy organizacyi fizycznej i wynikającej z niej nibyto koniecznej zależności kobiety od mężczyzny.

W rzeczywistości t. zw. „kwestya kobieca“ składa się z dwóch odrębnych zagadnień. Jedno z nich — to zagadnienie społeczno-ekonomiczne, — kwestya dobrobytu; stanowi ono jedynie odłam wielkiego zadania społecznego naszych czasów i tu tylko tyle zaznaczyć winniśmy, że wszelkie zdobycie przez kobietę nowych stanowisk pracy zarobkowej w ustroju społecznym, polegającym, jak nasz, na współzawodnictwie obniżającym ceny pracy do niezbędnego minimum (a często i niżej), spada ciężarem tak na mężczyznę, jak i na samą kobietę, zwiększając tylko ilość pracy wykonywanej w sumie przez rozmaitych członków rodziny, za którą wynagradzają tą samą ilością wartości użytkowych. Korzystają więc z otwarcia nowych stanowisk tylko kobiety samotne, które dzięki temu mogą zdobyć sobie jaką taką niezależność ekonomiczną.

Drugie zagadnienie właściwie kobiece, ma źródło swoje w wyżej zaznaczonym fakcie.

Dopóki nie skierują się w tę stronę usiłowania, dopóki popyt mężczyzny i to dzisiejszego mężczyzny (za chwilę wytłomaczę znaczenie tego wyrazu) będzie decydował o założeniu ogniska rodzinnego, dopóty wszelkie narzekania na przemoc mężczyzn i bezprawność kobiet, wszelkie usiłowania wyzwolenia ich z pod despotyzmu płci silnej, będą wywoływać tylko hałaśliwe, lecz bezowocne echa z jednej strony, a uśmiechy i docinki z drugiej, dopóty piękne i wzniosłe słowa autorki wiersza „Do kobiety“ zostaną pięknym marzeniem dla niewielu, a głosem wołającym na puszczy dla większości.

W rzeczywistości odzwierciedla się tu ten sam stosunek w zakresie moralnym, jaki istnieje pod względem ekonomicznym między kapitałem a pracą. Jak robotnik, chcąc dostać zajęcie, musi się zastosować do żądań „pracodawcy“, tak kobieta, jeśli nie chce wyrzec się ogniska rodzinnego, musi zostać tem, czem pragnie ją mieć mężczyzna i daremnie lepsi z mężczyzn usiłują przez wychowanie i naukę doprowadzić kobietę z inteligentnych warstw do wyższego typu: albo usiłowania ich rozbijają się o nieprzewyciężony popęd do życia rodzinnego, dla którego kobieta rychło wyrzeka się przewagi umysłowej i moralnej, albo jeśli zasady wszczepione trafiły na grunt mniej podatny — piastunka ich zmuszona bywa wyrzec się ogniska rodzinnego i tylko rzadkim wyjątkom udaje się połączyć jedno z drugim.

Ileż to spotykamy panien wśród najinteligentniejszych, które nie poszły zamąż tylko dlatego, że były wyższe nad swoje otoczenie męskie!

A jednak nie jeden raz w ciągu dziejowego rozwoju ludzkości usiłowały kobiety wyłamać się z pod tego surowego i hańbiącego „prawa przyrodzonego“, jakby go nazywali socjologowie ze szkoły sielankopisarzy ekonomicznych.

Gdy w Grecji starożytnej wytworzyła się garstka ludzi o wyższej kulturze, zdolna ocenić i smakować rozkosze sztuki i filozofii, znalazły się i takie kobiety, które przejęły się nowymi poglądami i idejami filozoficznymi, wyłamały się z pod ujarzmiającej tradycji, zamykającej córkę w gynecium ojca, a żonę w gynecium męża a chciały brać szerszy udział w życiu intelektualnym i społecznym, czując się do niego zupełnie przygotowanymi.

Kobiety te nie zadawałniało już stanowisko, jakie

zajmowały ich prababki za czasów homerycznych, lub większość współczesnych im kobiet, stanowisko, odzwierciadlające się w następującem przemówieniu Telemaka do matki swojej:

„Wynoś się do swej komnaty i patrz swoich spraw tylko, przędzalni i szydelka: rozkazuj kobietom, aby pilniej pracowały, lecz słowo tylko mężczyznom przystoi, a mnie zwłaszcza, — gdy do mnie władztwo nad domem się należy“.

Lub w tych słowach Andromachy u Eurypidesa:

„O Hektorze drogi, z miłości ku tobie jedynie znosiłam z wesołem obliczem zalecanki twoje do Kypris, a dzieciom twych nierządnie sama dawałam piersi, aby ci oszczędzić goryczy“.

Za przykładem mężczyzn hetery — bo tak nazywano te kobiety na równi z tanecznicami i flectkami — zechciały używać tej samej swobody co i oni... Była to pierwsza próba emancypacji.

Chrześcijaństwo i cywilizacja europejska zmieniły rdzennie poglądy i uczucia nasze i chociaż dążenie do emancypacji kobiety jeszcze nieraz przybierało postać taką jak w Grecji starożytnej — że przypomnę tylko epokę Odrodzenia, jednak wogóle daje się widzieć prąd stanowczy ku równouprawnieniu z mężczyzną na polu obyczajów w innem zgoła kierunku.

Nie równość w rozluźnieniu obyczajów, lecz przeciwnie w powściągliwości zaznacza się coraz bardziej jako ideał, ku któremu podąża stosunek między mężczyzną i kobietą, a dążność ta zarysowuje się tak w prawodawstwie, jak i w opinii ogółu.

Kierunek ten wytknięty był już przez Eugeniusza Sue'go w jego „Wiecznym Żydzie“, a teraz świeżo podniesiony przez Biörnsona w „Rękawicze“. Polega on

na żądaniu od młodzieńca, przystępującego do małżeństwa, równej czystości i niewinności, jakiej dziś żąda się pospolicie od dziewczęcia.

Nie miejsce tu wdawać się w szczegóły i roztrząsać następstwa społeczne i etyczne, jakieby pociągnęło za sobą wyrobienie opinii ogółu w tym kierunku, ani wyliczać zarzuty wielokrotne, jakie twierdzenie takie wywołać musi.

Zaznaczyliśmy tu w kilku słowach ogólny kierunek, w którym odbywa się rozwój stosunków małżeńskich, wziętych ze strony uczuciowej i obyczajowej. Gdzieindziej spróbujemy przyjrzeć się, korzystając z nowszych utworów literatury powieściowej, deseniom, jakie wyrysowuje chwila bieżąca na ogólnym tle rozwoju tych stosunków.



Apostołowie mierności.¹⁾

Idąc raz Alejami, usłyszałem taki urywek rozmowy, prowadzonej między dwojgiem młodych ludzi:

On. ...Tak ci się zdaje, dopókiś młoda; ale zobaczysz: przyjdzie czas, zaświeci staropanieństwo w oczy i popłyniesz za falą jak wszyscy...

Ona. Czyż nie można się oddać pracy, wiedzy, żyć dla idei?

On. To znudzi cię prędko, bawi cię teraz, boś jeszcze zbyt młoda.

Ona. Jesteś pesymistą!

On. Cóż to pesymizm? Wszak nie z książek go wzięłem! Życie mnie nauczyło i ciebie nauczy...

Jakież to typowe — dla naszego czasu, dla naszych stosunków:

Za falą, za falą! To nasze hasło...

Ale porzućmy wypadek szczegółowy; przejdźmy do ogólnego.

Jakaś młoda dusza stęskniona za światłem, usiłuje wybić się z tej duszącej atmosfery mierności; szuka powietrza, szuka przestrzeni, szerszego widnokągu... Pojawia się starszy kuzyn, brat lub nie wiem kto wreszcie

¹⁾ *Pogląd na świat* 1900 Nr. 11 – 12.

i zaczyna oblewać zapaleńca zimną, cuchnącą wodą swego „doświadczenia!”

On starszy, on doświadczony, on wszystko to wie, wszystko przeszedł w swoim czasie; życie go wyleczyło ze złudzeń!

— Nie prawa! Życie z niczego cię nie wyleczyło, bo nie było z czego leczyć; bo gdybyś był to wszystko przeszedł, nie zostałbyś tem, czem jesteś — apostołem mierności. Udawałeś może kiedyś entuzyastę, gdy była moda na entuzjazm; dziś pozujesz na zblazonwanego — bo dziś inna moda. O inna, inna...

Ludzie pragnący światła; ludzie zachowujący w sercu swoim isierkę ducha Prometeuszowego; ludzie, którzy chcą świat przerobić, popchnąć dzieje nowym torem, którzy pragną wydrzeć przyrodzie tajemnice wszechrzeczy; promień szczęścia porwać niebu i rzucić milionom — tacy ludzie we wszystkie wieki, we wszystkich narodach stanowili znikającą ilościowo mniejszość; były to zawsze jednostki. Ale w innych czasach jednostki te stały na czele społeczeństw swoich, a wszelkie aspiracje ku tym wyżynom spotykały jeśli nie poklask, to przynajmniej uznanie i szacunek.

Dziś inne czasy! Dziś każdy poryw entuzjazmu jest śmieszny; na każdą próbę rozwinięcia skrzydeł do lotu, odpowiadamy z całym aplombem naszego kurzego rozumu, z wyżyn tej kupy śmieci, na której spoczywamy wraz kogutem bajki:

— Dzieciak z ciebie! Porzuć te złudzenia!

O, bo też mądrzy jesteśmy mądrością życia; płaszczymy się przed faktem, za nic idea!

Dawno wiadomo, że niema wielkich ludzi dla ich lokajów; a niemniej pewną jest rzeczą, że w oczach tych ostatnich uchodzili za głupców. Kucharka Heinego

tak była pewną tego co do swego pana, że trwała w swem przekonaniu wbrew opinii całego świata. Wprawdzie uczą nas w szkołach o jakichś Prometeuszach, którzy wdzierali się po ogień do nieba; o jakichś Kolumbach, którzy szukali nowych światów, o Brunonach, którzy umierali na stosach, ażeby nie wyrzec się przekonań swoich, i o tych innych kolumbach świata moralnego, których uczcił najlepiej wielki pieśniarz francuski, nazywając ich tak, jak ludzie zwykli nazywać — szaleńcami¹⁾. Ale to są wszystko dawne dzieje, minione czasy prostoty; każdego z takich szaleńców przytem zbadał jakiś uczony profesor-doktor, położył na nim pieczęć swoją i powiedział:

— Zapisać go w rejestra dziejów!

Musimy ugiąć się przed powagą profesorów-doktorów i dostawać w szkole cięgi za tych uznanych szaleńców, niechże nam wolno będzie plwać na nieuznanych!

Kolumb nietylko szukał nowego świata, ale go znalazł. Prometeusz nietylko wdzierał się do nieba, ale przyniósł ogień; trudno — korzemy się przed faktem. Niechże nam wolno będzie wyśmiać ideę, uragać tym, którzy szukając, nie znajdują; którzy dążąc, nie dochodzą do celu swoich dążeń.

Powodzenie! To wielkie hasło naszych czasów, bóstwo próżnych głów, świecących miernotą z pod cynicznych gołych czaszek! To mądrość tych, którzy w życiu swoim ani razu nie zamarzyli o tem, żeby choć na główkę od szpilki podnieść dolę ludzkości, dolę swoich braci!

¹⁾ Sur la croix, que son sang inonde,
Un fou, qui meurt, nous legue un Dieu.
(Béranger. *Les Fous.*)

Nie to jest rozpacziwem, że tacy stanowią większość! Większością zawsze byli, bo ich to imię legion. Ale to jest rozpacziwem, że oni głos podnoszą; że cynicznym śmiechem zagłuszają wszelkie szlachetniejsze porywy; że każą swoim nieczystem tchnieniem każdy rozwijający się pączek, aby zamiast świeżego i wonnego, powstał z niego ów blady, martwy od urodzenia cmentarny kwiat, kwiat żywiony sokiem trupów!

Lecą z wiatru poświstem,
Stopione w mgłę czarną,
Kazić tchnieniem nieczystem,
I siać w polu ojczystem
Złe ziarno.

Tłumić lepsze natchnienia,
Siać nędzę i ciemność
I bezmyślność zwątpienia,
Co czyn każdy zamienia
W nikczemność...

Odejmijcie temu obrazowi grozę tragiczną, demoniczną żądzę złego; sprowadźcie go do poziomu trywialności, banalności, pospolitości, a będziecie mieli apostołów miernoty! Nie tragizm złego czynnego, ale stojące bagno gnuśności.

Może być, że wiele jest udanych porywów, że nieraz wystawiają się na pokaz w chęci popisania się; lecz o ileż wyższą jest już sama chęć popisania się czemś podobnym, od popisywania się zblazowaniem lub cynizmem! Tu przynajmniej mamy poczucie tego, gdzie jest dobre, do czego należy dążyć; jest uznanie dla najżywotniejszych warunków bytu społecznego; a gdzie jest ono, tam przy dobrej chęci i poparciu, łatwo się rozwinie szczerą chęć pójść tą drogą, która się tak piękną wydaje. Dobre, robione początkowo dla

popisu, dla mody, stanie się następnie nawykniem, potrzebą. Ale nie ma dziś mody na dobre, tylko na złe!

My tyle właśnie mamy zapалу,
Ile go mieści czara z kryształu,
Tyle uniesień — co pian w tej czarze,
I tyle ognia — co w tym puharze!

Gdzie społeczeństwo składa się z takich „szkieletów“, tam żadne ziarno nie zapadnie głębiej, żadne hasło nie zbudzi do życia. I daremnie uderzać będą swoją kościstą dłonią o próżną pierś; nie zadrga w niej serce, nie buchnie z niej płomień, bo są

Bez miłości, bez zapalu,
Bez czci ideału!

Ale niech się zbiorą przyjaciele i wesołe panie na kolację, niech zapukają korki, zabiegają kelnerzy, rozbudza się zapal...

Zapał? Nie, to nie zapal; to musująca piana płytkich serc!

Czy nie na takich to doświadczeniach budują nasi apostołowie miernoty swoją filozofią życia? Czy nie takie zapaly mają na myśli, gdy mówią o tem, że wszystko przeszli?

O, w tej szkole pewnie, że się nie nauczą czci ideałów!

Górami mielizny! Na głębiach — giną...
Niech żyje wino!...



Geniusze bez teki.¹⁾

Wśród najmłodszego pokolenia ukazują się od czasu do czasu typy, do których zastosować możemy — w nieco odmiennem zresztą znaczeniu — wspaniałą charakterystykę ironiczną, nadaną przez autora *Bez Dogmatu* swemu bohaterowi.

Najczęściej już wygląd zewnętrzny zdradza młodzieńca tego typu. Niesie on głowę swoją tak wysoko, jak gdyby ciążyła na niej korona, która za lada ruchem niebaczny upaść może; stąpa tak, jak gdyby miał w piersiach czarę pełną drogocennego płynu i drżał o to, aby niebacznie nie rozpryskać z niej kropli. Pełen namaszczenia względem siebie samego; starannie notujący wszystko, co jego własnej osoby dotyczy — jakby w obawie, by nie zabrakło tych szczegółów wartościowych przyszłemu jego biografowi (bo nie wątpi, iż będzie go miał) — z pewną obojętnością a nawet pogardą spogląda na świat otaczający.

Ma on istotnie niezachwiane przekonanie wewnętrzne o wyższości swojej nad całym otoczeniem; ma przytem głęboką świadomość, iż przez to otoczenie nie jest zrozumiany. Skąd płynie ono? Czy dokonał

¹⁾ *Pogląd na świat* 1900. Nr. 14—15.

niezwykłych czynów? Czy posiadał zdumiewającą wiedzę? Czy wykazał w dziełach pióra lub pędzla niepospolity talent?

Nic z tego. Nie, przeświadczenie jego opiera się na „wewnętrzznem przekonaniu“, że wszystko to mógłby był uczynić... gdyby chciał. A może nawet zechce; tylko... namyśla się jeszcze, czy warto; a raczej czeka na chwilę, na ludzi odpowiednich... Świat taki marny; ludzie — to płazy. Dla kogóżby on, orzeł, wysilałby miał skrzydła swoje? Może, gdy spotka „duszę bratnią“ lub „siostrzaną“ — może wtedy rozwinie je — ale na chwilę, aby pokazać, czem mógłby być; aby żalowali potomni, że oto geniusz taki zmarniał w bezczynności; aby współcześni ubolewali, że przez całe życie, z ich winy, przez ich ślepotę, pozostał — bez teki!

Podobni są do owego pastuszka, który wszystko mógłby osiąść w marzeniu swoim; który czuje się władcą całego świata — w wyobraźni; który poszedłby i dokonałby najbardziej zdumiewających czynów, tylko — bieda w tem, że musi oto paść owce i gęsi...

Ten polot naiwnej wyobraźni dziecka miły nam jest w pastuszku, chociaż śmiech budzi zestawienie jego z gorzką koniecznością, jaką jest pasienie gęsi. Również sympatyczną byłaby i owa młodzieńcza wiara w siły swoje, chociażby i przeceniała je wielokrotnie, gdyby była wyrazem szlachetnej ambicyi, wyrazem woli wykonania, chociażby części zamierzonego, a więc gorączkowej pracy nad sobą, a więc niegasnącego światła ideału przed sobą.

W tych wszakże wypadkach, gdy tak bywa istotnie, owe do nieba sięgające ambicye nie ujawniają się nazewnątrz, ani dumną postawą, ani lekceważeniem innych, ani wynoszeniem siebie w słowach. Przeciwnie,

młodzieniec pełen tej szlachetnej ambicyi, tai ją głęboko w sercu swoim; boi się ją zdradzić słowem lub gestem. Kryje się nieraz nawet ze studjami swemi, a nie śmie pokazać prób własnych. Ogromne, może przesadne wymagania, jakie sobie stawia, każą mu odczuwać w tem większym stopniu własne braki, niedoskonałość prób lub utworów swoich, a obawa okazać się śmiesznym lub pretensjonalnym wstrzymuje go od produkowania się przed innymi z planami lub nawet ich częściowem, ale niedoskonałem jeszcze wykonaniem. Skromność idzie zawsze w parze z prawdziwą wielkością i z tą szlachetną ambicyą, która staje się jej źródłem.

Michał Wiszniewski opowiada o sobie, że gdy napisał pierwszą książkę, nie mógł się zdecydować na jej ogłoszenie; „bojąc się — takie są jego własne słowa — aby publiczność nie wzięła tego za delikatny sposób dania jej do zrozumienia, że mam więcej od innych dowcipu, do czego nie poczuwam się i dziś na dostatecznych siłach“.

Zgoła inaczej postępuje sobie geniusz bez teki. Nie idzie mu o to, by zdziałać coś; nie ambicya rzeczywistych zasług podwodzi nim, lecz chorobliwa chęć admiracyi ze strony tego ogółu, którym niby gardzi. A w tym wielotysięcznym tłumie zawsze znajdzie się kilku naiwnych (znane jest francuskie przysłowie o admiracyi), którzy bądź na seryo, bądź też (co najczęściej się zdarza) przez pokrewieństwo duchowe, t. j. chęć admiracyi wzajemnej, uwierzą w jego niezwykle, chociaż utajone talenta. Wtedy zwierza się owym duszom wybranym z tego, co zamierza lub co mógłby stworzyć — i znajduje często między niemi takiego, który — czy to bezinteresownie, czy w nadziei na wzajemną usługę —

pisze o nim dytyrambę do jakiegoś daleko od miejsca znalezienia się onego nieznanego nikomu geniusza wychodzącego pisma. Geniusz bez teki pobłażliwie uśmiecha się, czytając tego rodzaju reklamę; w głębi duszy zaś czuje wielkie zadowolenie: oto urósł nareszcie na olbrzyma — w oczach pensyonarek przynajmniej. Niekiedy nawet też ma sposobność oglądania swoich szlachetnych rysów reprodukowanych (lichym wprawdzie) światłodrukiem.

Niedyskrecya ta powiernika w gruncie rzeczy miłą jest dla obu: bo czyż to nie jest rozkoszą powiedzieć komuś o człowieku, o którym „drukują“: „jest moim przyjacielem: jesteśmy na ty!...“

Pochwały, które czytamy w tego rodzaju reklamach są bardzo charakterystyczne. Najczęściej dowiadujemy się z nich, że jej bohater nic jeszcze nie napisał — a może i nigdy nie napisze, bo jest naturą zbyt subletną; bo razi go zetknięcie (choćby na papierze) z tłumem czytającym. Kiedyindziej opowiada o tem, że niezwykła osobistość, której poświęcony jest artykuł, ma za trzy lub cztery lata napisać dramat lub zostać profesorem przedmiotu, do którego studyowania już, już zamierza przystąpić... To znowu dowiadujemy się o przedwczesnej dojrzałości talentu jego, ujawniającej się w zamłodo zawartych związkach matrymonialnych.

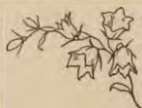
Jeśli ów geniusz bez teki miał sposobność debiutować wierszykiem, nowelą lub sceną dramatyczną, to podaje się wieść o tem, że z trzech lub czterech krajów obcych otrzymał prośby o pozwolenie przekładu lub wystawienia na scenie tych utworów.

Dotąd przywykliśmy tylko byli czytać reklamy o zdumiewających własnościach leczniczych żytniej kawy

lub kakao Suchard'a; o cudownej siłotwórczej władzy „kaszki-herkules“ — i to gdzieś tam na ostatnich stronicach dziennika. Dziś reklama wchodzi w zakres literatury i kiedy o rzeczywistych talentach lub zasługach wie zalewie nieliczne koło poważnych czytelników, w dziennikach czytanych przez niekrytyczne tłumy rozbrzmiewają hałaśliwe reklamy o debiutantach, skazanych po większej części na to, aby nie wyjść nigdy z tej roli.

Charakterystyczną cechą, zarówno dawniejszych jak i najnowszych geniuszów bez teki jest ta, iż są — rozumie się — dekadentami, lub jak to dziś mówi się — modernistami. Jakże może być inaczej? Taki „gogo“ duchowy musi być ubrany według ostatniej mody; musi być „moderne“. Jest przytem inny wzgląd i to bardzo poważny, który ich skłania do tego. Wszak w każdym innym świecie, prócz dekadenco-modernistycznego, wartość człowieka mierzy się jego zaletami i zasługami rzeczywistymi; w tym jednym można być „wewnętrznym artystą ducha“, nie umiając władać ani pędzlem, ani dłutem, ani piórem. W innych światach każdy, kto chce zostać pisarzem lub artystą, musi mieć coś do powiedzenia i władać formą; tu nie potrzeba ani sensu, ani rymu, ani rytmu, aby napisać wiersz, a w ten sposób zostać poetą — przynajmniej w mniemaniu własnym i najbliższych przyjaciół. Każdy z nas pamięta owe czasy dziecinne, gdy sztuka wierszowania wydawała się czemś zupełnie niedościgłym: wszak to tak trudno dobrać byle jakie dwa rymy; a cóż dopiero związać je tak, aby sens był! Modernizm rozwiązał tę trudność w sposób nadspodziewany usuwając potrzebę jednego i drugiego, a w ten sposób umożliwił pisanie wierszy — nawet dla geniuszów bez teki.

Zaznaczyłem już, że wyrażenie to stosujemy w znaczeniu cokolwiek odmiennem niż Sienkiewicz. Istotnie Płoszowski pomimo swojej jałowości był w gruncie naturą subtelną i człowiekiem odczytanym. Nie pragnął on podziwu tłumów, na które, wiedział dobrze, że nie zasługiwał; zadawała go zupełnie admiracya najbliższego kółka, w którym się obracał, zwłaszcza zaś kobiet, którym chciał się podobać. Geniusze bez teki z najmłodszego pokolenia, dalecy są zwykle od tej subtelności. Chuchają wprawdzie na własną osobę, lecz rzadko są mimozami; daleko częściej zaś — niekształtnymi klockami pospolitej gliny. Natomiast apetyty mają wcale nieschyłkowe i to nietylko na adoracyą....



Self-Made men.¹⁾

Wracalem raz z pewnym amerykaninem od Niagary. Tramwaj elektryczny stanal w miejscu swego spoczynku na jednej z ludnych ulic miasta Buffalo. Gdyśmy wychodzili z niego, chmara chłopaków z gazetami obskoczyła nas dokoła, wykrzykując razem i naprzemiany: „*Buffalo News* — wielkie nieszczęście kolejowe!“ „*Buffalo Times* — straszne zabójstwo!“ „*Daily News* — katastrofa na Niagarze!“ i t. d., a wpychając nam każdy protegowany przez siebie dziennik. Opezdziwszy się od chłopaków z energią równą ich natarczywości, mój towarzysz podróży obrócił się do mnie z dumnym uśmiechem:

— Przyznaj pan, że w Europie nie macie takich przedsiębiorczych chłopaków?

Musiałem mu to przyznać głośno, a w duchu nie mogłem nie przyznać słuszności temu, że amerykanie tak dumni są z cechy podobnej, nawet wtedy, gdy jest dla nich niemiłą. Bo też stanowi ona podstawę ich wielkości i potęgi.

Jednym z objawów tego ducha przedsiębiorczego i samodzielnego, stanowiącego podstawę niezależności,

¹⁾ *Pogląd na świat* 1900 r.

jest ta okoliczność, że większa część ich sławnych ludzi, lub tych, którzy zostawili po sobie imię wdzięczne, należy do t. zw. *self-made men* t. j. ludzi, którzy sami siebie urabiali. I z tego też dumni są amerykanie: dumni, że najznakomitsi z ich prezydentów w dzieciństwie sprzedawali mydło lub roznosili gazety, zupełnie tak samo, jak ci chłopacy, których tak energicznie rozpędzał mój towarzysz wycieczki.

Czy to jest cechą rasy, czy cechą kultury?

Zapewne, że wiele tu można przypisać rasie. Wiadomo powszechnie, że anglo-sasi i w Europie odznaczają się nierównie większą przedsiębiorczością, a co za tem idzie — poszanowaniem wolności osobistej, niż np. francuzi, którzy, pomimo trzykrotnego ogłoszenia rzeczypospolitej, nie mogą wydostać się z powijaków policyjnych. Sądzę jednak, że więcej niż charakter rasy, wpływa wychowanie i opinia publiczna.

Jeśli w jakimś społeczeństwie będzie uważane za wadę to, co w innem jest cnotą; jeśli ludzie będą tu zmuszeni wstydzić się tego, z czego tam są dumni — to cóż dziwnego, że typ przeciętny jednostki ukształtuje się wprost przeciwnie w obu społeczeństwach. Jeśli będziemy się wstydzili samodzielności i wybijania się o własnych siłach; jeśli za normalny i błogosławiony stan uważa się odziedziczenie po ojcu majątku lub synekury biurowej; jeśli za grzech poczytuje się człowiekowi to, że zamiast przejść wszystkie klasy dobrze widzianej (*fashionable*) szkoły, lub po ich ukończeniu, pracuje sam nad sobą; jeśli ludzie w ogóle zmuszeni są w wielu wypadkach ukrywać się z uczciwą pracą, wstydzić się jej, cóż dziwnego, że urabiamy jednostki pozbawione inicjatywy, przedsiębiorczości, energii, odwagi cywilnej?

U nas by niezapomniano i do końca życia wypominano takiemu Franklinowi, że wprzód nim został sławnym pisarzem, uczonym i politykiem, był drukarzem, a wpierv nim zaczął składać czcionki, musiał zapewne i zamiatać drukarnią. — W Washingtonie widziałem posąg Franklina: na czterech stronach cokołu wypisane są cztery jego tytuły do sławy i pamięci potomnych, a wśród nich nie ostatnim jest: „Drukarz“. W Filadelfii widziałem na starym cmentarzu jego nagrobek: duży płaski kamień, bez żadnych ozdób ani napisów, prócz tego:

Benjamin
i
Debora } Franklinowie

A w paru muzeach narodowych spotkałem nawpół zniszczone ręczne prasy, przechowywane z czcią, jako maszyny, na których drukował Franklin.

Jest to trochę odmienny sposób czczenia pamięci wielkich ludzi, niż u nas?

Jednym z objawów samodzielności i inicjatywy rzadkiej w naszym narodzie w ogóle, ale takim, ku któremu coraz natarczywiej popychają okoliczności, jest kształcenie się bez cudzej pomocy lub samouctwo. Gdyśmy rozpoczynali wydawnictwo *Oświaty*, spotkałiśmy się z ostrzeżeniem, że wyraz „samouctwo“ wystawiony jako jedno z zagadnień pisma tego, może niemile razić, a nawet zrażać czytelników. Wydało się to nieprawdopodobnem. A jednak... jednak doświadczenie pokazało, że niektórzy czytują ją cichaczem, lub nawet wcale nie czytują z obawy, aby nie ująć za samouków.

Cóż to jest samouctwo? Na to pytanie znajdu-

jemy doskonałą odpowiedź w artykule p. W. Lutosławskiego¹⁾, którą tu powtarzamy:

„Samoukami nie nazywamy bynajmniej tych, co się uczą sami, jakby można sądzić według etymologii wyrazu. Wobec panującej dziś jeszcze starożytnej mody uczenia się przeważnie w szkołach, od żyjących nauczycieli, wyróżniają się ci, którzy nauczycieli wybierają sobie niezależnie od bezpośredniego swego otoczenia, wśród pisarzy wszystkich narodów i wieków, korzystając z istnienia książek. Takich miłośników druku, obchodzących się bez pomocy zachwalanego żywego słowa, nazywamy pospolicie samoukami dlatego, że w studiach swych są więcej niezależni od swych nauczycieli, niż uczniowie szkół, a nauczyciele ich są mniej widoczni niż pedagodzy“.

Dlaczegożby było większym wstydem uczyć się od Platonów, Kantów, Laplace'ów, Darwinów, niż od p. X. z gimnazjum św. Anny lub od p. Y. z wszechnicy Jagiellońskiej? Na to zapewne trudno odpowiedzieć. Ale cały szereg przepisów, obyczajów, opinii z niesłychaną naocznością przekonywa nas, że u nas uczenie się, wogóle jest czemś takim, czego wstydzic się należy.

W tym kraju np. jest przepis niedopuszczający do docentury słuchacza uniwersytetu wcześniej, jak w cztery lata po ukończeniu. Sądzicie może, iż jest to wyraz dbałości o to, by młody docent miał przeciw czas czegoś się nauczyć po swojej doktoryzacji? Bynajmniej! Idzie jedynie o to, by jego dawni koledzy nie zostali przypadkiem jego słuchaczami. Musi być w pojęciu tych, którzy prawo takie ustanawiali i tych, którzy je

¹⁾ *Potrzeby samouków* w „Ateneum“, grudzień 1899.

aprobują (a aprobuje je ogół), nauka czemś bardzo upokarzającym, skoro nawet prawnie starają się oszczędzić wstydu uczenia się od swego byłego kolegi!

Zaproponujcie komukolwiek, uważającemu się za człowieka dorosłego, systematyczną pracę intelektualną, a niezawodnie usłyszemy odpowiedź:

— „Nie jestem żakiem szkolnym, abym miał się uczyć!“

Bo też dorosłemu wolno czytać — należy to nawet do dobrego tonu — ale tak, aby każdy widział i wiedział, że czyni to dla rozrywki: dlatego, aby mógł protekcyjnie pochwalić lub lekceważąco skrytykować autora, lecz nigdy — aby miał się od niego czegoś nauczyć; zupełnie tak, jak owo szlacheckie dziecko w *Janie Dęborogu*, które, chociaż pracuje w polu razem z chłopiętami, musi jednak jakoś zaznaczyć, że nie czyni tego z musu, lecz z fantazyi pańskiej.

Inaczej na te rzeczy zapatrują się amerykanie. Tam nie kończy się nauka po przejściu jednej lub paru szkół. Widziałem tam sekretarza z ministeryum, mającego na pieczy swojej sprawy pierwszorzędnej wagi, przychodzącego na kursa wieczorne, aby razem z „terminatorem od szewca“ (jakby u nas powiedzieli) ćwiczyć się w analizie chemicznej. Subjekci handlowi, urzędnicy z najrozmaitszych interesów, rzemieślnicy, dziennikarze, zbierają się wieczorami w salach *Cooper Union* w New Yorku, aby słuchać wykładów o najrozmaitszych przedmiotach, przerabiać doświadczenia, ćwiczyć się w deklamacyi lub wymowie.

A cóż dopiero samouctwo! Szkoły krajowe dumają amerykańców; ale biblioteki naprawdę budzą podziw cudzoziemców, a kto je poznał, ten przyzna, że na łądzie Europy niema prawdziwie publicznych bibliotek. Jakże

tam wszystko zastosowane i dobrane, aby każdemu ułatwić odszukanie książki w przedmiocie, który go interesuje; aby dać mu wskazówkę, gdzie szukać tego, czego potrzebuje.

Nie dziw więc, że w kraju tym „ludzie urobieni przez siebie samych“ są tak liczni, i że chociaż często szkół nie kończyli, są niemniej dzielnymi obywatelami i energicznymi inicjatorami. Dlatego też są tam uniwersytety fundowane przez prywatne osoby z dotacjami milionowymi; są takie instytucje dające wykształcenie bezpłatne i dla wszystkich, jak zakład Cooper'a, który sam był jednym z owych licznych *self-made men* i zaczął od podlewania oliwy do maszyn, w końcu zaś był kandydatem na prezydenta Związku i zostawił po sobie wieczystą pamiątkę w postaci owej akademii dla robotników; są biblioteki fundacji prywatnej, gdzie każdy pracujący witany jest, jak miły gość, grzecznie i życzliwie, gdzie mu wszyscy i wszystko służy pomocą, gdzie wszystko tak odmienne od tego, co u nas widzimy!...



Mrok czy świt?¹⁾

Bywa chwila przed nastąpieniem poranku, kiedy mrok, zdaje się, zgęszcza się w najwyższym stopniu i, kłębiąc się, zalewa świat. Milkną wtedy ostatnie spóźnione odgłosy życia związanego z światłem dziennym. Tylko stonogi i padalce wypełzają ze szczelin; tylko ohydne twory nocy czołgają się z poświstem i szelestem złowrogim, budzącym dreszcze niesmaku...

Taką chwilę przebywa obecnie życie duchowe, a zwłaszcza literatura i sztuka wszechświatowa:

W krainie myśli jeszcze noc głucha...

Skargi na zanik talentu, na upadek twórczości są powszechne; a nietylko brak oryginalności — daje się widzieć powszechny zanik smaku. Produkują się rzeczy, które w epoce wrażliwszego na piękno smaku, nie mogłyby powstać; a chociaż i dziś tolerowane są i istnieć mogą tylko dzięki kłamliwej, kupieckiej reklamie, która chwilowo oszalała sądy przeciętnych konsumentów — bo ogół najczęściej bierze na wiarę opinie, które mu podają, — wszelako samo zuchwalstwo ich ukazania się

¹⁾ *Pogląd na świat* 1901 Nr. 3.

na widowni publicznej jest znamię ogromnego upadku wymagań od sztuki, zatrąty poczucia piękna i ideału.

Skąd to pochodzi? Dlaczego kończące się stulecie taką smutną spuściznę przekazuje przychodzącemu wiekowi? Dlaczego koniec XVIII. wieku jaśniał tylu gwiazdami ducha, usiany niemi jak południowe niebo? Dlaczego tyle geniuszów narodziło się w przedburzu i podczas burzy rewolucyjnej?

Odpowiedź na to pytanie będzie zarazem i rozstrzygnięciem pierwszego.

Koniec wieku XVIII. był czasem, gdy wcielały się w życie olbrzymie ideały wyzwolenie, wykute w kuznicy ducha podczas jego drugiej połowy. Był dobą wielkiego czynu, chwilą rodzącą olbrzymów i popychaną przez olbrzymów. Spójrzmy tylko na szereg postaci wysuniętych przez rewolucję francuską. Jak szybko urastały do tytanicznej potęgi! Jakie gromy ciskały i jak padały pod gromami, nakształt dębów stuletnich pionem strzaskanych, zmiatających dokoła całe pokolenia młodo-drzewu potężnymi konarami swymi!

Inaczej z wiekiem XIX. Jego ideały sformowały się i przybrały kształt określony już w połowie stulecia. Ale warunki historyczne nie dopuściły ich wcielenia. Świeży powiew „wiosny ludów“ stłumiony został przez ogniska wsteczności, które się wzmogły i weszły w życie Europy wskutek błędów XVIII. wieku. Nastąpił rozbrat pomiędzy ideałem a życiem, rozdźwięk znamieny, mistrzowsko odbity w *Nieboskiej Komedii* Krasińskiego¹⁾. Odtąd duch twórczy musiał zanikać.

¹⁾ Por. *Manfred, hr. Henryk i Płoszowski, jako przedstawiciele trzech pokoleń XIX. stulecia.* Warszawa, 1896.

Po co miał tworzyć? — Ideały już były sformowane. Nie tworzyć, lecz działać potrzeba było; ale warunki historyczne stłumiły czyn. Zamilkły więc stopniowo duchy wyższe, przewodnicy ludzkości na drodze postępu, i albo załamali ręce w rozpacz, albo się oddali dalszemu wykończeniu i szerzeniu ideałów gotowych, poświęcając własny popęd twórczy potrzebom chwili. Bo duchy prawdziwie twórcze tylko dla życia tworzą i pod popędem bodźca życiowego. Dopóki nie spełni się wszechmocne „stań się!“ dziejów, niema po co przywoływać nowego nakazu.

I oto zamiast tytanów końca XVIII. stulecia, wyrosło pokolenie napiętnowane znamieniem niemocy, pokolenie Płozowskich, słabe, bezwolne, ale szlachetne jeszcze: za dumne, by się spodlić, by zostać płazami okoliczności. Bo młodość jego była owiana aureolą wspomnień o wielkich ojcach.

Cisza stawała się coraz głębsza, mrok coraz gęstszy. Umilkły już odgłosy puszczyków. Przyszła chwila płazów. Teraz wypelzać zaczynają z nor swoich. Na niwie ducha opuszczonej przez ludzi, którzyby mogli coś powiedzieć, lecz milczą — bo już wszystko, co słowem wyrazić można, spełnione zostało i czeka na czyn — zamiast tych, którym przewodnictwo na niej należy się, ukazują się ludek skarłały, zwyrodniały, jałowy a pretensjonalny, który chce mówić, krzyżeć, ale niema nic do powiedzenia; pokolenie nie już Płozowskich, ale wyrodków jego. Płytkość ducha własnego wylewa w efemeryczne utwory swoje. I oto powstaje owa literatura czółgająca się, gdzie niedołęztwo i podłość zostają udekorowane słowem, skradzionem od jednego z największych geniuszów największego

wieku ¹⁾ — nazwą „nadczołowieczeństwa“. Powstaje owa sztuka, gdzie nieudolność techniki pierwszych prób minionych wieków staje się manierą, a treść głupotą lub nicością prześciga najciemniejsze czasy zabobonu i bezmyślności.

Gdy teraz spoglądamy na to, co się dziś produkuje, na „nowości“ dnia — mamy wszystkie znamiona upadku.

Czy tak jest w istocie? Czy wiek cofa się wstecz?

Nie! To tylko złudne pozory; to tylko owo zgęszczenie mroku przed świtem! W czasie, gdy niedolegi ducha wyprawiają swoje hece na opuszczonej przez przodowników myśli arenie, jak żaki szkolne korzystające z nieobecności w klasie nauczyciela, w lepszych warstwach społeczeństwa odbywa się cicho praca intensywna, potężna: praca wchłaniania i przerabiania na dobytek ogółu ideałów, wytworzonych przez przywódców postępu. Literatura poważna wzmaga się i rośnie. Powtarzają się nowe wydania dawnych dzieł. To, co było niegdyś tylko na szczycie i takim blaskiem nowej twórczości oświetlało całą dobę dziejową, staje się teraz chlebem powszednim całej inteligencji narodów. I oto w tym czasie, gdy hecarze bawią gawieź swojemi „nowościami“ najnowszej współczesności, myśl ogółu rośnie stopniowo powoli i krystalizuje się w wolą, która jest zwiastunem czynu....

Kiedy skończy się ten proces ukryty? Kiedy błysnie świt różanej jutrzni, a za nim jasny, gorący, ognisty promień dnia-czynu? Nikt tego dziś powiedzieć nie może. Tymczasem mrok gęstnieje i kłębi się coraz bardziej; i coraz zuchwalsze słyhać szelesty pajaków i głu-

¹⁾ Goethego.

che poświsty padalców. Ale przyjaciele ludzkości nie tracą otuchy. Wiedzą, że to zgęszczenie mroku — przed świtem. Wiedzą także, że jeszcze nie przyszła ich godzina i może jeszcze nie rychło przyjdzie.... Ale przecież przyjdzie!... I wyciągając z upragnieniem dłoń ku tej przyszłości, nie zapominają o cichej pracy chwili bieżącej. Przyjdzie świt, przyjdzie! Nie traćmy nadziei! I jak przed jasnym promykiem dnia pierzchają widma nocy, a płazy i ślizkie obrzydliwe żyjątka chowają się do szczelin i nor, tak znikną wtedy bez śladu efemeryczne majaczenia słabych mózgów....

A tymczasem — wciąż wytrwale
Trzeba naprzód iść i świecić!



Epigonizm współczesny.¹⁾

„Czuli śpiewacy róży, makolągwy i gila: Floryany, Zbigniewy, boskie Liliany, Wandy, Aniele i Adele!... Wy, co karmicie się lazurem i esencją liliową, czemuż musiałem z wami cierpieć? Przebóg! wy jesteście uosobionymi ranami, karytydami, schylonami pod brzemieniem nieszczęścia, źródłami, sączącymi łzy milionów! Wasza wielka pierś — rozdarta od ramienia po żebra; wasze oczy — zapatrzone poza kręgi gwiazd; komety zniszczenia świecą wam nad głową, a buchacie ogniem piekielnych czeluści, jak lawą wrzące piersi Wezuwiusza!... „Czem jest pieśń bez myśli, uczucie bez jasnego widzenia rzeczy, serce bez stałego i niewzruszonego charakteru? A możnaż nazwać potęgą pieśni nabój wyszukanych wyrazów, jakimi często nieuznani geniusze bombardują do twierdzy zdrowego rozsądku, zbrojnej w baterye, ulane z twardego i niczem nieprzebitego sensu“?...

Czytelnik zapewne pomyśli, że tyrada ta skierowana jest przeciwko debiutantom ze ś. p. „Życia“ krakowskiego, lub nowonarodzonej warszawskiej „Chimery“? Ciężki błąd! Słowa te pisane były przed trzy-

¹⁾ Ateneum T. II. Z. II. 1901.

dziestu czterema laty. A jednak zdaje się, że żywcem wyjęte są z najświeższej współczesności!

Te „pękające serca“, „buchające wulkany“, „dziewicze duchy, zbrojące się w milczenie i szyderstwo przed gwałtem świętokradzkim ludzkiego spojrzenia“, którymi tak sypią nasi najmłodszy — jakież to wszystko śmieszne, — bo nie szczerze; bo tego wulkanizmu zaledwie starczy na rozpalenie zapalki, a owa dziewiczość dusz, tających się przed światem, nie przeszkadza bynajmniej odsłanianiu szat duchowych przed czytelnikiem dla pokazania mu głębi, w której, niestety, nic prócz próżni nie dostrzega! Gdy czytamy te wszystkie epitety, zaczerpnięte z języka epigonów romantyzmu, mimowoli brzęczy nam w uszach określenie: „zmokłe kury“.

A jakże podobne są do siebie te wszystkie produkcyje jednodniowe, jak skwapliwie naśladują wspólne wzory lub naśladują się nawzajem! Otwieramy jedną z nich, odrzucamy po przeczytaniu kilkadziesiątu wierszy, znudzeni i znużeni tym językiem bombastycznym, powykręcany; zaglądamy do innej, — zdaje się, że to dalszy ciąg tamtej! Ten sam język wydęty, te same epizody flirtu dwu dusz... Mimowoli przypominamy sobie zapomnianych dyletantów pióra z czasów „Lesława“ Zmorskiego; — tylko cyniczne reminiscencyje z okresu naturalistycznego stanowią gdzieniegdzie rozdźwięk z tamtym epigonizmem.

Skądże to pochodzi, że satyryczna apostrofa, skierowana do epigonów romantyzmu, żywcem daje się zastosować do pogrobowców tych prądów literackich, które po romantyzmie panowały? Czyżbyśmy mieli po każdym pokoleniu wracać do punktu wyjścia i rozpoczynać w kółko zapomniane dzieje poprzedniego —

przynajmniej w zakresie poezji i sztuki? Bo jeśli cofniemy się o pokolenie wstecz od tamtego, spotkamy się znowu z karykaturą nadwulkanizmu, nadczułości i nadpoezji w postaci Fantazego i Idalii w „Niepoprawnych“ Słowackiego, których upodabnia do „wód stalaktytów“, „zgasłych Wezuwiuszy“, a ona „jest do połowy z mgły“ i „chora do głębi duszy“, sama, jak prześcieradło, biała, a oczy ma, jak „dwie plamy atramentu“.

Pozornie dziwne zjawisko to łatwo się tłómaczy. W rozwoju poezji i sztuki następują od czasu do czasu chwile przełomowe, doby, w których dawna treść została wyczerpana, a nowej życie nie dało. Chwile te znamionuje upadek twórczości, zanik talentów — zjawisko, na które tak powszechnie dziś narzekają w całej Europie. Lecz im mniej człowiek wyrasta od ziemi, tem wyższe lubi dobierać szczudła, a „gdzie pojęcia brak, tam słowo staje we właściwym miejscu“, jak mówi Mefistofeles — i to samo stosuje się do uczucia. Ta właśnie nieszczerłość jest wspólną cechą wszelkiego epigonizmu; ona to czyni utwory niedołącznymi i niesmacznymi. To też receptę na tego rodzaju produkcje znajdujemy również u autora wyżej wypisanej apostrofy:

„Bo i cóż wy potraficie nadzwyczajnego? woła do owych nadpoetów. Potrzeba wam przekleństwa — bierzecie piorun; potrzeba nienawiści — wzywacie węże, krokodyle, lamparty, gotowi jesteście wszystkie mamalia, amphibia, insecta, a nawet cały układ Cuviera wezwać do unicestwienia jednego indywiduum, które po takim zbatożeniu rymami, wygląda, jak oparzona kura“.

Ale, powiedział jeszcze staruszek Montaigne, na jakkolwiek wysokie wspinamy się szczudła, zawsze chodzimy ostatecznie po ziemi, a na jakkolwiek wyniosłych

spocniemy tronach, siedzimy ostatecznie na własnem siedzeniu.

Stosuje się to oczywiście zarówno i do poezyi, i do poetów. Cały aparat zoologii, botaniki i mineralogii (a próbujący dziś sił swoich w sztuce tworzenia rymów, wykazują szczególny pociąg do tej ostatniej, zwłaszcza do rozdziału o drogich kamieniach), z dodatkiem astronomii i meteorologii, nie poradzi na brak myśli lub uczucia, lub raczej, gdy mowa o sztuce, idei-uczucia, która przenika całą umysłowość artysty i budzi w nim twórcze „stań się“ ducha.

Duchy twórcze podobne są do arfy Eola. Zagadnienia życiowe potracają, jak powiew wiatru, o struuy ich ducha, wywołując z nich tony to łagodne i ciche, to namiętne i dźwięczne, stosownie do siły i charakteru podmuchu; a tony te nie giną: idą one napowrót do życia czynnego i wpływają na ukształtowanie jego ideałów. Poezya jest tą dziedziną, która najpierw odczuwa potrzebę chwili i najpierwsza kształtuje mgliste jeszcze zarysy wizyi przyszłości. Ten ideał, nad którym później wiedza i myśl krytyczna pracować będą, aby mu nadać formę ostateczną, konkretną, aby go ująć w kleszcze logiki i przekuć na formuły ścisłe, ten ideał w jutrznianej postaci utopii, świta w zwierciadle poetów, skierowanem ku nadchodzącym stuleciom. — Poezya przeczuwa to, co stanie się niegdyś rozkaznikiem dziejowym:

Co w pięknych kształtach tu przebrzmiało,
Gdzieś blaskiem prawdy olśni nas.

A każde takie nowe objawienie poetyckie wytwarza nowe formy artystyczne, bo w twórczości poetyckiej forma nierozzerwalnie połączona jest z ideą, jest

jej wytworem. Tak widzimy, że wystąpienie ideałów społecznych na początku ubiegłego stulecia w miejscu politycznych, które wyłącznie panowały w XVIII. wieku, znamionuje sztuka romantyczna, zastępująca klasycyzm; że nadaniu dążeniom społecznym charakteru materialistycznego towarzyszy naturalizm w sztuce. Nowe formy poetyckie, jeśli przyjdą, przyjdą razem z nową treścią, z którą forma jest tak organicznie związana, jak sama treść z życiem społecznem każdej doby dziejowej. — Jedna i druga powstaje w duszach twórczych samodzielnie, gdy chwila dziejowa powoła je do twórczości. Ale gdy niema tej pobudki życiowej, duchy owe śpią snem homeryckim; nie do nich należy powtarzanie i nicowanie tego, co już było wypowiedziane.

W takich to chwilach, kiedy niwa poetycka leży odłogiem, występuje na nią ludek pomniejszy. Zdaje mu się, że oto czas przyjazny, aby zająć opuszczone przez tytanów piękna trony. Odczuwają wtedy ową świerzbączkę neurasteników, którą jeden z nich nazwał pompatycznie „Wille zur Macht“. W ten sposób powstają epigonowie — a cóż dziwnego, że w jakiegokolwiek bądź dobie, zawsze podobni są do siebie, skoro znamieniem ich niemoc twórcza, metodą nieszczerłość, sposobem fabrykowania wyżej wypisana recepta?

Przyczynę jałowości dzisiejszej na niwie literatury powszechnej łatwo zrozumiemy, jeśli porównamy koniec XVIII. stulecia, świecący tylu geniuszami we wszystkich dziedzinach ducha, z końcem ubiegłego, który tak smutną spuściznę przekazał rodzącemu się następcy swemu. Koniec wieku XVIII. był momentem, gdy wciełały się w życie olbrzymie ideały wyzwolenicze, wykute w kuźnicy ducha w jego drugiej połowie. Był dobą wielkiego czynu, chwilą, rodzącą olbrzymów i popy-

chaną przez olbrzymów. Był to czas, rojący się od tytanów. Spójrzmy tylko na szereg postaci, wysuniętych przez rewolucję francuską. Jak szybko urastały na olbrzymów! A jak było w dziedzinie czynu, tak i w krainie ducha; żaden okres późniejszy nie świecił może tak wspaniałą konstelacją gwiazd pierwszorzędných, jak ten, o którym mowa.

Inaczej z wiekiem XIX-tym. Jego ideały sformowały się i przybrały kształt określony już w połowie stulecia. Ale warunki historyczne nie dopuściły do ich wcielenia. Świeży powiew „wiosny ludów“ stłumiony został przez ogniska wsteczniactwa, które się wzmożyły i weszły w życie Europy wskutek błędów tegoż końca XVIII. wieku. Wówczas nastąpił rozbrat pomiędzy ideałem a życiem, rozdźwięk znamienny, mistrzowsko oddany w „Nieboskiej Komedyi“ Krasińskiego ¹⁾). Odtąd duch twórczy musiał zanikać. Poco miał tworzyć? — Ideały w tej formie ogólnej, w jakiej poezya i sztuka je stworzyć może, już były sformułowane. Nie tworzyć, lecz działać potrzeba było. Ale warunki historyczne stłumiły czyn. Zamilkły więc stopniowo duchy wyższe, przewodnicy ludzkości na drodze postępu i albo załamali ręce w rozpacz albo się oddali dalszemu wykończeniu i szerzeniu ideałów gotowych, pracy drugorzędnej, działalności niewidocznej, poświęcając własny popęd twórczy potrzebie chwili dziejowej. Widownia opróżniona została; i wyszedł na nią „ludek pomniejszy“ pod hasłami reakcyi, która zawsze rozpościerać się zaczyna tam, gdzie zamiera tętno dziejowe, jak pleśń, pokrywająca powierzchnią stojącej wody.

¹⁾ Ob. „Manfred, hr. Henryk i Płoszowski, jako przedstawiciele trzech pokoleń XIX. stulecia“. Warszawa, 1896.

Przyszło więc najprzód pokolenie Płoszowskich ze znamieniem niemocy na czole, a później jego epigonowie. Tam były jeszcze jakieś próby ujęcia myśli w całość poglądu na świat, ocalenia przynajmniej godności osobistej z rozbitków etyki i więzów społecznych. U epigonów i te wysiłki zanikają. Myśl rozprasza się w bezładnych, kłócących się z sobą aforyzmach; poczucie godności zanika wobec oblizywania się na upragnione stanowisko — pasożyta.

Takie są ogólne przyczyny epigonizmu współczesnego w Europie. Rzućmy teraz okiem na specjalne warunki kultury polskiej, aby bliżej pochwycić jego źródła i wyniki w naszej literaturze.

W końcu siódmego lat dziesiątka ubiegłego stulecia, w chwili, gdy na widownię dziejową występowało ostatnie jego pokolenie, dwa programy, pokrewne pod pewnym względem z sobą, wytworzone zostały w dwu rozmaitych dzielnicach. W Królestwie Polskiem powstał program „pracy organicznej“; w Galicyi drogę wytknęła T e k a S t a ń c z y k a. Pokrewieństwo obu polegało na realistycznym pojmowaniu rzeczywistości: oba potępiały romantyzm w polityce i w życiu społecznym, którego znamieniem jest w tych dziedzinach rewolucjonizm. Ale na tem kończyło się podobieństwo; różnice zaś były liczne i wielkie.

Twórcy programu pracy organicznej wyszli z młodzieży, dopiero wstępującej na widownię dziejową, pełnej energii i wiary w wygłaszane przekonania, młodzieży, której zadaniem było przelać tę energię w żyły wyczerpanego straszonym wysiłkiem społeczeństwa, podźwignąć je z niesłychanego pogwałcenia, wykazując, że jeśli zawiodły nadzieje na jednym polu, to zostają

jeszcze inne — pola wewnętrznej kultury, podniesienia ekonomicznego, oświaty ludu, na których można i należy działać owocnie. W tym też kierunku skupić pragnęli siły ogółu, a powołać je pod sztandary i hasła postępowe. Dostrzegając, jak opóźnieni jesteśmy pod względem wiedzy i sztuk użytecznych od przodujących narodów Europy, usiłowali przedewszystkiem te luki zapelnąć; dać podstawy do nowego poglądu na świat, zgodnego z wymaganiami chwili, który oprzeć usiłowano na pozytywizmie; raczej na duchu krytycznym i pozytywnym tej doktryny, niż na jej treści, którą mało kto znał i rozumiał dokładnie. Godna uwagi, że przy ciąglem odwoływaniu się do zasad pozytywizmu, nikomu nie przyszło na myśl przetłómaczyć chociażby jedno z dzieł Comte'a lub nawet o Comte'cie. Bo też pozytywizm był raczej hasłem, niż doktryną w oczach tego młodego pokolenia. Rozumiano go według brzmienia wyrazu: jako wymaganie pracy i myśli pozytywnych w przeciwstawności do marzycielstwa i ślamazarności epigonów romantyzmu. Jak niegdyś romantyzm był hasłem, które łączyło wszystkie młode, porywające się do czynu żywioły przeciw zmurszałemu klasycyzmowi — nie tyle tu szło o teorye sztuki, ani nawet o poezyę samą, ile o życie i zasady, które ci starzy, t. j. klasycy reprezentowali ¹⁾ — tak teraz pozytywizm stał się takim sztandarem bojowym młodego pokolenia.

Zamiana ta hasel, zaczerpniętych z pojęć estetycznych na filozoficzne, jest bardzo znamienna. Świadczy ona o pogłębieniu umysłowości; o postawieniu trybu-

¹⁾ Klasycyzm reprezentowało pokolenie pogrobowców wielkiego ruchu końca XVIII. stulecia. Dwa pierwsze pokolenia XIX. wieku już należą do romantyzmu, Manfred i hr. Henryk są ich przedstawicielami.

nału rozumu i myśli naukowej na miejscu uniesień i marzeń poetyckich; a jeśli zapędzano się zbyt daleko w tym kierunku, odmawiając uczuciu wszelkiego prawa głosu, tłumaczyło się to naturalnym porywem zrozumiałości młodzieńczej, przeciągnięciem łuku, dotąd również jednostronnie w przeciwnym kierunku wygiętego.

Słowem program pracy organicznej, jakkolwiek trzeźwy i umiarkowany w żądaniach swoich, jakkolwiek realistyczny w zasadzie, był nie mniej jednak zwrócony obliczem ku przyszłości, a olbrzymią zasługą jego było wytknięcie odłogiem dotąd leżącego pola pracy społecznej.

Program stańczyków nie wyszedł z grona najmłodszego pokolenia. Stworzyli go ludzie, którzy już młodymi nie byli, a jeśli kiedyś byli, to starali się najusilniej o tem zapomnieć. Nie mieli przed sobą społeczeństwa, wyczerpanego bezowocną walką, ani na myśli wiania mu nowej energii: przeciwnie zadaniem ich było tłumienie budzącego się do życia, wskutek korzystnego zwrotu warunków politycznych, ruchu postępowego, walka z młodą demokracją galicyjską, którą nazywano „tromtadracją“, „warcholstwem“. Zgodnie z tą pobudką i sam charakter programu był reakcyjny. Nie ku przyszłości, lecz w przeszłość zwracał on swoje oblicze; wypowiadał wojnę świeżym prądom myśli naukowej i filozoficznej. Nie już krytyka, lecz potwarze na pokolenie, które, jeśli czem zbłądziło, to krwawo błędy te okupiło, połączone były z podnoszeniem na świeczniki maleńkich zaściankowych wielkości, a obok tego ignorancja przerażająca nietylko już tego, co działo się w najbardziej oświeconych krajach zachodu, lecz tuż

o miedzę w zakresie literatury polskiej w Królestwie ¹⁾ było i jest znamieniem jego.

Wreszcie przy zupełnem zaniedbaniu pracy na polu społecznem, do której tu nierównie szersza możność się otwierała, przy ignorowaniu potrzeb przemysłu, oświaty ludowej, podniesienia dobrobytu, główna myśl programu stańczyków skierowała się ku polityce, dla której otwierały się podwoje wskutek reformy autonomicznej, przez co sam program przeobraził się na hasło stronnictwa politycznego w bardzo ciasnem znaczeniu tego wyrazu stronnictwa zmierzającego ku utrzymaniu przywilejów kasty.

Pomimo więc pozornego podobieństwa, pomimo pewnego pokrewieństwa myśli zasadniczej, były to dwa zasiewy bardzo różne. Odmienne też wydały owoce....

Opinia ogółu, odwracając się stopniowo od hasła, wygłaszanych przez program pracy organicznej, wystąpiła jedynie przeciwko nadmiernym jego rozczeniom, przeciwko pretensyom do wykluczenia wszelkiej innej pracy prócz mrówczej. wszelkich innych dążeń prócz realistycznych ²⁾.

¹⁾ Trwa to i do dziś dnia. Mówiono mi — *relata refero* — jakoby profesor literatury polskiej na jednym z uniwersytetów galicyjskich chwalić się miał, że nie czytał ani jednego z pism A. Świętochowskiego. A oto, co czytamy w jednym z pism, wydawanych w Galicyi, o „Wypisach“, używanych tam w szkołach średnich; o najwybitniejszych poetach z ostatnich 3–5 dziesiątków lat XIX. stulecia jak Asnyk, Konopnicka i inni, zaledwie po słów parę; o Chmielowskim i Korzonie tylko wzmianki; Jeż i Limanowski pominięci milczeniem. „Natomiast Kajsiewicz, dynastia Koźmianów. Kalinka, Klaczo, a najwięcej Szujski, zajmują prawie trzecią część wypisów“. Przeważną ilość kół nauczycielskich w dyskusyi nad tą książką surowo ją potępiła (ob. „Muzeum“, 1901. Zeszyty 4 i 5.

²⁾ Por. szkic: „Mrówcza praca, czy wzlot na wyżyny“ w tym zbioroku.

Pokolenie, które wystąpiło na widownię dziejową po twórcach programu pracy organicznej, potępiło jego krańcowe zapędy, owo przeciągnięcie łuku, potrafiło wszakże ocenić wartościowe nabytki, będące wynikiem jego zdrowego miąższu, a wchłonięte już i przyswojone przez duszę narodową. Pogłębienie umysłowości narodowej, oparcie zagadnień życiowych o podstawy naukowe, żądanie naukowego poglądu na świat, jako fundamentu dla świadomości narodowej, podniesienie doniosłości czynnika ekonomicznego — oto są wyniki zastąpienia haseł estetycznych przez filozoficzne, które obok szeregu zdrowych nawyknień, wpojonych przez program organiczny, stanowią cenny nabytek społeczeństwa.

To przyzwyczajenie do ważenia objawów życiowych na szali rozumu daje nam rękojmię, że młode pokolenie krytyczniej u nas traktować będzie wszelkie modne prądy, że w rzeczach sztuki, zarówno jak i w innych, stosować będzie ten probierz, wytknięty już przez wielkiego wieszczą naszego, przez ów duch prawdziwie wulkaniczny, którego o oziębłość i płytkie rozumowania nikt nie posądzi, a który tak daleki był zawsze od sztuczności i szudłowości, jak i od fałszywego patosu, bo ich nigdy nie potrzebował.

„Zupełnie mi wyperswadował — pisze Zygmunt Krasiński do ojca, po poznaniu się z Mickiewiczem w Genewie, — że szumność jest głupstwem tak w działaniu, jak w mowie, jak w pisaniu, że prawda i prawda tylko może być ponętną w życiu, że wszystkie ozdoby, kwiaty stylu są niczem, kiedy myśli niema, że wszystko na tej myśli polega, i że chcąc być czemś, trzeba się uczyć, uczyć i uczyć, i prawdy wszędzie szukać¹⁾).

¹⁾ Por. Adam Krasiński. „Poeta myśli“. (*Biblioteka Warszawska*, styczeń, 1901).

W innych zgoła warunkach znalazła się młodzież galicyjska. Systematyczne przyćmiewanie światła wywarło tu skutki swoje. Uczniowie, którym zarówno w gimnazyach, jak i na uniwersytecie przedstawiano Koźmianów i Kajsiewiczów, jako pierwszorzędných pisarzy, od których systematycznie zasłaniano bijącą żywym tętnem literaturę postępową Warszawy, którym wpajano kult bożków lokalnych zamiast ogólnie narodowych, których zamiast do krytyki i badania wdrażano do ślepej wiary *in verba magistri*, młodzież ta przedstawiała grunt podatny do przyjęcia wszelkiej nowości, jakkolwiek nieponętnej, któraby tylko jaskrawo odbijała od szarzyzny owych parafialnych wielkości, podawanych jej za wzory. Jeśli dodamy do tego wytykanie palcem wszelkich szlachetniejszych aspiracyj, systematyczne wyplenianie ideałów, stawianie na indeksie wszelkiej myśli świeżej, to łatwo zrozumiemy, dlaczego epigonizm mógł i musiał znaleźć adeptów w Galicyi, dlaczego takie „Życie“ krakowskie mogło tu robić sensację i być „modnem“ przez jakiś rok lub więcej (dopóki nie wyrugowała go inna moda), kiedy np. w Warszawie równoległy mu „Strumień“ spotykał się tylko z ironicznym wzruszeniem ramion i musiał rychło wyschnąć. I dziś wciąż jeszcze epigonizm nasz, przynoszący już nieco zwiędłe mody zachodu, jest przeważnie importem galicyjskim, kiedy przeciwnie dzieła poważne, naukowe, pomimo dwu uniwersytetów galicyjskich i Akademii w Krakowie są w przeważnej większości pochodzenia warszawskiego ¹⁾, zarówno jak i cała poważna beletrystyka.

¹⁾ Ktoby miał pod tym względem wątpliwość, niech zechce przejrzeć katalog wydawnictwa kasy Mianowskiego. Pokaże się, że

Takie są więc odmienne plony dwu odmiennych siewów. Po owocach je osądzić winniśmy. Wprawdzie nauczyciele młodzieży w Galicyi niechętnie przyznają się do ojcostwa duchowego polskiego „modernizmu“; ale pomimo to nie wewnętrznego pokrewieństwa łączy ich niewątpliwie. To też wypierając się jawnie tych „naturalnych“ dzieci swoich, mają dla nich pokryjomu wielką czułość.

Chcąc być sprawiedliwym względem naszych epigonów z rozlicznych okresów, powinniśmy tu wymienić jedną z cech współczesnego, której nie miały poprzednie, a która jest charakterystycznym znamieniem merkantylizmu, na którym urósł epigonizm współczesny. Jest to skłonność do czysto kupieckiej reklamy.

W pokoleniach dawniejszych rzeczą prawie niesłychaną było, aby pisano studyum o kimś żyjącym, a jeśli się to zdarzało, to oczywiście wtedy, gdy nagromadził dosyć owoców i to tego rodzaju, że wyjątek podobny wydawał się usprawiedliwionym. Nasi najmłodsi, wprzód jeszcze, nim wezmą się do pióra, mają przyjaciół, którzy, pełniąc rolę ich Janów Chrzcicieli, zvia-

uawet przeważna ilość podręczników uniwersyteckich z zakresu nauk ścisłych są tego pochodzenia. Przypominamy następnie wydawnictwa, jak Prace filologiczne, matematyczne, Biblioteka filozoficzna, Przegląd filozoficzny, Pamiętnik fizyograficzny, Historia szkolnictwa polskiego i wiele innych. Dodajmy do tego prace historyczne Korzona i Smoleńskiego; Chmielowskiego w zakresie historii literatury; Struvego i Lutosławskiego w zakresie filozofii, a dostrzeżemy, że ogromna przewaga produkcji naukowej leży po stronie Królestwa. Nie zmienia to istoty rzeczy, że niektórzy z autorów wymienionych prac przenieśli się w wieku dojrzałym do Galicyi: idzie nam bowiem o to, z jakiego siewu pochodzą, pod jakimi wpływami wyrosli i ukształtowali się. Wiadomo bowiem, że ideały i plany młodzieńcze decydują o dziełach dojrzałego wieku.

stują światu narodzenie nieznanych geniuszów, a czynią to najczęściej z taką bezceremonialnością, że w ludziach z poczuciem przyzwoitości wywołują przykry niesmak i rumieniec wstydu za literaturę (choćby *in spe*), reklamowaną, jak kawa żytnia lub ekstrakt słodowy. Smutniejszym jest, że dzienniki warszawskie udzielają miejsca tego rodzaju reklamom; na ten raz ograniczam się do przepisania urywka z galicyjskiego, zastępując nazwisko (które, rozumie się — bo o to przecie idzie — zawsze jest wypisane wszystkimi literami) literą X:

„Ten pan nazywa się X, a pod tem nazwiskiem ukrywa się pan bardzo dziwny. Poeta, który zdaje się mieć wstręt do pióra. Artysta, który nie odczuwa głodu uznania. Dotychczas jeszcze żaden krytyk nie miał sposobności znęcać się nad książką, podpisaną przez X. On wogóle nie pisze książek. On nie ma popędu do przetapiania w farbę drukarską każdego ze swoich wewnętrznych wstrząśnień, nie każe przechodniom i stałym odbiorcom księgarni zajmować się każdą swoją katastrofą miłosną“.... Zdawałoby się, że taki skromny pączek cnót domowych, nie szukający i nie pragnący szerszego pola działalności, mógłby spokojnie rozkwitać dla przyjemności i szczęścia swoich najbliższych przyjaciół. Pocóż ma o nim wiedzieć szeroka publiczność? POCO otrąbiać te cnoty w „oryginalnej“¹⁾ korespondencji dziennika brukowego? Powód, rozumie się, znalazł. Oto pan X wygłaszał odczyt w miasteczku kąpielowem. „Oryginalny“ korespondent wszakże, zajmując 60 wierszy druku roztrząsaniem tego wypadku,

¹⁾ Widać, że „oryginalne“ korespondencje bywają tam rzadkością, skoro o tem specyalnie się ogłasza.

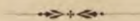
całą tę korespondencję poświęca jego osobie... a z odczytu figuruje tylko tytuł. Za to pełno tu rozważań nad tem, czy autor będzie kiedyś sławnym, czy podoba się kobietom i t. d.

Wybraliśmy jeden z najskromniejszych kwiatków tej reklamy literackiej, a pomnażać przykładów nie chcemy. Nadmienimy tylko, że tematem rozważań niekiedy bywa dramat, który nienarodzony jeszcze geniusz ma zamiar napisać; że czasami zwiastuje nam o tem, iż za parę lat ma zostać profesorem jakiegoś przedmiotu, do którego studyowania ma oto już niebawem przystąpić, lub też na dowód niezwyklej dojrzałości talentu przytaczają się związki matrymonialne, przez niego zawarte (oczywiście imponuje to młodszym kolegom mieć przyjaciela na „ty“ i już żonatego!...).

Jeśli możemy z uśmiechem pobłażliwym i wzruszeniem ramion pomijać niektóre dziwactwa epigonizmu współczesnego, to owo zaszczerpienie reklamy w stosunkach literackich należy już stanowczo potępić w imię wymagań przyzwoitości i etyki fachowej, która wiązać powinna wszystkich rycerzy pióra.

Rycerzy! Jakże niewielu ich jest naprawdę w tym rozległym bractwie piszących! Jakże mało takich, którzy walczą o prawdę i tylko dla dzieła swego żyją!

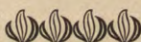
Epigonowie do nich nie należą. Nie łamią kopij za krzywdę ludzką; nie bronią słabych i uciśnionych.... Ich aspiracye w przeciwną stronę są skierowane. Epigonowie mają niekiedy złudzenie, że burzą rzeczy stare i przeżyte, oczyszczając grunt dla nowości, która ma się narodzić; złudzenie, powiadam, bo owo przeżyte samo wali się w gruzy wskutek rozkładu wewnętrznego; oni zaś są tylko próchnem owego rozkładu.





SPIS RZECZY.

Wstęp	5
Wykształcenie i oświata	8
Czem jest pogląd na świat i na co potrzebny?	14
Inteligencja i wykształcenie	24
Rola jednostki inteligentnej w społeczeństwie	37
Czy mamy inteligencją?	43
Indywidualizm i jego granice	60
Jednostka i społeczeństwo	71
Źródła psychologiczne i związek wzajemny potęg dziejowych	80
Postęp i wsteczność	90
Tradycja i nowość	105
Mrówcza praca, czy wzlot ku wyżynom?	114
O dogmat	123
Ruch etyczny wobec zagadnień socjologicznych współczesnych	141
Słówko o kobiecie	160
Apostołowie mierności	167
Geniusze bez teki	172
Self-Made men	178
Mrok czy świt?	184
Epigonizm współczesny	189





Tegoż autora:

- Dekadentyzm współczesny i jego filozofowie** (Bourget i Nitzsche). — Wyczerpane; drugie wydanie w przygotowaniu.
- Manfred, hr. Henryk i Płoszowski jako przedstawiciele 3 pokoleń XIX. wieku.** Studium z psychologii społecznej — Cena 60 kop. Główny skład u M. Arcta.
- Idea etycznie-społeczna w ostatnich powieściach E. Orzeszkowej.** Cena 40 kop. (50 ct.)
- Filozofia Schillera i wiersz Artyści.** — Cena 30 kop. J. Centnerszwer.
- Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne.** — Cena 20 kop. Gebethner i Wolff.
- Klasyfikacya umiejętności jako wstęp do wykształcenia ogólnego.** (Drugie wydanie; „Biblioteka samouków“, tom I.)
- Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody.** Studium z teoryi poznania naukowego. — Cena 75 kop. J. Fiszer.
- Szkice filozoficzne.** — Cena rs. 1·50. J. Fiszer.
- Co i jak czytać. Wykształcenie samego siebie i czytelnictwo metodyczne.** — (Drugie wydanie, J. Fiszer).
- Rozalia Lubomirska, jako ofiara terroryzmu w r. 1794.** — Cena 40 kop. Wende i Spółka.
- Misya Kościuszki do Paryża w r. 1793.** — Cena 35 ct. Altenberg.
- Listy Kniaziewicza do Dąbrowskiego i Kościuszki.** — Cena 50 ct. Altenberg.
- Życie rośliny.** Wykład popularny zasad fizjologii roślin. — Cena 80 kop. M. Borkowski.
- Mikroskop i jego użycie.** — Cena 20 kop. J. Centnerszwer.
- Atlas botaniczny, według Wilkomma.** — Wydanie M. Arcta.
- Historya naturalna.** — Wydanie M. Arcta.
- Jak żyją za Oceanem? Urządzenia państwowe i życie społeczne Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.** — „Książki dla wszystkich“, wydanie M. Arcta.
- Wiedza, jej początek, zadanie i podział.** — „Książki dla wszystkich“, wydanie M. Arcta (pod prasą).

»POGLĄD NA ŚWIAT«

MIESIĘCZNIK

poświęcony wiedzy, sztukom i filozofii życia
pod kierunkiem *W. M. Kozłowskiego*.

Obejmuje: Poezyą, powieść, dramat, krytykę, publicystykę, filozofią, kroniki naukowe z rozmaitych gałęzi wiedzy, kronikę życia umysłowego i społecznego, przeglądy literatury i sztuki swojej i obcej, programy studyów i korespondencją z czytelnikami.

Wychodzi w zeszytach obejm. 3–4 ark. druku prócz dwóch miesięcy letnich.

Cena roczna z przesłaniem rs. 5.

Adres Redakcyi: **Kraków, Stachowskiego 82.**

Agentura główna: *Edward Koliński, Marszałkowska 122 w Warszawie.*

Ma debit w Państwie Rosyjskiem.