

Harald Höffding.
Profesor Uniwersytetu w Kopenhadze.

~~N° 63.~~

~~S. M. Stowarzyszenia~~

ZASADY ETYKI.

Przełożył z niemieckiego

J. Wł. Dawid.



WARSZAWA.

Nakładem Redakcji „Głosu”.

1900.

Druk F. Csernáka, Krakowskie-Przedmieście 60.

Zbiory specjalne

~~CZYT. GŁÓWNA~~

W-37/74



43889

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



F U W 0 3 6 7 7 5 7

Дозволено Цензурою.
Варшава, 13 Ноября 1900 года.

5/662/11

338 560

10, p

I.

ETYKA JAKO NAUKA.

Niemam zamiaru dawać tutaj gotowych rezultatów, które czytelnik mógłby przyjąć i zatrzymać w pamięci. Mówiąc o podstawach, o pierwszych zasadach, stajemy na granicy naszego poznania. Zasady i zagadnienia ściśle są z sobą związane. Zasadę określić można, jako myśl przewodnią, którą kierować się mamy przy roztrząsaniu zagadnienia. Przedewszystkiem więc idzie o to, ażeby przed nami stanęło zagadnienie; dopóki nie poruszy nas jakieś zagadnienie, dopóty nie uczuwamy potrzeby określenia sobie zasad. Otóż zagadnienie powstaje wtedy, gdy w tem, co mieliśmy dane i co uważaliśmy za pewne, wyłania się jakaś trudność, sprzeczność, gdy myśl staje przeciwko myśli, doświadczenie — przeciw doświadcze-

Rzecz niniejsza jest to rozszerzony wykład, który Höfding wygłosił w Zurychu, jako pierwszy w szeregu konferencji, zorganizowanych przez Towarzystwa Etyczne Niemiec, Austrii i Szwajcarii. W pracy tej autor zawarł główną treść i zasadnicze idee swego większego dzieła pod tytułem: „Ethik. Eine Darstellung der ethischen Prinzipien. Deutsch von F. Bendixen. Leipzig, 1888”.

niu. Ztąd jasnym jest, że zagadnienia powstawać mogą tylko na drodze własnego myślenia, nie można ich nikomu zzewnątrz narzucić. Otóż będzie mojem zadaniem pobudzić was do myślenia wraz ze mną, doprowadzić do tego, ażebyście sami odczuli trudności, które myśl naszą w ruch wprowadzają, i ażebyście sami wówczas zrozumieli znaczenie pewnych punktów widzenia, które zdolne są myślenie nasze w określonym kierunku poprowadzić.

Zadaniem Etyki filozoficznej nie jest głosić moralność, ale moralność uzasadniać. Kaznodzieja występuje z mocy autorytetu, działa zapalem, wzorem, wyższością swoją. Filozof działać musi głównie dowodami.

Sądy o tem co jest dobre i złe, pojawiają się naprzód bez żadnego uzasadnienia. Wypowiadamy je zupełnie mimowolnie tak, jak sądy estetyczne. Jak wobec dzieła sztuki lub piękna natury dajemy wyraz naszemu uczuciu w słowach: „Jakie to piękne! Jakie to wzniosłe!” — tak samo wobec czynów ludzkich dajemy wyraz uczuciu mówiąc: „To jest dobre!” albo „To jest złe!” I kierujemy się w tem bezpośrednio uczuciem, jakie w nas wzbudza widok czynu. Które czyny nazywamy dobremi lub złem, zależy to przedewszystkiem od tego, do jakiego społeczeństwa, lub jakiej grupy społecznej każdy z nas należy. W każdym społeczeństwie jest pewna ilość ogólnie uznawanych sądów moralnych. Wiszą one niejako w powietrzu, pojedyncza jednostka chwyta je i jako bezpośrednio dane i słuszne zastosowuje, podobnie jak wogóle dziedziczy instynktą i tradycje rasy. Ogół takich sądów moralnych stanowi to, co nazywamy moralnością pozytywną. Moralność

pozytywna, podobnie jak pozytywna religja i pozytywne prawo, rozwinęła się i w dalszym ciągu się rozwija pod wpływem wypadków i stosunków życiowych — grupy i społeczeństwa. Treścią jej są wzory, prawidła życiowe i nakazy, które jako „niepisane prawo” przechodzą z pokolenia w pokolenie i z tajemniczą często potęgą narzucają się jednostce. Jednostka tem łatwiej chyli czoła przed niemi, że wygłaszają je autorytety. Autorytet jest to osoba, której fizyczna lub duchowa siła wzbudza w nas obawę, cześć, ufność lub miłość, lub wszystko to razem, i wobec której nie uczuwamy żadnej potrzeby krytyki. Takim autorytetem są rodzice, nauczyciele, kapłani, panujący, prawodawcy, założyciele religji.

Otóż zagadnienie etyczne wówczas dopiero się rodzi, kiedy autorytet staje przeciwko autorytetowi, kiedy instynkt i bezpośrednio uczucie nie mówią dość wyraźnie, albo wiedzą nas do sprzecznych wyników. Wówczas musimy wybierać, a wyborem kierować musi jakaś myśl. Zadaniem właśnie nauki o podstawach Etyki jest wskazać, gdzie szukać mamy takiej kierowniczej myśli.

Fierwszem jest tu pytanie, czy możliwem jest stworzyć naukę o podstawach Etyki, — czy w ogóle Etyka jest lub może stać się nauką. Przecież sądy etyczne zawierają to, co być powinno, a nie to co jest! A Etyka filozoficzna idzie jeszcze o krok dalej i chce stanowić, jakie powinniśmy wydawać sądy etyczne. Ale czy może być nauka o czem innem prócz tego, co jest faktycznie dane? Możemy badać warunki i przyczyny tego, co jest dane; ale jakże możemy uzasadniać to, czego tylko pragniemy, do czego dążymy? Czy nie stajemy tutaj na gruncie czysto sub-

jęktywnym, osobistym, który uchyla się od wszelkiego naukowego traktowania? Sądy o tem, co jest dobre i złe, wypływają z uczuć—a o uczucia spierać się niepodobna. Jakoż pokazuje doświadczenie, że spory w kwestjach etycznych bardzo często tem się kończą, że każdy powołuje się na swoje uczucia.

Wprawdzie w pewnym znaczeniu tego wyrazu i Etyka może być nauką o tem co jest, o tem co jest dane. Można mianowicie rozumieć przez Etykę naukowe przedstawienie moralności pozytywnej. Staje się ona wówczas nauką czysto historyczną, której zadaniem jest uporządkować faktycznie dany materiał i rozwój jego wytłómaczyć; tego rodzaju Etyka historyczna, (która, zważywszy, że dana treść, zależnie od epok i ludów, jest różną, musi być nauką porównawczą) ma przed sobą bardzo interesujące zadanie i niewątpliwie z czasem coraz większe znaczenie zdobywać sobie będzie. Ale Etyka taka nie rozwiązuje zagadnienia etycznego — tak samo jak historia religii nie rozwiązuje zagadnienia religijnego. Uczy ona tylko, jakie w różnych czasach i w różnych miejscach wydawano sądy etyczne, i czem takie właśnie sądy były spowodowane, ale nie mówi nic o wartości tych sądów. Gdy zaś przechodzi do krytyki sądów, które w rzeczywistości były uznawane, przestaje być wówczas czysto pozytywną nauką; podobnie jak historyk, który zaczyna sądzić osoby działające, przestaje już być czystym historykiem. Przy takiej krytyce lub sądzeniu powstaje pytanie: jaką stosować mamy miarę, sprawdzian wartości—a wraz z tem zjawia się i zagadnienie etyczne: dlaczego przyjmujemy taki właśnie a nie inny sprawdzian wartości?

Kwestja jest taka: czy może istnieć nauka o tem co być powinno? czy można uzasadniać sądy, które wypływają z uczuć i wyrażają nasz uczuciowy stosunek do postępów, a nie tylko psychologiczne właściwości tych postępów? Dla wyświeślenia kwestyi zauważmy naprzód, że wszystko co nazywamy dobrem, czemu przypisujemy wartość, wszystko to dotyczy pewnego celu, to znaczy, albo samo jest dla nas celem, albo jest środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. Celu tego nie zawsze jesteśmy świadomi — tem mniej, im bardziej sądzienie i ocena są mimowolne: działamy wówczas bezpośrednio, dajemy się bezpośrednio i w całości pochłonąć samemu przedmiotowi. Ocena dokonywa się wówczas instynktownie, w naturze zaś instynktu leży, iż osiąga on cel, którego nie zna, albo raczej, że działa on tak, jak gdyby kierowała nim świadomość celu. To samo zupełnie zachodzić może w twórczości artystycznej, albo w mimowolnym zadowoleniu, jakie nam sprawia piękno. Jeżeli więc ocena — zwłaszcza w wypadkach wątpliwych—ma się oprzeć na określonych zasadach, to naprzód musimy sobie wyjaśnić, z jakim celem nasz czyn pozostaje w związku. Ocena naszego czynu zależna będzie od tego, czy przy bliższem rozpatrzeniu sprzyja on lub sprzeciwia się świadomości lub nieświadomości przyjętemu celowi. Każdy czyn musi mieć jakiś skutek: inaczej byłby niemożliwy lub niedorzeczny. Uwaga ta nie jest bynajmniej zbyt techniczna, zważywszy, iż wielcy nawet myśliciele — Kant w pierwszym rzędzie — utrzymywali, iż byłoby to poniżeniem dla woli, gdybyśmy szczególny nacisk kładli na skutki czynu, i wyobrażeniu celu wpływ decydujący przyznawali. Na to trafną

zrobił uwagę Schlaiermacher: „Jeżeli niczego nie chcę osiągnąć, to pocóż działać?”

Skoro więc pewnem jest, że każdy czyn musi mieć cel, stajemy tem samym na trwałym gruncie. Teraz bowiem możemy się zastanawiać, czy rzeczywiście czyn do celu prowadzi czy nie. Stosunek między środkiem i celem może być naukowo uzasadniany. Gdy danym jest cel, to muszą być zastosowane określone środki. Stosunek środka i celu ten sam jest, co stosunek przyczyny i skutku: to co nazywamy środkiem jest to przyczyna, której skutkiem jest osiągnięcie celu. Widzimy tu już możliwość nauki o tem co być powinno: wyraz „powinno” oznacza wymaganie środków do danego celu. W każdym dążeniu, popędzie tkwi takie wymaganie; to co nazywamy sumieniem, jest to właśnie głębokie wewnętrzne dążenie do tego, ażeby w świecie urzeczywistnić „coś, co ma wartość t. j. co odczuwamy jako mające wartość. Na mocy koniecznego związku między środkiem a celem możliwą się staje naukowa Etyka — powtarzam, gdy cel jest dany. Zobaczmy później, że zagadnienie powraca wraz z pytaniem: Jaki cel przyjąć mamy za podstawę?

Do tegoż rezultatu doprowadzi nas rozważenie faktu, że sądy o dobrem i złem są wynikiem uczucia. Wyrażanie pewnego uczucia przypuszcza każde, iż widok pewnego czynu, myśl o czymś głębiej nas poruszyły, ożywiły w nas lub przytłumiły mimowolne dążenie, świadome lub bezwiedne zainteresowanie. Uczy nas biologia, że uczucia przyjemne lub przykre w związku są z tem, iż pewne rzeczy sprzyjają, inne szkodzą życiu naszemu lub zdrowiu. Życie naszych uczuć zrozumieć mo-

żemy tylko w związku z ogólnymi warunkami życiowymi. Co więcej, uczucie ślepem jest tylko w formach najprostszych albo w najbardziej gwałtownych afektach. Formę określoną, zupełnie rozwiniętą, otrzymuje dopiero w związku z wyobrażeniami. Radość przypuszcza każde wyobrażenie przedmiotu, który nas cieszy, zmartwienie — wyobrażenie przedmiotu utraconego. W obawie i nadziei tkwi także wyobrażenie pewnych możliwych, przykrych lub przyjemnych wypadków. Tu znowu zdobywamy grunt trwały. O uczucia nie ma się co spierać, ale można się spierać o przedmioty, z którymi wiążą się uczucia, a mianowicie o to, jaką wartość obiektywną przedmioty te mają.

Widzimy więc, że sądy etyczne mogą być uzasadniane i może być zbudowaną Etyka naukowa nie tylko na podstawie stosunku, jaki zachodzi między środkiem i celem, ale także na podstawie stosunku, jaki zachodzi między wyobrażeniami, z którymi wiążą się uczucia, wyraz znajdujące w naszych sądach etycznych. Oba te stosunki nie dadzą się zresztą od siebie oddzielić, albowiem cel, który nam przewodniczy, przypuszcza zawsze pewne uczucia. Tylko to, co wzbudza w nas uczucie, możemy sobie za cel obierać.

Ale, jak rzekłem, zagadnienie wkrótce znów stanie przed nami, a to dlatego, że nasuwać się nam mogą bardzo rozmaite, często sprzeczne z sobą cele, i musimy między niemi wybierać; przy ocenie wartości nasuwać się mogą różne, często sprzeczne z sobą uczucia: któreż z nich uznamy za bardziej uprawnione? Zobaczmy, że tu właśnie zagadnienie etyczne staje w najbardziej ostrej formie.

II.

O NAJWYŻSZYM CELU POSTĘPOWANIA.

W sądach etycznych wypowiadamy ocenę czynów, ze względu na ich stosunek do pewnego najwyższego celu, jaki sobie stawiamy. Ale któryż cel jest najwyższy? na czymże się opieramy, nazywając jeden cel wyższym, drugi niższym? Tutaj to z całej dziedziny Etyki największe występują sprzeczności i sporne punkty. Pojedynczy człowiek za główny cel uważać może samego siebie, swoje istnienie, swój wpływ, swoje przyjemności, i jeśli ma dość odwagi i energii, ażeby być konsekwentnym, nie można mu dowieść, że się myli. Ze stanowiska czysto logicznego nie da się nic przeciwko temu powiedzieć, że ktoś samego siebie uważa za cel jedyny, a wszystko i wszystkich tylko za środek do tego celu. Widzi w sobie środkowy punkt wszechistnienia, i z punktu tego nie da się wyrugować. Innemi rzeczami lub istotami, interesuje się o tyle tylko, o ile może ich dla siebie zużytkować; o ile nie jest mu coś przydatne, to właściwie nie istnieje dla niego wcale. Na tem stanowisku stojąc, może człowiek zbudować cały konsekwentny system ściśle uzasadnionych sądów. W Ryszardzie III przedstawił nam Szekspir takiego konsekwentnego egoistę. Ryszard woła: „Ja jestem jeden”. I całym jego postępowaniem rządzi ta zasada. Diderot w swoim „Le Neveu de Rameau” przedstawił paryskiego cygana z XVIII stulecia, który na swój sposób podobną zasadę przeprowadza. Podobne jednostki wówczas tylko od systemu swego mogą odstąpić, jeżeli postawią so-

bie coś innego jako cel najwyższy; ale jakże je do tego zmusić? ¹⁾

Poeta mówi: „Człowiek urasta wraz z wyższym celem, jaki sobie stawia”. Ale poeta wyraża tu tylko jedną stronę przedmiotu. Albowiem człowiek musi już urosnąć, ażeby mógł sobie postawić wyższe cele. Ażeby postawić sobie nowy, szerszy lub wyższy cel, na to potrzeba nowej energii, oddania się, całego wewnętrznego procesu. Teorja, która sama całą swą siłą dowodową czerpie z domniemanego celu, bardzo niewiele może się do tego przyczynić. Oddziaływanie na ludzi w tym kierunku, ażeby rozszerzało się koło ich interesów, jest raczej praktycznym zadaniem sztuki wychowania aniżeli Etyki, raczej kaznodziei aniżeli filozofa. A zadanie to może niemniej jest trudne jak sama teorja. Schopenhauer

¹⁾ Niektórzy próbowali dowód w ten sposób przeprowadzić, że interes każdej gromady ludzi (rodziny, korporacji, narodu etc.) nierównie wyżej stawiać należy, aniżeli interes jednostki, i że po nad wszystkim górować powinien interes ludzkości. Dowód jest taki: „To co w interesie jednostki jest jednym, to samo w interesie większej liczby ludzi zawarte jest wielokrotnie”. (Bencke, Allgemeine Sittenlehre, 1837, str. 742). Ale sprawa jest taką, że tutaj musimy nie tylko liczyć, ale i ważyć. Własny interes może mieć dla jednostki tak wielkie znaczenie, że niezdolna jest ona dostrzedz podobieństwa między swoim interesem a interesem innych ludzi. Interes własny ma pewien akcent, którego może braknąć w wyobrażeniu interesu cudzego. Kwestja na tem polega, w jaki sposób i ten cudzy interes może się dla mnie zaakcentować.

powiedział: „Moralność głosić łatwo, uzasadniać — trudno”. Zdanie to słuszne jeżeli przez „głoszenie moralności” rozumieć tylko wypowiedzianie mających w danym społeczeństwie obieg zapatrywań na dobre i złe. Ale jeżeli „głoszenie moralności” znaczy wywieranie wpływu na ludzi, takiego, któryby wzbudzał w nich nowe motywy, zmuszał ich do rozwijania się nie tylko w kierunku przyjętych pojęć, ale w duchu wyższych ideałów, wówczas jest to może najwyższą i najtrudniejszą ze wszystkich sztuk. A i ta sztuka nie może wszystkiego zdziałać. Pewne głębokie zmiany może powodować tylko to wychowanie w szerokim zakresie, jakie dają życie i historia.

Nie tylko pojedyncza jednostka, ale i całe grupy jednostek mogą się w ten sposób w sobie zasklepić. Tak, najwyższym celem, któremu jednostki zostają podporządkowane, może się stawać rodzina, jej istnienie i potęga. Czyny wówczas ocenia się wedle tego, czy pożyteczne są lub nie dla interesów rodziny, wszystko inne — państwo i ludzkość, zarówno jak pojedynczy ludzie — stają się tylko środkiem. Stan do tego zbliżony widzimy w życiu powszednim, które przedstawia nam przykłady nie tylko egoizmu indywidualnego, ale i rodzinnego. Starcie rodzinnych egoizmów było właściwą przyczyną walk wewnętrznych, których widownią w średnich wiekach były miasta włoskie. W starej etyce pogańskiej i chińskiej, rodzina jest bodaj najwyższą grupą społeczną, i jej cele górują nad wszelkimi innymi. — Podobnie istnieć może Etyka stanowa, klasowa, narodowa, wyznaniowa, i dla każdego z tych systemów znajdujemy w historii przykłady. Przejście od jednej takiej Etyki do drugiej dokonywa się na skutek rozszerzenia

się pojęcia celu; to zaś rozszerzenie — o ile się dokonywa — jest rezultatem praktycznych pobudek. Naukowe uzasadnianie Etyki jest możliwe tylko w obrębie danego zakresu celów: samo stawianie celów leży poza obrębem Etyki filozoficznej, jakkolwiek możemy proces ten opisywać i z punktu widzenia psychologiczno-historycznego tłumaczyć.

Nie tylko zakres, ale i treść celów mogą być różne. Tak np. najwyższym celem dla siebie ktoś uczynić może sztukę, ktoś inny naukę, i na wszystko — na ludzi i naród, zarówno jak na przyrodę, patrzeć jako na przedmiot estetycznego lub rozumowego rozważania. Jedyną treść etycznego systemu, który może się rozwinąć z całą konsekwencją, stanowić będzie wówczas estetyczna lub umysłowa kultura; i w tym razie na rozszerzenie koła interesu wpłynąć mogą tylko pobudki praktyczne.

Wychodząc więc z zasady, że ocena postępów zależna jest od celu, od najwyższego interesu, otrzymujemy możliwość całego szeregu różnych systemów etycznych. W rzeczywistości znajdujemy też zbliżone do nich formy, i wieka walka, jaka się toczy w sferze ogólnoludzkiej i społecznej, stąd właśnie wypływa: jest to walka różnych celów, z których każdy chce być uznany za najwyższy. Historia filozoficznej Etyki pokazuje, jak różni myśliciele różne stanowiska, często bardzo jednostronne, konsekwentnie przeprowadzić usiłowali. Tak Hobbes i Bentham przyjmowali za podstawę jako cel najwyższy utwierdzenie siebie i dobrze rozumiany interes własny: Hutcheson, Hume i Adam Smith — na współczuciu oparte wspólne cele ludzkości, Hegel zaś — państwo. Etyka filozoficzna ma tu za zadanie na jaw wydobyć

i uświadomić różne cele, do których ludzie dążą, często nie zdając sobie z tego sprawy. Jak ten sam ruch, na który patrzymy z ziemi, nazywamy wznoszeniem się a widziany ze słońca byłby nazywany spadaniem—tak samo co z jednego punktu widzenia nazywa się złem, to z innego nazwie się może dobrem; co w jednym razie jest celem, w innym może być środkiem, jak ziemia w systemie Ptolomeusza jest centrem, w systemie Kopernika — planetą.

Każde uczucie lub potrzeba, osiągając większe napięcie, dążność ma do opanowania całej świadomości, do nadania szczególnej barwy wszystkiemu, co treść umysłu stanowi. Zjawisko to nazwaćby można rozlewnością uczucia. Rozlewność taka jednego interesu, jednego motywu oceny, sprawia, że tworzy się określony system etyczny. Współdziała w tem jeszcze naturalny popęd do utrzymania jedności i związku w naszych myślach. Chcemy, ażeby życie nasze tworzyło całość, a nie sumę różnych części, z których każda podlegałaby innemu prawu. Jest to objaw formalnej dążności naszego ducha: chcieć jednego, wszystko zaś inne uważać tylko za środek do tamtego. Jest to jak gdyby w dziedzinie duchowej popęd samozachowawczy, którego nigdy braknąć nie może, i o ile rzadką jest w rzeczywistości zupełna konsekwencja, o tyle też niemożliwym jest brak jej zupełny. To też każde uczucie zarówno pod względem ilościowym jak jakościowym, stawać się może podstawą systemu, i historia i doświadczenie pokazują nam wiele etycznych systemów opartych na różnej podstawie.

Jakkolwiek te systemy bardzo się różnią z sobą, i ja kkolwiek trudno jest przechodzić od jedne-

go do drugiego, mamy jednak sprawdzian, który daje się zastosować do każdego z nich: mianowicie wewnętrzna ich konsekwencja, t. j. konieczny związek, jaki zachodzić powinien między podstawowym celem a wiodącymi do niego środkami i drogami. Gdy twórca etyki Sokrates tak wielki nacisk położył na „Poznanie siebie samego”, to postawił zasadę, której doniosłość i zastowanie niezależne są od realnych różnic między systemami Etyki. Gdy zastanowienie własne pokazuje mi, że w postępowaniu swoim obrałem drogę, która nie może mnie doprowadzić do zamierzonego celu (jakimkolwiek on jest), wówczas muszę samo to postępowanie potępić. Ocenę taką robić się powinno zupełnie obiektywnie. Musimy z tego zdać sobie sprawę, czy przyjąwszy raz taki a nie inny cel, jest konsekwentnem wypowiadać taki lub inny sąd etyczny, dodatni czy ujemny. Formalna ta ocena ma wielkie znaczenie nawet w stosunku do autorytetów etycznych, które poznajemy z historii, i wogóle w stosunku do moralności pozytywnej: Czy rzeczywiście wiodą nas one do celu, który sobie zakładają? Czy cel, na który mniej lub więcej wyraźnie wskazują, może być rzeczywiście osiągnięty temi środkami, które zalecają? Wewnętrzna konsekwencja jest pierwszym wymaganiem, które musimy postawić każdemu pogładowi etycznemu, i zastosowanie tego już prowadzi do krytyki i odrzucenia wielu twierdzeń etycznych.

Otóż pokazuje doświadczenie, iż trudno jest być zupełnie konsekwentnym, i że w rzeczywistości istniejące systemy etyczne w przybliżeniu tylko odpowiadają warunkom formalnej oceny. Wypływa to stąd, że ludzie mają liczne i różne cele i interesy. Życie — tak w nas, jak zewnątrz nas —

jest pstre i różnorodne. Walka systemów etycznych toczy się nietylko między różnymi jednostkami albo społeczeństwami, ale także we wnętrzu jednej i tej samej jednostki i w obrębie tych samych społeczności. Obok egoistycznych mniej lub więcej wyraźnie działają w nas popędy sympatyczne, interesują nas nietylko ciaśniejsze ale i rozleglejsze grupy społeczne. Natura sama wplata człowieka w większe całości, które urabiają istotę jego i zakres interesu. Ztąd powstają w nim różnorodne pobudki i dążności, skutkiem czego tak trudną się staje zupełna konsekwencja w myśleniu etycznym. Motyw oceny t. j. uczucie, którem się kierujemy w wydawaniu sądów etycznych, może być bardzo złożone, i przeważać w nim będzie to ten, to inny pierwiastek. Interes chwili obecnej albo wzgląd na trwałe potrzeby życia, pobudki egoistyczne lub sympatyczne, uczucia rodzinne lub narodowe, interes klasowy, powszechna miłość ludzkości — wszystkie te motywy działać mogą w tej samej jednostce lub w obrębie tej samej grupy społecznej. Prócz tego uwydatniać się mogą te lub inne czynniki kultury, materialne lub idealne. Sumienie zatem, które uwarunkowane będzie takimi i może jeszcze innymi składnikami, okazuje się czemś bardzo złożonym. Zgoła jest błędem uważać sumienie za prostą jakąś władzę albo zmysł specjalny. Składają się na nie częste bardzo różnorodne pierwiastki, i nie bez racji Schopenhauer mówił żartobliwie: Niejeden zdziwi się gdy zobaczy, z czego złożone jest jego sumienie: oto jakaś $\frac{1}{5}$ obawy ludzi, $\frac{1}{5}$ zabobonu, $\frac{1}{5}$ przesądu, $\frac{1}{5}$ próżności i $\frac{1}{5}$ nałogów. Bardziej poważną analizę daje Stuart Mill, który jako pierwiastki w normalnem sumieniu odnajduje takie uczucia i wyobrażenia:

sympatję, bojaźń, uczucie religijne, znajomość skutków naszego postępowania, szacunek dla siebie samego, pragnienie uznania u innych. Rozumie się, iż pierwiastki te nie zawsze godzą się z sobą. Ponieważ każdy z motywów usiłuje wyłącznie zdecydować w ocenie czynów, to bardzo prawdopodobnem jest, że wszystkie walczyć będą przeciwko wszystkim, a i wówczas nawet, gdy zapanuje między nimi harmonja, to jednak pojedyncze pierwiastki wysuwają się na plan pierwszy i nadają całości szczególne zabarwienie. Tak więc sumienia różnych jednostek przedstawiać sobie możemy jako złożone z jednakowych pierwiastków, a mimo to zasadniczo sobie przeciwne, wskutek tego mianowicie, że w każdym z nich inny z pierwiastków rolę naczelną odgrywa.

Tu zagadnienie staje przed nami po raz trzeci. Nawet wtedy gdy przeciwieństwa poglądów etycznych nie powoduje wyłączone panowanie w każdym z nich jednego celu, przeciwieństwo to zachodzić może wskutek tego, że różnią się cele, przez każdy pogląd uznawane za najwyższe. Zdaniem mojem, zagadnienie to usunąć można w ten tylko sposób, że z góry zamkniemy Etykę filozoficzną w określonych granicach. Zauważyłem już poprzednio, że jeżeli cel główny ma się stać niezależnym od innych celów, lub w ogóle ma być rozszerzony zakres celów, to wprzód dokonać się musi w życiu zmiana całego duchowego ustroju. Zmianę tę zrozumieć i wytlómaczyć jest zadaniem nie Etyki filozoficznej, ale Etyki historycznej, która opiera się na psychologii i historii. Etyka filozoficzna zadanie swoje podejmuje dopiero wtedy, gdy cel główny zostanie określony lub z góry przyjęty. Zadanie to zaś polega na



wykryciu celów pochodnych i ustaleniu koniecznych środków.

Pozornie tylko niektórzy filozofowie wyniku tego mogli uniknąć. Kant powiada, że czyn wówczas jest dobrym, gdy w podstawie jego leżąca zasada może być uznana za powszechnie obowiązującą; ale w takim razie powstaje pytanie: dlaczego ja mam ulegać ogólnie obowiązującej zasadzie, a nie kierować się raczej własną chwilową lub przyszłą przyjemnością? — Schopenhauer i inni za moralne uznają takie tylko czyny, które wypływają z miłości ludzi; ale jakże o tem przekonamy tych, dla których miłość ludzi jest właśnie złym motywem, i którzy głoszą gruby cynizm. — Bentham utrzymuje, że takie tylko czyny są dobre, w których egoistyczne interesa jednostek pozostają w zgodzie z sobą; na co konsekwentny egoista odpowie, że dla niego obojętne jest, czy jego interes jest lub nie jest w zgodzie z interesem innych, byleby tylko swój cel osiągał, owa zaś zgodność może być dla niego co najwyżej środkiem, ale nie celem. — Filozofowie są tutaj w tem samym położeniu, co teologowie, którzy moralność całą wyprowadzają z woli boskiej; człowiek niewierzący stawia im pytanie: dlaczego mam być posłuszny woli boskiej? Pytania tego rodzaju zakreślają granice wszelkiemu naukowemu dowodzeniu. Spór teoretyczny ustąpić musi miejsca praktycznej propagandzie.

Jednakże zasadnicze przeciwieństwo różnych systemów etycznych nie wyłącza zgodności ich w pojedynczych punktach. Dany system może w granicach swoich przyznawać pewne miejsce drugiemu, np. system egoistyczny nie wyłącza uwzględniania rodziny i państwa, tylko zapatruje się na nie, jako na środki. Etyka humanitarna lub na-

rodowa usiłuje ze swojego punktu widzenia zabezpieczyć pełne prawa jednostki, jakkolwiek inaczej to czyni, aniżeli system egoistyczny. Oddanie się celom i potrzebom większej całości rozbudza siły i władze jednostki; zapomnienie o sobie właśnie wzmaga i podnosi naszą istotę. Szersze i wyższe dążenia, z wyższych celów wypływające, dają nam więcej życia, siły i zapału. Tego jednakże doświadczyć możemy wtedy dopiero, gdy współczucie częściowo przynajmniej przemogło w nas egoizm. Dalej, motyw, który w innych systemach stanowi wyłączną podstawę oceny moralnej, w pojedynczych wypadkach i w danym systemie uznawany być może za uprawniony i niezbędny motyw postępowania. Przyjąwszy np. współczucie jako motyw oceny moralnej, nie znaczy to, iżbyśmy mieli uznawać je za jedyny motyw wszelkich postępów moralnych. Miłość własna, ambicja, poszanowanie dla obyczaju i autorytetu, są to siły i dążności natury ludzkiej, które Etyka, oparta na współczuciu, bardzo dobrze uznać może, o ile działają one w kierunku celów, które ta Etyka sobie stawia. Tak samo poczucie moralne, wyrosłe na gruncie powszechnej sympatji, uznawać może motywy, mające źródło w sympatji bardziej zacieśnionej. Rozumie się, iż lepiej jest, gdy człowiek troszczy się o żonę i dzieci dlatego, że je kocha, a nie dlatego, że tak mu nakazuje jego poczucie moralne. Gdyby poczucie obowiązku decydować miało we wszystkich najbardziej wewnętrznych stosunkach ludzkich, byłoby to wogóle niepokojącym symptomem. Dla większej całości często najlepiej wtedy pracujemy, gdy zajmujemy się małym, ciasniejszym ale bliższym kółkiem.

W końcu nasuwa się jeszcze pytanie, jak się zachowywać mamy względem osobników, które stosują poglądy etyczne różne od naszych. W obrębie każdej społeczności są osobniki, które nie stoją na gruncie niezbędnym dla utrzymania życia społecznego, np. dzieci, obłąkani i przestępcy. Właściwie zajmują oni inne stanowisko etyczne, aniżeli ich społeczeństwo. W stosunku do nich uciekać się musimy do innych środków, a nie do rozumowania, poddawać ich szczególnej opiece i wychowaniu, w celu rozbudzenia w nich uczuć, jakich im dotąd brakło. Prawo do postępowania z nimi w taki sposób społeczeństwo przyznaje sobie na mocy swojej własnej Etyki, jakkolwiek prawo to nie zawsze uzasadnić może przez ich własną Etykę. To co tu nazywamy prawem, może być również poczytane za obowiązek. Albowiem nie możemy się dowolnie pozbywać osobników, które w stosunku do naszej Etyki stoją na innym stopniu moralnego rozwoju. Stosuje się to szczególnie do wypadków, gdy ludy cywilizowane w zetknięciu wchodzą z niecywilizowanymi. Wygłaszano dziwną, albo raczej wprost cyniczną zasadę, że europejczyków w stosunku do murzynów nie obowiązuje Etyka europejska, ale murzyńska. Należałoby więc stać się głupcem, dlatego że inni są głupi. Jest to także swojego rodzaju teoria „nadczołwieczeństwa”. Prawdziwa wyższość w tem się wyraża, że system panujący za pomocą z siebie samego wysnutych środków pedagogicznych dochodzi do tego, że psychologiczne podstawy, do których sam dąży, rozwijają się i rozpowszechniają u wszystkich. W ten sposób nie obniżamy własnego poziomu, ale podnosimy go u innych.

Powróćmy jednak do naszego zagadnienia! Jasnym jest, że pierwszą podstawą Etyki musi być ustalenie pewnej zasady, pewnego kryterjum oceny. Od tego, jak widzieliśmy, wszystko zależy w Etyce. Tworzymy pewne idealne sumienie, tak jak w matematyce tworzymy idealną przestrzeń. Etyka na swój sposób postępuje tak samo jak każda nauka formalna. Zapewne, tego rodzaju idealne sumienie jest abstrakcją, mimo to ma ono teoretyczne i praktyczne znaczenie, jeżeli tylko w formie idealnej wyobraża pewną siłę lub dążność w rzeczywistości istniejącą. Ażeby mózgi myśleć ściśle i konsekwentnie, musimy sobie przedstawiać stosunki prostszymi aniżeli są w rzeczywistości. Rozciągłość w przestrzeni jest własnością wszystkich rzeczy materialnych, i geometria przyjmuje tę własność samą w sobie bez względu na inne własności rzeczy. A jednak twierdzenia geometryczne stosują się do wszelkich rzeczy. Tak samo w Etyce postępujemy odnośnie do złożonych objawów sumienia.

Otóż jest pewne kryterjum, pewien motyw, który, jak widzimy z doświadczenia, zawsze wielką rolę odgrywa w ocenie moralnej, jakkolwiek zapewne nigdy nie jest motywem wyłącznym. Jest to współczucie albo miłość ludzi. Jest to punkt widzenia o tyle ważny, że sądy moralne, które z motywu tego wypływają, zasługują na bliższy rozbiór.

III.

ZASADA MIŁOŚCI.

Zauważmy naprzód, że współczucie bywa różnego rodzaju i mieć może niejednakowy zakres. W formie najprostszej objawia się sympatja, jako

ślepy instynkt. W instynkcie macierzyńskim, jaki u zwierząt już się przejawia, i w mimowolnym współczuciu dla cudzego bólu, znajdujemy już najważniejsze zarodki ogólnego współczucia. Ale w Etyce, rozumie się, nie możemy się zatrzymywać na tych formach elementarnych. Żaden instynkt, nie wyłączając macierzyńskiego, nie jest doskonały. Instynkt przystosowany jest do pewnych prostych warunków, i służy do zaspokojenia pewnych elementarnych potrzeb, przestaje być jednak wiernym przewodnikiem w miarę tego jak widnokrąg się rozszerza, i stosunki stają się bardziej indywidualne i złożone. Jak inne uczucia tak i współczucie rozwija się pod wpływem doświadczenia i wyobraźni. Rozwija się mianowicie tem doskonalej, im jaśniejszy obraz mieć możemy przedmiotu we wszystkich jego właściwościach i w stosunku do innych istot. Wraz z tym rozwojem jednocześnie rozszerza się pierwotny zakres współczucia. Rozwój ten zachodzi zrazu w obrębie społeczności, która opiera się po części na instynkcie macierzyńskim, po części na związkach jakich wymaga walka o byt. Wspólna praca i wspólne losy źródłem są uczuć społecznych, które jakkolwiek różne być mogą pod względem zakresu i głębokości, niemniej jednak w ciągu dziejów ludzkich nieustannie wzrastają. Obejmują one naprzód horde, rodzinę, klasę, naród, aż w końcu rozciągają się na całą ludzkość, albo właściwiej mówiąc na każdego człowieka, bez względu na to, do jakiej społeczności należy. Rzecz godna uwagi, że za wiązek tej powszechnej miłości znaleźć już można i we wcześniejszych jej stadiach. Pierwsze braski powszechnej miłości u ludzi mamy w uczuciu gościnności, w przygarnianiu do domowego ognis-

ka nawet obcych i nieprzyjaciół. Idea ludzkości i powszechnej miłości ludzi (*caritas generis humani*) rozwinęła się już u Greków i Rzymian w ostatnich wiekach przed Chrystusem, jako skutek zdobywcy Aleksandra Wielkiego i Rzymian, które zniosły granice, dzielące przedtem narody. Wspólność losów i pracy wytworzyła uczucie pokrewieństwa i jedności. Jak dalece w następstwie uczucie to wzmocnił i pogłębił chrześcijaństwo, zbyt cieżko by tu było w szczegółach wykazywać.

Zarówno jak nie możemy rozpatrywać współczucia w jego elementarnej i ograniczonej formie, tak samo nie możemy w niem widzieć uczucia czysto biernego, miękkiego, prostego przeciwieństwa do energicznego samopoczucia. W ostatnich czasach ogłoszono prawo silniejszego, egoistyczną bezwzględność, jako najwyższą zasadę, jako znamię nadczłowieka, uznawanie zaś miłości bliźniego za zasałę etyczną określono jako protest; niewolników. W przeciwstawieniu do tego poglądu, który głosi Nietzsche, utrzymuję, że współczucie albo miłość bliźniego, o ile jest prawdziwą i szczerą, jest właśnie wyrazem siły duchowej. W samej rzeczy uczucie to przypuszczać każe, że nie cała energia człowieka zużywa się na własne indywidualne potrzeby, że pozostaje jej nadmiar, który pozwala nam dzielić cudzą radość i cierpienia, wtedy nawet, gdy los innych nie dotyczy naszego własnego, egoistycznie odgradzonego bytu. Duch nasz żyje wówczas pełniejsem życiem aniżeli w odgranicozonym od świata samopoczuciu. Dzięki tej pełni siły i zainteresowania, jednostka współczująca innym, zdobywa prawdziwą wyższość.

Nie ja pierwszy pojmuję w ten sposób współczucie. Już pierwotny chrześcijaństwo przedsta-

wia nam miłość jako potęgę, która niezależna jest od tego, czy inni kochają nas lub nie, i za niedostateczną uznaje miłość, która objawia się jako reakcja, jako skutek odebranych od innych usług. Prawdziwa miłość nie czyni różnic, obejmuje wszystkich, jak słońce wszystkim świeci, jak deszcz dla wszystkich pada. Miłość wszystko zniesie, wszystko przetrwa i wszystko zmoże. Siła miłości pokonywa największy opór. Miłość jedna pozostaje. W nowszych czasach pogląd ten na współczucie, jako na wyraz siły, znajdujemy u Spinozy i u Rousseau'a. Według Spinozy, siła duchowa, która jest tem samem co cnota, objawia się już to jako samopoczucie albo żywotność (*animositas*), już to jako szlachetność (*generositas*), szlachetny zaś stara się innym dobrze czynić i pozyskać w nich przyjaciół, albowiem „zdobywamy dusze nie orężem, ale miłością i szlachetnością.” Rousseau pojmuje miłość ludzi, jako nadmiar siły i samopoczucia, który przechodzi na inne podobne nam istoty, albowiem zbyt ta siła jest obfita, ażebyśmy mogli ją zużyć na własną potrzebę. Siła ta nie ma żadnych naturalnych granic, nie zna ona różnicy między nami a innymi ludźmi. „Siłą ekspansywnego uczucia utożsamiam się z bliźnim.” Miłość innych jest, jak mówi Rousseau, wynikiem miłości siebie samego (*amour de soi*), którą odróżnić należy od miłości własnej (*amour propre*). Miłość własna ustanawia granice, albowiem człowiek porównywa siebie z innymi i czuje się od nich różnym, skutkiem tego staje się od nich zależnym, podczas gdy w miłości zależnymi nie jesteśmy. W naszych czasach podobny pogląd wypowiedział młody, przedwcześnie zmarły filozof francuski Guyau (w dzie-

le „*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*”).

Jest wprawdzie rodzaj mdło-zmysłowego, biernego uczucia, które się także chętnie mianuje nazwą sympatji lub miłości, jest zwłaszcza sentymentalizm, który sam się rozkoszuje swoją jakoby wielką dla innych sympatją (jak inny rodzaj sentymentalizmu rozkoszuje się swoim jakoby wielkiem cierpieniem), który jednak jest raczej fikcyjną, wyobrażoną, aniżeli rzeczywistą sympatją. Tych jednak form zwyrodniałych nie przyjmujemy tu wcale za podstawę moralnej oceny. ¹⁾

Za psychologiczną podstawę oceny moralnej przyjmujemy miłość—nie jako ślepy instykt, ale jako uczucie, z którym w parze idzie jasne rozumienie zarówno właściwości przedmiotu, jak i stosunku jego do całości.—miłość nie zacieśnioną do szczupłego kółka, ale jako ogólne uczucie humanitarne,—miłość nie jako bierne, roztkliwiające się uczucie, ale jako wyraz duchowej energii. W tej doskonalszej formie miłość nie różni się od uczucia sprawiedliwości. Miłość taka uwzględnia wy-

¹⁾ Szczególne jest jak wielu sądzi, że jedynem naturalnem uczuciem jest miłość własna. Z poglądem tym spotykamy się na dwóch przeciwległych krańcach: u sceptyków i zblazowanych światowców, którzy powołują się na swoje mniemane doświadczenie życiowe, i u prawowiernych teologów, według których wszelka miłość płynie ze źródła nadprzyrodzonego. Nawet tak światły i krytyczny teolog, jak A. Harnack przeczy, ażeby miłość ludzi mogła być „wytworem naturalnym”, i utrzymuje, że naturalnem jest tylko samolubstwo. „Oświata sama przez się” prowadzi, według niego, do egoizmu i „powszechnego rozkładu.”

magania i właściwości jednostki, ale jednocześnie uwzględnić i szanuje wymagania i właściwości innych jednostek. Każda różnica w traktowaniu jednostki uzasadnioną jest względami na tę całość, do której jednostka należy. Najwyższą ideją moralną jest idea sprawiedliwości rozróżniającej, która każdej jednostce pozwala działać i rozwijać się w harmonii z innymi jednostkami. Sprawiedliwość jest to miłość poddana normom i kierowana jasną myślą (*caritas sapientis, ordo amoris*). Sprawiedliwość taka przypuszcza istnienie społeczności ludzkiej i ma za zadanie społeczność tę uczynić możliwie doskonałą. Doskonałość ta zaś tem jest większą, im bardziej w skład społeczności wchodzące jednostki rozwijać się mogą swobodnie i we właściwy im sposób, tak przytem iż każda z nich przez swój własny rozwój dopomaga innym do ich również indywidualnego rozwoju. Wówczas zwiększa się jednocześnie zarówno jedność, jak pełnia życia zbiorowego. Związek ze społecznością, uczestnictwo w jej pracy i losach potęguje i rozszerza życie jednostki, do działania powołane zostają zdolności, które inaczej leżałyby odłogiem, otwierają się nowe, przedtem niedostępne źródła szczęścia. Z drugiej strony jest to oznaką siły społeczeństwa, jeżeli członkowie jego mogą się swobodnie i samodzielnie rozwijać, przymus i ograniczenia oznaczają zawsze słabość, zdradza się bowiem przez nie niemożność panowania nad położeniem—od wewnątrz, przez wpływ duchowy.

Myśl takiego idealnego społeczeństwa stale towarzyszyła ludzkości na drodze jej rozwoju. Wielką tę myśl odnajdujemy w państwie Platona, które Stoicy pojmowali jako państwo wszechświatowe, w Królestwie Niebieskiem na ziemi, o któ-

re głosili pierwsi chrześcijanie, w Etyce społecznej nowożytnych filozofów, w państwie przyszłości, jakie nam kreślą reformatorzy społeczni. Odnajdujemy wprawdzie myśl tę w bardzo różnych postaciach, ale to tylko świadczy, jak dalece jest ona naturalną i niezbędną, wskutek czego wciąż na nowo wynurza się w bardzo różnych, często może biegunowo przeciwnych warunkach i okolicznościach.

Ideał ten oparty na rozwiniętej miłości daje nam miarę i obiektywne kryterjum, wedle którego sędzić mamy postępy ludzkie. Musi się zrodzić potrzeba badania następstw ludzkich czynów, dochodzenia, jakie skutki one powodują w mniejszych i większych kołach istot ludzkich. Każdy czyn to jak kamień rzucony w wodę: zatacza on kręgi, które sięgać mogą bardzo daleko. Dopiero gdy poważnie zbadamy te skutki, sąd nasz moralny może być czemś więcej, niż prostym wybuchem uczucia. Z tego powodu nasze sądy moralne stoją w określonym stosunku do rzeczywistości; idzie oto, ażeby zbadać skutki i wpływy czynów w sposób zupełnie realistyczny. Etyka, jeśli nie ma wisieć w powietrzu, oprzeć się musi na statystyce, ekonomji społecznej i psychologii. Czyny, których jedynym skutkiem jest cierpienie, muszą być potępiane; czyny, których jedynym skutkiem jest szczęście i zadowolenie, muszą być zalecane. Inaczej miłość przeczyłaby sama sobie. A zatem jako miara albo obiektywna zasada oceny moralnej występuje tu zasada dobra ogólnego.

Nie każda zasada oceny moralnej prowadzi równie daleko w dochodzeniu skutków postępowania. Egoista lub indywidualista zatrzymuje się już tam, gdzie kończy się szereg skutków, które mogą mieć znaczenie korzystne lub ujemne w jego ży-

ciu osobniczem. Dalej już nieco iść nam każe uczucie rodzinne, jeszcze dalej uczucie narodowe; ale tylko uczucie humanitarne, powszechna miłość ludzkości dochodzić nam każą wpływu naszego postępowania tak daleko, jak tylko wpływ ów sięga w wewnętrznych i zewnętrznych stosunkach życia ludzkiego.

Zasada dobra ogólnego, już to wskutek niedokładnego jej przedstawiania, już to wskutek tradycyjnych przesądów, lub niewłaściwie nasuwających się skojarzeń, bywa często źle rozumiana. Musimy przeto zasadę tę bliżej określić i rozwinąć.

IV.

ZASADA DOBRA OGÓLNEGO.

Zgodzenie się na pewną zasadę jednych uwalnia od obowiązku składania pewnych dowodów, na innych obowiązek ten wkłada. Przez przyjęcie zasady dobra ogólnego, uznajemy tem samym bezpośrednio prawo do życia i do pełnego rozwoju życia. Czemu więc należy za każdym razem dowodzić, to wszelkiego powściągnięcia, ograniczenia, poświęcenia. Dlaczego poświęcać mamy rozkosz chwili obecnej? Dlaczego interesy jednostki podporządkowywane być mają interesom innych? Gdyby rozkosz chwili obecnej albo zaspokojenie wymagań jednostkowych niepociągały za sobą żadnych złych następstw, to nie byłoby zgoła zasady ich się wyrzekać. Kwestja powstaje stąd, że rozkosz chwili w skutkach swych może być zgubną, że zadowolenie jednostki spowodować może dla innych wielkie nieszczęście. Przyjemność i ból, jak uczy biologja, wogóle są symptomatami zdrowia i dobrobytu albo rozkładu życia; ale jak po-

kazuje doświadczenie, nie mogą być one pewnymi przewodnikami w wypadkach pojedynczych. Dla tego właśnie potrzebne są zasady. Musimy patrzeć dalej po za chwilę obecną, sięgać do dalszych skutków czynu. Jest niejaka analogja między zasadą dobra ogólnego w Etyce, a prawem bezwładności w fizyce. Prawo bezwładności mówi, że przyczyny zewnętrznej szukać należy wtedy tylko, gdy w stanie punktu materialnego zachodzi zmiana, nie zaś wtedy, gdy stan ten — spokoju lub ruchu — trwa bez zmiany. Zasada dobra ogólnego mówi, że czyn wymaga wówczas tylko usprawiedliwienia, gdy pociąga za sobą ból lub przykrość, natomiast jest sam przez się dostatecznie usprawiedliwiony, jeżeli w całym swoim działaniu sprawia tylko przyjemność i zadowolenie.

Etyka jest dla życia, nie zaś — jak niektórzy w duchu źle rozumianego idealizmu mniemają — życie dla Etyki. Gdzie życie samo przez się, samorodnie rozwija się, przebiega harmonijnie, nigdzie nie powodując bezpośrednio ani pośrednio żadnych strat ani ograniczeń, tam w ogóle niema miejsca dla etycznej oceny. Obowiązki i cnoty wytwarzają się w ciągu pracy nad rozwinięciem życia, w tych punktach mianowicie, gdzie rozwój ten napotyka na opór; większa zaś lub mniejsza wartość tych cnót i obowiązków zależy od tego, czy prowadzą one do osiągnięcia dobra przez cały rodzaj ludzki, czy też przez mniejsze jego grupy, dobra, które inaczej wcale nie byłoby osiągnięte. Dobro zaś, o którym tu mówimy, może być znów natury duchowej lub materialnej. Dobrem jest to wszystko, co stawać się może celem naszego działania. i, jak już widzieliśmy, wartość naszych czynów uzasadniać możemy tylko na podstawie ich

stosunku do pewnego uznanego naprzód celu. Jest to zasługą szkoły angielskiej, iż wyraźnie uwydatniła związek ten Etyki z życiem. Jak w filozofii teoretycznej, tak w Etyce szukała ona zawsze oparcia w doświadczeniu.

Dla bliższego wyjaśnienia zasady dobra ogólnego, postaram się tutaj odpowiedzieć na niektóre zarzuty, jakie przeciw zasadzie tej podnoszono.

1. „Wszakże prócz postępów ludzkich są inne rzeczy, które służyć mogą dobru ogólnemu. Dlaczegoż ocena moralna ograniczać się ma tylko do postępów? Z drugiej strony, czyż ocena moralna nie powinna bardziej opierać się na wewnętrznym nastroju i motywach człowieka, aniżeli na skutkach jego czynów? Działamy w pewien sposób nie gwoli takim lub innym skutkom, ale dla spokoju naszego sumienia. Gdyby ocena nasza opierać się miała na skutkach, wówczas nigdy nie dałaby się doprowadzić do końca, albowiem skutki rozciągać się mogą w nieskończoność”.

Na to odpowiedzieć należy, że jeśli sądy moralne wydajemy o czynach, a nie wydajemy [ich o innych rzeczach, które także przyczyniać się mogą do] „dobra ogólnego, to tłumaczy się to tem, że sąd nasz i ocena wpływać mogą na zmianę ludzkiego postępowania, podczas gdy sądy etyczne o słońcu, deszczu i innych zjawiskach fizycznych nie miałyby żadnego wpływu. Nawet w odniesieniu do postępów, sądy etyczne o tyle tylko są usprawiedliwione, o ile stawać się mogą dla kogoś pobudką, — okoliczność, którą w zapale moralizowania często traci się z oczu. Lepiej często powstrzymać się z wypowiedaniem sądu, jeżeli na zmianę postępowania skuteczniej oddziałać można na innej drodze. Widzimy tutaj, że samo wypo-

wiadanie sądów etycznych powinno być oceniane na podstawie zasad etycznych.

Dalej w myśl zasady dobra ogólnego przechodzimy konsekwentnie od czynu do nastroju i pobudek. Ze zmianą nastroju zmienia się postępowanie. Przez zmianę pobudek powodujemy zmianę wszystkich następnych ogniwi w szeregu skutków, który zaczyna się w duszy działającego podmiotu i przedłuża się bez granic określonych. I tu jasno występuje praktyczne znaczenie sądów etycznych. Tylko wtedy, gdy poznamy pierwsze pobudki i ostateczny skutek naszego postępowania, nabieramy pewności co do jego moralnego charakteru i spokojnie możemy je wypełniać. Tylko takie poznanie zapewnić nam może rzeczywisty spokój sumienia. Zdobycie tego poznania może być trudne, gdy mianowicie skutki naszych czynów nie mają kresu widocznego. Ale któżby utrzymywał, że łatwym jest wydawanie sądów etycznych? Być może wydajemy je właśnie zbyt lekkomyślnie. Zagadnienie etyczne wynika właśnie z takich trudności moralnej oceny. Nie może być zamkniętego i skończonego systemu etycznego, ponieważ doświadczenie wciąż się rozszerza, różniczkuje. I im bardziej rozwijać się będzie współczucie, tem większą liczbę stosunków poddawać będziemy moralnej ocenie. Wiele rzeczy, na które dziś z powodu zatwardziałości serc naszych nie zwracamy uwagi, kiedyś obudzą naszą wrażliwość moralną, tak samo jak nowoczesny nastrój humanitarny wiele rzeczy poddaje ocenie, które dawniej z punktu widzenia etycznego nie były rozpatrywane. A dzieje się także i odwrotnie: dziś nasza świadomość moralna wiele rzeczy pomija, na które dawniej być może w pierwszym rzędzie reagowała. Zresztą dłacz-

góż mielibyśmy uważać sprawę za wyczerpaną? Życie jest niewyczerpane; nasz teoretyczny pogląd na świat nie może tworzyć zamkniętego systemu, ponieważ nowe doświadczenie wciąż przybywa. Może i świat sam nie jest jeszcze ukończony!

2. „Faktycznie tak abstrakcyjna i ogólna zasada, jak zasada dobra ogólnego, nie leży w podstawie naszego postępowania. Nikt się nie poświęca gwoli dobra ogólnego. Ludzie poświęcają się dla innych, dla rodziny, dla kraju, dla wiary, dla nauki i t. p. Ale nie dla ogólnego dobra”.

Zarzut ten przeocza, że zasada oceny pewnego postępku, uznawanego za dobry, niekoniecznie ma być motywem samego postępku. Ten, kto działa, może mieć w myśli tylko rodzinę, kraj, naukę i tym podobne cele, nie zastanawiając się, na czym właściwie wartość tych celów polega. Do zasad ogólnych odwołujemy się wtedy tylko, gdy w praktyce zachodzą wypadki wątpliwe, albo gdy stajemy na gruncie Etyki filozoficznej. Wtedy dopiero rozstrząsamy, jaką wartość i znaczenie dla życia ludzkiego ma miłość kraju, nauka, wiara i t. p. Gdyby np. nauka nie była dobrem dla społeczeństwa, zasługiwałby na potępienie każdy, kto by jej życie poświęcał. Wprawdzie w pojedynczym wypadku oderwane pojęcie dobra ogólnego być może nie da się wykazać w całej rozciągłości. Odwołujemy się jednak do zasad oderwanych, gdy zachodzi potrzeba pojedynczy wydatek podciągnąć pod prawo ogólne. Jak zasady oceny, tak i sprawdzianu, kryterjum brać nie można za jedno z motywów postępowania. Kryterjum dobra ogólnego służyć może do uznania wartości takich motywów postępowania, w których myśl o dobru ogólnem zgoła jest nieobecna. Dobru temu

często najlepiej służymy wtedy, gdy o niem wcale nie myślimy. Dążenie do zysku i w ogóle miłość siebie samego, mogą mieć znaczenie etyczne i zachodzić może potrzeba zapewnienia dążnościom tym zupełnej swobody działania. Tak samo rzeczy się mają z dążnością do wiedzy: nie byłoby pożądane, gdyby człowiek naukę uprawiał, mając wciąż przed oczami tylko dobro ogólne. Szczególnie ważny w tym względzie przykład mamy w stosunku, jaki zachodzi między mniejszymi i większymi grupami społecznymi. W grupach małych życie ujawnia się w sposób najbardziej skupiony i intensywny, a ponieważ grupy większe składają się z mniejszych, to zasada dobra ogólnego wymaga, ażebyśmy przedewszystkiem myśleli i pamiętali o grupie mniejszej, w ten sposób bowiem najczęściej wielkiej grupie największe oddamy usługi. Musi być za każdym razem w szczególności udowodnione, że interes mniejszej grupy powinien być poświęcony interesom grupy większej. Często rozumie się trudno rozstrzygnąć, co większą ma wagę: głębia i siła stosunku osobistego, czy też większy zakres wchodzących w grę interesów.

3. „Cierpienie jest często nieuniknione. Nawet wielcy muszą cierpieć; gdybyśmy za wszelką cenę usuwać mieli ból i troskę, życie stałoby się zbyt płaskiem, po prostu nawet zwierzęcem.”

Ależ zasada dobra ogólnego utrzymuje tylko, że cierpienie w każdym wypadku musi być czemś usprawiedliwione, — że obowiązek dowodu leży na tym, kto wskazuje na konieczność cierpienia. Mogą być wypadki, w których największe nawet cierpienie nie będzie ceną zbyt wysoką, gdy idzie o zdobycie pewnego szczęścia. Cierpie-

nie może być konieczne jako bodziec, jako uwy-puklający kontrast, jako przejściowy motyw melodji. Któż mówi, że dobro najwyższe osiągnąć można za niską cenę? Tymczasem wszakże nie mamy żadnego innego kryterjum siły i zdrowia, jak tylko uczucie przyjemne. To, co w całem swoim działaniu powoduje tylko szczęście i zadowolenie, musimy przyjmować i uznawać za dobre. Dlatego to dobro ogólne, t. j. trwałe uczucie zadowolenia, jest dla nas ostatecznym kryterjum. Nie przeczy temu fakt, że to co znamy jako najwyższe szczęście, może iść w parze z wielkiem cierpieniem. Kto chce uniknąć ofiar i trosk, ten nic kochać nie może. A kto wie, czy właśnie miłość nie jest szczęściem najwyższem.

4. „Zasada dobra ogólnego konsekwentnie prowadzić powinna do możliwie największego ograniczenia potrzeb, gdyż wtedy możnaby je najłatwiej zaspakajać. Należałoby się przystosować do danego poziomu życia, wszelki rozwój wyższy stałby się niemożliwym, gdyż podnosiłby potrzeby. Małe naczynie łatwiej napełnić, niż wielkie—a według zasady dobra ogólnego wszystko zasada się tylko na zaspokojeniu.”

Na to odpowiedzieć należy, że w samej rzeczy dany poziom życia na razie jest usprawiedliwiony, o ile towarzyszy mu zadowolenie. Dzieci, ludów pierwotnych, w ogóle ludzi, żyjących w ciasnym widnokregu i mających nieliczne potrzeby, nie należy wprowadzać w nowe warunki, nie należy budzić w nich nowych potrzeb, jeżeli nie mamy pewności, że w tych nowych warunkach znajdą oni nową równowagę i nowe zadowolenie. Stan natury, naiwność, nawet złudzenia mają swoje prawo bytu. Ale w zacieśnieniu takim tkwić może

niebezpieczeństwo: może się okazać koniecznem budzenie sił drzemających i przysposabianie ich do bardziej złożonych warunków życia. Życie ciasne, w stanie natury, naiwne, trwać może często tylko na koszt innych istot, które dla niego muszą się poświęcać, albo uśpionych w niem sił wyrzekać. Nie należy wogóle dobra powszechnego przedstawiać sobie, jako zupełnie biernego stanu. Dobro najwyższe jest to taki stan, który nie tylko sam w sobie mieści zadowolenie, ale zarazem i możliwość i źródło nowych zadowoleń, — stan zatem, który nie tylko jest skutkiem, ale i przyczyną. Gdy znajdujemy zadowolenie w rozwoju lub w samej pracy, wówczas osiągamy i dobro najwyższe. Szczęście leży w postępowaniu naprzód, w używaniu sił, a nie tylko w rozkoszowaniu się tem, co posiadamy. Wyższy ten rodzaj dobra nie zależy od warunków zewnętrznych, ale podstawę ma w życiu i działaniu osobistem.

Utrzymuję więc, że zarzuty, jakie stawiają się przeciw zasadzie dobra ogólnego, upadają przy konsekwentnem przemyśleniu tej zasady.

V.

ZASADA WEWNĘTRZNEJ WOLNOŚCI.

Z ogólnej tej zasady dobra wyprowadzimy niektóre wnioski, mające, jak zobaczymy, duże znaczenie dla etyki specjalnej.

Najprostsza forma, w jakiej zasada ta występuje, głosi, że zadawanie cierpień musi być zawsze przez coś usprawiedliwione, podczas gdy sprawianie przyjemności i zadowolenia jest dobre samo w sobie i samo przez się. Wprawdzie zastosowanie twierdzenia tego jasnym jest tylko w naj-

prostszych wypadkach; jednakże i w wypadkach bardziej złożonych, przy bliższem zastanowieniu, pogląd ten znajdujemy, jako ostateczną przesłankę. Dziwnem jest, że zdanie to wzbudza wątpliwości, jakkolwiek zawiera ono to tylko, co wszyscy, wyjąwszy bezwzględnych ascetów, za słuszne uznać muszą. A nawet i asceci wogóle zapatrują się na cierpienie, jako na środek pokuty i ćwiczenia, a więc nie cel sam w sobie. Kto pragnącemu podaje szklanek wody, nie potrzebuje postępu swego usprawiedliwiać; ale zażądałibyśmy takiego usprawiedliwienia od tego, ktoby spragnionemu szklanek z wodą z rąk wytrącił. Zdanie to jest tak proste, że stosować się może nie tylko do ludzi, ale i do zwierząt. Obowiązki względem zwierząt usiłowano w sposób ciężki i zawili tem uzasadnić, że przez okrutne obchodzenie się ze zwierzętami człowiek przytępia swoją zdolność współczucia ludziom, albo też, że widok złego obchodzenia się wywołuje w innych przykre uczucie litości; tymczasem obowiązki względem zwierząt w bardzo prosty sposób wywieść się dają z zasady, że cierpienie nigdy nie może być celem samo w sobie. Współczucie dla zwierząt ma znaczenie nie tylko jako przygotowanie i szkoła współczucia dla ludzi: ma ono znaczenie i bezpośrednio przez to, że usuwa pewną ilość istniejącego w świecie cierpienia. Kto uwalnia ptaka z sideł, ten spełnia dobry uczynek nie tylko dlatego, że kształci swoją zdolność współczucia innym ludziom. Słusznie zatem podnoszą się w ostatnich czasach głosy, że ochrona zwierząt dalej niż dotąd rozciągać się powinna i obejmować wszystkie wypadki, w których obchodzenie się ze zwierzętami odbiega znacznie od obchodzenia się z ludźmi.

Już w pierwszym twierdzeniu leży właściwie drugi bardzo ważny wniosek, mianowicie, że żadnej istoty ludzkiej uważać nie można za środek jedynie, ale zarazem za cel sam w sobie. Zdanie to jasnym się pokaże, gdy zastanowimy się nad tem, jaki jest związek między uczuciem a świadomością wogóle. W cierpieniu ujawnia się powstrzymanie lub rozkład życia. Widoczne to jest szczególnie w bólu fizycznym, n. p. w bólu od rany, w bólu zębów, w chorobie kamienia, raka. Ból odpowiada tutaj stadium przejściowemu między życiem pełnem i niezagrożonem, a zupełnem jego ustaniem i rozkładem, które śmierć z sobą przynosi. Cierpienie moralne wyraża także przytłumienie i rozkład życia. Zmartwienie spowodowane stratą, występuje już to w formie przytłumiającej, gdy myśl o stracie tłumi wszelkie inne myśli, już to w formie rozkładowej, gdy nieustannie uświadamiana sprzeczność między wartością przedmiotu a jego stratą, grozi świadomości zupełnem rozdzieleniem. Wątpienie, które w przeciwnie strony szarpie świadomość, jest] wskutek tego stanem przykrym. Żal za popełniony uczynek wypływa z ostrej sprzeczności między ideałem, który wyznajemy, a uczynkiem, któregośmy się dopuścili. Cierpieć może tylko istota, w której naturze leży jedność, mogąca ulegać rozdzieleniu. Natomiast wszystko, co sprzyja i umacnia jedność i harmonję życia duchowego, sprawia nam zadowolenie. Widzimy zatem, iż duch nasz bóle i cierpienia, których uniknąć nie możemy, usiłuje łagodzić i usuwać mocą sił wyższych, jednoczących. Wytwarzają się wówczas uczucia mieszane i złożone, w których rozplývają się pojedyncze pierwiastki, jak pierwiastki chemiczne w ciele

złożeniem. Wszystkie tak zwane wyższe uczucia noszą taki mniej lub więcej złożony charakter. Na wszystkich stopniach uczucia ujawnia się ich dodatni lub ujemny wpływ na życie. Różnice uczuć zależą od tego, czy uczucie stoi bliżej lub dalej głównego ogniska naszego ogólnego życia.

Dzięki temu wewnętrznemu związkowi uczucia z istotą jednostki wogóle, zasada dobra ogólnego w zastosowaniu do człowieka przechodzi bezpośrednio w zasadę wolnej istoty, t. j. w zasadę, że żadna istota ludzka nie może być uważana i traktowana wyłącznie jako środek, ale musi być zawsze i celem sama w sobie. W istotach, mających życie osobowe, znajdujemy właśnie takie ośrodki, na które przechodzą skutki naszych czynów, i w których nabierają głębokiego znaczenia. W ośrodkach tych odczuwa się wartość życia—i w ogóle wartość życia o tyle tylko istnieje, o ile jest odczuwana. Wszelkie więc przytłumienie, upośledzenie, musi powodować zmniejszenie wartości życia. Zasada dobra ogólnego wychodzi z założenia, że jesteśmy zdolni stawiać siebie na miejscu innych istot i rozumieć, jaki wpływ na nie wywierają postęпки, które poddajemy ocenie. Taż sama zdolność jest warunkiem i współczucia.

Zasadę tę, która, jak widzieliśmy, wynika z zasady dobra ogólnego, Kant uzasadniał inaczej, i warto zdać sobie sprawę, które uzasadnienie jej jest najprostsze i najślusniejsze. Imię Kanta słusznie uważane jest za jedno z najświetniejszych w historii etyki, i chcąc roztrząsać zasady etyczne, nie możemy pominąć rozpatrzenia jego stanowiska. Pogląd jego na tem polega, że podstawę prawa moralnego widzi on w głębi ludzkiej istoty i zarazem wyjaśnia, jak prawo to nakazuje

człowiekowi wyzwalać się z pod zmysłowości i egoizmu i czuć się częścią wyższego i rozleglejszego świata. U Kanta świadomość moralna ma cechy wewnętrzności i wzniosłości. Ale też na mocy tych cech właśnie prawo moralne, zdaniem jego, nie może mieć nic wspólnego z zachowaniem bytu. Treścią tego prawa może być tylko czysta forma postępowania. Zasada, którą w postępowaniu swoim stosujemy, powinna być taką, ażeby mogła stać się ogólnym prawidłem postępowania dla wszystkich istot rozumnych, które znajdują się w podobnym położeniu. Stąd wywodzi Kant zasadę wolności jednostki w taki sposób: każdy czyn musi mieć swój cel,—tymczasem pojęcie celu przekracza zakres samej formy prawa; trudność tę Kant usiłuje rozwiązać w ten sposób, że istotę ludzką, na skutek tego, że jest ona zdolna dobrowolnie ulegać ogólnemu prawu, uznaje za cel absolutny. Z mojej świadomości prawa moralnego wynikać ma, że i inne istoty, które świadomość taką mają (lub mieć mogą) powinienem uważać jako cel sam w sobie, nie zaś tylko jako środek. Bardzo wyraźnie wypowiada to Kant w „Kritik der praktischen Vernunft” (Wyd. Kehrbacha str. 106): „W całej przyrodzie wszystkim, czego pragniemy lub nad czem mamy jakąś władzę, możemy się posługiwać tylko jako środkami; jedynie człowiek, a z nim każde rozumne stworzenie, jest celem sam w sobie. Człowiek jest mianowicie podmiotem moralnego prawa, które na mocy autonomji jego wolnej istoty, jest święte. Na mocy tej autonomji, każdą wolę, nawet własną, danej osoby dotyczącą, wolę ogranicza warunek, ażeby była zgodna z autonomją istoty rozumnej i ażeby istoty tej nie używała dla żadnych

zamiarów, które nie dałyby się uzasadnić przez prawo, wysnute z samej woli podmiotu, a zatem nigdy istoty tej nie używała za środek, ale zarazem za cel sam w sobie.⁷ Jest to zasługą Kanta, że uwydatniwszy powszechny i wewnętrzny charakter życia osobowego, pogłębił wogóle pojęcie osobowości. Osoba jest to świat wewnętrzny, który podlega własnym swoim prawom, a jednak utrzymywać może łączność ze światem zewnętrznym.—Ale zachodzi kwestja, czy doniosłą tę myśl tutaj Kant właściwie zastosował. Inne istoty, mające charakter osób, poznajemy tylko z doświadczenia, i łudzi się Kant, gdy mniema, że zasadę osobowości wyprowadza zupełnie apriorycznie, niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Tylko z doświadczenia dowiadujemy się, że są inne istoty prócz nas samych, tylko przez doświadczenie uczymy się stawiać na ich miejsce i rozumieć ich życie duchowe. Z czysto formalnego prawa Kanta nie da się żadna treść wyprowadzić. Natomiast, być może, zasada osobowości tem większego nabiera znaczenia, jeśli na to nacisk się położy, że powstała ona i rozwinęła się na gruncie życia rzeczywistego, i to wprzód jeszcze, nim wyznaczylśmy jej miejsce określone w systemie etyki. Że wypływa ona wprost z zasady dobra ogólnego, o tem nie może być wątpliwości. I wtedy jest Kant jednostronny, gdy pojęcie osobowości ogranicza do sfery ściśle moralnej. Istota ludzka może się czynnie objawiać i prawo swego działania z siebie samej wysnuwać we wszystkich sferach ducha i we wszelkich stosunkach życiowych. Wszędzie—nie tylko w sferze moralnej—samodzielność jest cechą osobowości, która we właściwy jej sposób z głębi swej istoty prowadzi walkę

o życie. W rytmie cierpienia i rozkoszy na wszystkich stopniach życia ujawnia się podnoszenie się lub opadanie tej działalności, którą wywołują być może bodźce zewnętrzne, ale którą rządzi prawo wewnętrzne.

Teorja Kanta na innym jeszcze punkcie wymaga rozszerzenia. Mówi on często o dwóch tylko możliwościach: zapatruje się na istotę pewną, jako na cel sam w sobie, albo tylko jako na środek. Ale jest jeszcze trzecia możliwość: istota może być zarówno środkiem jak celem, i ta właśnie możliwość odpowiada stanowisku człowieka, jako jednego z wielu, jako członka większej całości. Przytem łatwo wykazać, że swobodny rozwój jednostki przez to właśnie ma znaczenie, że jest ona jednocześnie celem i środkiem.

Wolność jest celem: albowiem swobodne ujawnianie sił i zdolności jest dobrem, idzie z niem w parze wewnętrzne zadowolenie, podczas gdy przymus i zewnętrzne ograniczenie jest przykrem. Dając swobodę, pytamy: Dlaczego? Wobec przymusu pytamy: Dlaczego? Obowiązek złożenia dowodu leży po stronie tego, kto domaga się przymusu. Przymus i ograniczenia mogą być usprawiedliwione tylko jako środek i przygotowanie do swobodnego ujawnienia sił, np. gdy niczem nieskrępowane postępowanie jednostki uniemożliwiałoby rozwój wielu innych jednostek.

Ale wolność jest także środkiem: swobodny rozwój jednostki stwarza nowe pola i odkrywa nowe drogi w życiu zbiorowem. Wszystko, co nowe, zawsze bierze początek w jednym punkcie i stąd na większe koła się rozszerza. Jednostki ludzkie są to nie tylko środkowe punkty, w których uświadamia się wartość życia, ale tak-

że punkty, z których rozchodzą się wciąż nowe impulsy życia i nowe oddziaływania. Na gruncie wolności tworzą się takie nowe punkty samoistnego działania, ponieważ zaś społeczeństwo składa się z takich środkowych punktów, to i życie społeczne staje się dzięki temu bogatszym i bardziej intensywnym. Na tej to podstawie w głośnej swej pracy „O wolności” J. S. Mill przedstawia wolność jako nigdy niewysychające źródło udoskonalenia; jednocześnie zaś Karol Darwin swą hipotezę rozwoju życia organicznego opiera na zmianach spon-tanicznych, które wydają nowe formy i środki do walki o byt. Tak więc zarówno ze stanowiska biologicznego jak socjologicznego wolność okazuje się najważniejszym środkiem postępu.

Skoro więc zasada wolności wyprowa-dza się z zasady dobra ogólnego, to, jak to już wzmiankowaliśmy, konieczną tego konsekwencją jest, że wszelki przymus i wszelki autorytet mogą mieć znaczenie tylko środków, i że w każ-dym wypadku zastosowanie tych środków musi być w szczególności uzasadnione. Musi być w szcze-gółności dowód złożony, że wolność nie może być zastosowana także jako środek. Najlepszym wy-chowaniem jest to, które postępuje nie przez przy-mus do wolności, ale przez wolność do wolności.

VI.

ZASTOSOWANIA.

Damy teraz z etyki szczegółowej kilka przy-kładów w celu rozwinięcia tej zasady, że jednostka nie powinna być traktowana jako środek, ale za-wsze jako cel sam w sobie.

1. Stosunek, któryśmy już poruszyli, między pobudką i czynem, możemy teraz z nowej strony oświetlić, mianowicie nowe dać uzasadnie-nie tego, że ocena moralna musi konsekwentnie przechodzić od czynu i jego skutku do jego po-budek. Życiem wewnętrznym jednostki nie można posługiwać się jako prostym środkiem do osiągnię-cia pewnych zewnętrznych skutków; jednostka ta nie może być prostym kółkiem w maszynie. Wtedy nawet, gdy występuje jako częśćka więk-szej całości, czyny jej muszą zawsze wypływać z samej jej wewnętrznej istoty, z jej ducha. Czyn jest wtedy tylko moralnie doskonałym, gdy je-dnocześnie wynika on z wewnętrznej istoty czło-wieka, a w większej całości powoduje pozytywne i dobroczynne skutki. Obowiązki i cnoty, jakich społeczność wymaga od swych jednostek, powinny być jednocześnie środkiem i formą wła-snego rozwoju jednostki.

2. Główne cnoty etyki indywidualnej są to: miłość siebie i poświęcenie dla in-nych. Jasnym jest, że w miłości siebie jednostka jest sama dla siebie celem, i postawiona przez nas zasada zmierza do tego właśnie, ażeby uwydatnić ważność tej cnoty w jej różnych postaciach, jak: samozachowanie, dzielność życiowa, panowanie nad sobą, samodzielność. Ale i w poświęceniu dla in-nych jednostka nie może stawać się prostym środkiem. Poświęcenie nie powinno unicestwiać je-dnostki, ale rozszerzać ją i możliwem jej czynić użycie sił, które inaczej odłogiem musiałyby leżeć. Dlatego to dobrowolnemu poświęceniu towarzyszy głębokie zadowolenie; jest to z głębi idący popęd, który otrzymuje zaspokojenie. Kwestji tej do-

tknęliśmy już, przedstawiając współczucie, jako objaw duchowej siły.

3. Jeżeli przejdziemy do etyki społecznej, to zasada nasza posłużyć może do uzasadnienia monogamji. Monogamja i poligamja rozwinęły się historycznie w określonych społecznych i ekonomicznych warunkach. Gdy zaś obie formy porównać zechcemy, to na korzyść jednej lub drugiej rozstrzygać musi wzgląd, w której z nich istota ludzka najbardziej zachowuje charakter celu samego w sobie. W poligamji jeden z członków, zwykle kobieta, służy jako prosty środek rozkoszy i panowania dla drugiej strony. Na niższych stopniach poligamji kobieta jest roboczem zwierzęciem, na wyższych — zabawką. Im bardziej stosunek płci nosi wyłącznie fizyczny charakter, tem łatwiej jest kobiecie oddawać się wielu; wnosi ona do stosunku jedną tylko ograniczoną stronę swojej istoty. Natomiast stosunek bardziej wewnętrzny i zupełny wymaga swobodnego i wzajemnego oddania się obu stron, z których przytem żadna nie traciłaby swej samoistności. Wtedy nie tylko niemożliwą się staje poligamja jednoczesna, ale i dla poligamji następczej pozostają bardzo ciasne granice. Etyczne znaczenie instynktu płciowego na stopniach wyższych na tem polega, że osobiste przymioty, które inaczej pozostałyby niezauważone, człowiek staje się zdolnym odkrywać i cenić w drugiej istocie. Budzi się wówczas spostrzegawczość, która działa, jak siła przyrody. Ścisłość związku wyraża się wówczas nie tylko w tem, że jednostka siłą popędu rozrodczego wiedziona, łączy się z drugą, ale i w tem, że wpływ wywierają zaczynają przymioty i objawy, które tylko przy dłuższem pożyciu mogą się okazać. Nie tylko

miłość, ale i wierność jest organem, który czyni odkrycia w sferze ducha.

4. Zasada nasza daje nam także punkt widzenia do rozstrzygnięcia kwestji praw kobiety do kształcenia się i samodzielnej pracy zawodowej poza obrębem życia rodzinnego. Herman Lotze utrzymywał, że co może być zrobione bez kobiet, to bez nich powinno być robione. Ale i tutaj obowiązek dowodu ciąży na tym, kto domaga się ograniczenia. Nie mówimy przecież o mężczyźnie, że nie powinien robić tego, co mogą zrobić inni: każdy ma także prawo, jak inni sił swoich używać. A kobiety niczego więcej tylko takiego prawa domagają się. I tutaj potwierdza się, że wolność może być zarówno środkiem, jak celem. Dopiero bowiem używanie swych sił i wykonywanie pewnych czynności dostarczyć może doświadczeń, które pozwolą przeciągnąć granicę między zdolnościami mężczyzny a kobiety. Tymczasem każdy ma prawo na własną rękę granice sobie wyznaczać. Prawdopodobnie coraz wyraźniej okazywać się będzie, że różnice między mężczyzną a kobietą zostały przecenione; ale jeśli nawet z czasem okażą się różnice rzeczywiste, to ważnem jest, ażeby ustalone były przez praktykę i samo doświadczenie.

5. Zasada nasza pokazuje że etyka i pedagogika jednakową mają podstawę. Tak samo jak całe życie jednostki nie może być używane za środek do czegokolwiek, tak też jeden okres życia nie może być uważany za środek dla drugiego okresu. Przez wypowiedzenie tej myśli po raz pierwszy, Rousseau stał się apostołem wieku dziecięcego i założycielem nowoczesnej pedagogi-

ki. Trzeba przedewszystkiem pozwolić dziecku być dzieckiem — starać się o to, ażeby okres dzieciństwa w całej pełni przeżyło. Sztuka wychowawcza zasada się wówczas na tem, ażeby z takiego dzieciństwa skorzystać dla przygotowania człowieka do życia późniejszego. Powinny się kształcić siły przez swobodne ich używanie; bezpośrednie zaspokajanie potrzeb dziecięcych iść powinno w parze z nabywaniem nowych uzdolnień. Istotne zadanie wychowania na tem polegać będzie, ażeby stworzyć dziecku korzystne warunki dla samodzielnego i naturalnego rozwoju. Przymus i nakaz mogą być stosowane tylko w szczególnych wypadkach. Reforma wychowania, przez Rousseau'a dokonana na tem właśnie polegała, że obowiązek do wodu włożył na tych, którzy krępować chcą swobodny rozwój dziecka.

6. Uzasadnienia własności prywatnej szukać możemy tylko na gruncie naszej zasady. Za prawem własności prywatnej przemawia to, że jeśli jednostka może swobodnie robić produkcyjny użytek ze swej własności i samodzielnie kierować produkcją, to osiągnie się ztąd większe korzyści, aniżeli gdyby całą produkcją zawiadywać miało państwo lub gmina. Na tym gruncie, jak wiadomo, toczy się walka systemów społecznych. Tutaj interesuje nas tylko ów przewodni punkt widzenia, na który powołują się strony walczące.

7. Rozwój kultury niekiedy przybierać może formy, które wchodzą w kolizję z naszą zasadą; wówczas powstaje zagadnienie, które nazwać można zagadnieniem kultury. W historii od

czasu do czasu podnoszą się głosy, w których brzmi oskarżenie i ostrzeżenie przed współczesną kulturą; tak przemawiają w Grecji Sokrates, cynicy i stoicy, w 18 stuleciu J. J. Rousseau, za dni naszych Leon Tołstoj. Zagadnienie powstaje, gdy kultura zamiast stwarzać środki i drogi dla rozwoju sił osobniczych, czyni z jednostki prosty środek dla osiągnięcia celów bezosobowych. Kultura łatwo przywieść może już to do nadmiernego napięcia sił, już to przez podział pracy do jednostronnego zastosowania sił i zupełnego wyspecjalizowania. U pojedynczych jednostek rozwijają się tylko niektóre zdolności kosztem innych, u jednych n. p. inteligencja, u innych siła fizyczna, zatracają się harmonja, świadomość całości i jedności. Skutkiem jednostronności takiej jednostka ma wartość tylko kółka wielkiej maszyny i przestaje być za cel uważaną. Wymaganie, ażeby praca kulturalna prowadziła do harmonijnego rozwoju jednostki, jednoznaczne jest z postulatem, że jednostka nie powinna być nigdy prostym środkiem, ale zawsze jednocześnie i celem.

8. Ostatni przykład biorę z teorii kary. Zazwyczaj nacisk na to się tylko robi, że kara konieczną jest jako środek odstrasżający od czynów, które grożą zakłóceniem spokoju i podstaw życia społecznego, albo też przedstawia się karę, jako naturalną reakcję społeczeństwa przeciwko występnyemu czynom, a zatem jako rodzaj ulegalizowanej zemsty. W obu tych poglądach, na jednostkę karaną zapatrujemy się jako na środek zabezpieczenia społeczeństwa, albo zadowolenia jego gniewu. W ten sposób kara wyraża jakby stan wojny między społeczeństwem (albo raczej jego większością) a jednostką. Jeżeli jednak każdy członek społeczeń-

stwa ma być uważany za cel w sobie, wówczas kara nie może polegać jedynie na przyczynianiu cierpień. Cierpienie to musi być tego rodzaju, ażeby miało działanie wychowawcze. Kara powinna kształcić świadomość karanego, przynajmniej uczyć go przeczności i panowania nad sobą, a o ile to możliwe, i rozbudzać w nim uczucia społeczne i miłość bliźniego, których mu dotąd brakło. Jest to wprawdzie ideał, do którego systemy karne tylko mniej lub więcej zbliżyć się mogą. Ale ideał ten daje nam jedyną możliwą miarę, na której możemy opierać ocenę systemów karnych. Im bardziej system któryś opiera się na zastraszaniu lub uczuciu zemsty, tem mniejszą jest jego wartość; natomiast stoi on tem wyżej, im bardziej kara nosi charakter nie-tylko środka zabezpieczającego społeczeństwo, ale i środka wychowawczego. W ostatnich czasach zasada ta coraz bardziej się ujawnia w dążeniu do indywidualizowania kary; w dążeniu tem wyraża się pogląd, że przestępca nie przestaje być organiczną częścią społeczeństwa.

Szereg ten przykładów, który rozumie się moglibyśmy znacznie powiększyć, pokazuje jak wielkie znaczenie ma postawiona wyżej zasada dla szczegółowych kwestji etycznych. Wszędzie stawia nam ona przed oczy ideał, do którego zbliżyć się możemy, i wskazuje, na kim w każdym wypadku ciąży obowiązek składania dowodów.

VII.

ETYKA INDYWIDUALNA I SPOŁECZNA.

Z tego cośmy powiedzieli, wyprowadzić możemy stosunek między etyką indywidualną a społeczną. Ponieważ jednostka istnieje tylko jako

część społeczeństwa, to w myśl zasady dobra ogólnego, Etyka społeczna tworzy podstawę. Ale ponieważ społeczeństwo składa się z jednostek, ponieważ siła i doskonałość społeczeństwa opiera się na sile i samodzielności jednostek, ponieważ wreszcie postęp społeczny zależy od inicjatywy pojedynczych jednostek, — to i Etyce indywidualnej przyznać musimy miejsce odrębne w całości Etyki. Zachodzi tu ten sam wzgląd, w myśl którego w obrębie całego społeczeństwa przyznajemy samodzielne istnienie mniejszym jego grupom. W mniejszych kołach — a i jednostkę za takie małe koło uważać musimy — życie ujawnia się ze szczególnem natężeniem i głębiokością; często nawet zachodzi odwrotny stosunek między natężeniem a zakresem życia.

Wszakże w naszych czasach ujawnia się charakterystyczna sprzeczność między indywidualizmem a uspołecznieniem, sprzeczność, która wymaga krytycznego rozpatrzenia. Wogóle właściwym to jest naszemu kończącemu się stuleciu, że — w dziedzinie zwłaszcza społecznej i religijnej — sprzeczności doszły stopniowo do szczególnego zaostżenia.

Nowoczesny indywidualizm jest po części literacko-estetycznego, po części filozoficznego pochodzenia. W sferze etycznej oddziaływała szczególnie obawa przed zniwelowaniem i ujednostajnieniem, obawa duchowej tyranji tłumu. Niepohamowana żądza różniczkowania i tworzenia odcieni powoduje kult rzeczy osobliwych, wyjątkowych, egotycznych, zuchwałych; w sferze praktycznej wytwarza kult „nadcłowieka”, oddawanie czci tym, którzy umieją pogardzać innemi, bezpodstawne często uroszczenia należeć do tych,

ktorzy mogą pogardzać. Idzie z tem w parze często tęsknota, podziw, jakie słabi i chorzy skłonni są uczuć względem silnych i zdrowych. Wszystkie te dążności wykryć można u F. Nietzsche'go. Indywidualizm przybiera bardziej filozoficzną postać w idealistycznym anarchizmie, jaki głosi np. Bruno Wille. Szczególnie interesujący i nauczający wykład tego poglądu daje dzieło Wille'go „Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel (Berlin 1894). Autor stawia tu wymaganie, że wszelka indywidualność rozwijać się powinna od wewnątrz, i że ideał sam sobie każdy stwarzać powinien. Protestuje przeciwko wszelkiemu duchowemu i fizycznemu przymusowi, a przymus widzi nawet w moralnem oddziaływaniu jednostki na jednostkę. Ponieważ, zdaniem jego, sumienie jest tylko zewnętrznym społecznym produktem, to człowiek wolny i rządzący się rozumem, powinien żyć bez sumienia. — W formie bardziej realistycznej znajdujemy indywidualizm u patriarchy współczesnej filozofji Herberta Spencera. W pracy swej „Man versus State” i innych, powstaje on przeciwko wkraczaniu państwa w jakiegokolwiek stosunki, prócz tych, które bezpośrednio dotyczą utrzymania prawnego porządku i spokoju. Pogląd swój uzasadnia Spencer tem, że charakter człowieka kształci się tylko w zetknięciu z rzeczywistością, i że najważniejszą rzeczą jest samodzielność jednostki w pokonywaniu przeszkód; gdy zaś wkracza państwo, wytwarza ono stosunki sztuczne, zamiast naturalnych, wznosi sztuczną ścianę między jednostką a rzeczywistością. Jest to indywidualizm wyrażony w formie najbardziej męskiej i oparty na poważnej przesłance biologicznej.

Uzasadnienie indywidualizmu zawiera się już w wyżej postawionej zasadzie, mianowicie, że obowiązek dowodu ciąży na tym, kto chce ograniczać swobodny rozwój indywidualności. Sądy etyczne muszą być wynikiem własnego doświadczenia i przekonań jednostki, jeżeli mają być czemś więcej, niż prostem echem otoczenia. Każdy powinien być sam dla siebie autorytetem. Wszelkie oddziaływanie zzewnątrz ku temu zmierzać powinno, ażeby wyrobić w człowieku etyczną samodzielność. Ale co idealistyczny indywidualizm przecza, to, że naśladowanie, posłuszeństwo, wogóle wpływ autorytetu, może mieć znaczenie wychowawcze. Jednostka potrzebuje pomocy ze strony innych, ażeby stać się mogła wolną i samodzielną. Wprawdzie często bardzo pomoc tę okazać można w inny sposób, aniżeli przez wypowiedanie moralnych sądów. Przez bezpośrednie moralizowanie przeszkadzamy często jednostce w wyrobieniu sobie samodzielności, albowiem ocenę etyczną otrzymuje ona gotową, zamiast samej ją wytwarzać, a tylko prawda, którą sami zdobywamy, jest rzeczywistą prawdą — prawdziwą dla nas. Ale i bezpośrednie moralizowanie jest „środkiem czystym”, jeżeli budzi samopoznanie i potrzebę rozwoju. To budzenie się jednostki może być bolesnem, ale są bóle, które są koniecznem przejściem do wyższego stopnia. Analogicznie zapatrywać się należy i na interwencję państwa. Zupełnie wolna działalność przypuszcza jednostki dojrzałe i samodzielne, ale jest wiele stopni pośrednich od dziecka do mężczyzny, który walkę życiową na własną rękę prowadzić może. Jeżeli państwo chce mieć zupełnych i dobrze rozwiniętych obywateli, to nie może się obojętnie zachowywać względem tych

wcześniejszych stopni rozwoju, jakie przejść muszą, zwłaszcza, że niema ścisłej linii granicznej między wcześniejszemi stopniami a ostatnią fazą, a przynajmniej linja ta nie u wszystkich jednako- we ma położenie. Spencer zbyt ostro przeciwstawi państwo — rodzinie i działalności filantropijnej; pomimo wszelkich różnic, jest jednak pewien duch i cel humanitarny, który leży w podstawie trzech tych dziedzin życia. Ściana więc jest konieczną, ażeby zapewnić możność wzrostu, i nie jest ona szkodliwą, jeżeli poza nią jednostka zbiera siły, dzięki czemu później już sama przez się może się w dalszym ciągu rozwijać.

Daremne są usiłowania rzeczy wielkie osiągać na drodze wyosobnienia. Nietylko jednostka otrzymuje wychowanie w społeczeństwie (o czem zapomina indywidualizm idealistyczny i realistyczny), ale ze społeczeństwa również czerpie treść swoją i zadania. Tu tylko uczestnikiem się staje wyższych celów, wraz z któremi sama się na wyżyny podnosi. Dla współczesnego indywidualizmu estetycznego charakterystyczną jest rola, jaką w nim odgrywa pogarda. Indywidualista-esteta treść swego stanowiska zawdzięcza tylko temu przeciwieństwu, jakie odczuwa między sobą a szerszym ogółem. Jego Nemezis jest to, że w ten sposób właśnie staje się zależnym od tłumy; gdyby tłum nie był takim, jakim według niego, jest, wówczas nie miałby czem pogardzać — i właściwie nie miałby co robić ani o czem mówić. Prawdziwa siła i wyższość ducha w tem się naprawdę wyraża, że człowiek może dźwigać nietylko własne życie, ale życie wielu innych. Nigdy, mówi Spinoza, człowiek lepiej nie ujawnia swej siły ducha jak wtedy, gdy

doprowadza innych do tego, ażeby umieli żyć wedle własnej woli i rozumu.

Usiłowano niekiedy zapomocą pewnego rodzaju kompromisu wytknąć granicę między indywidualną wolnością z jednej strony, a obowiązkiem moralnym z drugiej. Najważniejszą w tym kierunku próbą jest wspomniana już wyżej książka Stuarta Milla „O wolności”. Tylko wtedy, gdy postępowanie nasze może mieć dla innych złe następstwa, należy je, według Milla, sądzić ze stanowiska etycznego, albo, jak się wyraża, poddawać pod sąd „policji moralnej”. Co się tyczy naszego własnego rozwoju, to nie możemy podlegać żadnemu sądowi. — Jestem zdania, że różnica taka nie da się utrzymać. W swobodnym rozwoju jednostki niema rzeczy, któraby była pozbawiona znaczenia etycznego. To co się budzi w wewnętrznem życiu jednostki, może się niekiedy stawać zarodkiem wielkiego procesu społecznego. Każda faza indywidualnego rozwoju stwarzać może nowe formy i nowe wzory dla innych; samotne ścieżki, któremi kroczy jednostka, z czasem stawać się mogą publicznym gościńcem. Energja, dobra wiara i przeczność, jakie ujawnia przy wynajdywaniu i torowaniu tych ścieżek, mogą mieć niekiedy olbrzymie znaczenie. Niemożliwe jest zgoła wewnętrzny rozwój, wewnętrzną ekonomję życia jednostkowego, oddzielić od życia zbiorowości i całego rodzaju. Gra nawet, sztuka, wierzenia, życie nastrojowe jednostki kryją w sobie pewną Etykę potencjalną. Jak w przyrodzie spokój absolutny jest tylko pozornym, zawsze zaś istnieje energja w formie utajonej, tak samo w życiu ludzkim niema punktu, któryby nie mógł podlegać etycznej ocenie. W szczególności uznano za sprawy pry-

watne, osobiste, stosunki miłosne i religiję — prawdopodobnie jednak tylko z przyczyn taktycznych, chcąc się mianowicie w estetyce i polityce socjalnej uwolnić się od względów moralności. Tymczasem w tych dwóch właśnie dziedzinach przymioty takie, jak odwaga, dobra wiara, uczciwość i miłość prawdy największe mają znaczenie, tu właśnie zgubnemi szczególnie okazać się mogą niskie uczucie, chwiejność i bojaźliwość. Już samo stwierdzenie tego rodzaju objawów zawiera w sobie sąd etyczny, tak jak w uszach pijanego brzmią sądem potępienia słowa: „Upił się!” — Mill pomieszał tutaj opinię publiczną i sąd moralny innych z moralną oceną w ogólności. Jeżeli nawet postępowanie moje nie podlega sądowi innych, to nie znaczy, iżby wogóle wyjęte być miało z pod wszelkiej oceny. Może być tak właśnie, iż ja tylko jeden jestem powołanym sędzią, i w ostatniej instancji nikt inny prócz mnie rozstrzygać nie może, czy dość sumiennie i energicznie usiłowałem wyzyskać zdolności, jakie w naturze mej były dane. Że niepodobna w taki zewnętrzny sposób oddzielać sfery indywidualnej i społecznej, okazuje się i z tego faktu, że wszelkie głębiej sięgające próby zreformowania opinii publicznej („polityki moralnej”), istniejących pojęć o honorze i urządzeniach prawodawczych, — źródło mają w wewnętrznym życiu jednostek, w owych centralnych ogniskach świata. Tutaj to rodzą się oburzenie i zapęta, które prowadzą do „odwracania wartości”. — Dualistyczny ten pogląd tem jest dziwniejszy u Milla, że on to właśnie nacisk silny kładł na to, że społeczeństwo w swoim własnym interesie członkom swoim zapewniać winno możliwie największą wolność i niezależność. W tem wła-

śnie zawiera się przypuszczenie, że osobisty rozwój człowieka nie może być nigdy uznawany za sprawę obojętną pod względem etycznym i społecznym.

Podczas gdy indywidualizm na inicjatywę indywidualną tak wielki nacisk kładzie, iż niekiedy zupełnie chciałby ją uwolnić z pod moralnej oceny, — hasłem socjalizmu jest organizacja sił i pracy. Jakkolwiek często socjalizm uważany bywa za kierunek rewolucyjny, to jednak rozpatrywać go należy przedewszystkiem jako właściwą XIX stuleciu reakcję przeciwko indywidualistycznemu kierunkowi XVIII stulecia i francuskiej rewolucji. Chce on — jak się wyraził jeden z najwcześniejszych jego teoretyków — zjednoczyć ludzi dla wspólnego obrabiania ziemi. Przedtem ludzie eksploatowali jeden drugiego — teraz wspólnie eksploatować mają naturę. Z trzech haseł: *liberté — égalité — fraternité* — Rewolucja uwzględniła tylko dwa pierwsze. Mniemano, iż dosyć jest poprostu znieść przymus, a ponieważ dawne korporacje okazały się szkodliwymi i były narzędziem przemocy i reakcji, rząd wielkiej rewolucji prawem z dnia 14 czerwca 1791 r. zakazał tworzenia jakichkolwiek związków robotników i rzemieślników. Wbrew tym nieporozumieniom okresu rewolucyjnego wyłoniły się później programy organizacji i stowarzyszania się. Tylko stowarzyszenie może uczynić człowieka wolnym. Wolność jednostki odosobnionej jest złudzeniem. Sądzę, iż w tem się wyraża właśnie wielkie znaczenie ruchu społecznego. Jest to pozytywna dążność nowego układu społecznego, który raz jeszcze pokazał, jak to we wspólnej pracy i przy wspólnym losie rozwija się sympatja między ludźmi. Jeżeli surowa walka o byt

przy wsztastającej kulturze i oświeceniu, w innych okolicznościach potęgować by tylko musiała egoizm, — to, jak widzimy, w warstwach społeczeństwa najmniej korzystnie postawionych wytwarza się uczucie braterstwa i ludzkości. Nienawiść klasowa, ujawniająca się u robotników względem innych stanów, jest zjawiskiem pochodnym — jak w okresie rewolucji była nienawiść burżuazji względem szlachty. Stowarzyszenie możliwem czyni to, że jednostka kształcąc się i podporządkowując wspólnym celom, uczy się lepiej poznawać swoje prawa i obowiązki jako członek ludzkości. Stają przed człowiekiem cele wyższe, wraz z którymi i on sam rośnie. Ale uwydatniając tak znaczenie stowarzyszenia i organizacji, przeocza socjalizm, znaczenie inicjatywy indywidualnej. Na wolność indywidualną zapatruje się on jako na coś wyłącznie negatywnego, w interesie całości za potrzebne uważa ograniczyć swobodną działalność jednostki, składając środki produkcji w ręce państwa i gminy. Produkcja ma być wspólnie prowadzona, tak, iżby z owoców jej wszyscy korzystać mogli. Niemam tu zamiaru wchodzić w szczególność ocenę socjalizmu. Jak daleko państwo lub gmina posunąć się może w swej przedsiębiorczo-produkcyjnej działalności, to naprzód przewidzieć się nie daje, lecz należałoby zbadać odnośnie do każdej gałęzi pracy i z uwzględnieniem istniejących w danej chwili stosunków. Ekonomja polityczna nie jest nauką ścisłą i nie może z zupełną pewnością przepowiadać przyszłości. A nie jest rzeczą i Etyki przyszłość przepowiadać. Wobec wszelkich obrazów przyszłości Etyka zachowuje się wyczekująco — tak w obec państwa przyszłości społeczników, jak w obec nadczłowieka hyper-

indywidualistów i „tamtego” świata teologów. To co w ideałach tych jest prawdziwego i dobrego, możemy w ten tylko sposób urzeczywistnić i utwalić, jeśli zabezpieczymy podstawowe warunki życia indywidualnego i społecznego. Porównywając dawniejsze formy socjalizmu z nowszemi, widzimy, że w tych ostatnich wolność indywidualna o wiele większą rolę odgrywa aniżeli w pierwszych. Platon i Campanella np. domagali się bezpośredniego regulowania i indywidualnego spożycia, podczas gdy teorie współczesne mówią tylko o zniesieniu prywatnej własności środków produkcji, nie zaś przedmiotów spożycia. Być może, iż w dalszym swym rozwoju socjalizm będzie zmuszony bardziej jeszcze w tym kierunku się posunąć. W każdym razie rozwiązanie zagadnienia tego przypuszcza psychologiczne i społeczne warunki tak różne od dziś istniejących, że tylko zaślepiony w sobie dogmatyzm może się w tym względzie wypowiadać apodyktycznie.

VIII.

ZADANIA PRZYSZŁOŚCI.

W sprawiedliwości, która łączy miłość siebie z poświęceniem dla drugich, współczucie z mądrością, — znaleźliśmy ideję etyczną, która doniosłe ma znaczenie nie tylko przy określaniu podstaw Etyki ogólnej, ale i w szczególności Etyki indywidualnej. Ideja ta ustanawia właściwy związek Etyki indywidualnej z Etyką społeczną, o ile okazuje się mianowicie, że rozwój jednostki możliwy jest tylko w społeczeństwie, i że z drugiej strony zadaniem jednostki jest społeczeństwo to uczynić królestwem wolnych i harmonijnie rozwijających się jednostek.

Ideal takiego królestwa, jak widzieliśmy, towarzyszy ludzkości na całej drodze jej życia historycznego.

Ale błędem byłoby mniemać, iż wszystko koło tego tylko się obraca, ażeby podwoje kultury otworzyć dla najniższych, wyłączanych z niej dotąd warstw narodu. Bo, jakto już wzmiankowaliśmy, jest zagadnienie szczególne, z którego pokazuje się, że i tam, za temi podwojami nie wszystko jest tak, jak być powinno. Konflikt między harmonijnem ukształtowaniem jednostki a coraz bardziej postępującą specjalizacją pracy, której się oddaje, — wciąż się potęguje od czasu, jak po raz pierwszy go uwydatnili Rousseau i Fryderyk Schiller. Kultura rozwinęła się przez podział pracy — ale tenże podział pracy niebezpieczny jest przez to, że z człowieka całego, czyni ułamek człowieka. Postęp rodzaju zdaje się być związany ściśle z jednostronnym i nieharmonijnym rozwojem indywiduum. Od kultury nowoczesnej Rousseau odwołał się do ludów w stanie natury, a Schiller do greków, których życie było jeszcze pełnem i całkowitem. Wprawdzie Rousseau i Schiller rozumieli dobrze, iż nie możemy się wyrzec zadań kulturalnych, że nie możemy się cofać; wprawdzie i oni reformę społeczną uznawali za konieczny warunek wyższego rozwoju ludzkości; mimo to jednak, przez owo odwoływanie się stworzyli podstawę romantycznego sposobu myślenia, który w estetycznych i religijnych nastrojach, w fantazji, w zagłębianiu się w zamierzchłą przeszłość, szukał zapomnienia pełnej braków rzeczywistości. Wartość romantyki raczej na tem polegała, że odczuć potrafiła braki kultury, aniżeli na tem, żeby brakiem tym zaradzić chciała.

Idzie naprzód o taką zmianę w warunkach pracy i życia, ażeby każdemu pozostało dość czasu i siły dla swobodnego rozwijania się i kształcenia. Schiller słusznie powiedział, że warunkiem wszelkiego wyższego rozwoju jest pewien zbytek sił t. j. przewyżka sił, niezużytkowana w fizycznej walce o byt. Dzięki takiej przewyżce, człowiek nietylko może kształcić i zaspakajać zdolności i upodobania, które w specjalnym jego zawodzie zastosowania nie znajdują, ale nadto, gdyby pierwotnie obrany zawód nie miał mu wystarczać, przechodzić może do nowych sfer działalności. Punkt ten widzenia już w starych Utopjach (Tomasz Morus i Campanella) wielką rolę odgrywa, a Fichte twierdzi, że prawdziwe bogactwo narodu polega na ilości wolnych godzin, któremi każdy po wykonaniu obowiązkowej pracy rozporządzać może.

Potem, rozumie się, idzie o to, na co człowiek tych wolnych godzin użyje, i to właśnie stanowi nędzę „w obrębie podwoi”. Jeżeli słyszymy narzekania, że lud prosty nie umie korzystać z wolnego czasu, to o ileż słuszniej byłoby wyrzekać na to, w jaki sposób klasy zamożne ze swego czasu korzystają. Gdy człowiek nie przywykł mieć czasu wolnego, nie można się dziwić, że nie umie dobrze go używać; ale jakże smutnem jest, patrzeć, jak puste i niskie są często te rozrywki, któremi t. zw. oświecone i wyższe klasy zapełniają swoje liczne i często niezasłużone chwile wolne.

Potrzebnymby tu był rozwój takich form wyższej kultury, które czemś więcej są, niż pracą na życie i najściślej wiążą się z rozwojem jednostki, tak iż w formach tych jednostka żyć może całą swą istotą i całą pełnią swych sił. Rousseau

i Schiller wskazywali słusznie na piękno natury, sztukę i religję, jako na wolne formy życia. Ale jeżeli nie chcemy zatonać w romantycznym i nadziemskim marzycielstwie, starać się powinniśmy o to, ażeby przezwyciężyć sprzeczności przyrody i kultury., sztuki i życia, religji i nauki. Idzie o to mianowicie, ażeby rozwinąć ideje, wyobrażenia i uczucia, które przenosiłyby nas poza ciasny krąg naszego świata zmysłowego i naszej sfery działania, i w których wszystkie strony naszej natury zadosyćczynienie znaleźćby mogły, — ale zazam takie ideje i uczucia, któreby, kształcąc idealnie nasze siły i mały nasz światek przedstawiając nam jako organiczną część wielkiego nieskończonego Bytu, oddawały nas życiu silnemi i zdolnemi do działania. Nie chcemy się wyrzekać tych ograniczeń, specjalizacji, dzięki którym jedynie mistrzem być można; ale jednocześnie czuć chcemy jedność naszą z wielkimi potęgami świata. Jeżeli sztuka i religja (przypuszczając, że ostatnią tę nazwę zatrzymać możemy) zawsze mają być dobremi, wychowawczemi, niosącemi pociechę i siłę genjuszami ludzkości na ciemnej jej drodze — to muszą się one w tym kierunku rozwijać. Wtedy tylko mają one przyszłość — a i ludzkość wtedy tylko ma przyszłość jako królestwo ducha.

Cel jest wielki, i tutaj w grubych tylko rysach możemy go zakreślić. Ale w obec rozdźwięków naszego życia cel ten uznać musimy za konieczny. Widzimy tu, że zagadnienie etyczne w ścisłym zostaje związkem z zagadnieniem społecznym, estetycznym i religijnym. Na końcu nauki o zasadach Etyki widok się nam otwiera na wielkie zadania i wielkie ideały. Obok tego jednak, jak

sądzę, dość wyraźnie pokazałem, w jaki sposób w małym kółku życia i powołania osobistego, każdy z nas pracować może w celu przezwyciężenia tych trudności i zbliżenia się do tych ideałów. Każdy z nas przynieść może swój grosik. „Choć gwiazd nie pożądamy, cieszymy się ich wspałością” — mówi poeta. Ale do tego dodam: z gwiazd korzystamy także dla znajdowania drogi, gdy droga ta wiedzie nas wśród nocy i mroków. Etyka szuka dróg — i dlatego nie może się obyć bez gwiazd.

Usiłowałem tu opowiedzieć wam, jakie gwiazdy znalazłem.

K O N I E C .

TREŚĆ.

	<i>Str.</i>
I. Etyka jako nauka	3
II. O najwyższym celu postępowania	10
III. Zasada miłości	21
IV. Zasada dobra ogólnego	28
V. Zasada wewnętrznej wolności	35
VI. Zastosowania	42
VII. Etyka indywidualna i Etyka społeczna	48
VIII. Zadania przyszłości	57
