

Harald Höffding.

Prof. Uniw. w Kopenhadze.

ZASADY ETYKI

PRZEŁOŻYŁA

Dr. Lofia Dączyńska.

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego.”

Skład główny: Księgarnia J. Fiszera. Nowy-Świat 9.
WARSZAWA.

Druk J. Sikorskiego, Wrocława 14

1900.

Nakładem „Przeglądu Filozoficznego“ wyszła i jest do nabycia we wszystkich księgarniach książka

W. L. Sheldon'a p. t. „Ruch Etyczny.“

TREŚĆ:

1. Znaczenie Ruchu Etycznego.
2. Co znaczy być religijnym dla idealisty etycznego?
3. Obowiązek ze stanowiska tego, kto czyni zeń religję swoją.
4. Jak zachowywać się powinniśmy w stosunku do wierzeń religijnych innych.
5. Jakie znaczenie nadają wyrazowi „Bóg“ ludzie rozmaitych zapatrywań?
6. Chrystus „etyczny“.
7. Spuścizna stoików dla ludzi dzisiejszych.
8. Czy wzniosłe postępowanie przynosi w przecięciu największe szczęście?
9. Znaczenie poezji dla tych, którzy pragną „żyć w duchu“.
10. Metody duchowego kształcenia siebie.
11. Małżeństwo w świetle nowego idealizmu.
12. Rodzina. Czy może etyka udoskonalić ją lub zastąpić czym innym?
13. Prawo i Rząd; dlaczego szanować je powinniśmy?
14. Ideały społeczne oraz ich znaczenie dla idealisty etycznego.
15. Trudności dla idealisty obrania stronnictwa w kwestjach bieżących.
16. Na jakiej podstawie może etyka usprawiedliwić własność prywatną?

Cena rb. 2 kop. 50.

71/1.
Harald Höfding.

Prof. Uniw. w Kopenhadze.

1041

ZASADY ETYKI

PRZEŁOŻYŁA

Dr. Lofia Daszyńska.



Nr. Juv. 2041

2142
Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego.”

H-118037

Skład główny: Księgarnia J. Fiszera. Nowy-Świat 9.
WARSZAWA.

Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1900.

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

T.1041



29001041000000

**Доводено Цензурою
Варшава 12 Іюня 1900 года.**

I.

Wielki to dla mnie zaszczyt, że o przedmiocie tak olbrzymiej humanitarnej doniosłości, jak zasady etyki, mówić mi wolno przed kołem słuchaczy, którzy przybyli z różnych krajów*). Nie wiem jednak, czy uda mi się uwydatnić istotne znaczenie przedmiotu w odpowiedniej formie, przemawiać mi bowiem przychodzi w obcym dla mnie języku. Odwołuję się przeto do wyrozumiałości Szanownych słuchaczy, a zarazem stawiam żądanie, które uwzględnionym być musi, o ile wykłady istotną przyniesić mają korzyść. Zadanie moje nie polega na wyłożeniu gotowych rezultatów, które wystarczyłoby zachować w pamięci. Mówiąc o zasadach, o postulatach podstawowych, poruszamy się na granicy naszego poznania. Zasada i zagadnienie ściśle się ze sobą łączą. Pierwszą określićby mo-

*) Dziełko niniejsze stanowi pierwszy tomik etyczno-społecznych wykładów, wypowiedzianych w lecie 1896 roku w Zürichu, przed audytorjum, które zjechało umyślnie dla ich wysłuchania.

że należało, jako myśl przewodnią, występującą przy badaniu zagadnienia. Zagadnienie wyłonić się musi, trzeba jego znaczenie zrozumieć; inaczej bowiem nie poczujemy istoty zagadki i szukać nie będziemy zasady. Zagadnienie powstaje wtedy, gdy w zjawiskach na pozór znanych i określonych wystąpią sprzeczności gdy przeciwstawimy sobie dwie myśli, gdy rezultaty, dwóch doświadczeń sobie przeczyć się zdają. Zagadnień nie można tedy narzucić z zewnątrz, gdyż tworzyć się one muszą pod wpływem myślenia.

Dążeniem moim przeto będzie skłonić słuchaczy do myślenia wraz ze mną. Muszę rzecz tak obrócić, aby zrodziły się trudności, które myśleć nakazują; inaczej bowiem przesłanki, prowadzące myśli w kierunkach określonych, nie byłyby zrozumiałe.

Zadaniem etyki filozoficznej nie jest kaznodziej-ski wykład moralności, lecz jej uzasadnienie. Kaznodzieja przemawia w imię autorytetu, oddziałuje przez swój zapal, swój przykład, swoją moralną wyższość. Filozof oddziaływać powinien przez rozumowanie.

I gdy o dobrym i złym powstają zrazu sądy nieuza-sadnione, wypowiadamy je tak nieświadomie, jak sądy estetyczne. Stojąc przed pięknym krajobrazem, dajemy sercu ulgę, wołając: „jakie to piękne, jakie wzniosłe“. Tak samo, patrząc na czyny człowieka, powstrzymać się nam trudno od sądu: „to jest dobre!“ albo „to jest złe“. W ostatnim wypadku kieruje nami uczucie, wzbudzone bezpośrednio widokiem czynów. Zależnie od społeczeństwa lub grupy, do której należy jednostka, osądzi ona czyn, jako zły lub dobry. W każdym bowiem społeczeństwie istnieje pewien zasób sądów etycznych, których znaczenie ogólnie jest uznanym. Wiszą one w powietrzu, jednostka przeje-

muje je, jako dane bezpośrednio i uzasadnione do bytu i dziedziczy je tak, jak instynkta i tradycje rasowe. Taki całokształt etycznych sądów stanowi t. zw. moralność pozytywną. Ma ona charakter historyczny tak samo, jak religja pozytywna i pozytywne prawo. Rozwinęła się i rozwija dalej pod wpływem wypadków i stosunków życiowych masy lub społeczeństwa. Na treść jej składa się pewna ilość wzorów, prawideł życiowych i nakazów, które w ciągu długich okresów czasu przechodzą z pokolenia na pokolenie, jako „prawo niepisane“, i występują nieraz skończone i gotowe w obec jednostki, która nie zdaje sobie sprawy z ich początku. Indywiduum skłania się przed nimi, tymbardziej, że wygłaszane są one przez autorytety. Autorytetem nazwiemy osobistość, której potęga fizyczna lub umysłowa wywołuje obawę, szacunek, zaufanie lub miłość, albo też wszystkie te uczucia razem, i w obec której nie odczuwamy chęci do poddawania jej krytyce. Takimi autorytetami są rodzice, nauczyciele, kaznodzieje, monarchowie, prawodawcy, założyciele religji.

Zagadnienie etyczne powstaje dopiero wtedy, gdy jeden autorytet nie zgadza się z drugim, i skoro instynkt i bezpośrednio uczucie nie mówią dość wyraźnie, albo też doprowadzają do wniosków sprzecznych. Trzeba wówczas wybierać, a wyborowi przewodniczyć musi myśl jakaś. Zasady etyki wskazywać powinny, gdzie szukać idei przewodniej należy. Pytamy przede wszystkim, czy możebną jest nauka o moralności, czy etyka istnieje, lub czy może być nauką? Sądy etyczne wyrażają, co być powinno, nie co jest. Etyka filozoficzna zaś idzie o krok dalej i rozstrzyga, jakie sądy etyczne tworzyć

na leży? Czy podobna jednak, aby wiedza opierała się na czym innym, niż na faktach? Możemy badać warunki i przyczyny rzeczywistości; ale jak uzasadnić to, czego pragniemy i do czego dążymy? Czyż nie stoimy w tym razie na czysto subiektywnym, osobistym gruncie, niepoddającym się jakimkolwiek naukowemu badaniu, gdy sądy o dobrym i złym wywołane są przez uczucia, ale uczucia, nie podlegające ścisłej ocenie naukowej? Doświadczenie wykazuje, że aż nadto często spory o zagadnienia moralne kończą się odwołaniem do uczucia! Zaprzeczyć się nie da, że w pewnym rozumieniu etyka będzie rodzajem nauki o moralności, o tym, co jest, o zjawiskach danych. Wtedy pod nazwą etyki rozumieć będziemy naukowy obraz z pozytywnej moralności. Przy takim pojmowaniu stanie się etyka nauką czysto historyczną, która usystematyzuje treść faktyczną, usiłując wyjaśnić jej rozwój. Taka etyka historyczna, której treść się zmienia, zależnie od epoki i narodowości, byłaby nauką porównawczą. Stawia ona sobie zadania ciekawe, których doniosłość wzrastać wciąż musi; nie rozstrzyga jednak etycznego zagadnienia, podobnie, jak historia religji nie rozstrzyga zagadnienia religijnego. Uczyć tylko może, jakie sądy etyczne wytwarzano sobie w danej epoce i na danym terytorjum i na jakiej drodze one powstały. Nie orzeka jednak o wartości tych sądów. Jeżeli etyka pocznie krytykować sądy, przyjęte w praktyce, przestaje być nauką czysto pozytywną, tak samo jak historyk przekracza swój zakres, wydając sądy o dziejowych osobistościach. W obec takiej krytyki, czy takiego sądu rodzi się pytanie, jakiej miary używać, a jednocześnie powstaje problemat etyczny: dlaczego ten właśnie miernik sto-

sować? Zadanie mamy następujące: czy może istnieć nauka o tym, co być pywinno? Czy można uzasadnić sądy, które wynikają z uczuć i wyrażają uczuciowy nasz stosunek do czynności. nie mówiąc o czysto psychologicznej naturze tych ostatnich? Dla wyjaśnienia tego zagadnienia zauważyć trzeba, że cokolwiek uznajemy za dobre, co dla nas posiada wartość, jest z konieczności celowym, to znaczy, że albo będzie celem samo w sobie, albo też stanowi środek, przy pomocy którego dochodzimy do celu. Niezawsze celu tego jesteśmy świadomi. Im więcej bezwiednym będzie sąd i ocena, tym mniej świadomi celu być możemy: ogarnia nas bezpośrednio wzruszenie, całkowicie i niepodzielnie należymy do przedmiotu. Ocena dokonywa się wówczas instynktownie. Do istoty instynktu należy, że osiąga on cel. nie mając go, a raczej, że działa, jak gdyby kierowała nim myśl o celu. Tak samo działa się może przy artystycznej produkcji, albo przy radości mimowolnej na widok piękna.

Skoro więc sąd, zwłaszcza w wypadkach wątpliwych, opierać się ma na określonych zasadach, musimy przede wszystkim rozstrzygnąć, jaki będzie cel czynności. Sąd o postępku zależy od tego, czy przy bliższym zbadaniu okaże się, że popiera on lub wstrzymuje cel, świadomie lub bezwiednie stawiany. Każdy postępek zmierza do celu, inaczej byłby niemożliwym lub niedorzecznym. Uwaga ta nie jest zbyt ważną, gdyż wielcy myśliciele w dziedzinie etyki (przede wszystkim Kant) twierdzili, że kłaść nacisk na działanie, a celowi wyznaczać wpływ kierowniczy, jest to obniżać znaczenie woli. Odpowiedzieć na to możemy trafną uwagą Schleiermachera: „Po cóż miałbym działać, gdybym żadnych nie chciał wywołać następstw?”

Jeżeli uznamy, że czynność każda stanąć musi w pewnym stosunku do celu, daje nam to stałe oparcie. Można badać wówczas postępowanie, zapytując, czy istotnie, czy tylko pozornie służy ono danemu celowi. Drogą naukową wykryć się daje stosunek między drogą i metą, między środkami i celem. Skoro cel jest ustalony, zastosować wypada odpowiednie środki. Właściwa droga prowadzić musi do każdej mety. Stosunek środków do celu jest powtórzeniem stosunku między przyczyną i oddziaływaniem: to, co nazywamy środkami, jest przyczyną, która powoduje osiągnięcie celu. Widzimy tu możność nauki o tym, co być powinno; wyraz powinno wypowieda: żądanie środków w stosunku do danego celu. Na dnie każdego popędu lub dążności spoczywa także żądanie, a to, co zwiemy sumieniem, niczym innym nie jest, jak głębokim wewnętrznym dążeniem, aby zdziałać lub podtrzymać coś cennego, wartościowego (mianowicie coś, co odczuwamy jako wartość). Z powodu niezbędnego stosunku, jaki zachodzi między środkami i celem, możliwą jest etyka naukowa, o ile cel posiadamy. Postaram się w dalszym ciągu wykazać, że zagadnienie pojawia się znowu, skoro zapytamy, który cel przyjąć za podstawę? Do podobnego rezultatu, jak rozważanie czynności w stosunku jej do celu, doprowadzi nas bliższe rozpatrzenie teorii, która twierdzi, że sądy o dobrym i złym są przejawami uczucia. Dajemy uczuciu wyraz, gdy widok czynności lub jej wyobrażenie poruszyły nas do głębi, stwarzając dążność mimowolną, świadome lub nieświadome zainteresowanie, rozbudzone w nas lub otamowane. Uczucia przyjemności i przykrości, jak świadczy biologja życia uczuciowego, wytwarzają się, gdy pobudzone lub otamowane będzie

nasze życie w ogóle, lub choćby niektóre tylko jego objawy. Uczuciowe życie człowieka zrozumiałym się staje tylko w związku z innymi stosunkami życia. Bo też uczucie ślepym się staje tylko w swych najpierwotniejszych formach i przejawach. Określonej zaś i zupełnie rozwiniętej postaci dosięga dopiero w związku z wyobrażeniami. Radość opierać się musi na wyobrażeniu o przedmiocie, który ją wywołuje, smutek na wyobrażeniu jego straty. Obawie i nadziei towarzyszyć muszą wyobrażenia o możliwości zdarzeń, wywołujących przyjemność lub przykrość. Zdobyliśmy tedy pewny grunt i w sferze uczucia. „O uczucia spierać się nie można“, ale spierać się można o wyobrażenia, które uczucia te warunkują, i to przez badanie ich wartości obiektywnej.

Nietylko przez stosunek środków do celu który przy każdym sądzie o czynnościach ludzkich występować musi, ale również i przez stosunek między wyobrażeniami, które warunkują uczucia, znajdujące wyraz swój w sądzie i rzeczywistym doświadczeniu, znajdujemy możliwość uzasadnienia sądów etycznych, a więc zbudowania etyki naukowej. Oba te stosunki nie dadzą się od siebie oddzielić, gdyż postawienie celu i wszelkiego punktu wytycznego wymaga zawsze istnienia uczucia. Tylko to, co pobudza w nas uczucie, stać się może dla nas celem.

Jednak, jak się już zaznaczyło wyżej, zbudzi się niebawem znowu zagadnienie, gdyż rozmaite, a nawet sprzeczne można stawiać cele, przyczym staje się niezbędnym wybór. Ocena wartości zależy może od różnych, a nawet sprzecznych uczuć; któreż z nich wówczas rację bytu mieć będzie?—Okaze się, że zagadnienie etyczne wystąpi tu w najjaskrawszej formie.

II.

W naszych sądach etycznych oznaczamy wartość czynu według miary jego stosunku do celu najwyższego, jaki sobie wyobrazić możemy. Który cel przecież będzie właściwym, i dlaczego pewien cel nazywamy wyższym lub niższym od drugiego? Oto punkta, wywołujące najwięcej sporów w dziedzinie etyki. Jednostka uczynić może samą siebie, swoje istnienie, władzę lub użycie celem głównym; o ile zaś posiada tyle odwagi, aby pozostać konsekwentną, nie można jej udowodnić, iż nie ma słuszności. Ze stanowiska czystej logiki nie da się obalić twierdzenie, że człowiek uważać jedynie siebie może za cel, że wszystko inne i wszyscy poza tym są dlań środkami do osiągnięcia celu tego.

W sobie samym człowiek praktyczny widzi, centralny punkt istnienia i z tego stanowiska ustąpić nie chce. Inne sprawy i inne istoty interesują go tylko o tyle, o ile stać się mogą środkami, służącemi ku osiągnięciu jego celów; co zaś się do tego nie nadaje, właściwie dlań wcale nie istnieje. W taki sposób powstać może konsekwentny system ze ścisłym uzasadnieniem pojedynczych sądów. W Ryszardzie III Szekspir przedstawia takiego konsekwentnego egoistę. Ryszard powiada wyraźnie: „Ja sam sobą jestem“ (*Y a m m y s e l f a l o n e*). Zasada ta odbija się w całym jego postępowaniu. Diderot w swoim „Le neveu de Rameau“ przedstawia paryskiego cygana (Bohémien) z 18-go wieku, który na swój sposób tej

samej broni tezy. Tak samo Turgieniew dał w jednej części swojej „Senilia“, zatytułowanej „Egoista“, charakterystykę sobą tylko zajętego i swoją korzyścią pochłoniętego człowieka. Takie indywidua wtedy tylko od systemu swojego odstępują, gdy postawią sobie inny cel najwyższy. Trudność polega na tym, jak ich do tego doprowadzić*) Poeta, powiadając „Wielki cel stwarza wielkich ludzi“, porusza tylko jedną stronę kwestji. Człowiek musiał być już wyrosnąć, aby sobie postawić cel wyższy. Potrzeba nowej energii, nowego poświęcenia, całego wewnętrznego procesu, aby postawić sobie nowy cel, obszerniejszy, cel natury odrębnej. W bardzo małej mierze przyczynić się do tego może teoria, która sama czerpie swą siłę dowodową ze źródła postawionego celu. Zadaniem praktycznej sztuki raczej wychowania, niż etyki, dążeniem kaznodziejów moralności, a nie filozofów moralnych, będzie rozszerzenie zakresu celów. Zadanie to nie jest może łatwiejszym od innych, jakie stawia sobie teoria. Schopenhauer powiada: „Łatwo nakazywać moralność, trudniej ją uzasadnić“. Zdanie to

*) Zdawałoby się, że dowiesć się uda, iż interes każdej ludzkiej wspólnoty (rodziny, korporacji, narodu) cenić należy wyżej od interesu jednostki, wykazując jednocześnie, że najwyżej stoją dążenia ludzkości. Dowodzenie jest następujące: „Interes większej grupy ludzi jest tylko samym, kilkakrotnie powtórzonym interesem jednostki“. (F. C. Benecke: Allgemeine Sittenlehre. 1837 r. s. 742). Chodzi przecież o to, że musimy nie tylko liczyć, ale i ważyć. Własny interes jednostki może w jej oczach dojść do tak znacznego napięcia, że dopatrzenie się podobieństwa interesów tej jednostki z interesami innych jednostek stanie się niemożliwym. Pytanie polega na tym, jaką doniosłość mieć będą dla mnie owe interesy obce.

uznaćby należało za słuszne, jeżeli pod pojęciem nakazów moralności rozumieć będziemy wyobrażenia o dobrym i złym, przyjęte w dzisiejszym społeczeństwie. Jeżeli jednak przed „głoszeniem moralności“ zrodzić się miał taki wpływ na jednostki, któryby w ich charakterze stworzył pobudki i dążenia do rozwinięcia się nie w kierunku pojęć utartych i szablonowych, lecz po drodze do wyższego ideału, to byłoby to coprawda sztuką bodaj najtrudniejszą i najdoskonalszą, ale i wtedy nawet radykalnej zmiany sprowadzićby nie mogło. Jedynie wychowanie, trwające przez wieki, które przynosi życie i historia, wytworzy zmianę głęboką. Nietylko pojedyncze indywidualia, ale całe grupy jednostek w taki sposób zamykają się same w sobie. Istnienie i potęga rodziny uważane być mogą za najwyższy cel, któremu podporządkowują się pojedyncze jednostki i dla którego, zapominając o celach własnych, oceniają wartość swoich czynów miarą dobra rodziny. Wszystko na świecie — państwo i ludzkość, tak samo jak i ludzie pojedynczy — uchodzi za środek. W życiu codziennym spotykamy wytwory, zbliżone do podobnego systemu, gdyż doświadczenie ukazuje nam zarówno przykłady rodzinnego, jak i indywidualnego egoizmu. Właściwą przyczyną walk wewnętrznych w miastach włoskich wieków średnich — były konflikty egoizmów rodzinnych. W dawnej pogańskiej i chińskiej etyce najwyższą prawie jednostką jest rodzina: cele jej stoją wyżej, niż wszystkich innych. W podobny sposób istnieje może etyka klanowa, etyka stanu, klasy, narodu, wyznania, a systemy takie wyraźnie występują w historii. Przejście od jednego z tych stadijów do drugiego dokonany zostaje przez szersze pojmowa-

nie celu. Ilekróć rozszerzy się w taki sposób horyzont widzenia, spotrzegamy zawsze motywy praktyczne. Uzasadnienie naukowe możebne jest tylko w granicach tego samego koła celów. Postawienie celu wychodzi po za obręb filozoficznej etyki, jakkolwiek można je opisywać i objaśniać przy pomocy historii i psychologii. Nietylko zakres, ale i treść celów różną być może. Jeden może uważać sztukę, inny naukę za cel swój najwyższy, a wszystko na świecie: ludzie, państwa, tak samo jak i zewnętrzna przyroda, staną się dlań tylko materialem do estetycznej, czy naukowej obserwacji.

Estetyczna lub intelektualna kultura będzie wówczas jedyną treścią systemu etycznego, który pomimo to konsekwentnie może się rozwijać. I w tym wypadku tylko praktyczne motywy doprowadzą do rozszerzenia horyzontu umysłowego.

Wytwarza się wtedy możność całego szeregu różnorodnych systemów etycznych, o ile o ocenie wartości stanowi cel, interes najwyższy. Rzeczywistość zbliża się do nich, a potężną walkę na terytorjum ludzkim i społecznym ta właśnie różnorodność charakteryzuje. Jestto walka różnych celów, z których każdy chce stać najwyższym. Historia etyki filozoficznej wykazuje, w jaki sposób rozmaity myśliciele uzasadniali swoje często bardzo konsekwentne i jednostronne poglądy. Hobbes i Bentham uważali za cel najwyższy własne ja i dobrze rozumiany interes osobisty; Hutcheson, Hume i Adam Smith—wspólne interesy ludzkie, oparte na współczuciu, Hegel—państwo. Filozoficzna etyka miała zadanie zupełnego uświadamiania różnorodnych celów, do których dąży ludzkość. To, co z jednego punktu wi-

dzenia uważane będzie za dobre, drugi pogląd nazwie złym; tak samo, jak ruch ciała, który ze słońca wyglądać będzie jako spadanie, na ziemi wyda się być podnoszeniem. Co tam jest celem, tu będzie zapewne środkiem, podobnie jak ziemia, która w systemie Ptolomeusza jest ciałem centralnym, w układzie Kopernika tylko planetą. Skorec na uczucie lub interes oddziałują energiczna pobudka, ma ono dążność do opanowania całej świadomości, zabarwia wszystko, co stanowi treść ducha. Możliwość to psychologiczne zjawisko nazwać rozlewnością uczucia. Przez taką rozlewność interesu, który jest motywem oceny, wytwarza się pewien etyczny system. Przybywa tu naturalna dążność do wprowadzania do naszych wyobrażeń jednolitości i spójni. Pragniemy, aby życie nasze było ciągłą całością, nie zaś sumą momentów, z których każdy rozwija się według własnych praw. Jest to formalna strona naszej osoby, wyrażająca się w dążności do czegoś „jednego“, przy czym wszystko inne uważamy tylko za środek do osiągnięcia tego jednego celu. Jestto dążność do duchowego samozachowania, którego nigdy w zupełności brakować nie może. A jakkolwiek tak rzadko spotykamy się w rzeczywistości z zupełną konsekwencją, niepodobieństwem jest niemal zupełny brak dążności samozachowawczej. Z tego powodu każde czucie, w swych jakościowych i ilościowych właściwościach, dąży do wytworzenia podstawy dla systemu, a doświadczenie i dzieje wskazują nam systemy etyczne na wszystkich stopniach rozwoju i na rozmaitych podstawach oparte.

Pomimo wielkiej różnorodności takich systemów i pomimo trudności, pojawiającej się przy każdym

przejściu do naszego systemu, istnieje przecież miernik, który zastosować można wszędzie. Jest nim konsekwencja wewnętrzna, związek niezbędny między celem, stanowiącym podstawę, oraz środkami i drogami, które doń prowadzą. Założyciel etyki, Sokrates, kładąc tak wielki nacisk na nakaz „Poznaj samego siebie!” postawił zasadę, której znaczenie i możliwość zastosowania nie jest zależną od realnych różnic wśród systemów etycznych. Potępić muszę własne postępowanie, jeżeli samokrytyka doprowadziła mnie do wniosku, że zwracam się na drogę, która nie może doprowadzić do mojego celu, niezależnie od tego, jakimby ten cel był. Podobne badanie przedsięwziętym być musi czysto obiektywnie. Należy rozstrzygnąć, czy tam, gdzie postawiliśmy cel określonej treści i rozmiarów, konsekwentnym będzie wypowiedzieć pewien sąd etyczny (uznanie lub potępienie). Nawet w obec największych autorytetów etycznych, które występowały w historii, a w obec wszelkiej pozytywnej moralności w ogóle, sąd ten formalny wielkie posiada znaczenie. Czy istotnie posuwają oni życie naprzód w tym kierunku, jaki sobie zakreślili? Czy do celu, który mniej lub więcej wyraźnie wskazują, istotnie środki zalecane prowadzą?

Każdy system etyczny mierzyć przedewszystkim trzeba konsekwencją wewnętrzną, a samo zastosowanie tego miernika prowadzi do krytyki i odrzucenia wielu postulatów etycznych.

Doświadczenie wykazuje, że niełatwo jest być zupełnie konsekwentnym, gdyż istniejące systemy etyczne odpowiadają w przybliżeniu tylko miernikowi formalnemu. Przyczyną tego są różnorodne cele i interesy ludzkie. Życie jest barwne i różnorodne,

zarówno u nas, jak i po za nami. Walka systemów etycznych toczy się nietylko między rozmaitemi indywiduami, lub różnorodnemi wspólnotami, lecz także w duszy jednostek i wśród pojedynczych wspólnot. Mniej lub więcej wyraźnie przemawiają w nas instynkty sympatyczne obok egoistycznych, a zajmują nas nietylko ściślejsze, lecz i większe grupy społeczne. Sama przyroda związała jednostkę z większemi całościami; oddziałują to na jej istotę i interesy. Z tego powodu odzywają się rozmaite motywy i tendencje, i nie powinno nas dziwić, że niezawsze jest tak łatwe a czasem w ogóle jest niemożliwym zachowanie konsekwencji w sądach etycznych. Motyw oceny, to jest uczucie, które skłania nas do wytwarzania sądów etycznych, może być bardzo złożonym, i przeważą w nim bądź ten, bądź inny pierwiastek. Prawo chwili, wzgląd na trwałe interesy życiowe, pobudki egoistyczne lub sympatyczne, przywiązanie do rodziny, interes stanu, uczucie narodowe i ogólna miłość ludzkości—wszystkie te motywy wystąpić mogą u tej samej jednostki, albo wśród tej samej grupy ludzkiej. Przyłączają się tu różnorodne interesy kulturalne, gdyż na plan pierwszy wysuwają się czy to dążności kultury materialnej, czy idealnej. Sumienie, kierowane przez to wszystko, a może i inne jeszcze dążności, jest niekiedy niezmiernie złożonym zjawiskiem psychicznym. Nie da się więc niczym usprawiedliwić pogląd, który sumienie uważa za prostą zdolność lub za zmysł specjalny. Jest ono często złożone z całkiem różnorodnych elementów, a Schopenhauer miał poniekąd rację, twierdząc szydersko, że niejeden zdziwiłby się, zobaczywszy, z jakich właściwie czynników składa się jego sumienie, które

wygląda całkiem normalnie. Znalazłby w nim może $\frac{1}{5}$ bojaźni przed ludźmi, $\frac{1}{5}$ przesądów, $\frac{1}{5}$ zabobonów, $\frac{1}{5}$ próżności i $\frac{1}{5}$ przyzwyczajenia. Poważniejszą analizę przeprowadza Stuart Mill, który odnalazł następujące uczucia i wyobrażenia w sumieniu ludzkim: sympatię, strach, uczucie religijne, doświadczenie zdobyte przez oddziaływanie czynów, szacunek przed samym sobą, wreszcie życzenie, aby nas inni szanowali. Rzecz jasna, że te czynniki niezawsze się ze sobą zgodzą. Skoro każdy motyw ma dążność do kierowania oceną wartości, prawdopodobną będzie walka wszystkich przeciw wszystkim. A nawet gdy działają w harmonijnej ze sobą zgodzie, i wtedy moment pojedynczy zajmie stanowisko środkowe i określi barwę całego połączenia. W taki sposób wyobrazić byśmy sobie mogli, że sumienia różnych jednostek składają się z tych samych elementów, a istniejąca między nimi zasadnicza różnica polega na tym, że na stanowisko środkowe wysuwają się różne czynniki.

Zagadnienie powraca tu po raz trzeci. Nawet gdyby przeciwieństwo momentów etycznych nie zależało od tego, że każdy bierze początek od innego celu, a cele te niekoniecznie się ze sobą zgadzają, istnieć ono przecież może, o ile cel najwyszy jest odrębnym.

W obec tego, wciąż powtarzającego się zagadnienia jest zdaniem moim jedna tylko droga, a tą jest zakreślić granicę dla etyki filozoficznej. Jak zauważyliśmy już nieraz, dokonaną być musi praktyczna zmiana sposobu myślenia tam, gdzie cel, panujący w danej chwili, ustąpić ma innemu, albo gdzie zakres celów w ogóle należy rozszerzyć. Zrozumienie tej zmiany nie należy do etyki, lecz do psychologii.

Ściśle mówiąc, nie etyka filozoficzna, lecz historyczna, oparta na psychologji i historji, rozstrzygnąć może to zadanie. Dopiero, gdy postawionym zostanie cel, albo gdy jest on przypuszczalnie wiadomym, rozpocząć można pracę etyki filozoficznej. Polega ona na znalezieniu celów dragorzędnych i środków, które służą do ich osiągnięcia.

Badacze moralności tylko pozornie ujść mogą od przyznania tej prawdy. Jeżeli powtórzymy za Kantem, że czyn nazwać możemy wtedy tylko dobrym, gdy zasadę, na której się on opiera, uznać można za podstawę ogólnego prawodawstwa, to otwartym pozostaje jeszcze pytanie: Dlaczego mam postępować zgodnie z prawami ogólnemi? Czemu niewolno mi iść za własnym, chwilowym upodobaniem? Jeżeli wraz z Schopenhauerem i innemi uznamy, że tylko czyny, wynikające z miłości dla ludzi, są moralnie dobrymi, to jak przekonać kogoś, który w miłości bliźniego widzi ujemny motyw i występuje w obronie silnego egoizmu? Gdy zgodzimy się z Benthamem i jego szkołą, aby tylko te czyny, które egoistyczne interesy ludzkie sprowadzają do wspólnej harmonji, uważać za dobre, odpowiedzieć nam może konsekwentny egoista, że jest murzeczą obojętna, czy jego interesy zgodnemi są z interesami innych, o ile uda mu się własne osiągnąć cele. Harmonja interesów może dlań być co najwyżej środkiem, a nie celem. Moraliście zdarzyć się może to samo, co teologom, którzy etykę wyprowadzają z najwyższej woli boskiej. Wolnomyślni filozofowie zadać mogą pytanie: dlaczego mam być posłusznym boskiej woli? Takie

pytania wskazują granice każdego naukowego uzasadnienia. Dyskusja teoretyczna przechodzi tu w praktyczną agitację*).

Zasadnicza odrębność możliwych systemów etycznych nie wyklucza przecież pewnej zgodności pojedynczych momentów. Jeden system wyznaczyć może drugiemu miejsce drugorzędne we własnych ramach. System egoisty np. nie wyklucza względów dla rodziny i państwa, uważa je przecież tylko za środki. Etyka narodowa i humanitarna z własnego punktu widzenia wykazać pragnie, w jaki sposób w obrębie ich systemów pojedyncze indywiduum osiąga swoje prawa. Wskaże tu ona inną drogę, jak w zakresie egoistycznego systemu. Przez oddanie się większej całości i przez pracę na jej usługi rozwijają się siły i zdolności jednostki; zapomnienie o sobie samym rozwija i wywyższa osobnika. Dzięki wyższym celom otrzymuje jego istota więcej żywości, siły i barwy. Może to przecież wtedy dopiero nastąpić, gdy sympatja, w części przynajmniej, zwycięży egoizm. Jeden system w pojedynczych wypadkach za słuszny i użyteczny uznać może motyw, który w innym systemie stanowi podstawę wszelkiej oceny*). Jeżeli np. sympatja uważaną jest za motyw oceny, nie wynika z tego, aby miała być jedyną pobudką czynów, których prawo bytu uznajemy. Dążność samozachowawcza, pragnienie zaszczytów, szacunek dla zwyczaju i wielkich autorytetów są to siły i dążności ludzkiej natury, które

*) Por. moją Etykę, wyd. niem. Lipsk 1888 r. 622—23 39—43.

**) O różnicy między motywem moralnej oceny i działania por. moją Etykę, jak wyżej § 49—51

etyka, oparta na sympatji, uznać może za dobre, o ile oddziaływają w kierunku celów, które postawiła. Tak samo uczucie etyczne, wynikające z powszechnej sympatji, przyjąć może motywy, tkwiące we współczuciu osobistym. Najwięcej dodatnim motywem, który pobudza mężczyznę do względów dla żony i dzieci, będzie bez wątpienia miłość ku nim, a nie pobudki etyczne. Jeżeli w najściślejszych stosunkach ludzkich rozstrzyga obowiązek, zły jest to objaw. Dla szerszych kół pracujemy zwykle najskuteczniej przez zajęcie się wyłącznie własnym malutkim, ciasnym, ale blizkim kółkiem.

Zadać sobie w końcu możemy pytanie, jakie zająć stanowisko w obec jednostek, które kierują się odmiennym od naszego systemem etycznym. W każdej wspólnocie istnieją osobniki, nie stojące na podstawie, niezbędnej dla podtrzymania wspólnego życia. Takimi są np. dzieci, chorzy umysłowo i przestępcy. Mają oni właściwie odmienne od wspólnoty systemy etyczne. Względem nich używamy innych jeszcze środków oprócz przekonywania. Poddajemy je praktycznym środkom, karności i wychowaniu, przez które rozbudzone być mają uczucia, których im brakuje. Wspólnota na mocy prawa własnej etyki postępuje z nimi, niezawsze jednak może oprzeć ten tytuł prawny na indywidualności tych osobników. To, co zwiemy tu prawem, nazwać również można obowiązkiem, nie możemy bowiem pozbyć się jednostek, które w obec naszej etyki stoją na innym stopniu moralnego rozwoju. Będzie to miało specjalne zastosowanie w stosunku ludów cywilizowanych do niecywilizowanych. Drogą dziwnej logiki, a raczej ogromnego zuchwałstwa, postawiono zasadę, że europejczyk w obec mu-

rzynów nie jest obowiązany do przestrzegania zasad własnej etyki, lecz że wolno mu postępować podług zasad moralności murzyńskiej. Mamy się tedy stać głupcami dlatego, że inni niemi są. Jest to specjalny sposób tłumaczenia teorii o nadczłowieku. Prawdziwa wyższość zaś w tym się wyraża, aby panujący system potrafił stworzyć pedagogkę i przeprowadził ją w tym znaczeniu, aby podstawa psychologiczna, do której dąży, w każdym rozwinąć się mogła. W taki sposób nie obniżamy poziomu osobistego, ale innych doń podnosimy.

Powróćmy przecież do naszego zagadnienia! Rzecz jasna, że pierwszą zasadą etyczną będzie postawienie określonej podstawy, pewnego motywu, dokoła którego osnućby się dała ocena. Od tego, jak widzieliśmy wyżej, zawisło w etyce wszystko inne. Budujemy sobie sumienie idealne, tak jak w matematyce idealną przestrzeń. Etyka czyni to samo, co każda formalna nauka w swoim zakresie. Takie idealne sumienie jest wprawdzie abstrakcją, ale może mieć pomimo to znaczenie teoretyczne i praktyczne, jeżeli tylko w idealnej formie przedstawia jakąś siłę lub dążność, mającą znaczenie praktyczne. Aby myśleć ściśle i konsekwentnie, wyobrazić sobie musimy prostsze stosunki od tych, jakie istnieją w rzeczywistości. Rozciągłość w przestrzeni jest właściwością wszystkich przedmiotów materialnych, a geometria tylko tę właściwość bierze pod uwagę, nie uwzględniając żadnej innej. A przecież geometryczne pewniki mają znaczenie dla wszystkich przedmiotów materialnych. Tak samo postępujemy w etyce w obec złożonych zjawisk sumienia.

Istnieje przecież motyw, który, jak przekonywa doświadczenie, odgrywa wielką rolę przy moralnej ocenie, jakkolwiek nigdy może nie bywa jedynym. Jest to sympatja, t. z w. miłość dla ludzi. Niemalego znaczenia zagadnienie podniesiemy, zastanawiając się bliżej nad sądami etycznymi, które z tego motywu wypływają.

III.

Badając sądy i ocenę, wynikającą z uczuć sympatycznych, zauważyć należy, że sympatja różną być może, tak co do swoich właściwości, jak i rozmiarów.

W swej najprostszej formie sympatja przejawia się jako ślepy instykt. W instynkcie macierzyńskim, występującym u zwierząt, zarówno jak w mimowolnym współczuciu z bólem innych istot, posiadamy najważniejsze zarodki sympatji. Naturalnie etyka zadowolnić się nie może takimi elementarnymi formami. Żaden instykt doskonałym nie jest, nie jest nim nawet macierzyński. Instykt dostraja się do pewnych najprostszych stosunków i działa w celu zadowolenia potrzeb elementarnych, nie jest przecież dość pewnym przewodnikiem, o ile się rozszerzy horyzont myślenia, albo gdy się wytworzą więcej indywidualne i złożone stosunki. Tak jak każde uczucie, rozwija się i sympatja pod wpływem doświadczenia i wyobrażeń. Im jaśniejszy obraz wytworzy sobie człowiek o przedmiocie swojej sympatji i o stosunku do innej istoty, tym doskonalsze współczucie rozwinąć się będzie mogło, a przez ten rozwój rozszerzać jednocześnie swe, z początku ciasne, granice. Dokonywa się to w obrębie

wspólnoty, połączonej przez instynkt macierzyński, lub przez zbliżenie, wytwarzające się na podstawie walki o byt. Wspólna praca i wspólne losy rozwijają uczucie przynależności, które różnym być może co do głębokości i obszaru, ale w ciągu dziejów ludzkości wzrasta. Obejmuje ono horde, rodziny, klan, naród, a wreszcie całą ludzkość, a raczej każdego człowieka, niezależnie od tego, do jakiej ściślejszej grupy należy. Rzecz ciekawa, że zarodek tej powszechnej sympatji odnaleźć można już na niższych stopniach społecznego rozwoju. W gościnności i w poszanowaniu spokoju domowego ogniska, które jednakimi względami otaczały znajomego i cudzoziemca, tak samo podejmowały przyjaciela i wroga, świecą pierwsze promienie słońca powszechnej sympatji. Idea ludzkości i ogólnej miłości ludzkiej (*caritas generis humani*) rozwijała się już u Greków i Rzymian w ostatnich stuleciach przed narodzeniem Chrystusa, jako następstwo obalonych szranek narodowych. Padły one pod razami zwycięstw Aleksandra Wielkiego i Rzymian. Pod wpływem wspólnej pracy i jednakowych losów, które złączyły ich w tym dziejowym pochodzie, powstaje uczucie pokrewieństwa i przynależności. O ile chrześcijaństwo przyczyniło się do pogłębienia i wzmocnienia tego uczucia, zbyt czynnym chyba byłoby wykazywać. Jak nie wystarcza uznanie sympatji za uczucie bierne i miękkie, przeciwstawiając ją energii samozachowawczego instynktu, tak samo popełniamy błąd, rozpatrując ją w elementarnych i ograniczonych formach.

W najnowszych czasach ogłoszono prawo silniejszego i egoistyczną bezwzględność za najwyższą zasadę, a w etycznej zasadzie miłości bliźniego odkryto

bunt niewolników. Nie zgadzam się z tym pomysłem, wypowiedzianym przez Nietschego. Przeciwnie, twierdzę, że sympatję, czyli miłość ludzkości, gdy jest szczerą i prawdziwą, uważać należy za wykaz siły i potęgi duchowej. Powstaje ona, gdy w służbie własnych, czysto indywidualnych potrzeb jednostka nie zużyła całej swej energji, gdy posiada jej nadmiar, umożliwiające odczuwanie radości i bólu, spowodowanych losem innych, nawet gdy ten los nie jest połączony z własnym jej, egoistycznie zabarwionym, istnieniem. Uczucie bogatsze jest wówczas, niż pod panowaniem wyłącznego egoizmu. Dzięki tej przewyżce siły i interesów umysłowych prawdziwą wyższość jednostki stanowi istotna sympatja*). Takie pojmowanie sympatji nie jest moim oryginalnym pomysłem. Podziela je wielu, zajmujących się tą właściwością duchową, badaczy, którym trafności zaprzeczyć nie można. Początkowy Chrystjanizm opisuje miłość, jako potęgę, niezależną od tego, czy nas inni kochają. Uznaje on za niedostateczną miłość, która jest tylko odpowiedzią na uczucie, jako reakcja, wywołana przez usługi drugih.

Miłość prawdziwa różnic nie robi; obejmuje ona wszystkich, tak samo jak słońce i deszcz niebieski istnieją dla wszystkich. Miłość wszystko znosi, wszystko cierpi, przewycięża wszystko. Wytrwałość miłości pozwala jej istnieć. Największy opór nie zmoże miłości! W nowszych czasach Spinoza i Rousseau pojmowali sympatję jako wyraz siły. Według

*) Por. moją Etykę, Przekład niemiecki s. 33, 168—171, oraz Psychologję doświadczalną, przekł. pols. „Psychologja uczuć i woli“ str. 40—44.

Spinozy siła duchowa, która jest tym samym co cnota, występuje jako samodzielność, lub odwaga do życia (*animositas*), w części zaś, jako wspaniałość (*generositas*). Wspaniałości człowiek pomagać się stara innym, przywiązać ich do siebie przyjaźnią, „gdyż dusze zwycięża się miłością i wspaniałością, nie orężem”. Rousseau wyjaśnia wylaną miłość dla bliźnich przez siłę samozachowania, która przenosi się mimowolnie na inne istoty, o ile są do nas podobne, a przenosić się musi, gdyż nadmiaru jej zużytkować nie można dla siebie. Dla tej siły naturalnych szranek niema, gdyż nie liczy się ona z różnicą, która zachodzi między nami a innymi ludźmi. „Siła wylanej duszy upodabnia mnie z moim bliźnim”. Miłość, jak powiada Rousseau, jest wynikiem miłości samego siebie (*amour de soi*), która wypływa z miłości własnej (*amour propre*). Miłość własna, samolubstwo, zakreśla granice, gdyż człowiek porównywa się z innymi i wyodrębnia się od nich. W taki przecież sposób stajemy się od innych zależnymi, czym w miłości nie jesteśmy. W najnowszych czasach wypowiedział pogląd podobny młody, zawczasie zmarły filozof francuski Guyon w swoim „*Esquisse d'une morale sans obligations ni sanction*”.

Istnieje co prawda rodzaj uczucia miękkiego, zmysłowego, biernego, który również przybiera nazwę sympatji, lub miłości. Szczególniej zaś istnieje sentymentalizm, który rozplywa się nad własną, wielką jakoby sympatją, tak samo jak inny jej rodzaj unosi się tklivością w obec własnych przesadzonych cierpień; jest to przecież raczej złudzenie sympatji, nie zaś prawdziwe uczucie. Takich podgatunków i płodów poronionych

przyjmować nie możemy za podstawę oceny etycznej. Zaprzeczyć się bez wątpienia nie dadzą różnice w miłości, która występuje z całą gwałtownością realnego uczucia, a pojmowaniem tego uczucia przez nowszych filozofów. Tu przecież wykazać chciałem, że nie jest rzeczą właściwą brać pod uwagę tylko miękkie i bierne formy miłości*).

Za podstawę psychologiczną oceny moralnej uznaję sympatję, przejawiającą się nie w postaci ślepego instynktu, lecz świadomego uczucia, które posiada zrozumienie dla indywidualności przedmiotu, zarówno jak dla otoczenia, wśród którego istnieje. Wyobrażam ją sobie rozszerzoną do rozmiarów uczucia ogólnoludzkiego, a więc nie zacieśnioną do małego koła, nie występującą jako uczucie bierne i nieuchwytnie, lecz jako wyraz duchowej energji. W tej rozwiniętej formie sympatja różną nie jest od uczucia sprawiedliwości. Stara się wówczas uwzględnić właściwości jednostki, w taki jednak spo-

*) Warto zauważyć, jak często występuje przekonanie, że jedynym uczuciem naturalnym jest miłość własna. Wypowiadają je ludzie, stojący w poglądach na świat na odwrotnych biegunach. Z jednej strony są to sceptycy zblazowani i światowej, którzy powołują się na mniemane doświadczenia życiowe. Z drugiej—stoją ortodoksalni teologowie, których zdaniem wszelka prawdziwa miłość wypływa z nadnaturalnego źródła. Nawet tak wykształcony i krytyczny teolog, jak Adolf Harnack, przeczy, aby miłość ku ludziom mogła być „produktem natury“, za naturalne uważając tylko samolubstwo. „Oświata, pozostawiona samej sobie“ prowadzi zdaniem jego do egoizmu i „ogólnego rozkładu“. (Wykład wypowiedziany na kongresie ewangelicko-socjalnym we Frankfurcie n. M. z d. 17 Maja 1894 r. p. t. „Zadania w świetle historii Kościoła“).

sób, aby inne istoty również uwzględnione i zadowolone zostały. Wszelka różnica w obejściu uzasadnioną będzie przez wzgląd na dobro całości, do której jednostki należą. Pomysł sprawiedliwego podziału, który każdej jednostce pozwala rozwijać się zgodnie z innymi osobnikami, jest najwyższą ideą etyczną. Sprawiedliwość jest miłością, której przewodniczy bezstronne poznanie (*caritas sapientis ordo amoris*)*).

Widzi ona w społeczeństwie gromadę jednostek i stawia za zadanie możliwe udoskonalenie całości. Doskonałość tym da się osiągnąć zupełniejszą, im swobodniej każdy członek społeczeństwa będzie się mógł rozwijać, im mniej w rozwoju tym napotka przeszkód, dopomagając przez ten rozwój do indywidualnego postępu innych jednostek. Zyskuje na tym pełnia i jednolitość całości życia w związku z całym społeczeństwem przez współudział w jego pracy i losach, a życie jednostki wzmocni się i rozszerzy; można będzie wydobyć z ukrycia niewyzyskane dotąd bogactwa i otworzyć niedostępne jeszcze źródła szczęścia. Z drugiej strony, jeśli członkowie społeczeństwa rozwijać się mogą swobodnie i samodzielnie, będzie to oznaką jego potęgi.

Przymus i skrępowanie są w każdym razie dowodem słabości, wykazując niemożność duchowego opanowania sytuacji. Myśl o takim idealnym społeczeństwie towarzyszyła ludzkości na całej drodze rozwoju. W państwie Platona, które stoicy rozszerzyli do rozmiarów powszechno-światowego, w królestwie bożym na ziemi, jakie głosi chrześcijaństwo pierwotne, w etyce

*) Por. moją Etykę, przekł. niem. s. 33 i 135.

społecznej nowszych filozofów, odnajdujemy tę samą wielką ideę. Coprawda, spotykamy ją w bardzo rozmaitej formie, ale jest to właśnie świadectwem jej naturalności i niezbędności, gdyż wytwarza się ona widocznie wśród najrozmaitszych, często zupełnie odrębnych stosunków, na podstawie różnorodnych założeń.

W tym ideale, wynikającym z rozwiniętej sympatji, odnajdujemy również miernik i obiektywne kryterjum, według których mierzyć można postępowanie. Musi się wytworzyć dążność do śledzenia drogi, na której powstają czyny, aby dojrzeć, jak się w oddziaływaniu swym do mniejszych czy większych gromad przedostają. Każdy czyn podobnym jest do kamienia, rzuconego w wodę: powstają dokoła niego fale, które odbić się mogą o daleko położone miejscowości. Tylko wtedy, gdy oddziaływanie czynów zbadanym zostanie dokładnie i poważnie, sąd etyczny będzie czymś więcej, niż wybuchem uczucia. Sądy etyczne stają w taki sposób w pewnym stosunku do rzeczywistości. Chodzi o to, by w sposób czysto realistyczny zbadać oddziaływanie lub dążność uczynków. Etyka budować powinna na faktach, zdobytych przez statystykę, ekonomję społeczną i psychologję, jeżeli nie ma bujać w powietrzu. Czyny, których jedyne następstwami może być ból i nieszczęście, odrzucić należy; takie przecież, które pociągają za sobą uczucie zadowolenia i szczęścia, można pochwalić. Gdyby było inaczej, sympatja przeczyłaby sama sobie. Jako miernik obiektywny, występuje tedy zasada pomysłności*).

*) Niemiecki wyraz *Wohlfa h r t* tłumaczyłby właściwie należało przez „dobrobyt“. Höffding przyjmuje przecież za

Niekażdy motyw oceny zaprowadzi również daleko w śledzeniu wartości uczynków. Egoista lub indywidualista powstrzyma się, skoro oddziaływanie czynów przechodzi poza szranki, obejmujące korzyść lub szkodę dla jego własnej wyosobnionej egzystencji. Nieco dalej w szeregach oddziaływań zajdzie uczucie rodzinne, a dalej jeszcze narodowe. Ale tylko uczucie humanitarne, powszechna miłość ludzi tak daleko za nim pójdzie i pójsć zapragnie, aby wnikać w wewnętrzne i zewnętrzne stosunki istot ludzkich.

Zasada pomyślności doprowadza wielokroć do nieporozumień, z powodu niedoskonałości jej zrozumienia, albo też przez odziedziczone przesady i niewłaściwe kojarzenia pojęć. Z tego powodu bliżej ją określić i rozwinąć musimy.

IV.

Postawić zasadę znaczy to rozdzielić ciężar dowodów. Stawiając zasadę pomyślności, objaśniamy bezpośrednio prawa życia i rozlewności życiowej. Uzasadnić należy zatamowanie, ograniczenie się, ofiarność. Dlaczego poświęcać trzeba chwilowe używanie? Czemu interesy jednostki mają być podporządkowane interesom innych ludzi? Gdyby korzystanie z chwili, lub zadośćuczynienie dążnościom jednostki nie pociągało za sobą szkodliwych następstw, nie

kierowniczą zasadę etyki ogólne odezucie warunków życiowych. O ile będzie ono dodatnim, nazwać je można pomyślnością. Wyras dobrobyt obejmuje raczej warunki materialne. (Przyp. tłum.)

byłoby powodu, aby je odrzucać. Zagadnienie powstaje przecież na zasadzie, że używanie terażniejszości może być zgubne w oddziaływaniu swoim na przyszłość, albo że zadowolenie jednostki spowodowałoby wielkie nieszczęścia dla innych istot. Jak uczy biologia, uczucia rozkoszy i cierpienia uchodzą mogą wprawdzie za symptomy zdrowia lub upadku życiowej energii, ale doświadczenie mówi nam, że w ogóle nie są to drogowskazy, którym zaufać można. Właśnie dlatego potrzebne są zasady. Musimy być zmuszeni wnieść się ponad moment pojedynczy, ponad związek bezpośredni, śledzić za najdalszemi następstwami czynności. Istnieje pewna analogja pomiędzy zasadą zadowolenia w etyce a fizycznym prawem inercji. Prawo inercji powiada, że tylko wtedy, gdy następuje zmiana w stanie materjalnego punktu, szukać należy zewnętrznej przyczyny, a nie wtedy, gdy stan (spoczynek, czy ruch) trwa dalej. Zasada pomyślności powiada, że dopiero, gdy czyn jakiś sprowadza ból albo przykrość, uzasadnić należy ich istnienie, o ile zaś sprowadza przyjemność i szczęście, rozumie się samo przez się.

Etyka istnieje tylko dla życia, nie zaś — jak nieraz sądzono pod wpływem fałszywie zrozumianego idealizmu — życie dla etyki. Gdzie rozwój życia układa się na podstawie nieuświadomionej harmonji, nie przynosząc ani poskromienia w swych bliższych, ani w dalszych następstwach bądź szkody, bądź ucisku, tam niema miejsca dla sądów etycznych. Obowiązki i cnoty rozwijają się przy pracy nad rozwojem życia, mianowicie w tych kierunkach, gdzie ten rozwój napotyka pewien opór. Wartość obowiązków i cnót polega na

tym, że prowadzą do pozyskania dla całego pokolenia albo dla mniejszych kół dóbr, które inaczej osiągnąćby się nie dały. Dobra, o których mowa, mogą być zarówno materialne, jak i duchowe. Dobrem jest wszystko, co stanowić może cel naszych czynności, a jak widzieliśmy już, wartość uczynku uzasadnioną będzie tylko przez jego stosunek do zamierzonego celu. Jest to zasługą angielskiej szkoły, że tak stanowczo obstawała przy twierdzeniu o zależności etyki od życia. Tak samo, jak w filozofii teoretycznej, żądała ona w etyce, aby doświadczenie potwierdziło wypowiedziane zdania.

Wyjaśniając zasadę pomyślności, przytoczę zarzuty, które jej czynią, i spróbuję odpowiedzieć na nie:

1. „Istnieją przecież różne drogi, na których osiągnąć można zadowolenie. Dlaczego więc ocenę etyczną ograniczamy do zakresu czynów? Czy nie odnosi się ona raczej do sposobu myślenia i do motywów, niż do następstw, wywołanych przez czyny? Nie działamy dla osiągnięcia rezultatów, lecz po to, aby osiągnąć spokój sumienia! Gdyby miarą sądu naszego o czynach miało być ich oddziaływanie, nie możnaby nigdy wypowiedzieć ostatecznego zdania, gdyż czyny trwają w nieskończoność.“

Odpowiemy na to, że skoro sądy etyczne tyczą się czynów, nie zaś innych, pomyślnie działających czynników, to wynika to stąd, że postępowanie człowieka przez sąd i ocenę może ulec zmianie, gdy tymczasem na słońce, deszcz i inne zjawiska fizyczne sądy nasze etyczne wpływu nie mają. A i w obec czynów nawet sądy etyczne znajdują tylko w takim razie uzasadnienie, jeżeli stać się mogą motywami, co w gorliwym moralizatorstwie zbyt często pomijamy.

Nieraz przecież lepiej byłoby sądu nie wypowiadać, o ile na innej drodze uda się zmienić sposób postępowania. Widzimy więc, że nawet wypowiedanie sądów etycznych sądzonym być musi podług zasad etyki.

Hołdując zasadzie pomyślności, konsekwentnie cofamy się od uczynków do poglądu na świat i do motywu. Czyny mogą się zmienić, skoro zmieniają się poglądy. Przez zmianę motywów zmienione zostaną wszystkie następujące po nich ogniwa szeregu oddziaływań, które biorąc początek w samej jednostce, przekazują się aż na najodleglejsze następstwa czynu. Prąd zmienia kierunek, skoro zmienimy jego źródło. I tu jasno występuje znaczenie praktyczne sądów moralnych. Wówczas dopiero, gdy zbadaliśmy początkowe motywy czynu i ostateczne jego skutki, możemy zyskać pewność co do jego etycznego charakteru i spokojnie go wykonać. Spokój sumienia, o ile nie ma być wygodną do spoczynku poduszką, tylko na tej drodze osiągniętym być może.

Takie badanie łatwe nie jest, gdyż skutki iść mogą nieskończenie daleko. Toteż nikt nie twierdzi, aby łatwym być miało tworzenie sądów etycznych. Być nawet może, że wypowiadać je nieraz musimy lekkomyślnie. Problem etyczny powstaje właśnie z podobnych przeszkód w ocenie wartości. Zamkniętego etycznego systemu wyobrazić sobie nie można, gdyż zakres doświadczeń jest coraz obszerniejszym i różnorodniejszym. Im subtelniej rozwinięta jest sympatja, tym większą ilość stosunków podda ocenie etycznej. Wiele rzeczy, na które nie zwracamy dziś uwagi z powodu zatwardziałości serc naszych, wzbudzi kiedyś uwagę moralną, tak samo jak humanita-

ryzm czasów nowszych zwraca uwagę na rzeczy, które dawniej z etycznego punktu widzenia wcale nie były brane pod uwagę. Dzieje się i odwrotnie, gdyż sąd etyczny nie obejmuje dzisiaj wielu rzeczy, które dawniej może występowały w pierwszym rzędzie.

Czemu jednak melibyśmy zamknąć rachunki? Życie nigdy nie będzie skończonym. Nasz teoretyczny pogląd na świat nie może również wytwarzać zamkniętego systemu, gdyż wciąż nowe czynimy doświadczenia. A i świat może jeszcze gotowym nie jest!

2. „W gruncie rzeczy czyny nasze nie mają podstawy w abstrakcyjnej i ogólnej zasadzie pomyślności. Nikt się nie poświęca, aby poprzeć pomyślność ogólną. Poświęcamy się za innych, za rodzinę, za ojczyznę, wiarę, za wolność i t. d., ale nie za ogólną pomyślność!“

Zarzut ten nie bierze pod uwagę, że zasada, stanowiąca podstawę sądu o pewnym czynie, nie potrzebuje bynajmniej być jego motywem. Myśl i uczucie działającego zatrzymać się może przy pojęciach ojczyzny, wolności, czy przy innych celach, nie zastanawiając się, na czym polega wartość takiego dobra. Tylko w wypadkach praktycznych wątpliwości, albo też gdy mówimy o filozoficznej etyce, cofamy się do najogólniejszych zasad. Wtedy badamy wartość i znaczenie, jakie dla życia ludzkiego mają miłość ojczyzny, poczucie swobody, wiara i t. d. Gdyby np. wolność nie była dobrem dla jakiegoś narodu, ten, co poświęcałby życie, aby ją ocalić, postępowałby nagannie. Z pewnością w wypadku pojedynczym abstrakcyjne pojęcie pomyślności nie może wystąpić w całej pełni; zasady oderwane uwzględniamy wtedy tylko, gdy chodzi o podciągnięcie pojedynczego wypad-

ku pod prawo powszechne. Tak samo jak pobudki, służącej do oceny wartości, tak jak i jej probierza, nie należy brać za jedno z pobudką do czynu. Probierz pomyślności doprowadzić może do pochwalenia motywów takiej działalności, którą nie kieruje myśl o powszechnym dobru. Często przyczyniamy się doń najbardziej, wcale o nim nie myśląc. Dążność do zarobku i w ogóle popęd samozachowawczy mieć mogą znaczenie moralne; mogą nawet stać się pożądanym zadaniem otwarcia tym dążeniom nieograniczonego wpływu. Tak samo rzecz się ma z dążnością do poznania, do wiedzy. Nie byłoby dobrze, gdybyśmy naukę uprawiali tylko w celu zapewnienia ogólnej pomyślności!

Wyborny przykład dają nam stosunki, zachodzące wśród większych i mniejszych kół towarzyskich.

W małym kole życie wyraża się najserdeczniej i najsilniej; że zaś wielkie koła składają się z małych, więc z zasady pomyślności wynika, że interes ogranicza się tymczasowo do ciśniejszego koła. Na tej drodze większemu nawet kołu oddać można usługi. Coprawda, należałoby w tym celu móc specjalnie udowodnić, że interesy małego kółka poświęcić warto dążnościom kół większych. Trudno jednak nieraz rozstrzygnąć, co więcej warte; bliskość stosunków czy też ich szeroki zakres*).

3. „Przed cierpieniem niezawsze uchronić się można; dotknąć ono może nawet najpotężniejszego śmiertelnika. Gdybyśmy jednak cierpienie pomimo wszystko usunąć chcieli, życie nasze stałoby się płytkim i bodaj zwierzęcym.

*) Por. Etykę przekł. niem. str. 48, 122, 167.

Z zasady pomyślności wynika to jedynie, że uznanie pewnego stanu za cierpienie musi być zawsze udowodnionym przez tego, kto twierdzi, że było ono niezbędnym. Niezawodnie mogą istnieć wypadki, w których szczęście zbyt drogo przez cierpienie okupione nie będzie. Cierpienie stać się może koniecznym bądź jako środek rozbudzenia, bądź też jako czynnik, podnoszący stan duszy, lub okres przejściowy.

Któż utrzymywać może, że największe dobro za niską cenę osiągnąć się daje? — Nie mamy jednak innego psychologicznego probierza zdrowia duchowego i życiowej siły, jak stan szczęścia i przyjemności. To więc, co we wszystkich bezpośrednich i dalszych objawach swego działania wywołuje radosne jedynie zadowolenie, musi być za probierz i czynnik rozstrzygający uznane. Dostatek duchowy, t. j. stałe zadowolenie życiowe jest przeto w tym razie jedynym probierzem. Twierdzeniu temu nie sprzeciwia się jednak niezbity fakt, że najwyższe dobro z wielkim cierpieniem powiązanym być może. Kto nie chce znać ani żadnej troski, ni żadnego braku, ten powinien nie kochać. A gdyby miłość właśnie najwyższym szczęściem być miała?

4. „Zasada pomyślności konsekwentnie doprowadziłyby musiała do coraz dalej idącego zmniejszania potrzeb, które wtedy łatwiej byłoby zadawałniam. Trzebaby się przystosować do danej skali życiowej, a każde jej podniesienie stałoby się niemożliwym, pociągałoby bowiem za sobą tych potrzeb podwyższenie. Małe naczynie łatwiej napęlić niż wielkie, a hołdując zasadzie pomyślności, zdążamy, tylko do osiągnięcia zadowolenia!“

Zaznaczyć tu możemy, że obecna skala życiowa jest tymczasowo usprawiedliwioną, jeżeli połączoną jest z zadowoleniem. Dzieciom, ludom pierwotnym, w ogóle ludziom o ograniczonym horyzoncie i niewielkich potrzebach nie należy uprzystępniać nowych warunków bytu, ani budzić w nich nowych potrzeb, o ile nie jesteśmy pewni, że osiągnąć oni mogą ten wyższy stopień życiowy wraz z nową harmonją, zarówno jak i nowym zadowoleniem. Naiwność, przyrodzone własności, a nawet złudzenia mają swoją rację bytu. Z takim ograniczeniem połączonym być jednak może niebezpieczeństwo. Może się okazać potrzebnym rozbudzenie siły i przygotowanie ich do bardziej złożonych stosunków życiowych. Ograniczone i zacieśnione istnienie, naiwność i naturalność istnieć mogą niekiedy tylko kosztem innych istot, dających ze swej strony pomoc, albo przynajmniej obywatujących się bez sił, które w nich drzemią.

Pomyślność nie potrzebuje być stanem całkiem biernym. Najwyższa pomyślność jest stanem, który nie tylko tak długo zadawalnia, dopóki istnieje, lecz zawiera ona jeszcze możebność i pierwiastki nowego zadowolenia,—będzie to więc stan, który jest nie tylko oddziaływaniem, ale i sam przez się przyczyną. Tam, gdzie zadowolenie znaleźć można w samym rozwoju, albo w pracy, tam urzeczywistnia się ta najwyższa pomyślność.

Szczęście tkwi w osiągniętych postępach, w użytkowaniu z sił, nie tylko zaś w używaniu tego, co się już raz osiągnęło. Ten wyższy typ pomyślności nie jest zależnym od warunków zewnętrznych, lecz opiera się na formie osobistego życia i działalności.

Twierdzę przeto, że zarzuty, które postawiono zasadzie pomyślności, upaść muszą przy konsekwentnym tej zasady rozważaniu.

V.

Z ogólnej zasady pomyślności wyprowadzimy parę wniosków, które dla ogólnego ukształtowania zasad etycznych doniosłe mieć będą znaczenie.

Najprostszą formą, w której występuje zasada niniejsza, jest to, że sprawienie bólu zawsze uzasadnione być musi, podczas gdy wywołanie radości i szczęścia jest dobrem samo w sobie. Zastosowanie tej zasady będzie wprawdzie proste tylko w wypadkach najmniej złożonych. Przy bliższym jednak rozpatrywaniu uznamy je i w zastosowaniu do wypadków złożonych za ostateczne założenie. Dziwniejsza jest jednak rzecz, że wniosek powyższy uznanym został za wątpliwy, pomimo że nie tkwi w nim nic więcej nad to, co wyjąwszy zupełnych ascetów, przez wszystkich przyjęte zostało. Asceci nawet uważali cierpienia tylko za pokutę i środek oczyszczający, a więc nie za samodzielny cel sam w sobie. Kto daje spragnionemu kubek wody, nie ma potrzeby składać dowodu, że uczynek jego jest słusznym; zażądałibyśmy jednak uzasadnienia czynu od tego, ktoby spragnionemu wytrącić chciał z ręki kubek.—Zdanie to jest tak proste, że nietylko dla ludzi, ale dla zwierząt wartość swoją zachowuje. Obowiązki w obec zwierząt, które usprawiedliwiać chciano jednokrotnie tym, że człowiek przez okrutne obchodzenie się z nimi osłabia swoje współczucie dla ludzi, lub wywołuje przykre wrażenia w innych ludziach,

wypływają w najprostszy sposób z zasady, że cierpienie nigdy nie może być celem. Współczucie dla zwierząt ma, jak to już powiedziałem w mojej etyce (str. 175), nie tylko znaczenie środka przygotowującego współczucie dla ludzi, lecz ma tę bezpośrednią wartość, że zmniejsza rozmiary ciężącego w świecie cierpienia. Kto dopomaga ptakowi do wydobycia się z sieci, spełnia dobry uczynek, nie tylko przez to, że umacnia zdolność swoją do współczuwania z innymi ludźmi. Słuszne w ostatnich czasach podniosły się głosy, wskazujące, że zasada obrony zwierząt powinna posunąć się dalej i winna się nie różnić od zasady obrony ludzi. W zdaniu tym tkwi właściwie druga jeszcze zasada, a mianowicie, że żadna istota uchodzić nie może tylko za środek, gdyż jest zarazem celem sama w sobie.

Prawda stanie się dla nas szczególnie jasną, gdy w ogóle zestawimy siłę uczucia ze stanem świadomego życia duchowego. W bólu ujawnia się bądź zatamowanie, bądź rozkład życia. Najwyraźniej występuje to przy bólu fizycznym, np. przy bólu w ranie, bólu zębów, w chorobach kamienia lub raka. Ból odpowiada tu przejściowemu stadium pomiędzy niezatamowanym i rozwijającym się wszechstronnie życiem, a zupełnym zatamowaniem i rozkładem, towarzyszącym śmierci. Podobnie ból moralny jest wyrazem bądź zatamowania, bądź rozkładu. Zmartwienie, spowodowane przez stratę drogiej osoby, ujawnia się w zatamowaniu, gdyż myśl o utraconych jest dla każdej innej przeszkodą. Staje się niebawem bardziej źródłem rozkładu, gdyż przeciwieństwo między wartością straconego i myślą o stracie kieruje bezustannie świadomość w kierunkach sprzecznych. Powątpiewanie

jest stanem niezadowolenia, gdyż świadomość rozrywana jest w przeciwnych kierunkach. Ból zgryzoty zależy od gwałtownej sprzeczności między uznanym ideałem naszym i wspomnieniem dokonanego czynu. Istota musi być jednolitą, aby jednolitość jej zburzyć było można; tylko taka istota odczuwać może ból. Przeciwnie, cokolwiek przyczynia się do jednolitości i harmonji życia świadomego, związanym być musi z uczuciem zadowolenia. W taki sposób przekonujemy się, że cierpienia i bóle, których uniknąć nie można, uczucie wyrównać pragnie przez siły wyższe, ogarniające wszystko. Wytwarza się tedy zmieszane albo złożone uczucie, w którym pojedyncze pierwiastki znikają, tak jak pierwiastki chemiczne w ciele złożonym. Nasze t. zw. wyższe uczucia mają ten, mniej czy więcej, złożony charakter. Na wszystkich stopniach przejawia się w uczuciach rozwój albo przytłumienie życia jednostki. Różnica uczuć opiera się na mniej czy więcej centralnym stanowisku, jakie zajmują względem całości naszego życia.

Przez ten wewnątrz związek uczucia z istotą jednostki zasada pomyślności w swym zastosowaniu do pojedynczych ludzi prowadzi bezpośrednio do zasady swobodnej osobistości, która powiada, że żadna ludzka istota uważaną być nie powinna za środek, gdyż jednocześnie celem być musi. W istotach osobowych mamy właśnie punkta centralne, na które przenosi się oddziaływanie naszych czynności i dla których pozyskać mogą najgłębsze znaczenie. Te centry odczuwają wartość życia, które właściwie tylko wtedy istnieje, gdy jest odczuwane. Uszkodzenie lub otamowanie musi zmniejszyć wartość życia. Zasada pomyślności każe przypuszczać, że po-

siadamy możność wcielenia się w te obce centry i rozważenia, jaki wpływ wywierają czynności, o których sąd wydajemy. Podobna możność jest również warunkiem sympatji.

Omówioną tu zasadę, która wynika z pojęcia pomyślności, postawił Immanuel Kant, podając dla niej całkiem inne uzasadnienie. Musimy tedy zdać sobie sprawę z tego, której uzasadnienie jest najprostsze i najszlachetniejsze. Imię Immanuela Kanta uznano za jedno z największych w historii etyki. Nie możemy tedy mówić o zasadach tej nauki, nie zapoznawszy się z punktem widzenia, na którym stoi. Za główną cechę poglądów Kanta uważać trzeba, że opiera on prawo moralne na najgłębszej znajomości istoty człowieka. Jednocześnie wykazuje, w jaki sposób prawo to stawia człowiekowi żądanie, aby wyswobodził się z pęt egoizmu i zmysłowości i uważał się za członka wyższego i obszerniejszego świata.

Świadomość moralna posiada dla Kanta cechy wzniosłe i serdeczne. Ale prawo moralne, właśnie z powodu tych zalet nie może mieć wspólnego, z podtrzymywaniem życia, gdyż treść jego będzie tylko formą czynów. Zasada, do której stosuję się w swoim postępowaniu, stanowić powinna podstawę ogólnego prawodawstwa, powinna mieć znaczenie dla wszystkich istot rozumnych, które znajdują się w tym samym położeniu. Z tego wynika znów zasada osobowości, która dla Kanta przedstawia się w następujący sposób: czyn każdy mieć powinien cel jakiś. Ale pojęcie celu wyprowadza nas poza prostą formę prawną. Trudność tę Kant chciałby w taki sposób rozstrzygnąć, że ogłasza za cel absolutny ludzką osobistość, która ma zdolność poddania się swobodnie

ogólnemu prawu. Z uświadomienia moralnego prawa wynikać powinno, że uważać mam inne istoty, które mają (lub mieć mogą) taką świadomość, za cel, nie tylko za środek.

Całkiem wyraźnie mówi o tym Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* (wyd. Kehrbacha s. 106): W całym stworzeniu, powiada, wszystko, co chcemy i nad czym jakąkolwiek mamy władzę, użytym być może tylko jako środek. Jedynie człowiek, a wraz z nim każda istota obdarzona rozumem będzie sama dla siebie celem. Jest on podmiotem prawa, moralnego świętego przez autonomję swej wolności. Właśnie z powodu tej swobody, każda wola, nawet własna ku sobie samej zwrócona wola osoby, ograniczoną jest warunkiem zgodności z autonomją istoty rozsądnej. Nie można jej przeto oddać w służbę zamiaru, który nie byłby możliwym. Wynika to z prawa, zależnego od woli cierpiącego podmiotu, którego uważać nigdy nie można za środek tylko, lecz jednocześnie za cel. Za zasługę Kanta uważać trzeba pogłębienie pojęcia osobistości, przyczym zwraca uwagę na występującą jednocześnie powszechność i serdeczność osobowego życia. Jednostka ludzka jest światem wewnętrznym, który rozwija się według praw własnych, a przecież stać może w związku z wszechświatem. Powstaje pytanie, czy Kant właściwie tu zastosował myśl swoją. Osobiste istoty, stojące po za nami, poznawać możemy tylko przez doświadczenie. Łudzi się przeto Kant, sądząc, że wyprowadził zasadę osobistości apriorystycznie, niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Tylko doświadczenie powiada nam, że istnieją inne istoty osobiste poza nami, i tylko doświadczenie uczy nas przenosić

się na ich miejsce i odczuwać, jak się w nich przedstawia życie. Z czysto formalnego prawa moralności, jakie stawia Kant, wyprowadzić się nie da treść określona. Może przecież owa zasada osobowości większego nabierze znaczenia, skoro zauważymy, że rozwinęła się na gruncie rzeczywistego życia i historii, zanim wcielić ją mogliśmy do etyki. Wynika ona bezpośrednio z zasady pomysłowości.

Jednostronnością ze strony Kanta było również ograniczenie pojęcia osobistości do czysto moralnej strony. We wszystkich dziedzinach umysłowych i w każdym życiowym stosunku osobowość działać może, a prawo dla swej działalności znajduje w samej sobie. Wszędzie, nietylko w sferze moralnej, zużytkowanie sił dla działalności jest cechą indywiduum, prowadzi ono we właściwy sobie sposób walkę o życie, poczynając od własnej istoty. W rytmiczności, z jaką ustępują sobie wzajemnie miejsca przyjemność i przykrość, na każdym stadium życia, przejawia się poparcie albo otamowanie tej czynności, rozbudzonej może zzewnątrz, ale określonej przez prawo wewnętrzne.

I na innym jeszcze punkcie naukę Kanta uogólnić należy. Mówi on tylko o dwóch możliwościach: o uważaniu istoty jako cel sam w sobie, lub za środek. Istnieje przecież trzecia możebność: istota może być zarówno środkiem, jak i celem. Takie podwójne stanowisko odpowiadać dopiero będzie człowiekowi, który jest jednym z wielu członków większej całości. Jednocześnie okaże się, że swobodny rozwój osobistości przez to właśnie ma znaczenie, że jest jednocześnie celem i środkiem*).

*) Por. moją Etykę. Przekł. niem. str. 252 - 254.

Wolność jest celem, gdyż rozwijanie właściwości swych bez przeszkody jest dobrem, o ile związane jest z zadowoleniem wewnętrznym. Tymczasem przymus i ograniczenia zewnętrzne wywoływać muszą uczucie przykrości. Kto ma swobodę, powiada: Czemu nie? Gdy jest zmuszony, pyta: czemu? Ciężar szukania dowodów spada na tego, kto chce użyć przymusu. Przymus i ograniczenia usprawiedliwione być mogą tylko jako środek i przygotowanie do swobodnego rozwoju sił. Np. w razie, gdyby bezgraniczny rozwój jednostki uniemożliwił rozwój innych, lub choćby jednej z nich.

Swoboda jest przecież także i celem: swobodny rozwój pojedynczych indywiduów wytwarza nowe rodzaje możliwości i prowadzi do wykrycia nowych kierunków dla życia gatunku. To, co jest nowe, pojawia się zawsze w jednym punkcie, by się stamtąd rozszerzać na większe koła. Istoty osobiste są nie tylko centrami, odczuwającymi wartość życia, ale również punktami, od których wychodzi działalność i prądy życiowe. Wolność stwarza nowe centry samodzielnej działalności; a ponieważ gatunek jest sumą centrów osobistych, życie jego staje się przez to bogatszym i silniejszym. W swojej słynnej książce *O wolności* John Stuart Mill wychwala wolność, jako nigdy nie wysychające źródło udoskonalenia. Jednocześnie Karol Darwin zbudował hipotezę swoją o rozwoju życia organicznego na t. zw. zmianach współczynnych, które dostarczyć mogą nowych form i środków do walki. Zarówno biologicznie, jak i socjologicznie wolność okazuje się ważnym środkiem postępu.

Skoro w taki sposób z zasady pomyślności wynika zasada wolności osobistej, jest to, jak wykazaliśmy wyżej, niezbędne następstwo, że wszelki przymus i każdy autorytet mogą mieć tylko znaczenie środków, i że w każdym pojedynczym wypadku uzasadnić należy stosowanie podobnych środków. Trzeba dowieść, że wolność użytą być również może jako środek. Najlepszym wychowaniem będzie to, które nie wychowuje przez przymus do swobody, lecz przez swobodę dla niej samej.

VI.

Ze specjalnej etyki przytaczamy kilka przykładów, które wyjaśnić powinny ogólną zasadę: istota osobowa nie jest nigdy tylko środkiem, ale występować musi jednocześnie jako cel:

1. Dawniej już omawiany stosunek między *p o b u d k ą* i *c z y n n o ś c i ą* ukazuje się nam teraz z nowej strony. Twierdzenie, że sąd etyczny konsekwentnie się rozszerza od czynu do jego oddziaływania, otrzymuje nowe uzasadnienie. Życie wewnętrzne żadnego osobnika nie powinno być wyłącznie środkiem dla zewnętrznego oddziaływania. Człowiek jest czymś więcej, niż częścią maszyny społecznej. Nawet tam, gdzie indywiduum występuje, jako cząstka większej całości, czyny wynikać powinny z właściwości jego istoty, z jego usposobienia wewnętrznego. Tylko wtedy czyn doskonałym nazwać możemy, gdy wypływa z właściwości osobistych, a jednocześnie wciela się do większej całości w sposób korzystny i przynoszący szczęście. Obowiązki i cnoty, które

społeczeństwo nakłada jednostce, są jednocześnie środkami i formami własnego rozwoju ostatniej.

2. Poświęcenie się i samozachowanie są głównymi cnotami etyki indywidualnej. Nie ulega wątpliwości, że jednostka występuje jako cel samozachowania, a postawiona wyżej zasada każe właśnie przykładać wielką wagę do tej właściwości w jej różnorodnych formach (jako samozachowanie, odwaga do życia, samodzielność). Ale nawet, poświęcając się, nie powinna jednostka występować wyłącznie jako środek. Poświęcenie nie gnębi osobistości, ale ją przeciwnie rozszerza i umożliwia używanie sił, które nie znalazłyby zastosowania na innej drodze. Ze swobodnym poświęceniem się i oddaniem wiąże się przeto głębokie zadowolenie; jest to konieczny przejaw wewnętrznej dążności, którą uwzględnić należy. Mówiliśmy już o tym fakcie, malując sympatję, jako siłę duchową.

3. Przejdziemy do etyki społecznej, a w monogamji znajdziemy przykład, potwierdzający naszą zasadę. Monogamja i poligamja pojawiają się w historii wśród określonych ekonomicznych i społecznych stosunków. Przy porównaniu tych form i wydaniu o nich sądu momentem rozstrzygającym będzie, która z nich najwięcej na plan pierwszy wysuwa indywidualność. W poligamji jedna część, zwykle kobieta, obniża się do roli środka rozkoszy i podlega władzy drugiego osobnika. Na niższych stopniach poligamji kobieta jest zwierzęciem roboczym, na wyższych zabawką. Im bardziej czysto-fizyczny charakter nosi stosunek płci jednej do drugiej, tym możliwszy jest podział między wielu. Tylko jedna wyodrębniona strona osobistości wchodzi do stosunku. Tymcza-

sem stosunek zupełny i zażyły oprzeć się tylko może na swobodnym oddaniu obu osobistości, przyczym żadna strona nie traci swej samodzielności. Nietylko poligamja jednoczesna staje się wówczas niemożliwą, ale nawet dla poligamji w czasie zakreślone są ciasne granice.

Znaczenie etyczne instynktu płciowego na wyższych stopniach na tym polega że odkryci ocenić pozwala osobiste właściwości, które nie zostałyby zauważone inaczej. Rozbudzoną zostaje uwaga, która działa z taką potęgą, jak siły przyrody. Bliskość stosunku polega wówczas nietylko na tym, że dążność do podtrzymania gatunku łączy jednostkę z drugim osobnikiem, ale pozwala również wystąpić zaletom i właściwościom, które ujawnić się mogą jedynie przy stałym współżyciu. Nietylko miłość, ale i wierność uzdalnia do odkryć duchowych.

4. Tak samo względem prawa kobiet do wykształcenia samodzielnego i zawodowej działalności poza rodziną nasza zasada podaje rozstrzygający punkt widzenia. Herman Lotze był zdania, że to co wykonać można bez kobiet, nie powinno być wykonywanym przez kobiety. Twierdzenie to poprzec trzeba dowodami, o ile wprowadzić zechcemy faktyczne ograniczenia. Nie mówi się przecież o mężczyźnie, że nie wolno mu wykonywać tego, co inni również zrobić potrafią. Każdy ma takie samo prawo, jak inni, do wypróbowania sił swoich. W stosunku do kobiet żądamy tylko takiego prawa. I tu się potwierdzi, że wolność jest tak dobrze środkiem, jak i celem. Wolność działania i wykonywania sprowadzi doświadczenia, które pozwolą zakreślić granicę między zdolnościami i możliwością

mężczyzny i kobiety. Tymczasem każdy osobnik ma prawo na własną rękę szukać granic dla rozwoju i zastosowania swych zdolności. Prawdopodobnie przekonywać się będziemy coraz bardziej, że różnice między mężczyzną i kobietą powiększono sztucznie; ale nawet gdyby istniały pewne odrębności, nie ustaje znaczenie faktu, że na drodze czynu przy pomocy doświadczenia odnaleźć je można.

5. Zasada nasza wykazuje, że etyką i pedagogiką rządzą te same myśli przewodnie. Tak jak całe życie jednostki uważanym być nie może tylko za środek, tak i żaden okres w tym życiu nie przyjmuje charakteru środka, służącego celom okresów następnych. R o u s s e a u pierwszy, wypowiadając tę myśl, stał się ewangelistą dzieciniego wieku i założycielem nowej pedagogiki. Pierwsze zadanie wychowania stanowi, aby dziecko było sobą; myśleć o tym trzeba, aby przeżyć mogło w całej pełni wiek dziecinny. Sztuka pedagogiczna mieć potym będzie zadanie zużytkowania dla późniejszego życia tej zupełnej swobody dzieciniego wieku. Należy siły swobodnie stosować, tak, aby bezpośrednie zadowolenie szło razem z pozyskaniem nowych zdolności. Zadanie wychowawcy polegać będzie na tym, aby stworzyć korzystne warunki dla samodzielnego i bezwiednego rozwoju dziecka. Przymus i autorytet stosowane być mogą tylko w pewnych wypadkach. Reforma pedagogiczna Rousseau stanęła na zasadniczym stanowisku, tak że ci, którzy przeszkodzić chcieli swobodnemu rozwojowi dziecka, czują obowiązek usprawiedliwić to postępowanie.

6. Własność prywatną wytłumaczyć można tylko na podstawie naszej zasady, Nie istnieją żadne

prawa przyrodzone, ale podział praw i dobór uzasadnionym być musi przez chęć stworzenia najkorzystniejszych warunków życiowych dla społeczeństwa. Za podtrzymaniem własności prywatnej przemawia względ, że o ile jednostka posiada swobodę użytkowania ze swej własności, swobodnego wyboru i kierowania produkcją, zużytkować może dobra w sposób korzystniejszy, niż wówczas, gdy całą produkcją kieruje państwo lub gmina. Tylko w takim razie, gdy przesłanki te okażą się prawdziwymi, obronić można instytucję własności prywatnej. Jak wiadomo rozgrywa się wielki spór między społecznymi systemami. Nas zajmuje tylko myśl przewodnia, na którą oba stronnictwa się powołują.

Dla samodzielnej działalności jednostki stworzyć należy odpowiednie warunki, a punktem spornym będzie zagadnienie, o ile byłoby to możebnym po usunięciu własności prywatnej środków produkcji. Jak wiadomo, nowszy socjalizm uznaje własność prywatną przedmiotów użytkowych i zbytkownych. Utrzymanie i użycie kierować się musi według właściwości indywidualnych; o tym nie wątpi socjalizm nowoczesny, próbuje on przecież postawić ścisłą granicę między środkami produkcji i dobrami użytkowymi.

7. Rozwój cywilizacyjny przybierać może formy, doprowadzające do sprzeczności z naszą zasadą; ale powstaje wówczas problemat, który nazwaćbyśmy mogli problematem kultury. Spotykamy niekiedy w historii ostre, dobitne ostrzeżenia przeciwko istniejącej kulturze. W Grecji wypowiadał je Sokrates, cynicy i stoicy, w 18-ym stuleciu Rousseau, w czasach naszych Leon Tołstoj. Problemat kulturalny powstaje, gdy cywilizacja zamiast stwarzać środki i drogi

rozwoju dla sił osobnika, oddaje te siły w służbę nieosobistych zadań. Ruch kulturalny doprowadzić może raz do zbytńskiego natężenia sił, to znów przez podział pracy do jednostronnego ich zastosowania i do wyosobnienia właściwości poszczególnych. U jednostki rozwijamy tylko właściwości pewne (u jednych inteligencję, u drugich fizyczne siły do pracy), kosztem innych. Brakuje harmonji, możności uważania siebie za całość i jedność. Podobna jednostronność do tego doprowadzić może, że jednostka ma wartość kółka w wielkiej maszynie, nie będzie zaś uważaną za cel, Żądanie, aby praca kulturalna prowadziła do harmonijnego rozwoju osobistości, połączone jest z innym, aby osobnik nie był tylko środkiem, ale w każdym wypadku także celem.

8. Zwróćmy się wreszcie do teorii kary. Usprawiedliwiamy ją najczęściej tylko tym, że kara jest potrzebną, aby odstraszyć od czynów, które naruszają spokój i bezpieczeństwo społeczne. Upatrujemy również w karze naturalną reakcję społeczeństwa przeciw zamachom na te dobra, a więc rodzaj ulegalizowanej zemsty. W każdym z tych wypadków ukarana jednostka uważaną jest tylko za środek społecznego spokoju, albowiem służy do zaspokojenia jego gniewu. W karze przejawia się stan wojenny między społeczeństwem (a raczej większością tego społeczeństwa) i jednostką. Jeżeli jednak każdego osobnika uważać będziemy za cel, kara nie może polegać wyłącznie na zadawaniu bólu. Musi dokonywać się w taki sposób, aby miała znaczenie pedagogiczne. Ukaraną osobistość powinna kara rozwinąć, o tyle przynajmniej, aby zyskała więcej rozumu i panowania nad sobą; jeżeli zaś jest to możebne, aby rozbudzone

w niej miłość ludzkości i społeczne dążenia, których jej dotąd brakowało. Będzie to w istocie ideał, do którego systemy karne zbliżyć się tylko mogą. Ale ten ideał daje nam jedyny miernik, według którego sądzić możemy o stanie faktycznym karnych systemów. Im więcej wpływa na rodzaj kary zemsta i chęć wzbudzenia obawy, tym niżej stoi system. Przeciwnie, o ile kara jest środkiem praktycznego wychowania przestępcy, a nietylko zabezpieczenia społeczeństwa, tym wyżej stoi system karny. W najnowszym czasie coraz dalej idące zindywidualizowanie kary jest dowodem zwycięstwa tej teorii. Przyznajemy w taki sposób, że przestępca nie przestał być organicznym członkiem społeczeństwa.

Ten szereg przykładów, których coraz więcej przytaczaćby można, uwydatnia wysokie znaczenie zasady naszej, o ile zastosować ją zechcemy do specjalnych zagadnień etycznych. Wszędzie ukazuje nam się ideał, do którego zbliżyć się możemy, i występuje konieczność dostarczenia dowodów.

VII.

Z tego, co się powiedziało wyżej, wynika sposób, w jaki pojmować powinniśmy stosunek etyki indywidualnej do społecznej. Ponieważ jednostka istnieje tylko jako członek społeczeństwa, przyjmąwszy za podstawę zasadę pomysłności, punkt wyjścia znajdziemy w etyce społecznej. Wśród etyki ogólnej zaznaczyć przecież trzeba stanowisko samodzielne etyki indywidualnej, skoro społeczeństwo składa się z indywidualów. Siła i doskonałość społeczeństwa zależy

od siły i samodzielności jednostek, a możność społecznego postępu polega na inicjatywie pojedynczych indywiduów. Dokonywa się to w myśl tej samej zasady, która i mniejszym kołom zapewnić powinna samodzielność wśród społeczeństwa. W małych kompleksach, a jednostkę uważać także musimy za taki niewielki kompleks, przejawia się życie ze specjalną siłą i serdecznością; istnieje często stosunek odwrotny między siłą i rozmiarami.

W naszych czasach występuje przecież przeciwieństwo indywidualizmu z socjalizmem. Poświęćmy mu tedy kilka krytycznych wyjaśnień. Charakterystycznym dla naszego stulecia jest zaostrzanie się sprzeczności, zwłaszcza w sferze społecznej i religijnej.

Indywidualizm nowoczesny umotywowany jest po części względami literacko-estetycznymi, to znów przemawia w sposób filozoficzny.

Estetycznie działała głównie obawa przed zniwelowaniem i ujednostajnieniem, oraz przed tyranją duchową tłumu. Niepokonana dążność do cieniowania i odszukania różnic prowadzi do uwielbienia dla tego, co jest osobliwym, samotnym, oryginalnym i śmiałym. W sferze praktycznej wynika stąd kult nadczłowieka, uwielbienie dla tych, którzy się ośmielają innemi pogardzać i nieoparta często na żadnych podstawach chęć należenia do takich, którzy innemi pogardzać mogą. Łączy się z tym również tęsknota i podziw, odczuwane przez ludzi słabych i chorych, w obec wielkiej siły i zdrowia. Wszystkie te dążności wykazać się dadzą u Fryderyka Nietzschego.

Bardziej umotywowany filozoficznie indywidualizm spotykamy w idealistycznym anarchizmie, np. u ks. Krapotkina i u Brunona Willego. Książka ostatniego, *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (Berlin 1894 r.) jest ciekawym i pouczającym rozwinięciem powyższego punktu widzenia. Postawionym jest tu żądanie, aby indywidualność rozwijała się przez wewnętrzny proces, i ażeby wszystkie ideały samodzielnie wytwarzał sobie sam osobnik. Wille protestuje przeciw wszelkiemu przymusowi w zakresie duchowym i fizycznym, a przymus dostrzega nawet w moralnym oddziaływaniu innych jednostek. Pojmując sumienie jako zewnętrzny, czysto-społeczny wytwór, oświadcza, że wolny człowiek, który włada rozumem, musi być pozbawionym sumienia. W formie bardziej realistycznej spotykamy indywidualizm u patriarchy filozofii współczesnej, Herberta Spencera, w dziełku jego „Jednostka wobec państwa“, oraz w rozsianych po jego dziełach protestach przeciw wdawaniu się państwa w stosunki, które nie dotyczą bezpośrednio podtrzymania prawa i pokoju. Spencer utrzymuje, że charakter człowieka rozwijać się może tylko w starciach ze stosunkami rzeczywistymi. Rozstrzygającą będzie w tym wypadku działalność jednostki skierowana ku przewyciężaniu przeszkód. Wdanie się państwa stwarza stosunki sztuczne, zamiast naturalnych, stawia przegrody między jednostką i rzeczywistością. Jest to indywidualizm w jego najdzielniejszej formie, polegający na zasadniczej myśli biologicznej.

Usprawiedliwienie indywidualizmu zawiera postawiona dawniej zasada, że obowiązek przytoczenia

dowodów spoczywa na tym, ktoby rad ograniczyć swobodny rozwój indywidualności.

Sądy etyczne wynikać muszą z własnego doświadczenia jednostki i na przekonaniu głębokim się opierać, jeżeli mają być czymś więcej, jak echem sądów, wypowiedzianych przez otoczenie. Każdy jest własnym sędzią i własnym autorytetem. Wszelkie oddziaływanie z zewnątrz dążyć musi do tego, aby pobudzić zdolność etycznej samo-działalności. Indywidualizm idealistyczny nie dostrzega, że naśladownictwo i posłuszeństwo, wogóle stosunek autorytetu, mogą mieć znaczenie pedagogiczne. Jednostka potrzebuje pomocy od innych, aby stać się samodzielną i swobodną. Pomoc ta daną najczęściej być może w inny sposób, niż drogą moralnego sądu. Bezpośrednie moralizowanie przeszkadza nieraz rozbudzeniu samodzielności, gdyż ocena moralna przychodzi do jednostki zupełnie gotowa i sformułowana, zamiast wyjść od niej samej, a tylko ta prawda, którą sami zdobywamy, jest prawdą istotną, prawda dla nas. Ale bezpośrednio moralizowanie uważanym być może jako „czysty środek“, skoro dąży do rozbudzenia samopoznania i dążności rozwojowej. Takie rozbudzenie bywa nieraz bolesnym. Niektóre bóle stanowią przecież niezbędne przejście do wyższego stopnia bytu.

W podobny sposób rozumieć należy wmięszanie się państwa. Swobodna działalność osobista wychodzi od dorosłych i samodzielnych osobników, ale od dziecka przejść trzeba wiele stopni, aby stać się człowiekiem i prowadzić walkę na własną rękę. Jeżeli państwo chce mieć doskonale i silnie rozwiniętych oby-

wateli, nie może się obojętnie zachowywać w obec wcześniejszych stadiów ich rozwoju. Wynika to zwłaszcza z faktu, że od ostatniego stopnia nie oddziela ich ostra linja i dlatego nie wszędzie, zwłaszcza nie u wszystkich indywiduów, idzie ona w tym samym kierunku. Spencer upatruje zbyt wielkie przeciwieństwo między państwem, a rodziną i filantropją. Pomimo wszelkich odrębności w każdej z tych dziedzin przejawia się duch humanitaryzmu i humanitarne cele. Osłona może być potrzebną dla zapewnienia swobodnego wzrostu; nie zaszkodzi, gdy ukryta za nią jednostka zbiera swe siły tak, aby potym bez osłony rozwijać się mogła.

Napróżno dążymy do osiągnięcia najwyższych celów drogą odosobnienia od ludzi. W społeczeństwie otrzymuje jednostka nietylko wychowanie (czego ani idealistyczny, ani realistyczny indywidualizm dostrzec nie chce), ale cała treść życia i jego zadań występuje dopiero w poświęceniu dla gatunku. Tylko w ten sposób mieć może udział w wyższych celach i z nimi razem wzrastać. Charakterystyczną dla estetycznego indywidualizmu czasów naszych jest rola, jaką w nim odgrywa pogarda. Treść tego indywidualizmu to sprzeczność, jaką estetyk indywidualista odczuwa między sobą i tłumem. Jego Nemezys wyraża się tym, że od tego tłumu duchowo zależnym się staje. Gdyby tłum nie był tym, za co go bierze indywidualista, nie miałby on przyczyny pogardzać, a właściwie ubyłby mu przedmiot myślenia i zajęcia.

Prawdziwa siła duchowa polega na tym, że mamy możność znoszenia nietylko własnego życia, ale życia wielu innych ludzi. Niema dla człowieka, jak

powiada Spinoza, lepszego sposobu wykazania swej siły duchowej, jak rozwijać innych tak, aby żyli według własnego uznania.

Próbowano wielekroć przy pomocy kompromisu zaznaczyć granicę między swobodą indywidualną i moralnemi nakazami. Najślynniejszej próby w tym rodzaju dokonał *Stuart Mill* w swej książce *O wolności*. Tylko w takim razie, gdy postępowanie nasze może mieć dla innych szkodliwe następstwa, powinno być, zdaniem Milla, sądzonym z etycznego punktu widzenia, albo, jak on się wyraża, poddanym sądowi policji moralnej. Żaden sędzia zaś nie ma prawa wydawać zdania o osobistym naszym rozwoju. Sądzę, że podobna różnica przeprowadzić się nie da. Wśród swobodnego rozwoju wszystko otrzymać może etyczne znaczenie. To, co występuje w wewnętrznym życiu jednostki, może stać się zarodkiem wielkich społecznych procesów. Każdy rozwój indywidualny wywołuje nowe formy i wzory; samotne ścieżki, po których wędruje jednostka, stają się drogami dla całych pułków. Energja, wierność i mądrość, których do szukania i torowania tych dróg używa, nabierają niekiedy ogólniejszego znaczenia. Rozwój własny, wewnętrzne gospodarstwo jednostki oddzielić się nie da od życia wspólnoty i gatunku. Nawet w zabawie, sztuce, w wierze i swobodnym nastroju jednostki przejawia się potencjalna etyka. Tak samo jak w przyrodzie zewnętrznej pozornie tylko można odnaleźć pokój absolutny, zawsze zaś istnieje energja potencjalna, tak i w życiu ludzkim niema punktu, któryby nie pod-

padał pod sąd etyczny. Stosunki miłosne i religję uważano nieraz za sprawy prywatne; podejrzewać przecież w tym można względy taktyczne, aby „moralność nie wtrącała się do estetyki lub polityki społecznej.“ Ale właśnie w sferze spraw miłosnych i religijnych takie właściwości, jak odwaga, wierność i zamiłowanie prawdy największe mają znaczenie, gdyż tu dopiero podłość, wahanie się i bojaźliwość zgubnymi stać się mogą. A samo skonstatowanie podobnych właściwości jest już sądem moralnym; tak samo w uszach pijanego jako sąd moralny brzmieć będzie orzeczenie „On już ma dosyć“!

Mill przyjmuje opinię publiczną i sądy innych ludzi za sąd etyczny w ogóle. Skoro postępowanie moje nie podlega sądowi ludzkiemu, nie jest ono niezależnym od sądu w ogóle. Byłoby możliwym, że tylko ja sam jestem powołanym sędzią, gdyż nikt oprócz mnie rozstrzygnąć ostatecznie nie może, czy możliwości swojej natury zużytkowałem w sposób poważny i energiczny.

Wszelkie dalej idące próby, aby opinię publiczną (policję moralną), uznane pojęcia honoru, oraz prawodawstwo istniejące zreformować, wychodzą od wewnętrznego osobistego życia jednostek, z centrów świata. I to właśnie stanowi dowód, że nie można w taki czysto zewnętrzny sposób oddzielać sfery indywidualnej od socjalnej. Od jednostki wyjść musi każde oburzenie i wszelki zapal, które wywołać mogą „przemieszczenie wszelkich wartości“.

U Stuarta Milla ten dualistyczny bieg myśli jest tym dziwniejszy, że jego to jest zasługą energiczna

obrona teorii, że społeczeństwo dla własnej korzyści największą swobodę i samodzielność członkom swoim pozostawić powinno. Na tym polega, że rozwój osobisty nigdy nie może być etycznie i społecznie obojętnym.

Podczas kiedy indywidualizm w rozmaitych swoich postaciach tak wielki kładzie nacisk na inicjatywę jednostki, chcąc ją nawet wyswobodzić od wszelkiej oceny etycznej, hasłem socjalizmu jest organizacja sił i pracy. Jakkolwiek socjalizm uważanym jest niejednokrotnie za kierunek rewolucyjny, w naszym stuleciu uważać go trzeba za reakcję przeciw indywidualistycznym zasadom 18-go stulecia i rewolucji francuskiej. Pragnie on, jak to zaznaczył jeden z najwybitniejszych socjalistów utopijnych, St. Simon, wraz ze swoją szkołą, połączyć ludzi w celu wspólnego uprawiania ziemi. Dawniej się ludzie wzajemnie wyzyskiwali, teraz powinni wspólnymi siłami eksploatować przyrodę! Z trzech haseł: wolność, równość i braterstwo, rewolucja zwracała właściwie uwagę tylko na dwa pierwsze. Zdawało się, że wystarczy znieść przymus. A ponieważ stare korporacje szkodliwemi się stały i służyły tylko jako środek ujarzemia i reakcji, prawo, pochodzące z czasów rewolucji (z 14 czerwca 1791 r.) zakazało wszelkiego stowarzyszenia się robotników i rzemieślników. Przeciw takim nieporozumieniom rewolucyjnym postawił St. Simon swoje żądania organizacji i stowarzyszeń. Tylko zespolenie może wyswobodzić: wolność odosobnionej jednostki jest złudzeniem. Sądzę, że ta myśl wypowiada, na czym polega wielkie znaczenie nowoczesnego socjalizmu. Jest to pozytywnym dążeniem nowych wspólnot, które dały dowód, w jaki sposób sympatja rozwija się

przy wspólnej pracy i wspólnych losach. Tam, gdzie twarda walka o życie przy wzrastającej kulturze i oświacie rozwinąćby musiała egoizm wśród najgorzej położonej części społeczeństwa, powstało teraz uczucie braterstwa i ludzkości. Walka klasowa, przejawiająca się w socjalistycznych zapasach z innymi stanami, jest tylko zjawiskiem pochodnym, tak jak nienawiść burżuazji wobec szlachty w czasach rewolucji. Nowa klasa, która wyrobić się pragnie, musi się poddać walce, niezawsze bezkrwawej ze starszymi warstwami społeczeństwa, które uważały się dotąd za jedynie uprawnione do posiadania potęgi społecznej. A przytym podczas rewolucji żadna reforma przeprowadzoną być nie może konsekwentnie od najwyższych do najniższych sfer. Połączenie dopiero możliwym czyni, że jednostka przez wykształcenie i podporządkowanie, w służbie wspólnych celów lepiej poznaje swoje obowiązki i prawa, jako członek ludzkości. Wolne życie i wykształcone społeczeństwo możliwym się stało tam, gdzie dawniej zupełnie było wykluczonym. Postawione zostały wyższe cele, z którymi człowiek rosnąć może*).

Zbyt wielki nacisk na łączenie się i organizowanie każe socjalizmowi zapominać o znaczeniu inicjatywy indywidualnej. Wolność osobista uważaną jest za coś tylko negatywnego. W interesie całości zatym zdaje się być potrzebnym ograniczenie swobody jednostek. Do państwa albo do gminy należeć mają wszy-

*) O etyce stowarzyszeń zawodowych i demokracji społecznej por. moja Etykę, tłum. niem., rozdz. 23—25.

stkie narzędzia produkcji. Wytwarzanie, dokonywane pod wspólnym kierunkiem, oddaje produkty na korzyść ogółu.

Rezygnuję tu z obszernej oceny socjalizmu. Jak daleko zajdzie państwo albo gmina, wzięwszy na siebie produkcję i kierunek jej, trudno naprzód przewidzieć. Badanie przeprowadzonym tu być musi w każdej dziedzinie z osobna, z uwzględnieniem każdoczesnych stosunków. Ekonomia polityczna nie jest nauką ścisłą i nie może stawiać pewnych przepowiedni na przyszłość. Względem obrazów przyszłości zachowuje się ona wyczekująco. Wobec socjalistycznego państwa przyszłości etyka nie zajmuje żadnego stanowiska, tak samo jak nie wypowiada zdania o nadczłowieku skrajnych indywidualistów, ani o pozaświatowym życiu, w które wierzyć każą teologowie. Jeśli ideały te mają w sobie prawdę i znaczenie, to odnaleźć je i uzasadnić można tylko broniąc podstawowych warunków indywidualnego i społecznego życia. Zdaje się być pewnym, że inicjatywa jednostki zagrożoną być może w najwyższym stopniu, gdy ją pozbawią prawa użytkowania w sposób produkcyjny zaoszczędzonych zasobów; moim zdaniem niebezpieczeństwo to będzie wówczas daleko groźniejszym, niż w naszym indywidualistycznym społeczeństwie. Socjalizm mógłby zatamować źródło, a którego płyną dobra, aby ułatwić ich rozdział, nie można zaś uregulować produkcji, nie utożsamiając potrzeb. Z jednej strony wiele potrzeb zaspokoić się daje tylko w takim razie, gdy stworzymy odpowiednie środki, a nawet zmienimy zupełnie sposób wytwarzania; z drugiej produkcja stanie się niemożliwą i nedorzeczną, gdy spożycie wyprodukowanych wytworów ustanie.

Porównywając dawniejsze formy socjalizmu z nowszemi, przekonywamy się, że ostatnie więcej uwzględniają osobistą wolność od pierwszych. Platon i Campanella np. chcieli uregulować nawet spożycie indywidualne; tymczasem nowoczesna teoria socjalistyczna zakazałaby chciała tylko prywatną własność narzędzi produkcji, a nie środków spożycia. Być może, że w dalszym rozwoju socjalizmu postąpimy w tym kierunku jeszcze parę kroków naprzód. Upowszechni się chyba przekonanie, że etyka społeczna we własnym interesie popierać powinna rozwój indywidualnej swobody, nietylko przy spożyciu i przyjemnościach, ale również w pracy i przy wytwarzaniu. Okazać się może, że produkcja prowadzona przez państwo i gminę, jeżeli nie chce zakostnieć wśród szablonu i form przekazanych, nie obejdzie się nigdy bez współzawodnictwa z indywidualnemi dążnościami w produkcji. Rozwiązanie problemu, który mamy przed sobą, wymaga warunków psychologicznych i społecznych tak odrębnych od tych, jakie dzisiaj istnieją, że byłoby dogmatyczną zarozumiałością twierdzić coś stanowczego w tym kierunku.

VIII.

W sprawiedliwości, która jest połączeniem samozachowania i poświęcenia, sympatji i mądrości,

odnaleźliśmy ideę moralną, ważną nie tylko dla etyki zasadniczej, lecz i dla stosowanej. Sprawiedliwość łączy etykę indywidualną i społeczną, wskazując, że rozwój osobisty możliwym jest tylko wśród społeczeństwa, i że z kolei zadaniem osobnika jest zrobić z tego społeczeństwa krainę swobodnie i harmonijnie rozwiniętych ludzi. Pojęcie takiego kompleksu, jak widzieliśmy, towarzyszyło rodzajowi ludzkiemu w jego dziejowym pochodzie. W socjalizmie nowoczesnym również je odnajdujemy.

Niewłaściwym byłoby mniemanie, że chodzi tu tylko o otwarcie podwojów kultury przed wykluczonemi dotąd od niej najniższemi warstwami ludności. Istnieje bowiem, jak o tym już wspomnieliśmy przy sposobności, problemat, świadczący, że i w zakresie tej kultury nie wszystko tak jest, jak być powinno. Konflikt pomiędzy harmonijnym wykształceniem jednostki i zawodem, w którym coraz więcej specjalizować się musi, podniesiony po raz pierwszy przez Jana Jakóba Rousseau i Fryderyka Schillera, zamiast zmniejszać się, wzrasta. Kultura rozwinęła się za pośrednictwem podziału pracy, ale właśnie ten podział groźnym jest i może z nas porobić cząstki większej całości, zamiast skończonych ludzi. Postęp gatunku uwarunkowanym być się zdaje przez jednostronny i nieharmonijny rozwój osobnika. Od nowoczesnej kultury uciekał Rousseau do ludów natury, a Schiller do Greków, gdyż życie tych ludów nie było jeszcze rozkawałkowanym. Jakkolwiek Rousseau i Schiller nie żądali od nas zaniechania prac cywilizacyjnych, choć wiedzieli, że nie możemy się cofnąć i uważali reformę społeczną za niezbędną warunek wyższego humanitaryzmu, ich protest dał początek romantycznemu spo-

sobowi myślenia, który starał się zapomnieć o smutnej rzeczywistości wśród estetycznych i religijnych nastrojów i fantazji, albo też zagłębiał się w czasy pierwotne. W romantyzmie więcej znaczenia ma samo odczucie ujemnych stron kultury, niż sposób, w jaki chciano im zaradzić.

Chodzi przede wszystkim o taką zmianę warunków pracy i życia, aby pozostało dość sił i czasu dla swobodnego ukształcenia. Schiller słusznie powiedział, że przewyżka sił, a więc pewien zbytek w tym kierunku, którego nie absorbuje walka o byt, jest warunkiem istnienia dla wszelkiego wyższego rozwoju. Staje się przez to możebnym nietylko wykonywanie czynności i zajmowanie się sprawami, które nie odnoszą się do specjalnego fachu jednostki, ale otrzymuje ona jednocześnie możność przejścia do nowych zakresów działania, gdyby pierwotnie wybrane powołanie nie miało jej zadawałniać na czas dłuższy. To też zawodowe stowarzyszenia całkiem słuszną prowadzą politykę dążąc głównie do skrócenia dnia roboczego. Już i w starszych utopjach (u Tomasa Morusa i Campanelli) wzgląd ten ważną odgrywa rolę, a Fichte uczył, że prawdziwe bogactwo danego ludu polega na ilości wolnego czasu, który pozostaje każdemu po wykonanej pracy. Tak samo jeden z nowoczesnych ekonomistów uznał zagadnienie długości dnia pracy za równoznaczne ze stanem cywilizacji.

Nie ulega wątpliwości, że zależy wiele od tego, na co zużytkowujemy czas wolny, i to właśnie stanowi ów cywilizacyjny problemat. Skarżąc się, że robotnicy używać nie umieją wolnego czasu, zapominamy, że klasy zamożne jeszcze mniej umiejętnie to czynią.

Kto nie jest przyzwyczajony do chwil wolnych, nie mógł się nauczyć właściwie ich zużytkować; ale smutno pomyśleć, w jak pusty i niski sposób klasy wyższe i wykształcone zapełniają tak liczne i niezasłużenie wolne swe chwile.

Chodzi tu o rozwój takich form wyższej kultury, które nie są wprawdzie pracą na życie, ale ściśle się łączą z rozwojem osobistym, tak że w nich osobnik żyć może, rozwijając pełnię swej energii. Rousseau i Schiller słusznie wskazywali na przyrodę, sztukę i religję, jako na swobodne formy duchowego życia. Jeżeli to jednak nie ma się stać nadziemskim marzeniem, starać się trzeba o przewyciężenie przeciwieństwa między naturą i kulturą, sztuką i życiem, religią i nauką. Rozwijać należy idee, obrazy i uczucia, któreby wyprowadzić nas mogły poza ciasnotę doświadczalnego świata i specjalnych zajęć naszych, w których uwydatnićby się mogły wszystkie strony naszej natury. Z drugiej strony przecież muszą one dawać zdolności i hart do życia, ćwicząc w idealny sposób nasze siły i pokazując nam, że mały, zamieszkiwany przez nas światek, jest organiczną częścią wielkiego nieskończonego istnienia. Nie chcemy znieść zacieśnienia, które pozwala dojść do mistrzostwa, ale odczuć chcemy naszą jedność z wielkimi siłami wszechświata*. Sztuka i religja (przypuszczam, że będziemy mogli za-

*) Por. moją etykę, rozdz. 30—31, oraz rozprawki: „The conflict between the Old and the New”. International Journal of Ethics. Kwiecień 1896.

chować nazwę) rozwijać się muszą w tym kierunku, o ile i nadal mają być dobrymi, pocieszającymi, krzepiącymi i wychowawczymi genjuszami ludzkości na jej posępnych drogach. Tylko wtedy przyszłość jest przed nimi i wtedy tylko ludzkość, pojęta jako kompleks duchowy, rozwijać się może.

Cel jest wielki, a tu tylko ogólne jego kontury nakreślić wypada. Ale dysharmonje życia przedstawiają nam konieczność tego celu, musieliśmy tedy nań wskazać. Problemat etyczny ukazuje się tu w ścisłej zależności od problemów społecznych, estetycznych i religijnych. Na tym kończę naukę o zasadach etyki, ukazując w oddali wielkie trudności i wielkie ideały. Jednocześnie przecież mam nadzieję, że zaznaczyłem dość jasno, w jaki sposób praca skierowana do przewyciężenia tych trudności i zbliżenia do ideałów dokonywać się może w małym kole osobistego naszego życia i zawodu. Każdy z nas ziarnko jakieś przynieść powinien. „Gwiazd pragnąć nie będziemy, cieszymy się ich wspaniałością“. jak powiada poeta. A my dodajemy: gwiazdy s'ążą nam za drogowskazy, gdy droga nam wypada w ciemnościach i w nocy. Etyka zajmuje się drogą, ale właśnie dlatego bez gwiazd obejść się nie może.

Spróbowałem tu przedstawić, jakie gwiazdy znaleźć mi się udało.



WYDAWNICTWA

„Przeglądu Filozoficznego“:

- Adam Mickiew** cz. „Jakób Boehme“. Cena kop. 60.
E. Dubois - Reymond. „Granice poznania natury„
i „Siedm zagadek wszechświatowych“. C. k. 90.
E. Mach. „Odczyty popularno-naukowe“. C. k. 60.
W. M. Kozłowski. „Filozofja Schillera“ i wiersz „Ar-
tyści“. Cena kop. 30.
W. Lutostawski. „Platon jako twórca idealizmu i socja-
lizmu“. Cena 50 kop.
O. Gaupp. „Herbert Spencer“ Cena kop. 50.
E. Abramowski. „Pierwiastki indywidualne w socjo-
logji“. Cena kop. 50.
E. Kant. „Marzenia jasnowidzącego“. Cena kop. 60.
L. Dugas. „Nieśmiałość“. Cena kop. 50.
W. L. Sheldon. „Ruch etyczny“. Cena rub. 2 kop. 50.
W. M. Kozłowski. „Szkice filozoficzne“. Cena r. 1 k. 20.
E. Biernacki. „Obecne zadania lekarskie“. Cena r. 1 k. 50.
J. K. Potocki. „O energii społecznej“. Cena k. 50.
H. Gomperz. „Uzasadnienie filozofji neosokratycznej“.
Cena kop. 75.
H. Gomperz. „Krytyka Hedonizmu“. Cena kop. 75.

POD PRASĄ:

- Ribot**. „Współczesna psychologia niemiecka“.
James. „Szkice popularno filozoficzne“.
Ribot. „Psychologia uczuć“.
James. „Szkice psychologiczne“.
Simmel. „Filozofja dziejów“.
Schopenhauer. „O podstawie moralności“.

