

*Woj. Sob.  
Rozm. Bak*

~~N<sup>o</sup> 2148~~

John Stuart Mill.

1189

# O ZASADZIE UŻYTECZNOŚCI

(Utilitarianizm).

przekład z angielskiego

upoważniony przez autora.



**T.1189**



2900118900000

WARSZAWSKIE

Towarzystwo Filozoficzne

~~N<sup>o</sup> 2148~~

W A R S Z A W A.

Nakładem Redakcji „Przeglądu Tygodniowego“.

1873.



Дозволено Цензурою.

Варшава, 19 Марта 1873 г.

W Drukarni Przeglądu Tygodniowego, ul. Czysta Nr. 2.

## ROZDZIAŁ I.

### *O g ó l n e u w a g i.*

---

Pytanie o kryterium dobrego i złego tak mało po dziś dzień zrobiło postępu, iż we wszystkich sferach wiedzy ludzkiej mało wskazać można podobnych pytań, których współczesne położenie przedstawiłoby więcej zdumiewającą sprzeczność z tem, czegobyśmy po nich spodziewać się mogli, — jak równie których współczesne położenie posłużyłoby mogło za lepszy na to przykład, że oderwane myślenie jest dziś w zacofanym i najopłakańszym stanie. Od samej kolebki filozofii, pytanie o *summum bonum*, t. j. pytanie o zasadach moralności, było uważane za główne zadanie oderwanego myślenia, — zajmowało najzdolniejsze umysły, — rozdzieliło je na szkoły i sekty, które zacięty ze sobą bój toczyły. I oto po upływie przeszło dwóch tysięcy lat, filozofowie — jak niegdyś, dzielią się na dwa przeciwne stronnictwa; żaden z myślicieli, a tembardziej ludzkość nie postąpiła

w tym względzie ani na krok od czasu, kiedy młody Sokrates, rozmawiając ze starym Protagorasem (jeżeli tylko dialog Platona nie jest zmyślony), odrzucał rozpowszechnioną w tym czasie doktrynę moralną tego sofisty, rozwijając natomiast swą teorię utylitaryzmu.

Wprawdzie chaos podobny i niepewność, a w pewnych wypadkach nawet podobna sprzeczność we względzie pierwszych zasad, mają miejsce we wszystkich naukach, a nawet w tej którą uważamy za najściślejszą ze wszystkich, t. j. w matematyce — co jednak wcale, a przynajmniej mało, nie podrywa wartości wywodów tych nauk. Pozorna ta anomalia tłumaczy się tem, że wywody szczegółowe wszystkich nauk, nie opierają się na tak zwanych elementarnych zasadach, a przeto i oczywistość pierwszych, od drugich bynajmniej nie zależy. Gdyby się rzecz miała inaczej, nie byłoby nauki wątpliwszej, — nauki której wnioskom mniejby należało ufać, jak algebrze; żadna bowiem z prawd algebraicznych nie wypływa z ogólnych tej nauki zasad, w których — zdaniem najbieglejszych jej znawców — tyle znajduje się fikcyj, ile w prawie angielskiem i tyle tajemnic, ile ich jest w religii. Prawdy, uważane za pierwsze zasady nauki, są zresztą wynikami zastosowania analizy metafizycznej do elementarnych pojęć pewnej danej nauki, nie są więc tem dla nauki, czem podwaliny dla budowy — ale raczej tem, czem korzenie dla drzewa, które doskonale spełniają swą działalność, chociaż nikt ich nie odkopuje i na jaw



nie wystawia. Szczegółowe prawdy poprzedzają ogólną naukową teorię. Od takich wszakże nauk praktycznych jak filozofia moralna i prawo, mogli-  
 byśmy się spodziewać wcale czego innego. Każda czynność mieć musi cel jakiś; a więc zasady postępowania—jak wnosić wypada—muszą zale-  
 żyć zupełnie w szczegółach od celu, któremu słu-  
 żą. <sup>1)</sup> (Zamierzając coś zrobić, potrzebujemy—zda-  
 je się—przedewszystkiem mieć jasne i dokładne  
 pojęcie o celu, który osiągnąć pragniemy. Znajom-  
 ość tego co jest złem, a co dobrem—jak się zda-  
 je—wypływać powinna z ogólnych zasad, a nie  
 ze szczegółowych prawd, czyli znajomość złego  
 i dobrego powinna być środkiem, a nie następ-  
 stwem rozróżniania.)

Jeżelibyśmy się nawet uciekli do popularnej te-  
 oryi o zdolności wrodzonej, o zmyśle, czyli in-  
 stynkcie, pomagającym nam niby rozróżnić złe  
 od dobrego,—trudności nie dają się usunąć. Po-  
 nieważ nietylko, że samo istnienie podobnego mo-  
 ralnego instynktu jest bardzo wątpliwe, ale—co  
 więcej—nawet sami tej teoryi wyznawcy, jeżeli  
 mają jakie takie o filozofii wyobrażenie, przymu-  
 szeni są wyrzec się przekonania, jakoby za pomo-  
 cą tego instynktu w każdym wypadku można by-  
 ło odróżnić złe od dobrego, w sposób w jaki się  
 rozróżnia za pomocą zmysłów kształt lub dźwięk,  
 działające w danym wypadku na oko lub ucho.

<sup>1)</sup> W tekście: „must take their whole charakter and colour from the end to which they are subservient.”

Instynkt, podług zdania samych jego wyznawców, dostarcza nam tylko główne ogólne zasady dla wydania moralnego sądu; jest on gałęzią rozumu, a nie zmysłową zdolnością; dzięki jemu możemy rozumieć oderwane pojęcie od obyczajowości, nie zaś widzieć obyczajowość *in concreto*. Obie szkoły etyki: intuicyja i ta, którąby nazwać można indukcyjną, obstają za koniecznością praw ogólnych. Obie jednozgodnie przyznają, że wyrok o moralności pewnego pojedynczego postępku nie jest skutkiem bezpośredniej wiedzy, ale skutkiem zastosowania ogólnej zasady do danego wypadku. Obie po większej części zgadzają się (na też same prawa moralne, różnią się tylko w poglądach na podstawy tych praw i na źródła, z których te prawa czerpią swą powagę. Podług jednej szkoły, zasady moralności są oczywiste *a priori*, nie wymagają dowodów; chodzi tylko o to, żeby wyrażające je termina były zrozumiałe. Podług drugiej szkoły, zło i dobro, podobnie jak fałsz i prawda są kwestyami, które rozstrzyga doświadczenie i spostrzeżenie. Jednak obie zgadzają się w tem, że prawidła postępowania opierają się na zasadach moralności; i jak szkoła intuicyjna, tak i indukcyjna przyznają istnienie nauki o moralności. Rzadko wszakże znaleźć w nich można wyliczenie apriorycznych zasad, mogących być przesłankami (premises) nauki, rzadziej jeszcze widzieć się dają usiłowania sprowadzenia rozmaitych pojedynczych zasad do jednej głównej, czyli powszechnej zasady obowiązku. Szkoły te albo

uwazają zwykle przepisy moralności za obowiązujące a priori, albo za podstawę tych przepisów biorą pierwszy lepszy ogólnik (common ground-work), którego nieochybność jest jeszcze wątpliwszą, niż nieochybność wypływających zeń przepisów, i który—w dodatku—nigdy nie używał powszechnego uznania. Jeżeli tedy rozszereżenia szkół etycznych są słuszne, musi więc istnieć albo jedna jakaś ogólna zasada, niby jądro całej obyczajowości, — albo, jeżeli jest ich kilka, musi być jakaś stanowcza wskazówka, za pomocą której moglibyśmy się kierować w razie zbiegu kilku sprzecznych zasad.

Gdybyśmy zechcieli zbadać jakim sposobem w praktyce starano się zapobiegać następstwom podobnego braku zasad i do jakiego stopnia pojęcia ludzkości o moralnem, coraz bardziej z powodu braku jasnego pojęcia o najwyższej zasadzie moralności, stawały się niepewnemi i błędnemi,—musielibyśmy przedsięwziąć wyczerpujący przegląd krytyczny przeszłych i teraźniejszych doktryn etycznych; przy czem moglibyśmy łatwo udowodnić, że jeżeli mamy już dziś w pewnym stopniu ustalone i uzasadnione moralne pojęcia, to winniśmy to głównie skrytemu wpływowi pierwowzoru moralności, który — chociaż go nie uznajemy—tem nie mniej istnieje. Chociaż, z powodu braku pierwszej zasady moralności, etyka zamiast przewodniczyć, uświęciła tylko istniejące uczucia, wszakże te uczucia ludzkie jak nakazujące coś, tak też i zakazujące czegoś (both of fa-



vour and of aversion) z konieczności obwarunko-  
 wanej samą ich istotą, najzupełniej zależą od te-  
 go, co ludzie uważają za sprzyjające swemu szczę-  
 ściu; zważywszy to musimy przyznać, że zasada  
 użyteczności, albo—jak ją niedawno nazwał Ben-  
 tham—zasada najwyższego szczęścia, przyjmowa-  
 ła ogromny udział w powstawaniu moralnych te-  
 oryj tych nawet ludzi, którzy ją z najwyższą po-  
 gardą odrzucają. Niema ani jednej szkoły filozofi-  
 cznej, któraby nie uznawała, że największe zna-  
 czenie, przy ocenianiu moralnej wartości naszych  
 postępów, ma wpływ na własne nasze szczęście;  
 jednakże żadna z nich nie opiera się na tym po-  
 glądzie moralności i nie szuka w nim źródła mo-  
 ralnych obowiązków. Śmiało rzec można nawet,  
 że wszyscy obrońcy *apriorycznej* moralności, jeżeli  
 tylko raczą uznać potrzebę uciekania się do do-  
 wodów, bez argumentów utylitaryzmu obejść się  
 nie mogą. Nie mam obecnie zamiaru wdawać się  
 w rozbiór ich poglądu, dla poparcia jednak słów  
 moich, czuję się obowiązany przytoczyć tu jako  
 przykład, traktat najznakomitszego przedstawi-  
 ciela tej szkoły—*Metafizykę Etyki* Kanta. Znako-  
 mity ten człowiek, systemat którego na długo sta-  
 nowić będzie epokę dziejów filozofii spekulacyjnej,  
 podaje w swym traktacie jako ogólną pierwszą  
 zasadę i podstawę obowiązków moralnych nastę-  
 pujące: „*Postępuj tak, aby prawidło twego postępowania,*  
*mogło być uznane za prawo ogólne przez każdą ro-*  
*zumną istotę.*” Lecz kiedy zaczyna wywnioskowy-  
 wać z tej zasady jakikolwiek z praktycznych obo-

wiązków moralnych, ogranicza się na dowodach, iż przyjęcie ogólne pewnego niemoralnego sposobu postępowania, byłoby nie do zniesienia i śmieszne jest iż zapomina o tem, że przyjęcie przez wszystkie rozumne istoty za prawo pewnego niedorzecznego i nienormalnego trybu postępowania jest w niezgodzie z założeniem, jest nie tylko logicznie, ale i fizycznie nieprawdopodobieństwem.

A teraz, nie wdając się w rozbiór innych teoryj, postaram się przyczynić, choć w małym stopniu, do rozjaśnienia i ocenienia teorii użyteczności, albo teorii szczęścia, równie postaram się udowodnić prawdziwość tej teorii o tyle, o ile to jest możebnem. Rzecz jasna, iż nie może tu być mowy o dowodach w zwykłym i ogólnie przyjętem znaczeniu tego wyrazu. W kwestyach ostatecznych celów, nie może być zadość czyniących dowodów. Aby przekonać, iż rzecz pewna jest dobrą, trzeba koniecznie pierwej zgodzić się bez dowodów na to, że cel—któremu ta rzecz służy—jest dobrym. Tak np. sztuka lekarska jest dobra, bo wraca zdrowie, ale jak udowodnić, że zdrowie jest dobrem? Sztuka muzyczna jest dobra, a to z przyczyny, że w liczbie innych jej skutków, sprawia przyjemność, ale jakież dowód możemy złożyć na to, że przyjemność jest dobrem? Jeżeli więc utrzymują, iż istnieje szeroka formuła, zamykająca w sobie wszystkie dobre rzeczy, i że wszystko inne jest dobrem nie jako cel, a jako środek, — to taką formułę można przyjąć lub odrzucić, ale poprzec ją dowodami—w przyjętem dla



tego wyrazu znaczeniu—niepodobna. Nie chcemy jednak wcale utrzymywać, że przyjęcie lub odrzucenie ma zależeć od fantazyi lub dowolnego wyboru. Wyraz dowód (proof) ma jeszcze jedno szersze znaczenie i jeśli go w takim znaczeniu weźmiemy, będziemy w stanie wyrokować o kwestyi, która nas zajmuje i rozstrzygniemy ją podobnie, jak się każda inna wątpliwa kwestya filozoficzna rozstrzyga. Przedmiot, o którym mowa, jest dostępny dla rozumu i to nie tylko drogą intuicyi: można bowiem każdy postępek rozważać z tak rozmaitych względów, iż z łatwością dadzą się ocenić jego złe lub dobre strony — a uwzględnić w taki sposób postępowanie jest to prawie to samo, co złożyć za lub przeciw niemu pewne dowody. Zastanówmy się teraz nad istotą tych względów, — w jaki sposób dadzą się zastosować do obecnej kwestyi i jakie mogą być przedstawione racjonalne powody do przyjęcia lub odrzucenia utilitaryzmu. Pierwszym warunkiem racjonalnego przyjęcia lub odrzucenia jakiegokolwiek formuły jest dokładne jej zrozumienie. Pojęcie zaś, które sobie większość o formule utilitaryzmu utworzyła tak jest fałszywe, że sama ta okoliczność—jak mi się zdaje—jest już główną przeszkodą dla jej przyjęcia; sądzę, że gdyby ją tylko oczyścić z grubych błędów, kwestya by się rozjaśniła i większa część przeszkód do jej przyjęcia, samaby przez się upadła. Dla tego więc pierwej, nim przystąpię do filozoficznych powodów, któreby mogły przemówić za przyjęciem utilitaryzmu,

skreślę obraz samej tej teoryi, aby tem jaśniej rozróżnić czem ona jest, od tego czem nie jest,— uszykuję praktyczne zarzuty, mogące powstać w skutek fałszywego pojmowania utylitaryzmu,— jako też i takie zarzuty, które mogą mieć miejsce w skutek, jeżeli nie zupełnie fałszywego, to mniej więcej błędnego pojmowania tej teoryi. Przygotowawszy tym sposobem pole, postaram się—o ile na to pozwolą siły—rzucić na tę kwestyę światło ze stanowiska filozoficznego.

## ROZDZIAŁ II.

### *Co stanowi istotę utilitaryzmu?*

Nawiasem tylko wspomnę o błędzie tych, którzy w niewiadomości sądzą, iż ci co pożytkiem mierzą złe i dobre, używają tego wyrazu w tem ciasnem, codziennem znaczeniu, według którego pożytek uważa się za coś jedynie różnego od przyjemności. Ludzi zdolnych coś podobnie niedorzecznego utrzymywać, nie chcę bynajmniej stawić w jednym szeregu z filozofami wypowiadającymi utilitaryzmowi wojnę. Błąd pierwszych uderza tem więcej, iż wprost przeciwne poprzedniemu obwinieniu inne obwinienie, a mianowicie — że \*utilitaryści przyjmują za miarę dobrego i złego przyjemność i to jak najgrubszą, najzmysłowszą przyjemność, najwięcej jest o utilitaryzmie rozpowszechnione. Pewien zdolny myśliciel bardzo trafnie zauważył, że tegoż samego gatunku osoby,

a nawet często te same osoby, oskarżają teorię utylitaryzmu „o niepraktyczną oschłość,” kiedy wyraz pożytek kładzie się przed wyrazem przyjemność i o praktyczną zmysłowość, kiedy wyraz przyjemność kładzie się przed wyrazem „pożytek.” Ci co mają jakiegokolwiek wyobrażenie o tym przedmiocie, wiedzą dobrze, że wszyscy pisarze—od Epikura do Benthama—którzy bronili przeciw napaściom teorię użyteczności, nie mieli na myśli nic takiego, coby było w sprzeczności z wyrazem przyjemność, ale jak samą przyjemność tak i niebytność cierpienia i utrzymywali, że nie tylko nie ma sprzeczności pomiędzy użytecznem, przyjemnem i pięknem, ale owszem — że wszystko przyjemne i piękne jest zarazem i użytecznem. Tymczasem gawiedź umysłowa, a oprócz niej zgraja pisarzy, piszących nietylko w dziennikach i pismach periodycznych, ale nawet ludzi poważnych i z pretensjami, wiecznie wpadają w ten pływki błąd. Przyczepiwszy się do wyrazu utylitaryzm, nie mając najmniejszego o tej doktrynie pojęcia i znając ją ledwie z nazwiska,—odzywają się o nim jako o teorii nieprzyznającej i zaprzeczającej pewnych form przyjemności—jako to: piękna, ozdoby, zabawy. Tak błędnie pojęty wyraz używają nie tylko na niekorzyść, ale czasem nawet i na korzyść utylitaryzmu—widząc w nim, zasługujący na pochwałę wstręt do lekkości i znikomości przemijających przyjemnośc. Z tych mniej więcej opacznych i przewrotnych pojęć, rozpowszechnionych w społeczeństwie, młode pokolenie



czepie swe wiadomości o znaczeniu teoryi utylitaryzmu. Obowiązkiem jest tych, którzy po raz pierwszy wprowadzili w użycie wyraz utylitaryzm, chociażby nawet nie używali tego wyrazu w celu wyróżnienia pewnej jakiejś doktryny od innych, — przy podobnym stanie rzeczy podnieść właściwe jego znaczenie, a w ten sposób zapobiedz poniżeniu, jakie go spotkało. <sup>1)</sup>

Nauka przyjmująca za zasadę moralnościżytek albo zasadę największego szczęścia, utrzymuje że wszystkie nasze uczynki są dobre, jeżeli pociągają za sobą szczęście nasze i innych i zło w miarę nieszczęścia, które mogą spowodować. Szczęściem nazywa ta nauka przyjemność i niebytność cierpienia; przez nieszczęście rozumie cierpienie i niebytność przyjemności. Aby dać jasne pojęcie o moralnej zasadzie tej teoryi, potrzebaby powiedzieć daleko więcej; a mianowicie: co ona rozumie przez cierpienie i przyjemność; i jak szerokie znaczenie oba te sprzeczne pojęcia mieć mo-

---

<sup>1)</sup> Autor ma powody uważać się za pierwszego, który wprowadził wyraz utylitaryzm w użycie. Nie jest on wszakże pomysłem autora, — ostatni znalazł go i przejął od Mr. Galt'a, w jego „Annals of the Parish.” Po kilkoletniem używaniu i autor i inni zaniechali używania wyrazu utylitaryzm, spostrzegłszy wzrastający wstręt do wszystkiego co zakrawa na hasło sekciarskie. Ponieważ jednak nie znajduję w naszym języku odpowiedniejszego terminu dla określenia zasady — nie zaś teoryi, używam go, i dla tego nawet, że uwalnia od wielomówności. (przyp. autora).



gą. Lecz te dopełniające objaśnienia nie mają bezpośredniego wpływu na pogląd na życie, na którym opiera się teoria utylitarnej moralności— a mianowicie, że przyjemność i niebytność cierpienia, są jedynymi pożądanymi rzeczami jako cele; i że wszystkie rzeczy pożądane (które są również liczne w utylitaryzmie jak w każdym innym moralnym systemacie) są takimi bądź że zamykają w sobie przyjemność, bądź że są środkami ku jej osiągnięciu i uniknięciu cierpienia.

Taki pogląd na życie obudza w wielu umysłach, a pomiędzy niemi w umysłach ludzi godnych szacunku dla ich uczuć i dążeń, nieprzewyciężony wstręt. Utrzymywać że życie nie ma żadnego wyższego celu nad przyjemność, — żadnego lepszego i szlachetniejszego przedmiotu życzeń i zabiegów—jest to zdaniem ich wydawać na siebie wyrok lichoty i nikczemności i popisywać się z doktryną godną świń (literalnie: „doctrine worthy only of swine”) do których już w starożytności zwolennicy Epikura byli pogardliwie porównywani; dzisiejsi zwolennicy stają się również przedmiotem podobnie grzecznych porównań ze strony swoich niemieckich, francuzkich i angielskich przeciwników.

Epikurejczycy zwykle na to odpowiadali że to nie oni, a ich oskarżyciele są przedstawicielami spodłonej natury; same ich zarzuty dowodzą, iż nie pojmują aby ludzkie istoty mogły mieć inne przyjemności nad te, które właściwe są świniom.

Gdyby to ostatnie przypuszczenie było prawdziwe, oskarżenie byłoby zupełnie słusznem, ale zarazem upadłoby samo z siebie, ponieważ gdyby źródła przyjemności były zupełnie te same dla ludzi co i dla świń, w takim razie prawidła życia dobre dla jednych, byłyby dobrami i dla drugich. Porównanie epikurejskiego życia z życiem bydła właśnie dla tego jest poniżającym, że przyjemności bydła nie mogą zadosyć uczynić wymaganiom ludzkich istot co do szczęścia. Ludzie mają potrzeby wznioślejsze od chuci zwierzęcych, i skoro je raz zeznają, uważają za szczęście to tylko, co potrzebom tym zadosyć uczynić jest w stanie. Nie chcę wcale utrzymywać aby epikurejczycy mieli być wolni od błędów, dla tego tylko, że przyjęli za zasadę utylitaryzm. Aby wyciągnąć z teorii epikuryzmu zadość czyniące (wymaganiom utylitaryzmu) wnioski, koniecznem jest uwzględnienie teorii stoicyzmu i chrześcianizmu. Pomimo to nie znamy ani jednej epikurejskiej historii życia, któraby nie przywiązywała daleko większej wagi do przyjemności rozsądku, uczucia, wyobraźni i moralnych uczuć, jak do uciech i rozrywek zmysłowych. Musimy jednak wyznać, że w ogóle pisarze utylitaryści, widzą wyższość przyjemności umysłowych nad cielesnemi przyjemnościami głównie w ich trwałości, bezpieczeństwie, taniości i t. d., to jest w zewnętrznych korzyściach, a nie w wewnętrznej ich wartości. Chociaż we wszystkich powyższych punktach dowiedli w zupełności prawdy założenia, nie szkodziłoby wcale

gdyby byli przyjęli tak zwane wyższe stanowisko. Nie jest wcale niezgodnem z zasadą pożytku uznać, że niektóre *rodzaje* przyjemności są daleko pożądanwsze i wyższej wartości niż inne. Jeżeli we wszystkich innych rzeczach bierzemy pod rozwagę nie tylko ilość ale i gatunek, byłoby niedorzecznością sądzić, że w ocenieniu przyjemności powinniśmy tylko zwracać uwagę na ilość.

Gdyby mię zapytano co rozumiem pod wartością we względzie przyjemności, albo na czem się zasadza wyższość jednej przyjemności nad drugą (pomijając wzgląd na ilość t. j. częste powtarzanie którejkolwiek z nich), mógłbym odpowiedzieć jednym tylko sposobem. Z pomiędzy dwóch przyjemności, jeżeli się znajdzie jedna taka, którą wszyscy znający zawsze przenoszą, niezależnie od uczuć moralnego jakiego obowiązku, który ją każe przenosić, to taka przyjemność ma niezaprzeczoną wyższość nad tą drugą. Jeżeli jedna z nich jest tak dalece przenoszona przez tych, którzy doskonale znają obie, że ją wybiorą, chociażby była sprzężoną z wieloma nieprzyjemnościami, i niewyrzekliby się jej za żadne inne przyjemności powtarzane tak często jak tylko ich natura na to zezwala, mamy prawo przypisać jej wyższą wartość — jakość, mającą tak wielką przewagę nad ilością, że ostatnia w obec niej mało znaczy.

Nie podlega wątpliwości, że ci co są obeznani z obiema i zdolni są ocenić i używać obie, dają najwyraźniejsze pierwszeństwo tej, która wpro-



wadza w grę wyższe ich zdolności. Mało jest ludzkich istot, które by się zgodziły być przemienionemi w którekolwiek z niższych zwierząt, gdyby im nawet za to obiecywano najpełniejszą czarę uciech zwierzęcych; żadna rozumna istota nie zechciałaby być waryatem, żaden uczony człowiek nieukiem, żadna osoba posiadająca uczucia i sumienie niechciałaby stać się egoistą i nikczemnikiem; gdyby nawet byli tego przekonania, że waryat, nieuk, łotr jest więcej zadowolniony ze swego losu, jak każdy z nich ze swego własnego. Za nic by się nie chcieli wyrzec tego co stanowi ich wyższość i czego tamtym brakuje, nawet za najzupełniejsze zadowolenie wszystkich życzeń, które i jednym i drugim są wspólne. Gdyby się zaś im kiedykolwiek wydało, że są gotowi wyrzec się tego wszystkiego, to chyba tylko w chwilach tak zupełnego nieszczęścia, że aby się od niego wyzwolić, gotowi by zamienić los swój na inny zkażdą wcale nie do zazdrości. Istota wyższych zdolności potrzebuje więcej do swego szczęścia; zdolna żywiej czuć cierpienie i bezwątpienia drażliwsza na wiele dolegliwości, pomimo to jednak niechciałaby być nigdy postawiona na niższym szczeblu istnienia. Możemy sobie rozmaicie objaśniać to uczucie, możemy je kłaść na karb dumy, które to uczucie stosuje się rozmaicie: czasem do postępków zasługujących na pochwałę, częstokroć zaś do postępków najnaganniejszych, jakie tylko mogą być dziełem człowieka, — może my je przypisać miłości swobody i osobistej nie-

podległości, która—jeżeli się do niej tylko odwo-  
 łamy—najzdolniejsza jest, podług stoików, wzbudzić w nas to uczucie; lub też możemy objaśniać  
 je sobie żądzą władzy, potrzebą wrażeń silnych, które to uczucia istotnie z poprzedniemi często  
 chodzą w parze i dodają mu siły; lecz najwłaściwszą dla tego uczucia nazwą będzie uczucie godności osobistej, które posiadają wszyscy ludzie w tej  
 lub innej formie, i w pewnej odpowiedniej zdolności mierze, jakkolwiek za ogólną regułę przyjąć  
 tego nie można. Owóż to uczucie godności do tego stopnia jest nieodłączną częścią szczęścia tych,  
 u których jest silnie rozwinięte, że nie może być przedmiotem ich życzeń wszystko to co mu się  
 sprzeciwia, — chyba tylko na chwilę. Każdy kto sądzi, że podobne zadowolenie uczucia godności  
 osobistej połączeniem bywa z poświęceniem szczęścia — że wyższe natury, przy jednakowych oko-  
 licznościach, nie są szczęśliwsze od niższych, zlewa w jedno dwa najzupełniej różne pojęcia: szczęścia i zadowolenia. Nie podlega żadnej wątpliwo-  
 ści, że istota, której źródła rozkoszy są niższe, ma większą szansę zupełnego zaspokojenia swych  
 życzeń; człowiek zaś wyższych usposobień będzie czuć zawsze że szczęście które może być jego  
 udziałem, przy istniejącym na świecie składzie rzeczy, nie może być zupełnem. Lecz znosi on  
 wszelkie niedoskonałości, jeżeli tylko są one do zniesienia. Nie zazdrości tym, którzy nie czują  
 tego co on czuje, gdyż samo to uczucie jest już przyjemnością. Lepiej jest być niezadowolnionym



x człowiekiem, niż szczęśliwym prosięciem; lepiej być nieszczęśliwym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. I jeśli głupiec albo prosię innego o tem są zdania, to chyba dla tego, że znają tylko jedną stronę przedmiotu. Dla innych zaś możebne jest porównanie obu stron przedmiotu.

Można by zarzucić przeciw temu, że wielu z tych, którzy są zdolni czuć wyższe przyjemności, czasem pod wpływem pokusy zmieniają je na niższe. Daje się to jednak pogodzić z wewnętrznym przeświadczeniem o lepszości wewnętrznej wyższych przyjemności. Często ludzie w skutek ułomności charakteru, gdy im idzie o wybór pomiędzy dwoma materyalnemi przyjemnościami, albo jedną umysłową a drugą materyalną, wybierają to co jest przystępniejsze, wiedząc wszakże dobrze, że to ostatnie bardziej dostępne, mniejszą ma wartość. Często uganiają się za zmysłowemi przyjemnościami, pociągającemi za sobą stratę zdrowia, wiedząc przytem bardzo dobrze, że zdrowie jest większem dobrem niż te przyjemności, którym się oddają. Można wprawdzie zarzucić jeszcze, że u wielu zapal młodociany do wszystkiego co jest szlachetne, z postępem wieku zmienia się na obojętność i samolubstwo. Nie sądzę jednak aby ci co ulegają tej bardzo zwykłej zmianie, wybierali dobrowolnie niższy gatunek przyjemności, przekładając go nad wyższy. Wnoszę tylko że przedtem nim się oddali jednemu, utracili już zdolność uczuwania wartości drugiego. Szlachetność uczuć jest u większości ludzi zdolnością

przypominającą wątłą roślinę, której życiu zagrażają nie tyle zgubne wpływy, jak wprost brak pożywienia; u większości młodych ludzi takowa szlachetność uczuć bardzo prędko obumiera, jeżeli rodzaj zajęcia, do którego zmusza ich stanowisko w świecie, albo otaczające ich towarzystwo nie sprzyjają czynnemu przejawianiu się tych uczuć. Ludzie pozbywają się jak wyższych dążeń, tak również i wyższych umysłowych popędów (tastes intellectual), jeżeli nie mają ani czasu, ani zręczności używać ich czynnie, i jeżeli ludzie ci oddają się niższym przyjemnościom, to wcale nie dla tego że te ostatnie w oczach ich są lepsze od wyższych, a jedynie dla tego, że albo przyjemności takowe są jedynymi dla nich dostępnymi, albo jeszcze i jedynymi, które uczuwać są w stanie. Nie wiemy czy też był kiedy wypadek, aby ktoś, komu oba gatunki przyjemności były równie dostępne, ze świadomością i z rozmysłem wybrał niższe; wiemy tylko o tem, że wielu ludzi we wszystkich wiekach przedsiębrało bezskuteczne usiłowania pogodzenia jednych z drugimi.

Taki jest wyrok jedynych kompetentnych sędziów; trwoży mnie to, że nie ma nań apelacyi. Jeżeli idzie nam o zawyrokowanie jaka z dwóch przyjemności daje więcej rozkoszy, albo jaki z dwóch rodzajów życia więcej ma wartości—niezależnie od własności moralnych lub swych następstw — musimy się zdać na sąd tych, którzy znają jedno i drugie, a jeżeli zdania ich będą sprzeczne—to na sąd większości. I tem mniej możemy

wahać się w przyjęciu tego wyroku we względzie wartości przyjemności, iż nie mamy nawet żadnego innego trybunału, do którego byśmy się uciec mogli, gdyby szło tylko o ilość. Cóż zatem więcej pozostaje nam zrobić w celu rozwiązania tego pytania jak uciec się do zdania tych, którzy sami doświadczyli jakie z dwóch cierpień jest cięższe, lub jaka z dwóch przyjemności jest miłszą? Dodajmy, iż ani względem cierpienia, ani względem przyjemności, nikt się nie zachowuje jednakowo, bo cechy cierpienia i przyjemności zawsze są różnorodne. Co może lepiej zawyrokować o tem, czy pewna przyjemność zasługuje na to, aby się jej dobijać kosztem jakiegoś cierpienia, jak nie uczucia i sąd tych, którzy tego doświadczyli? Jeżeli więc uczucia i sądy ludzkie mówią nam, że przyjemności, zadość czyniące naszym szlachetnym popędowi, więcej mają wartości od tych które zaspakajają nasze zwierzęce chuci, jeżeli już pozostawić bez uwagi stopień przyjemności — to uczucia te i sądy powinny mieć dla nas siłę wyroczni.

Zatrzymałem się na tym przedmiocie nieco dłużej dla tego, że inaczej nie można powziąć dokładnego wyobrażenia o tem co jest użyteczność czyli szczęście, pojmowane jako ster, przy pomocy którego kierować się mamy w życiu. Nie dowodzę wszakże o tem, żeby pojęcie — którem się starał utrwalić — o jakości, miało takie znaczenie, że jego pojęcie pociąga za sobą koniecznie przyjęcie samej zasady utilitaryzmu; a to z powodu, że



godłem jego nie jest tylko największa ilość szczęścia osobistego, ale i szczęścia wszystkich ludzi razem wziętych; i jeżeli by można na chwilę powątpiewać o tem, że szlachetność charakteru zapewnia szczęście osobiste, to w stosunku do ogółu, wątpliwości podobne nie mogą mieć ostatecznie miejsca, gdyż wygrywają w tym razie wszyscy bez wyjątku. Utylitaryzm tedy wcielić się może w życie tylko drogą kształcenia umysłów i uszlachetniania charakterów, — mogłoby to mieć miejsce nawet w takim razie, gdyby każda jednostka stawała się szczęśliwą dzięki szlachetności innych i gdyby własne jej zasługi w stosunku do szczęścia które jest jej udziałem, były tylko ujemnej wartości. Postawiona w podobny sposób kwestya tyle odkrywa niedorzeczności, że możemy nawet nie brać ją pod rozbiór.

W ten sposób utylitaryzm, podług tego cośmy powiedzieli, uznaje iż ostatecznym celem, do którego dążymy (czy to będzie osobiste nasze szczęście, czy też szczęście ogólne) jest istnienie — o ile można wolne od cierpień i obfitujące w przyjemności, jak pod względem ich jakości, tak i pod względem ilości; co się zaś tycze probierza czyli miary porównania wartości, jako też miary porównania tej ostatniej ze znaczeniem, jakie mieć może pewna ilość przyjemności, we wszystkim tem musimy ostatecznie zaufać wyrokowi tych, którzy byli postawieni w najdogodniejszych warunkach dla czynienia doświadczeń w tym względzie, a przytem obdarzeni byli prze-

nikliwością i wdrożeni do zastanawiania się i czynienia postrzeżeń. Cel takowy wszystkich ludzkich czynności, według utylitaryzmu, jest zarazem i pierwszą zasadą moralności; stosownie do tego *co* było powiedziane, można go wyrazić w następujący sposób: *są to takie przyjęte ogólnie przepisy postępowania człowieka, ściśle wykonywanie których zapewnia ludzkości istnienie, obiecujące jak najwięcej szczęścia i jak najmniej cierpienia; a w dodatku nie tylko jedynie ludzkości, ale — o ile to się zgadza z naturą rzeczy — i każdej obdarzonej czuciem istocie.*

Przeciw tej doktrynie powstaje jednakże inna jeszcze klasa oponentów, którzy utrzymują, że szczęście w żadnej formie nie może być wyrozumowanym celem życia i postępowania ludzi; a naprzód choćby dla tego iż osiągnąć szczęście w zupełności nie jesteśmy w stanie; pogardliwie zapytują: jakie prawo masz na to, abyś był szczęśliwym? a Carlyle dodaje: możesz jeszcze niedawno przed tem, miał prawo i na życie samo? Oponenti ci utrzymują jeszcze, że ludzie mogą się wcale obejść bez szczęścia; że wszyscy ludzie, obdarzeni wyższym charakterem, uczuwali tę prawdę, i że wyższość swoją winni umiejętności wyrzeczenia się przyjemności, jakowa umiejętność jeżeli ją całkowicie posiadziemy i jej ulegniemy, ma być podług nich, początkiem i koniecznym warunkiem wszystkich cnót.

Pierwszy z tych zarzutów, gdyby był słuszny, mógłby obalić całą teorię; bo jeżeli istotnie ludz-



kość nie może osiągnąć szczęścia, szukanie go nie może być celem moralnego o tyle, o ile rozsądnego życia i postępowania. Przypuściwszy wszakże że zarzut podobny jest mniej więcej słuszny, i w takim razie dałoby się jeszcze powiedzieć nieco na korzyść utylitaryzmu; gdyż oprócz dążenia do szczęścia zadaniem tej moralnej nauki jest jeszcze usunięcie i zmniejszenie tego co nie jest szczęściem — cierpienia; i jeżeli pierwszy cel jest urojeniem, to tem większego znaczenia nabiera w naszych oczach cel drugi i tem uporzyciwiej powinniśmy do niego dążyć; przypuszczamy przytem, że ludzkość lubi życie i nie myśli bynajmniej uciekać się do ogólnego samobójstwa, do czego — w pewnych wypadkach — zachęca Nowalis. Jeżeli kto utrzymuje że szczęście jest niedostępne dla ludzi, to podobne zdanie, jeżeli nie jest grą słów, jest w każdym razie przesadą. Zapewne, jeżeli przez ten wyraz zechcemy pojmovać stan ciągłego rozkosznego upojenia, to musimy wyznać że szczęście takie jest niemożliwem. Stan przyjemnego zachwycenia trwać może chwil kilka tylko, wyjątkowo zaś i z przerwami kilka godzin, albo dni; jest to przelotny świetny błysk uciechy, ale nie ciągły i stały promień szczęścia. Filozofowie nauczający, że celem życia jest szczęście, wiedzieli o tem również dobrze, jak i ci co sobie z nich szydzą. Szczęście podług wyobrażenia pierwszych, nie jest życiem w ciągłym zachwycie: pragną oni tylko chwilowych rozkoszy, wśród życia złożonego z niewielu przelotnych cierpień —

wielu i rozmaitych przyjemności, z warunkiem stanowczej przewagi czynnych nad biernymi, przytem wszystkim nie wymagają od życia więcej nad to, co dać ono może. Owóż życie składające się z takich pierwiastków — zdaniem tych, którzy go doświadczyli — zasługuje na miano życia szczęśliwego. I dziś podobne życie jest udziałem wielu ludzi, stanowiąc znaczną część ich istnienia. A gdyby tylko nie stały temu na przeszkodzie społeczne nędzne wychowanie i lichy porządek społeczny, wszyscy by mogli żyć szczęśliwie.

Oponenci nasi będą być może, powątpiewać, aby ludzie nauczeni, że celem życia jest szczęście, zechcieli się zadawalniać tak małą jego cząsteczką. Ależ większość ludzi poprzestaje jeszcze na mniejszem. Zdaje się, że w skład życia zadawalnającego wchodzi głównie dwa pierwiastki, z których każdy, sam przez się jest często dostatecznym dla odpowiedzenia celowi: spokój i wzruszenie. Wielu, byle mieć tylko spokój, poprzestałoby na bardzo ograniczonej ilości uciech; inni znów dla silnych wrażeń i ciągłego wzruszenia, zgodziliby się na znaczną ilość cierpień. Nie pojmuje dla czegoby nie mogło to mieć miejsca w stosunku do ogółu, tembardziej że oba te pierwiastki, nie tylko iż nie są ze sobą sprzeczne, ale co więcej tak ścisły między niemi zachodzi związek, że jeden usposabia do drugiego, drugi zaś znów budzi pragnienie powrotu pierwszego. Ci tylko, których lenistwo dochodzi do nagannej gnuśności, nie ży-

czą wzruszeń po długiem wypocznieniu; ci tylko u których potrzeba silnych wzruszeń stała się chorobą, znajdują iż spokój po wzruszeniu jest nudnym i ekliwym, zamiast znajdować go przyjemnym po poprzedzającym go wzruszeniu. Jeżeli ludzie doznający dość szczęśliwego losu, przykrzą sobie życie, to jedynie z powodu, że o nic więcej oprócz samych siebie nie dbają. Dla tych którzy nie mają żadnych sympatyj, ani dla spraw publicznych, ani dla prywatnych, interes życia wciąż coraz maleje; a czasem zupełnie traci w ich oczach swą wartość, wówczas osobiwie, kiedy zbliża się chwila w której śmierć przerwie pasmo ich samolubnych zabiegów; przeciwnie ci, co pozostawiają przedmioty, które ukochali, a szczególnie ci, którzy piastują w sobie spólcucie dla zbiorowych spraw ludzkości, zachowują do samej śmierci tenże sam interes życia, jaki mieli w kwiecie zdrowia i młodości. Oprócz samolubstwa, główną przyczyną niezadowolenia z życia jest niedostateczne rozwinięcie umysłowe: Człowiek z umysłem rozwiniętym — nie mówię tu o żadnym filozofie, ale o każdym człowieku, przed którym skarbnice nauki nie były zamknięte i którego wdrażano w pewnym stopniu do ćwiczenia umysłowych zdolności—taki człowiek znajduje niewyczerpane źródło interesu we wszystkim, co go otacza; w przedmiotach natury, w znakomitych utworach sztuki, w wyobraźni poetów, w wypadkach historycznych, w losach ludzkości, przeszłych i terażniejszych, i tych które się w przyszłości gotują. Mo



żna wprawdzie stać się obojętnym na to wszystko, niewyczerpnąwszy nawet i tysiącznej części z tego obfitego źródła, ale temu tylko, [kto nigdy w sprawach ludzkich nie uczestniczył z czynnem dla nich współczuciem—kto, jeżeli się i dowiadywał o tem, co się około niego dzieje, to jedynie dla zaspokojenia ciekawości.

Nie widzimy żadnej naturalnej a dostatecznej przyczyny, stojącej na przeszkodzie temu, aby pewien stopień umysłowego rozwoju,—wystarczający dla obudzenia interesu do tego wszystkiego, co na to zasługuje,—nie mógł być własnością każdego człowieka, żyjącego w kraju ucywilizowanym. Równie też nie widzimy przyczyny, aby przeznaczeniem człowieka miało być pozostawanie przez całe życie samolubnym egoistą, wolnym od wszelkich obowiązków, oprócz tych które mają bezpośrednią styczność z jego własną nędzną osobistością. I teraz już nawet widzimy rozpowszechniony stan rzeczy daleko więcej zadawalniający, z którego możemy wnosić czem ludzkość może się stać jeszcze. Każdy społeczny człowiek, wychowany w dobrych zasadach, zdolny jest w mniejszym lub większym stopniu czuć przyjaźń, miłość, przywiązanie, jako też zainteresowanie sprawami publicznemi. W świecie, gdzie się znajduje tyle rzeczy do lubienia, do używania, a z drugiej strony do poprawienia i do ulepszenia, każdy posiadający jakie takie rozwinięcie moralne i umysłowe, zdolny jest używać życia, że tak powiem, godnego zazdrości; jeżeli tylko skutkiem



złych praw, lub przymusu nie zostanie pozbawiony wolności korzystania z tych źródeł szczęścia, które są mu dostępne, jeżeli na koniec potrafi uniknąć prawdziwych nieszczęść i oddalić przyczyny fizycznego i moralnego cierpienia, jakimi są: ubóstwo, choroba, złość ludzka, strata dobrej sławy, albo przedwczesna strata przedmiotów miłości i przywiązania. Najtrudniejszą jednak częścią zadania będzie wyjść zwycięzko i nie upaść na duchu w walce z temi nieszczęściami, których zupełne uniknięcie należy do rzadkich wypadków. W dzisiejszym stanie rzeczy nie tylko niepodobna zapobiedz temu w zupełności, ale częstokroć nawet i względne ulżenie, związane jest z niezwalczonemi trudnościami. A jednak ani jeden człowiek, zdanie którego zasługuje chociażby na chwilowe nad niem zastanowienie się, nie wątpi o tem, że najistotniejsze, najdotkliwsze nieszczęścia, jakie spotykają ludzi, mogą być usunięte i — że jeżeli ludzkość będzie wciąż postępować, granice ich działania coraz więcej i więcej będą się zbliżać ku sobie. Ubóstwo na stopniu pociągającym za sobą cierpienia, może być zupełnie zniszczone przy czynnem z roztropnością współdziałaniu społeczeństwa całego, zapobiegliwości jednostek. Nawet i choroba, ten najupartszy z nieprzyjaciół człowieka, może być też sprowadzona do szczupłych rozmiarów, za pomocą dobrego fizycznego i moralnego wychowania, i właściwej kontroli nad szkodliwemi wpływami. Z drugiej strony postęp nauki obiecuje nam w przyszłości od-

niesienie jeszcze więcej bezpośredniego zwycięstwa nad tym nienawistnym wrogiem naszym. Każdy krok postawiony na tej drodze wyzwala nie tylko nas samych od przypadłości, kładących tamę naszemu życiu, ale coś więcej — i życiu tych, w którym (życiu) spoczywa szczęście nasze. Co się tyczy zmienności fortuny i innych zawodów związanych z wewnętrznymi okolicznościami, te są po większej części skutkiem albo wielkiej nierozwagi, albo źle skierowanych żądań, albo złej i nieumiejętnej budowy społecznej. Jednym słowem, wszystkie główne źródła ludzkich cierpień zależą w bardzo wielkim stopniu, a niektóre z nich całkowicie od ludzkich zabiegów i usiłowań; i chociaż ich usunięcie jest niezmiernie powolne, chociaż może jeszcze długi szereg pokoleń walczyć będzie z nimi zanim zwycięstwo będzie zupełnem, a świat stanie się tem, czemby się mógł stać z łatwością, gdyby umiejętność i wola nie stały temu na przeszkodzie, — pomimo, to każdy człowiek mający dość rozsądku i dobrych uczuć, aby przyjąć jakkolwiek mały i nieznaczący udział w walce przeciwko nieszczęściom, już — tem samem do niej należy — uczuć może szlachetne zadowolenie którego nie zechce się wyrzec dla zadosyćuczynienia samolubnym swym pokusom.

Uwagi te posłużą nam do lepszego zrozumienia zarzutu tych oponentów, którzy utrzymują że bez szczęścia obejść się można i trzeba. Że można — o tem nie masz wątpliwości. Pomimo woli

obchodzi się bez niego dziewiętnaście dwudziestych ludzkości, w tych nawet częściach świata które są najmniej pogrążone w barbarzyństwie; nieraz wyrzekali się dobrowolnie bohaterowie i męczennicy dla czegoś, co stawili wyżej nad swoje osobiste szczęście. Cóż mogli wyżej cenić nad szczęście własne, jeżeli nie szczęście innych albo jeden z pierwiastków jego. Szlachetnie jest wyrzekać się szczęścia, albo też sposobów dopięcia pomyślnego losu; ale takowe wyrzeczenie się musi mieć cel jakiś; nie może bowiem samo sobie służyć za cel wystarczający i jeżeli kto mówi że celem jego nie jest szczęście, ale cnota która jest wyższą od szczęścia, to zapytam, czyby się poświęcił, gdyby nie był przekonany, że poświęceniem swem uwalnia innych od podobnych poświęceń? Czy przyniósłby swe szczęście w ofierze, gdyby był przekonany, że poświęcenie jego nie tylko nie przyniesie korzyści bliźnim, ale przygotowuje im los podobny jego losowi i postawi ich również w konieczności wyrzeczenia się szczęścia? Cześć niech będzie tym, którzy umieją wyrzec się osobistych uciech życia, jeżeli kosztem takiego poświęcenia przyczyniają się godziwie do powiększenia ilości szczęścia w świecie; ale ten który to czyni, albo przynajmniej powiada że to czyni dla jakichś innych względów, nie zasługuje na podziwienie nasze, podobnie jak na to nie zasługuje i ów asceta, co niegdyś stał wciąż na słupie. Podobni ludzie są przykładem tego co człowiek *mo-*



że czynić, ale bynajmniej nie są wzorem tego, co człowiek powinien czynić.

Pomimo iż tylko w źle urządzonej społeczności, ludzie mogą służyć najlepiej sprawie powszechnej zupełnym zaparciem się własnego szczęścia, zawsze jednak podobna gotowość człowieka do poświęceń winna być uważaną za najwyższą cnotę. Jakkolwiek wyda się to dziwnem, dodam że przy terażniejszym urządzeniu społecznem, wyrobienie w sobie zdolności obchodzenia się bez przyjemności, jest najlepszym środkiem do dopięcia nie wielkiego ale dostępnego szczęścia. Jedynie za pomocą takiej wyrozumowanej zdolności, człowiek może się stać wyższym nad okoliczności i niezależnym od kaprysów losu, chociażby nawet był od niego prześladowany. Podobne usposobienie uwolni go od zbytecznej obawy przy myśli o nieszczęściach życia i dozwoli mu na wzór stoików, którzy w najgorszych czasach państwa rzymskiego spokojnie używali dostępnych przyjemności, nie troszczyć się ani tem że są zbyt krótko trwałe, ani tem że się muszą kiedyś skończyć.

Co się tycze teorii moralnej poświęcenia, utilitaryści mają równie do niej prawo, jak stoicy i transcendentaliści. Teorya użyteczności uznaje człowieka zdolnym do poświęcenia największego osobistego szczęścia dla dobra innych, nie chce jednak przyznać, aby poświęcenie było dobrem samo w sobie jako cel. Podług tej teorii poświę-



cenie, które nie zwiększa i nie dąży do zwiększenia ilości szczęścia, jest próżnem marnotrawstwem. Wylanie się dla szczęścia innych jest jedynym powodem uświęcającym zaparcie się samego siebie, również i wylanie się dla całej ludzkości, jak i dla jednostek, byle tylko wylanie się to nie przekraczało granic, jakie sobie stawia zbiorowy interes ludzkości. Powtórzę tu jeszcze, że przeciwnicy utylitaryzmu z rozmysłem podają przewrotne tłumaczenie pojęcia o szczęściu tej doktryny—nie chcą uznać, że szczęście stanowiące zasadę postępowania, przepisowaną przez utylitaryzm, nie jest to szczęście osobiste wyłącznie, ale i szczęście ogólne. W sprawach, gdzie chodzi o nasze dobro i dobro ogółu, doktryna ta nakazuje tak ścisłą bezstronność, jakiej tylko wymagać możemy od bezstronnego, a uczynnego świadka. W nieocenionych przepisach Jezusa z Nazaretu spostrzegamy ten sam duch i te same zasady. Postępuj z innymi tak jakbyś chciał, aby z tobą postępowano — stanowi ideał doskonałości utylitarystycznej moralności. Jako środek przybliżenia się o ile możności do tego ideału, utylitarystyczna zasada żąda najprzód, aby w społeczeństwie istniały także prawa i urządzenia, któreby wprowadzały jak najściślejszą harmonię pomiędzy szczęściem osobistym (to jest, jak się zwykle mówi interesem osobistym) i interesami ogółu; — powtóre aby wychowanie i mniemania ogółu wywierające tak przeważny wpływ na charakter ludzki, używały tego wpływu na wszczepienie w umysły

nierozzerwanego związku pomiędzy własnem szczęściem i dobrem ogółu, osobliwie pomiędzy szczęściem i sposobami postępowania, jakie nakazuje szczęście ogółu; tak iżby człowiek nietylko był niezdolnym do pojmovania możności szczęścia dla siebie samego, sprzężonego z postępowaniem wprost przeciwnem dobru ogólnemu, ale też aby współdziałanie ogólnemu dobru stało się w każdym z członków społeczeństwa zwykłą pobudką jego postępów i aby uczucia związane z podobnym poglądem rozkrzewiły się głęboko w sercu każdego. Gdyby nieprzyjaciele utylitaryzmu pojęli duch jego prawdziwy, z pewnością znaleźliby w nim wszystkie najpiękniejsze i najwznioślejsze zasady moralności, jakie tylko którakolwiek z innych nauk moralnych wypowiedzieć może. Przekonaliby się, że żadna z nich nie posiada takich jakichś dźwigni do wprowadzenia w życie swych przepisów, które nie mogłyby być użyte i przez utylitaryzm. Nie możemy obwiniać nieprzyjaciół utylitaryzmu o bezwzględną chęć przedstawienia go w najniepochlebniejszym dlań świetle. Niektórzy z nich — ci co oceniają jego charakter bezinteresowności, ganią przeciw teoryę za jej zbyt wielką doskonałość. Chcieć aby człowiek zawsze działał dla ogólnego dobra ludzkości, jest to, powiadają oni, wymagać od niego za nadto wiele. Lecz słowa te dowodzą niezrozumienia prawdziwego znaczenia zasady moralnej utylitaryzmu i mieszania przepisów postępowania z pobudkami postępowania. Zadaniem etyki jest wskazać

nam jakie są nasze powinności, jak je mamy oceniać i po czem poznawać, lecz żadna etyka nie wymaga od nas, aby jedyną pobudką wszyskiego co czynimy, miało być uczucie powinności; i owszem dziewięćdziesiąt dziewięć setnych wszystkich naszych postępów, wypływa z innych pobudek i postępi te są dobre, jeżeli nie stają w sprzeczności z powinnością. Zarzut ten dla tego jest niesprawiedliwym, iż utilitaryści wyraźniej jeszcze niżeli ktokolwiek inny zastrzeegli, że pobudka czynności nie ma żadnego wpływu na moralność ostatniej, jakkolwiek ma wielki wpływ na zasługę tego, kogo skłania do pewnego czynu. Kto ratuje tonącego bliźniego, postępuje dobrze, bądź że to czyni pobudzony uczuciem powinności, bądź że był wiedziony nadzieją otrzymania za swój trud zapłaty pieniężnej; kto zdradza przyjaciela, okazującego mu zaufanie, popełnia zbrodnię, chociażby pobudką jego było przyśłużenie się innemu przyjacielowi, dla którego ma większe obowiązki.<sup>1)</sup> Lecz kiedy kto mówi, że

<sup>1)</sup> Jeden z naszych oponentów p. Davis zrobił tu następną zarzut: „Ratując tonącego spełnimy uczynek zły albo dobry, stosownie do pobudki która nami kierowała. Przypuśćmy następną wypadek: człowiek rzuca się do morza, uciekając od tyрана i tonie, ale tyran ratuje go, aby zadać mu śmierć męczeńską. Czyż można nazwać postępek taki dobrym? Przypuśćmy jeszcze, że ktoś odkrywa tajemnicę powierzona mu przez przyjaciela i czyni to dla tego, że zachowanie tajemnicy byłoby zgubnem dla tegoż przyjaciela, albo jego blizkich. Czy utilityści będą utrzymywać



użyteczność nakazuje czynności, których pobudką winna być tylko powinność i bezpośrednią przyczyną posłuszeństwo zasadzie: jest to niezrozumieniem ducha doktryny użyteczności, bo by się w ten sposób utrzymywało, że ludzie są obowiązani *ciągle mieć na myśli* ogólnik tak obszerny jak świat cały, czyli cała społeczność ludzka. Większa część *dobrych* uczynków spełnianą bywa nie dla korzyści świata, ale dla własnej korzyści jednostek, z której korzyść ogólna całego świata się składa, i przeto myśli najcnotliwszego człowieka mogą w tym względzie zatrzymać się na niewielkiej liczbie osób, którego go więcej obchodzą, byleby wszakże pamiętał o ogóle tyle tylko, aby

---

że czyn taki również jest występny, jak odkrycie tajemnicy dla jakiejś pobudki nikczemnej?"

W ratowaniu tonącego dla tego, aby mu zadać śmierć okrutną, i ratowaniu go dla powinności, albo nakoniec z przywiązania ku niemu, widzimy nietylko różnicę pobudek, ale i rozmaite czyny. W powyższym przykładzie ratowanie jest tylko wstępem do drugiego czynu daleko okrutniejszego, jak pozostawienie tonącego bez pomocy. Gdyby p. Davis powiedział był: „Ratując tonącego spełnimy czyn zły albo dobry stosownie do zamiaru (nie do pobudki) jaki nami kieruje, żaden z użyteczności nie sprzeczałby się. Pan Davis nie rozróżnia zamiaru od pobudki. Jest to błąd rozmyslny, który tem mniej mu wybaczyć można, iż użyteczności a osobliwie Bentham usilnie starali się odróżnić te dwa pojęcia. Zasługa moralna postępku zupełnie zależy od zamiaru t. j. od ostatecznego celu, w jakim był dokonany pewien postępek. Pobudka zaś, jeżeli nie zmienia samego postępku, nie ma najmniejszego znaczenia



był zapewniony że swemi czynnościami, mającemi na celu szczęście jego własne i tych, których szczęście na równi ze swoim stawia, nie nadwyręży praw innych osób, t. j. ich słusznych nikomu nie stojących na zawadzie oczekiwań. Przymnożenie szczęścia jest w oczach utylitaryzmu przedmiotem cnoty; warunki w których człowiek jeden z tysiąca może to uskutecznić na wielką skalę, i występować jako dobroczyńca ludu—są tylko wyjątkowe, i w tym tylko wypadku *musi* on mieć na celu dobro ogólne; w każdym innym razie prywatny pożytek, interes, lub szczęście kilku osób,

przy ocenie moralnej zasługi, — ma ona jedynie znaczenie dla ocenienia moralnej wartości osoby, która się nią (pobudką) kieruje, głównie zaś jeżeli odkrywa nam jej (osoby) złe lub dobre skłonności, — jej charakter, po którym możemy się spodziewać pożytecznych lub szkodliwych czynności. (Przypisek autora).

Ponieważ autor wspomina nawiasem tylko o tem, że Bentham usilnie starał się rozróżnić pojęcie pobudki od pojęcia zamiaru, znajduję właściwem podać streszczenie teorii Benthama w tym przedmiocie: o pobudce sądzić można tylko z następstw postępów, będących jej skutkiem—jest złą lub dobrą, jeżeli następstwa postępów *przecięciowo* są złe lub dobre; wartość pobudki zależy również od wartości zamiarów, a wartość tych ostatnich zależy od następstw, t. j. od wartości celu postępów. Tendence—zamiar, jest tem, *do czego człowiek dąży, są pożądane następstwa*; motif — pobudka, jest to: *co człowieka skłania do wyboru tych lub innych zamiarów*. Bentham daje wyborny przykład: są ludzie nie robiący źle; z pomiędzy nich jedni boją się piekła, drudzy pragną reputacyi i honorów od ludzi.

(Przypisek F. Bogackiego).

oto wszystko co każdemu wypada koniecznie uwzględniać. Ci tylko, których uczynki wpływają na całe społeczeństwo w ogóle, potrzebują się przyzwyczajać do tak obszernego poglądu. Podobnie w sprawie wstrzemięźliwości — gdy się powstrzymujemy od czegoś z przyczyn moralnych, chociażby następstwa niepowstrzymywania się w niektórych wypadkach były przyjemne, lub korzystne — każdy rozsądny człowiek uznać musi, że wstrzymać się nam wypada od tego tylko, co gdyby było nawet ogólnie tolerowanem, — wpływałoby na ogół w sposób zgubny. Takiego uwzględnienia dobra publicznego domaga się również i każdy inny systemat moralności; wszystkie bowiem nakazują powstrzymywanie się od tego, co jest widocznie szkodliwym dla społeczeństwa w ogóle. Te same uwagi sprzyjają usunięciu innego jeszcze zarzutu czynionego teorii utilitaryzmu, — zarzutu opartego na jeszcze większem niezrozumieniu ducha tej doktryny, a nawet niezrozumieniu znaczenia wyrazów dobro i zło. Jest wielu utrzymujących że utilitaryzm czyni ludzi zimnymi i obojętnymi, że doktryna ta wyziębia współczucie dla jednostek, że uczy ludzi baczyć jedynie tylko na następstwa postępów naszych, nie oceniając moralnych pobudek z których te postępkki wypływają. Jeżeli przez to chcą wyrazić, że przy ocenieniu postępkku utilitaryści nie baczą na przymioty osoby działającej, to zarzut taki ściąga się nietylko do utilitaryzmu, ale i do wszystkich w ogóle moralnych doktryn, ponieważ

ani jedna z nich nie nazywała uczynek dobrym lub złym dla tego tylko, że był spełniony przez dobrego lub złego człowieka. Podobne postępowanie byłoby uwzględnieniem przymiotów działających osób, ale nie wartości ich postępków; dla tego też właśnie teoria użyteczności nie zaprzecza wcale, iż ludzie mogą obchodzić jedni drugich, nietylko ze względu moralnej zasługi spełnianych przez nich postępków, ale i z innych względów. Wprawdzie zwolennicy stoicyzmu, dążąc do wywyższania cnoty nadewszystko i używając do tego osobliwego sposobu wyrażania się, który stanowił że tak powiem, część ich doktryny, mówili, że kto posiada cnotę, posiada wszystko; że cnotliwy i tylko jednie cnotliwy, jest i bogaty i piękny i potężny. Doktryna pożytku nigdy nie przemawiała temi słowy za znaczeniem cnoty. Użytecznościści pojmują dobrze, że oprócz cnoty, jest jeszcze wiele innych godnych posiadania przymiotów i dla tego chętnie jak słuszność każe, uznają znaczenie każdego z nich. Niemniej też pamiętają na to, że dobry uczynek nie zawsze pochodzi z dobroci charakteru, i przeciwnie, często uczynki naganne, pochodzą z przymiotów zasługujących na pochwałę. Gdy podobny fakt stanie się jawnym, w danym jakimkolwiek wypadku, zmieniamy zdanie, naturalnie nie do znaczenia faktu samego, ale co do osoby działającej. Pomimo to, z pewnością twierdzić można, że użytecznościści ostatni zawsze przyznają że długi szereg dobrych uczynków jest najlepszym dowodem dobrych przymiotów



człowieka i stanowczo odmawiają dobroci człowiekowi, którego skłonności są takiego rodzaju, że z nich wypływają złe postęпки. Pogląd takowy utylitarystów zmniejsza ich znaczenie w oczach wielu osób, lecz w tym przypadku doznają oni losu wspólnego wszystkim, co się z powagą zapatrują na różnicę pomiędzy dobrem i złem; a sumienny utylitarysta niedba wcale o oczyszczenie się z podobnego zarzutu.

Jeżeli zarzut podobny ogranicza się tylko tem, że niektórzy z utylitarystów w ocenianiu moralności postępków za nadto trzymają się litery prawa, to jest swej zasady, i że nie oceniają w należytej mierze innych pięknych stron charakteru, czyniących człowieka godnym miłości i szacunku—to zgodzić się na to można. W istocie, utylitaryści w ogóle, być może rozwijali w sobie uczucia moralne kosztem uczuć sympatyi i artyzmu, i wpadali dla tego w powyższy błąd; ale podobnież czynią wszyscy inni moralisci przy tychże warunkach. I jednych i drugich można bronić tem, iż lepszym jest błąd, prowadzący do pierwszej jak do przeciwnej ostateczności. Faktem jest że pomiędzy utylitarystami, podobnież jak i pomiędzy zwolennikami innych szkół, możemy znaleźć nieskończoną rozmaitość co do stopnia surowości we względzie zastosowania zasady; niektórzy z nich są surowi aż do purytanizmu, wówczas gdy drudzy są równie pobłażliwi jak tylko mogą być pobłażliwymi ludźmi rozpustni i sentymentalnych usposobień. W ogóle jednak, doktryna któ-



ra obsta je przytem, że interes ludzkości wymaga oparcia się i zapobiegania postępowaniu gwałcącemu moralne prawa, nie może być niższą od żadnej innej uzbrajającej opinię przeciw tym pogwałceniom. Wyznawcy rozmaitych zasad mogą się od czasu do czasu różnić w odpowiedzi na za pytanie: co może pogwałcić moralne prawo? ale różnica ta opinij w moralnych kwestyach, nie jest dziełem utylitaryzmu, który jednak dał przynajmniej, jeżeli nie zawsze łatwy, to w każdym razie dotykalny i jasny sposób rozstrzygania podobnych sporów. Nie będzie od rzeczy zatrzymać się jeszcze chwilę na niektórych błędach w pojmowaniu teoryi pożytku, a nawet i na takich, które są do tego stopnia widoczne, że zdawało by się niepodobieństwem aby w nie wpadały osoby znakomitych umysłowych zdolności, które jednak nie zadają sobie dość pracy, aby wniknąć w głąb opinii, przeciw której powstają. Większa część ludzi nie uznaje szkodliwości podobnego niesumiennego traktowania opinii przeciwników, skutkiem czego najgrubsze błędy wcisnęły się do dzieł autorów mających pretensyę do wysokich zasad i do głębokości myśli. Często też słyszymy powstających na doktrynę użyteczności z powodu jej bezbożności. Jeżeli już koniecznie trzeba tłumaczyć się z tego zarzutu, to odpowiem na to, że wszystko zależy od sposobu pojmowania moralnego charakteru boskości. Jeżeli prawda, że Bóg nadewszystko pragnie aby stworzenia jego były szczęśliwe i że w tym właśnie celu je stworzył,

to doktryna pożytku nie tylko nie jest bezbożna, ale przeciwnie najreligijniejszą ze wszystkich. Jeżeli zaś oponenti bezbożność zasadzają na tem, że nauka pożytku nie opiera najwyższej zasady moralności na objawieniu, odpowiem im na to, że utylitarysta wierzący w doskonałą dobroć i mądrość Boga, musi nieodzownie wierzyć, że cokolwiek podobało się Bogu we względzie moralności objawić ludziom, powinno w najwyższym stopniu odpowiedzieć wymagalnościom pożytku. Niejedni utylitarysty trzymają się tego zdania, że objawienie wskazując nam co jest złe a co dobre — w ogólnych tych zarysach — nie miało jednak na celu udzielenia nam tej wiedzy w szczegółach, celem zaś jego było tylko napęłnić serca i umysły ludzkości duchem, który by im samym dozwolił znaleźć co jest dobrem, i skłonił ich do postępowania cnotliwego, że zatem potrzebujemy nauki etyki, starannie wyłożonej, któraby nam *ttómaczyła* wolę Boga. Czy mniemanie to jest słuszne, czy niesłuszne — nie o to nam tu chodzi, najważniejszem jest tu to, że utylitaryzm w takim samym jest stosunku do religii jak naturalnej tak też i objawionej — jak i każda inna moralna doktryna. Dozwolonem mu więc musi być odwoływać się do świadectwa boskiego w kwestyi użyteczności lub szkodliwości tych lub innych postępów z takimże prawem, z jakim inni odwołują się do niego dla uzasadnienia jakiegoś oderwanego prawa, nie mającego nic wspólnego z użytkowaniem lub szczęściem.

Często znowu przeciwnicy utylitarystów znie-  
sławiają teorię tych ostatnich w prosty bardzo  
sposób, mówiąc *teorya wygody* zamiast *teorya korzy-  
ści*; wyrazu *wygoda* używają oni w znaczeniu po-  
pularnem, gdzie zazwyczaj korzyść nie odróżnia  
się od pojęcia o wygodzie, — używając zaś obu  
tych wyrazów, jak gdyby one znaczyły jedno  
i toż samo, starają się przez wybieg takowy po-  
derwać doniosłość teoryi użyteczności. Lecz wy-  
raz ten oznacza pojęcie o korzyści samej działają-  
cej osoby; jak np. wybieg ministra, poświęcające-  
go dobro swego kraju, aby się utrzymać na miej-  
scu. Wyraz *wygoda* jeżeli się w szlachetniejszym  
znaczeniu używa, oznacza to co jest bezpośrednio  
czasowo wygodnem dla osiągnięcia jakiegoś celu  
z pogwałceniem wszakże prawidła, którego ściśle  
przestrzeganie jest wygodnem w daleko wyższym  
stopniu. *Wygoda* uważana w tem ostatniem zna-  
czeniu nie jest równoważna pożytkowi, ale prze-  
ciwnie czemuś spowinowaconemu ze szkodliwo-  
ścią. I tak np. w celu wyjścia z jakiegokolwiek tru-  
dności, albo dopięcia celu bezpośrednio użytecz-  
nego dla nas, albo dla innych, byłoby wygodnie  
skłamać czasem, ale ponieważ drażliwość na punk-  
cie prawdomówności jest jednym z najpożytecz-  
niejszych uczuć, i przeciwnie ponieważ wszelkie  
w tym względzie ustępstwa pociągają za sobą  
szkodliwe skutki, — gdyż wszelkie nawet mi-  
mowolne zejście z drogi prawdy, powoduje upa-  
dek zaufania do ludzi, które nie tylko jest głów-  
ną podstawą społecznego dobrobytu, ale brak



kt' rego przyczynia się najwięcej do zastoju życia, do upadku cnoty, słowem tego wszystkiego, od czego szczęście ludzi mniej więcej zależy; oczywiście tedy pogwałcenie, dla bezpośredniej korzyści tego tak ważnego i pożytecznego prawidła wcale nie jest wygodnem, a każdy kto kłamie dla swej własnej lub cudzej osobistej wygody, — pracuje nad tem, aby pozbawić ludzkość wielkiego dobra, sprowadzić na nią nieszczęścia, które zła wiara pociąga za sobą, słowem działa jako najgorszy jej nieprzyjaciel. Jednakże prawidło dotyczące słowności, jakkolwiek święte i nienaruszalne, zdaniem wszystkich <sup>1)</sup> moralistów dopuszcza pewne wyjątki, a mianowicie np. w razie jeżeli trzeba ocalić kogoś (osobliwie gdy tą osobą nie jesteśmy my sami) od wielkiego i niezasłużonego nieszczęścia (jak np. gdy ukrywamy prawdę przed złoczyńcą zasięgającym u nas wskazówek, lub przed osobą niebezpiecznie chorą), a gdzie ukrywanie prawdy

---

<sup>1)</sup> Wyjątek z pomiędzy wszystkich moralistów stanowi *Emanuel Kant*. Nie chciał on dopuszczać żadnych wyjątków we względzie prawdomówności, nawet *kłamstwa z konieczności*. „Kłamstwo nie może być prawnie dozwolone, bo moralnie bezwzględnie jest zakazane.” *Beniamin Constant* zrobił na to taki zarzut: „jeśli prawidła przepisujące prawdomówność są bezwzględnie obowiązujące, społeczeństwo ludzka istnieć nie może; rzeczywiście obowiązaniśmy mówić prawdę, ale tylko wtedy, kiedy ten, komu powiedzieć ją mamy, ma na to prawo, a prawa takiego nie ma zbójca, czyhający na swą ofiarę.” Kant odpowiedział na zarzuty *Constant'a* „prawdomówność jest obowiązkiem nie względem innych, a względem siebie samego.” (Przypisek *F. Bogackiego*).

uskutecznić się daje tylko jej zaprzeczaniem. Lecz aby wyjątki podobne nie przekroczyły należnych im granic, i jak najmniej mogły szkodzić wzajemnej między ludźmi ufności, warunki w których są one koniecznymi, winny być dobrze zrozumiane i ściśle określone; i jeżeli zasada pożytku może mieć jakiegokolwiek do nich zastosowanie, to tylko dla oznaczenia granic, w których każdemu z tych warunków powinniśmy oddać pierwszeństwo.

Jest jeszcze jeden zarzut, na który utylitaryści zmuszeni są odpowiadać. Przeciwnicy utylitaryzmu dowodzą, iż niepodobna przed wykonaniem każdej czynności rozważać i zastanawiać się nad tem, jakie mogą być tego w stosunku do ogółu ludzi następstwa. Powiedzieć coś podobnego jest to samo, co utrzymywać, że nie możemy się kierować w swych postępkach przepisami nauki Chrystusa dla tego, że brak nam czasu przed każdym naszym czynem na odczytanie całego Starożytnego i Nowego Testamentu. Na podobny zarzut można dać następną odpowiedź: mieliśmy dosyć czasu, aby obmyśleć i rozważyć każdy z naszych czynów — mieliśmy na to całą przeszłość ludzkości. Ludzkość, od czasu jak istnieje, wciąż się uczyła doświadczeniem, do czego doprowadzają wszystkie postęпки, i to doświadczenie jest właśnie podstawą całej mądrości życia i moralności człowieka. Oponenci doktryny pożytku, profani, rezonują o tem tak, jak gdyby doświadczenia wcale nie było; jak gdyby w samej rzeczy czło-

wiek wtedy tylko, gdy go bierze pokusa odebrać komu życie, lub własność, po raz pierwszy dopiero miał zręczność zastanowić się nad tem czy morderstwo i kradzież szkodą w czemkolwiek szczęściu ogólnemu? Lecz gdyby nawet rzeczywiście przyszło mu po raz pierwszy rozmyślać o takim postępku w stanowczej chwili, gdy się trzeba prędko zdecydować, nie sądzę aby kwestya ta była zbyt trudną do rozstrzygnięcia, i aby się nie znalazła gotowa i z góry obmyślana odpowiedź.

Dziwnem byłoby przypuszczać, aby ludzkość uznawszy jednomyślnie użytek za główną zasadę moralności, nie miała przyjść do jednomyślnego wyroku, co jest pożytecznem a co szkodliwem i nie miała wpoić swych przekonań w umysły nowego pokolenia i wzmocnić je prawami i opinią publiczną.<sup>1)</sup> Jeżeli przypuścimy powszechny idyotyzm, łatwo będzie udowodnić, iż wszystkie bez wyjątku zasady obyczajów w podobnym wypadku nie mogą mieć zastosowania. Usunąwszy jednak to przypuszczenie, nie możemy nie zgodzić się na

<sup>1)</sup> W innym miejscu (*o Wolności*) autor niniejszego mówi o tem stanowczo: „upodobania i wstręty społeczne, lub pewnej znacznej jego części, były tu najwłaściwszym środkiem do praktycznego ustanawiania reguł dla życia, które wreszcie grożą praw i opinii otoczone, powszechny (dla siebie) wymogły szacunek.” Ludzie kierujący społecznym życiem, „zajmowali się raczej badaniem w czem społeczeństwo powinno sobie podobać a co nienawidzić, — zamiast pytać czy upodobania lub wstręty społeczeństwa mogą być prawem dla osobników.” (Przypisek F. Bogackiego).



to, iż ludzkość miała dość czasu ażeby drogą doświadczenia dojść wreszcie do stanowczych przekonań o stosunku, jaki zachodzi między jej szczęściem a pewnemi postępami; a przekonania tą drogą nabyte i ustalone są przepisami moralności nie tylko dla ogółu ale i dla filozofów, dopóki nie znajdą oni lepszych.) Że filozofowie mogliby to skutecznie dziś nawet i to na wielką skalę,—że przyjęty kodeks obyczajów bynajmniej nie jest tak doskonały (*divine reight*), ażeby go w wielu względach nie można było przerobić i—że ludzkość ma jeszcze wiele do nauczenia się o wpływie rozmaitych postępów na szczęście,—z tem wszystkim nie tylko się zgadzam, ale święcie temu wierzę. Wnioski z zasad użyteczności, również jak przepisy każdej praktycznej sztuki przypuszczają nieskończony postęp a ulepszenia te nie będą mieć nigdy końca, jak nie ma końca postępowość umysłu ludzkiego. Lecz co innego jest przypuszczać, że nauka obyczajów z biegiem czasu kształci się i doskonali, i znów wcale co innego utrzymywać, że można pominąwszy wszystkie stopnie uogólnionych zasad — zaczawszy od mniej do więcej i coraz więcej złożonych—przystąpić do ceny każdego pojedynczego postępu, wychodząc z najogólniejszej zasady. Szczególne to przekonanie, że przyjęcie najogólniejszej zasady wyłącza przyjęcie zasad drugorzędnych! Wszak podróżnemu, któremu wskazano cel podróży, nikt nie ma za złe, jeżeli korzysta w drodze z kopców granicznych i słupów wiorstowych.

Utrzymując, iż szczęście jest ostatecznym celem i koniecznym następstwem moralnego życia, czyż dajemy poznać przez to, że człowiek może nie robić żadnych usiłowań w celu osiągnięcia pożądanych przezeń następstw, i że wybór drogi krótszej a lepszej prowadzącej do szczęścia, jest rzeczą obojętną. Warto by już nareszcie przestać rozwodzić się z podobnymi niedorzecznościami, których niktby nawet słuchać nie chciał, gdyby rzecz szła o jakimkolwiek innym praktycznym przedmiocie. Nikt nie zaprzeczy, że sztuka żeglarska ugruntowana jest na astronomii, chociaż żeglarze nie mają czasu robić obliczenia. Jako istoty rozumne, żeglarze jadą na morze z gotowemi już obliczeniami; podobnież i wszystkie inne obdarzone rozsądkiem istoty wypływają na morze życia z wyrobionemi już pojęciami o tem co jest złe a co dobre i z wielu daleko jeszcze trudniejszemi również gotowemi pojęciami o tem; co jest rozumne a co głupie i t. p. I dopóki przezorność będzie cechą ludzi, toż samo się i dalej dziać będzie. Jakażkolwiekbyśmy zasadę moralności przyjęli, zawsze będziemy potrzebować drugorzędnych przepisów dla jej stosowania. Niepodobieństwo obchodzenia się bez podobnych przepisów, jest cechą wszystkich doktryn etyki, a zatem nie może być argumentem przeciwko żadnej z nich. Utrzymywać zaś z zimną krwią, że niema drugorzędnych przepisów i że być ich nie może, że ludzkość nigdy nie robiła i robić nie będzie wniosków ogólnych ze swego życiowego doświadczenia, według me-

go zdania, jest to najwyższa niedorzeczność, do jakiej tylko mógł dojść spór filozoficzny.

Pozostały zapas argumentów przeciw teorii pożytku, głównie składa się z oskarżeń jej o to, co powinno być przypisane raczej ułomnościom przyrody człowieka i także o trudności, jakie spotykają każdego sumiennego człowieka na drodze życia. Tak np. powiadają że utilitarysta zawsze umie, kiedy mu potrzeba, przedstawić każdy pojedynczy postępek, jako wyjątek z pod ogólnego moralnego prawa, i w podobnym wypadku znajdzie zawsze cośkolwiek na korzyść niezastosowania się do przepisu, zamiast na korzyść zachowywania się według przepisu. Ale czyż to utilitaryzm tylko wskazuje środki uniewinniania złych postępów, a nawet oszukiwania własnego swego sumienia? W tym względzie wadliwą jest każda nauka moralności: każda z nich bowiem przyznaje, że przy ocenieniu moralności postępków zbiegają się częstokroć najsprzeczniejsze ze sobą wymagania, — jeżeli tylko, rozumie się, wypowiadają zasady tej nauki choć cokolwiek zdrowi na umyśle ludzie. Nie jest to winą pewnej jakiegś nauki moralnej, a skutkiem powikłania spraw ludzkich, — że niepodobna dać pewnych stałych i niepotrzebujących żadnych zastrzeżeń przepisów postępowania, a także że niepodobna wskazać takiego jakiegoś sposobu postępowania, o którym by można stanowczo powiedzieć, że jest bezwzględnie obowiązującym, lub że jest bezwzględnie nagannym. Niema takiej moralnej nauki,



któraby nie łagodziła srogości swych praw,—  
 któraby nie pozwalała każdemu w mniejszym  
 lub większym stopniu zastosowywać się do szcze-  
 gólnych jakichś okoliczności, wkładając przy tem  
 na korzystającego z tego prawa całą moralną za-  
 następstwa postępków odpowiedzialność; niema  
 żadnej podobnej nauki, ażeby z jej łagodności nie  
 korzystały oszustwo przed samym sobą i szalbier-  
 cza wykrętność. Nie ma takiej moralnej nauki,  
 w którejby się nie dało wyszukać przykładów  
 znajdujących się ze sobą w sprzeczności obowią-  
 zków. Sprzeczności podobne są największą trudno-  
 ścią, najważniejszym szkopułem jak w teorety-  
 cznej nauce o moralności, tak i w świadomem po-  
 stępowaniu człowieka. Zapewne, w postępowani-  
 u można mniej więcej szczęśliwie przewycię-  
 zać podobne trudności, tem łatwiej im siła sądu  
 (intellect) jest silniejsza, im są lepsze obyczaje  
 człowieka; któżby jednak chciał dowodzić, że  
 człowiek, który w swem postępowaniu kieruje  
 się pewną ogólną zasadą, która służy mu za kry-  
 teryum postępowania,—że człowiek taki jedynie  
 dla tego że ma podobną zasadę, nie będzie w sta-  
 nie dać sobie radę w razie starcia się prawa mo-  
 ralnego z powinnością. Jeżeli użyteczność postę-  
 pów jest źródłem ich moralnej wartości, do niej  
 więc wypada się uciekać we wszystkich wątpli-  
 wościach. A chociaż przy stosowaniu do rzeczy-  
 wistości i tej zasady spotkać się mogą pewne tru-  
 dności, zawsze lepiej mieć zasadę do której się od-  
 wołać można, niż nie mieć żadnej. Wszystkie

nauki o moralnem postępowaniu — oprócz uty-  
 litarysty — zasady takiej nie mają, każdy pojedyn-  
 czy ich przepis jest luźny, niezależny od niczego,  
 a gdzie niema rozjemcy, tam nie może być zgody;  
 wymagania zaś, które każde z tych praw rości  
 sobie do pierwszeństwa, opierają się jedynie na  
 sofistyce, i jeżeli kwestya ta nie zostaje rozstrzy-  
 gniętą, co się bardzo często zdarza, przy pomocy  
 bezwiednie działającego wpływu zasady użytecz-  
 ności, to przyznanie pierwszeństwa jednym pra-  
 wom przed drugimi otwiera szerokie pole osobi-  
 stym skłonnościom i stronności. Winieniem przy-  
 pomnieć, że tylko w razie starcia się drugorzę-  
 dnych zasad, zmuszeni jesteśmy odwoływać się  
 do zasady pierwszorzędnej. Nie ma takiego mor-  
 alnego obowiązku, któryby nie zależał od jakiejś  
 drugorzędnej zasady; i jeżeli zależy od jednej tyl-  
 ko zasady, a zasada ta jest przyjętą i uznaną (re-  
 cognised) żadne wątpliwości w stosunku do tego,  
 kto podziela przekonanie o wartości podobnej za-  
 sady, nie mogą mieć miejsca.

### ROZDZIAŁ III.

*Co jest ostateczną sankcją zasady użyteczności?*

---

Kiedy podnosi się kwestya o jakiegokolwiek moralnej zasadzie, zazwyczaj—i bardzo słusznie—zapytują: *co ją uświęca?* Jakie są pobudki, które zniewolić nas mogą do posłuszeństwa tej zasadzie?—innemi słowami: z jakiego źródła czerpie ona siłę swą obowiązującą? Filozofia moralności jest obowiązana dać na to zapytanie odpowiedź: a chociaż często z pytania tego robią zarzut utilitaryzmowi, to jednakże zarzut podobny daje się stosować i do wszelkich innych zasad moralności. W rzeczywistości pytanie to nabiera znaczenia wówczas tylko, kiedy odwołujemy się do kogo, aby uznał (adopt) pewną zasadę, czyli aby oparł moralność na pewnej nowej dlań zasadzie. Co się tycze zwykłej moralności, uświęconej wychowaniem i opinią, przedstawia się nam ona sama przez się obowiązująca; tak jeżeli zechcemy przeko-



nać osobę dzielającą podobne przekonanie, że moralność, do której się czuje obowiązana, czerpie swą siłę zniewalającą z ogólnej jakiejś zasady, której tylko zwyczaj nie oprzemienił blaskiem wagi, dowody nasze strona przeciwna będzie uważać za paradoks,—wnioski wyciągnięte z zasady w oczach jej mają większą obowiązującą siłę, niż samo ogólne teorema; widzi ona tylko piętra (superstructure) bez podwalin i zdaje się jej, iż stoją one lepiej bez podstawy, niż na podstawie. I oto czem się usprawiedliwia przed sobą: „czuję, że jestem obowiązany nie kraść, nie zabijać, nie oszukiwać i nie zdradzać, ale dla czego mam się troszczyć o przysparzanie ogólnego szczęścia? Jeżeli własne me szczęście zamyka się w czem innym, dla czegożbym nie miał okazać pierwszeństwa temu czemuś innemu?”

Jeżeli oddawna przyjęty przez uylitarną filozofię pogląd na istotę moralnego uczucia jest prawdziwy (correct), przeszkody stojące na zawadzie do ogólnego przyznania jego prawdziwości, nie dadzą się usunąć dopóty, dopóki to co wpływa na wyrobienie się charakteru człowieka, nie przeniknie się do tego stopnia zasadą użyteczności, jak przeniknięte jest dziś tylko wnioskami z tej zasady,—dopóki w miarę doskonalenia się wychowania uczucie węzłów łączących ze sobą wszystkich ludzi (nad czem już tak dawno, czemu trudno zaprzeczyć, pracował Chrystus), nie zakorzeni się tak mocno w naszym charakterze i w naszej świadomości, że się stanie wreszcie drugą naturą

naszą, podobnie jak wstręt do zbrodni stał się już naturą dobrze wychowanego człowieka. Zresztą ta, równie jak i wszelkie inne trudności, nie jest właściwem czemś wyłącznie utylitaryzmowi, a przeciwnie stosuje się do wszystkich innych usiłowań przedsięwziętych w celu rozbioru obyczajowości i sprowadzenia jej do pewnych zasad; podobne usiłowania, w razie jeżeli zasada ogólna postępowania nie została jeszcze uświęcona, chociaż wnioski i zastosowania jej zyskały ogólne uznanie, zawsze będą uważane za coś graniczącego ze świętokradztwem.

Zasada użyteczności ma swą sankcyę, podobnie jak ją mają wszelkie inne systemata moralności; i niema żadnej dobrej przyczyny, dla czego by jej mieć nie mogła. Sankcyę te są dwojakie: wewnętrzne i zewnętrzne. Na tych ostatnich nie potrzebujemy się długo zatrzymywać. Są to, albo nadzieja łaski, albo obawa niełaski bliźnich i rządcy świata—nadzieja i obawa często połączone ze sprzyjaniem i życzliwością dla bliźnich, albo też z miłością i czcią dla Boga, skłaniającą nas do pełnienia Jego woli niezależnie od osobistych naszych widoków. Oczywiście nie ma żadnej przyczyny, aby wszystkie te pobudki, przestrzegania swych obowiązków, nie mogły mieć i dla utylitarysty takiej samej siły i znaczenia, jakie mają dla stronnika każdej nowej moralnej teoryi. I rzeczywiście, pobudki postępowania, wypływające ze stosunków naszych z ludźmi, muszą być zawsze w prostym stosunku do danego rozwoju

umysłowego ogółu, albowiem do jakiegoby źródła ludzie nie odnosili sankcyi obyczajów, czy to ogólnego szczęścia, czy też do czegoś bądź innego i jakkolwiek sami mogą błędzić częstokroć w życiu, w każdym razie pragną oni i wymagają od innych względem siebie takiego trybu postępowania, który—jak mniemają—sprzyja ich własnemu szczęściu. Odnośnie do pobudki religijnej,—ludzie przyznający, że moralność sprzyja osiągnięciu największego szczęścia, a także że jest ona istotą i probierzem dobra (of good) i wierzący w dobroć bożą, z konieczności wierzyć muszą i temu, że Bóg pochwała ich moralność. Słowem i nadzieja nagrody i obawa kary, bądź fizyczne, bądź to moralne, czy to oczekujemy ich od Boga, czyli znów od ludzi, uważane łącznie z całą bezinteresowną czcią i poświęceniem dla Boga i ludzi, do jakich tylko przyroda człowieka jest uzdolnioną, wszystko to może służyć uswięceniem teoryi użyteczności, w miarę tego im więcej ją zeznajemy; a sankcye te stają się tem potężniejsze, im więcej temu sprzyjać będą skierowane ku takiemu celowi: ogólna oświata i wychowanie.

Oto wszystko co się odnosi do zewnętrznej sankcyi użyteczności. Wewnętrzna sankcya obowiązku niezależnie od zasady — z której go wyciągamy, zawsze jest jedna i ta sama—jest to spoczywające w nas uczucie mniej więcej potężne, zjawiające się skutkiem zgwałcenia obowiązku—uczucie które u ludzi moralnie rozwiniętych, w ważniejszych wypadkach życia, objawia



się w tak potężny sposób, że uniemożliwia nawet istnienie samej występnej, budzącej wstręt myśli. To najzupełniej bezinteresowne uczucie w połączeniu z czystym pojęciem o obowiązku, a nie z jakąkolwiek formą tego ostatniego, ani też również z żadnymi podrzędnymi okolicznościami, stanowi istotę *sumienia*; w rzeczywistości objawy działalności sumienia są bardziej złożone skutkiem skojarzenia się w myśli zasadniczego pierwiastku z ubocznymi względami, wpływającymi ze współczucia, miłości, a jeszcze więcej ze strachu; z rozmaitych form religijnego uczucia z wspomnień dzieciństwa i w ogóle ubiegłego życia; z poszanowania samego siebie, z pragnienia pozyskać powszechny dla siebie szacunek, a często i dobrowolnego własnego poniżenia się (self abasement). Ta nadzwyczajna komplikacja—jak mi się zdaje — jest przyczyną tego, że pojęcie o moralnym obowiązku stało się pełnem tajemniczości, a po części skutkiem tego jeszcze usposobienia człowieka do upatrywania tajemniczości, jakiego (usposobienia) liczne mamy dowody w stosunku do pojęcia o obowiązku i w stosunku do wielu innych przedmiotów; ztąd płynie przekonanie, że uczucie obowiązku związane jest z pewnymi jakimiś przedmiotami, a nie jakimikolwiek innymi, z jakimś przypuszczalnym tajemniczym prawem, i że przedmioty takowe jedynie mają własność budzić w nas to uczucie, o czem tylko z doświadczenia wiedzieć możemy. Słowem obowiązująca siła sumienia opiera się na istnieniu w nas połą-

czonych ze sobą uczuć (mass of feeling), głos których trzeba przytłumić w sobie, ażeby pogwałcić moralną zasadę; po czem wszakże zawsze następuje stan pewien, zwany zgryzotami sumienia. W jakibyśmy sposób nie tłómaczyli sobie istotę i sposób powstawania sumienia, objawy jego zawsze mniej więcej są jednakowe.

I tak, najwyższą sankcją wszelkiej moralności jest nasze własne uczucie, — jeżeli pominąć zewnętrzne pobudki naszej działalności, i na pytanie: co jest wewnętrzną sankcją utilitaryzmu? odpowiem bez wahania, — to samo, co i wszystkich innych moralnych zasad — t. j. ludzkie sumienie. Rozumie się, sumienie nie może przewodzić postępkom tych ludzi, którym brak uczuć, warunkujących samo istnienie sumienia; lecz ludzie tacy, obojętni są nie tylko na głos zasady użyteczności, ale i na głos wszelkich innych moralnych zasad. Jeżeli jest coś takiego, co ich zniewala do moralnego postępowania, to jest tam jedynie głos sankcyi zewnętrznych. W każdym razie ludzie tacy stanowią wyjątek i doświadczenie niemniej przeto uczy nas, że uczucie to istnieje, że jest własnością przyrody ludzkiej i że przy sprzyjających okolicznościach rozwija się i staje się wszechmocnem. Nikt dotąd nie był jeszcze w stanie przedstawić powodów, dla których-by uczucie to i u utilitarystów nie mogło nabrać takiej siły, jaką ma u stosujących do życia inne moralne zasady.

Istnieje w ludziach pewne usposobienie do mniemania, jakoby człowiek, mający moralny obowiązek za fakt transcendentálny, za przedmiotową (zewnątrzną — objective) rzeczywistość, należącą do sfery *rzeczy samych w sobie*, więcej miał skłonności do ulegania wymaganiam podobnie pojętej moralności, niż człowiek widzący w moralności fakt podmiotowy, istniejący tylko w świadomości. Na to można zauważyć, iż jakiego by się człowiek nie trzymał zdania o pochodzeniu (of Ontology) moralnych obowiązków, siłą ich zniewalająca spoczywa we własnem jego podmiotowem uczuciu i daje się oszacować jedynie siłą tego uczucia. Wszakże wiara ludzi w przedmiotowość powinności, nie jest silniejszą od ich wiary w przedmiotowość Boga, tymczasem wiara w Boga (pomijając już wpływ zewnątrznych sankcyj, obawa kary i oczekiwanie nagrody) wpływa, w prostym do potęgi tej wiary stosunku na postępkę człowieka, za pośrednictwem ich przedmiotowego religijnego uczucia. A zatem, jakkolwiek byśmy objaśniali pochodzenie moralnej powinności, w każdym razie powaga jej zasada się na własnem uczuciu człowieka, i transcendentálnym moralistom nie pozostaje nic innego jak tylko utrzymywać, że samo to uczucie wtedy jedynie ma znaczenie sankcyi, kiedy człowiek przyznaje przedmiotowe istnienie powinności, i że w przeciwnym wypadku — człowiek może zawsze, skoro tylko znajdzie to uczucie niewygodnem dla siebie, nie zwracać na nie uwagi i zu-



pełnie wyzwolić się od niego drogą następującego rozumowania: to, co mnie powstrzymuje od pewnego postępuku, jest moje sumienie, moje własne podmiotowe uczucie, a zatem wypada mi tylko przytłumić to uczucie, a i samo pojęcie o obowiązku pozbawi się swej podstawy, i jeżeli uczucie to jest w danym razie niewygodne dla mnie, dla czegożbym nie miał lekceważyć je, a nawet usiłować wyzwolić się od niego. Niby to tylko jedni utylitaryści postępują wbrew głosowi sumienia? Powszechnem prawie jest mniemanie, jakoby zewnętrzne uprzytomnienie sobie moralnego obowiązku miało to do siebie, że budzi w duszy naszej tak potężne uczucie, iż niepodobna je w sobie przygłuszyć. Fakta prowadzą nas do zupełnie przeciwnego przekonania, a i moralisci sami rozwodzą się nad łatwością z jaką ludzie przytłumiają w sobie głos sumienia. Czy powinienem słuchać głosu sumienia? pytanie to zadają sobie jak utylitaryści, tak i ci wszyscy, którzy o utylitaryzmie nigdy nie słyszeli. Ci zaś, w życiu których sumienie tak mało znaczną gra rolę, że sobie podobne pytanie jeszcze zadawać muszą, — jeżeli odpowiedzą na nie twierdząco, to z pewnością nie dla tego że wychodzą z zasad jakiejś transcendentalnej teorii, a wprost dla tego że ustępują przeważnej zewnętrznych sankcyj sile.

Nie widzę potrzeby rozstrzygać tu pytania, czy uczucie obowiązku jest wrodzone, czy też nabywa się w ciągu życia. Przypuśćmy że wrodzone;

nie to nam nie pomoże do rozstrzygnięcia pytania: na czym się zasadza obowiązek? Stawimy to pytanie, bo zwolennicy intuicyjnej moralności utrzymują jednoznacznie, że nie szczegółowe zastosowania zasady, a sama moralna zasada dostępna jest bezpośrednio wiedzy <sup>1)</sup> (intuicyi) człowieka. Nie dość tego, przypuściwszy nawet bowiem, że nie tylko uczucie powinności w ogóle jest wrodzonym uczuciem, ale że wrodzonym również jest i uczucie pewnej określonej jakiejś powinności,—nie widzę zawsze przyczyny, dla czego byśmy nie mieli zgodzić się na to, że ta wrodzona siła obowiązku polega mianowicie na tem, ażebyśmy dążyli do uszcześliwienia naszych bliźnich i do wyzwolenia ich od cierpień. Jeżeli istnieje jakakolwiek intuicyjnie obowiązująca zasada moralności, to utrzymuję że istnieje ta mianowicie, a nie jakakolwiek inna. A jeżeli tak, spór etyki intuicyjnej i utylitarnej—upada sam przez się i być go więcej nie może. A zresztą chociaż intuicyjni moralisci przypuszczają istnienie innych moralnych obowiązków, w każdym razie muszą się zgodzić i na istnienie obowiązku utylitarnej — zgadzają się bowiem jednogłośnie, że większa część moralności polega na baczeniu na interes naszych bliźnich. Jeżeli przeto zgodzimy się z mniemaniem, że wewnętrzna sankcja na-

<sup>1)</sup> Wyraz wiedza wprowadzony do naszego filozoficznego języka przez Trentowskiego, doskonale tłumaczy pojęcie intuicyi. (F. B.)

biera siły skutkiem transcendentálnego pochodzenia moralnego obowiązku, to podobne spotęgowanie sankcyi oczywiście musi mieć koniecznie miejsce i w stosunku do utylitaryzmu.

Z drugiej strony, jeżeli uczucia moralne nie są wrodzone, a nabywalne, — o czem jestem przekonany — nie są przeto niezgodne z przyrodą człowieka. Właściwem i zgodnem z przyrodą człowieka jest mówić, myśleć, budować domy, uprawiać ziemię, — a jednak zdolności te nabywać musimy. Uczucia moralne nie stanowią nieodłącznej części naszej istoty, któraby była dotykalnie widoczną u każdego, — jak przypuszczają i — na nieszczęście — zbyt śmiało wypowiadają zapaleni zwolennicy transcendentálnejszej moralności. Podobnie do innych nabytych zdolności, o których dopiero mówiliśmy, moralna zdolność jest koniecznym wyrobem naszej przyrody, a chociaż równie jak i tamta może niekiedy do pewnego stopnia przejawiać się bezpośrednio jednakże w wysokim stopniu rozwinąć się może, tylko przy starannem jej kształceniu. Na nieszczęście, przy pomocy zewnętrznych sankcyj i pod wpływem pierwszych w życiu wrażeń, uczucia moralne mogą się rozwinąć w dowolnym kierunku do tego stopnia, iż niemasz nic tak niedorzecznego lub tak występnego, coby przy udziale tych wpływów niemożliwo dla umysłu człowieka zyskać powagi, jaką ma sumienie. Wątpić o tem, że zasada użyteczności, chociażby i nie wpływała z natury ludz-



kiej, może nabyć całą powagę sumienia, za pomocą zewnętrznych sankcyj i wrażeń dziecinnych, byłoby to iść na przekór doświadczeniu.

Sztuczne wszakże skojarzenie moralnych uczuć z postępowaniem rozwoju umysłu, musi się rozpręgać skutkiem rozkiełznanej siły analizy, i jeżeli uczucie powinności skojarzone z użytecznością, jest sztucznym skojarzeniem, jeżeli nie jest zgodne z naturą człowieka, jeżeli nie znajduje odgłosu w naszych serdecznych uczuciach,—odgłosu, któryby służyć mógł za rękojmię powinowactwa tego uczucia z zasadą użyteczności i skłaniał nas nie tylko do pielęgnowania tego uczucia w innych (w czym sami widzimy własny swój interes), ale i do piastowania go w samych sobie; jeżeli niema żadnej podstawy w przyrodzie człowieka, na którejby się oprzeć mogła moralność użyteczności,—to, chociażby wychowanie i zaszczepiło w nas podobnie skojarzone uczucie powinności z zasadą użyteczności, jeżeli tylko utwór ten jest sztuczny, nie będzie w stanie wytrzymać krytyki, niechybnie zginać musi.

Istnieje jednak w przyrodzie człowieka pewne potężne moralne uczucie, mogące służyć za podstawę utylitarnej zasadzie, a od chwili kiedy szczęście powszechne stanie się godłem moralności—uczucie to będzie stanowić najwyższą siłę użytecznej moralności. Tą podstawą jest *uczucie towarzyskości*; chęć jednoczenia się z naszymi bliźnimi, które

i obecnie jest już jedną z najważniejszych zasad moralności, zgodnych z przyrodą człowieka i na szczęście jedną z tych zasad, które się szerzą i potężnieją jednocześnie z postępem cywilizacji, chociaż mało kto się o to troszczy. Stan towarzyski tak jest naturalny, tak potrzebny i właściwy człowiekowi, że — wyjąwszy jakieś niezwykle okoliczności i wszelkie przypuszczalne możliwe wypadki, człowiek nie może wyobrazić sobie inaczej, jak tylko członkiem towarzystwa, a uspołecznienie ludzi staje się coraz więcej a więcej doniosłym zjawiskiem, w miarę tego jak ludzkość oddala się od stanu pierwotnej niezależności jednostek od ogółu, charakteryzującej dzikość stosunków ludzkich. Najistotniejszym warunkiem społecznego stanu życia ludzkości, jest nigdy nieopuszczająca nas myśl, że urodziliśmy się już członkami społeczeństwa i że stan społeczny jest stanem, w którym przeznaczono jest żyć ludzkości. Zważmy teraz, że istnienie społeczności ludzkiej — za wyjątkiem stosunków, jakie mają miejsce między panem a niewolnikiem — nie da się pojąć inaczej, jak tylko pod warunkiem uwzględnienia interesów wszystkich jej członków. Społeczeństwo równych sobie ludzi może istnieć tylko pod warunkiem przyznania wszystkim bez wyjątku (equally) jednostek. W każdym społeczeństwie, na jakimkolwiek stopniu cywilizacji stało takowe, każda jednostka jeżeli nie jest absolutnym monarchą, ma równych sobie, a przeto

musi—choć może i z niewielu—żyć z jak podobnymi sobie, jak równy z równymi; każde stulecie przynosi ze sobą coraz doskonalszy stan społeczny i przybliża nas do chwili, kiedy stanie się niemożliwym dla każdego żyć i postępować z innymi inaczej, jak tylko na zasadzie obustronnej równości. Z czasem nawet ludzie tracą pojęcia o takim stanie rzeczy, w którym lekceważenie przez jednych, interesów innych pojedynczych osób, mogłoby mieć miejsce. Ludzie żyjący społecznie zmuszeni są powstrzymać się od pełnienia niesprawiedliwości i (choć dzieje się to po części dla własnej obrony) ciągle dla tego właśnie powstają na wszelką niesprawiedliwość. Coraz lepiej poznają środki współdziałania w tem innych, a ztąd pochodzi i to, że interesem każdego staje się interes zbiorowy społeczeństwa, przed którym ustępuje interes osobisty. Jakkolwiek krótko trwałoby to współdziałanie zamiarom innych, okaże się zawsze, że ludzie mają wspólne cele i człowiek nabiera przekonania, że interes innych są jego własnym interesem. W miarę tego jak społeczność ludzka potężnieje i węzły łączące ludzi coraz się silniej zawiązują, wzrasta i wzmacnia się przekonanie każdego pojedynczego człowieka, że własnym jest jego interesem zestawiać swe postęпки z interesami ogółu, — osobiste dążności coraz bardziej zespalają się z ogólnym szczęściem, albo co najmniej—czego uczy doświadczenie — to szczęście ogólne coraz bardziej



wpływać zaczyna na dążności pojedynczych. Człowiek—rzec można, instynktownie—przychodzi do przekonania, że interesa innych są interesami z którymi związane jest własne jego istnienie. Dobro powszechne staje się w jego oczach równie naturalnym i koniecznym warunkiem jego własnego istnienia, jak i zdrowie jego fizycznego organizmu. A gdyby nawet uczucie to u pewnej jednostki było w uśpieniu, są liczne a potężne pobudki, wpływające tak z własnego jej interesu, jako i z uczucia sympatyj, które zniewolą podobną jednostkę piastować je w sobie i pielęgnować w innych; bo chociaż pojedynczy człowiek może sam nie mieć tego uczucia, to radby je wszakże widzieć w innych. Dla tego najmniejsze tego uczucia zarodki nigdy nie giną, owszem uczucia sympatyj i wpływ wychowania pielęgnowają je i sprzyjają ich rozwojowi, czemu jeszcze bardziej sprzyja wpływ potężny zewnętrznych sankcyj, spletających w jedną całość obwarunkowane życiem uczucia. Podobny sposób pojmowania życia swego własnego i życia ogółu z postępem cywilizacji staje się coraz naturalniejszym. Każdy krok na polu politycznych ulepszeń sprzyja temu nadzwyczajnie, usuwając zawady dla brania udziału w interesach ogółu, niszcząc wszelką nierówność tak pomiędzy jednostkami, jak i całymi warstwami społecznymi,—nierówność zawdzięczającą swe istnienie przywilejowi z prawa; co wszystko było przyczyną lekceważenia dążeń ogromnej większości ludzi. Z każdym krokiem na drodze umy-

słowego postępu wciąż potężnieją te wpływy, które wyrabiają w człowieku uczucie, pokładające szczęście osobiste w szczęściu ogółu; a z czasem uczucie to może się stać tak doskonałym, iż stanie się niepodobienstwem nietylko żądanie, ale sama nawet myśl o takim osobistem dobru, któreby mogło nie być jednocześnie i dobrem wszystkich. Przypuśćmy teraz, że owo uczucie spójności ludzkiej, będzie wszczepiane w człowieka jak np. religia, — że wychowanie, zakłady społeczne i opinia będą pracować na jego korzyść, jak niegdyś pracowały na korzyść religii, — że każda jednostka od niemowlęctwa żyć będzie w otoczeniu ludzi, wyznających podobne przekonania i stosujących je do życia — przypuśćmy to wszystko i wyobraźmy sobie następstwa podobnego stanu rzeczy — a raz na zawsze upadną wszelkie wątpliwości we względzie potęgi, z jaką może działać ostateczna sankcya utilitarnej moralności. Każdemu z zajmujących się etyką, komu trudno pojąć aby się stan takowy mógł urzeczywistnić, zalecam, jako środek ułatwiający to pojmowanie, drugie z dwóch głównych dzieł Comte'a: *Traité de politique positive*. Wiele mam do zarzucenia doktrynie politycznej i moralnej tego autora; pomimo to znajduję, że w dziele tem z całą widocznością wykazana jest prawda, że ludzkość oprócz wiary w opatrność, nie tylko może mieć do rozporządzenia nie mniejszą psychiczną i towarzyską siłę, którą teraz daje religia, lecz że nowa ta siła do tego stopnia może ożywić całe życie ludz-

kie, opanować wszystkimi myślami, uczuciami i czynnościami człowieka, do jakiego nie podniosła się jeszcze najsilniejsza pod względem wpływu religia, i jeżeli grozi w tym razie jakiegokolwiek niebezpieczeństwo, to wcale nie to, że siła ta będzie niedostateczna, ale będzie zanadto gwałtowna i że może szkodzić wolności i niezależności.

Dla uczuć stanowiących obowiązującą siłę utilitarnej moralności, nie jest jednakże koniecznem oczekiwać na taką reformę społeczną, o jakiej przed chwilą mówiliśmy, to jest ogólnego zobowiązania pod wpływem ogólnego towarzyskiego dążenia. W obecnym czasie, przy stosunkowo niskim stanie ludzkiego rozwoju, jednostka nie może jeszcze dojść do tego stopnia zjednoczenia swych interesów z interesami innych, ażeby było dla niej niemożliwością postąpić niezgodnie z dążnościami ogółu; ale i teraz już każdy, w kim choć trochę jest rozwinięte uczucie społeczne nie może uważać swych bliźnich za współzawodników, toczących z nim walkę o środki sprzyjające osiągnięciu szczęścia, i którym jako przeciwnikom, życzyć trzeba niepowodzenia, z którym związana jest osobista wygrana. Głęboko wkorzenione pojęcie o nierozłącznych węzłach, które go łączą ze społeczeństwem, pobudza każdego już i teraz do pogodzenia uczuć swych i celów z uczuciami i celami ludzkości. Jeżeli nawet różnica opinij i umysłowego wykształcenia nie pozwala mu podzie-



lać z innemi ich uczuć—gdyż te są mu lub nienawistnemi lub podejrzanemi, zawsze jednak potrzebuje wmówić przynajmniej w siebie, że cele jego nie sprzeciwiają się celom innych; że niema nic przeciwko temu, aby tak się stało jak oni życzą, i że owszem pragnie ich szczęścia. U wielu ludzi uczucie to jest daleko słabsze, aniżeli uczucie egoizmu, u niektórych nawet wcale go niespostrzegamy. Lecz u tych, u których istnieje, posiada ono wszystkie cechy naturalnego uczucia. Życzenie szczęścia bliźnim nie przedstawia się już w ich umysłach, jako przesąd narzucony wychowaniem, jako prawo przymusowe jakiegoś despoty, ale jakby właściwa cecha, lub przedmiot bez których radzić by sobie w życiu nie mogli. Przekonanie to jest razem i najwyższą sankcją teoryi użyteczności; ono to wpływa na rozum i uczucie dobrze wykształconego człowieka i nakazuje mu nie sprzeciwiać się, ale owszem czynnie współdziałać tym zewnętrznym wpływom, które pobudzają go do troszczenia się o innych. Te zewnętrzne pobudki zazwyczaj wzmacniają się wewnętrznymi sankcjami, a w razie jeżeli tego nie bywa lub też, kiedy pobudki i sankcye działają w przeciwnym kierunku, to uczucie udziału w pomaganiu dążnościom ogółu do największego szczęścia, działa samo przez się z większą lub mniejszą siłą, stosownie do siły umysłu i charakteru; mała tylko liczba ludzi nie posiadających

żadnego moralnego usposobienia, zdobyć się może na to, aby przeżyć całe życie, dbając o sprawy innych tyle tylko, o ile ich własny do tego pobudza interes.

---

## ROZDZIAŁ IV.

*Jakimi dowodami utylitaryzm postugiwać się może?*

---

Powiedziałem już wyżej, że w kwestyach ostatecznych celów nie może być mowy o dowodach, w zwykłym tego wyrazu znaczeniu. Żadnym rozumowaniem nie możemy udowodnić ani tak zwanych pierwszych zasad wiedzy, ani też żadnej z pierwszych przesłanek nauki o moralnem naszym postępowaniu. Lecz pierwsze przesłanki nauki są faktami, mogą być stwierdzone drogą prostego odwołania się od władz mających z zewnątrznością styczność — to jest do naszych zmysłów i do naszej świadomości. Ale czy i w kwestyach celów praktycznych do tychże samych władz odwoływać się można? Jeżeli nie, to jakie inne władze udzielić nam mogą tej wiadomości?

Kwestya ta, zwana ostatecznych celów jest właściwie kwestyą o tem co jest godnem życzenia? Utylitaryzm naucza że szczęście jest jedyną rze-



czą godną życzenia jako cel, i że wszystko inne, czego żądamy, jest tylko środkiem prowadzącym do szczęścia, t. j. do jednego powszechnie pożądanego celu życia. Czegóż tedy powinniśmy wymagać od tej doktryny — jakie są tego warunki aby wreszcie twierdzenia jej mogły być uznane za słuszne.

Że przedmiot pewien jest widzialny, że dźwięk pewien daje się słyszeć — udowodnić to można tem, że przedmiot ów widzimy, lub że dźwięk ten słyszymy; stosuje się to w ogóle do całej wiedzy naszej, mającej źródło w doświadczeniu. Podobnie, jedynym dowodem tego, że cósokolwiek jest przedmiotem skierowanych na nie życzeń, jest to że ludzie istotnie życzą sobie tego. Gdyby cel życia, jaki uznaje utylitaryzm, nie był uznawany ciągle przez wszystkich i w teorii, i w praktyce, za takowy, nie mogłoby być dane na dowód tego że cel ten jest *rzeczywistym* celem życia. Nikt niepotrafi wskazać przyczyny dla czego szczęście ogólne godne jest życzenia, wyjąwszy tej, że każdy o tyle pragnie swego własnego szczęścia, o ile je sądzi być dla siebie dostępnem (w tekście:... „except that each person, so far as *he* believes it to *be* attainable, desires his own happiness”) Ponieważ jest to niezaprzeczonym faktem mamy w tem nietylko całkowity dowód, na jaki się tylko w tym wypadku zdobyć można, lecz najzupełniejszy z możebnych dla udowodnienia tego, że szczęście każdego człowieka jest względem niego dobrem, a więc i ogólne szczęście jest dobrem

względem ogółu ludzi. I tak mamy dowody, że szczęście nie tylko jest celem ludzkiego postępowania, ale zarazem i probierzem moralności.

Lecz samo przez się nie jest to dostatecznym dowodem, że szczęście jest *jedynym* moralnym probierzem. Zdawało by się, że aby to udowodnić, a tem samem udowodnić i prawdziwości zasady, trzeba by wykazać nietylko, że ludzie pragną szczęścia, ale że niczego innego oprócz szczęścia nie pragną. Jakoż wiemy z pewnością że ludzie żądają często czegoś takiego, co w zwykłej mowie znaczy co innego niż szczęście. Pragną np. cnoty i niebytności występku podobnie—jest to rzecz niewątpliwa—jak pragną samego szczęścia. A chociaż pragnienie cnoty nie jest tak powszechnem, jak pragnienie szczęścia, lecz jest faktem równie autentycznym. Ztąd pochodzi że oponenti utylitaryzmu zestawivszy dwa te fakta, dowodzą,—iż celem życia jest nie tylko szczęście, a powtóre, że samo szczęście nie może służyć za jedyną, wyłączną wskazówkę tego co jest dobre, lub tego co jest złe.

Utylitaryści nie zaprzeczają temu bynajmniej, a owszem utrzymują to nawet sami, że cnota jest rzeczą pożądaną i co więcej, że pożądaną jest sama przez się. Tak utylitaryści utrzymują to, odrzucając przytem wszelkie uboczne względy, dla których cnota może być pożądaną. Jakieby nie były zdania utylitarystów, o warunkach, przy których cnota staje się cnotą, — choćby nawet

utrzymywali (co istotnie ma miejsce), że postęпки i usposobienia wtedy tylko są cnotliwemi, kiedy mają inny od samej tylko cnoty cel; pomijając względy, któremi się kierują przy ocenianiu cnotliwości czynów,—nie tylko stawiają oni cnotę na pierwszym miejscu pomiędzy rzeczami, które są dobre,—bo prowadzą do ostatecznego celu—szczęścia, ale uznają nawet, jako fakt psychologiczny, że cnota może być dla jednostki dobrem sama przez się, bez względu na to, do jakiego celu cnotliwe postępowanie prowadzi ją (jednostkę ową) może; utrzymują również, że usposobienie człowieka, który nie uważa cnoty za dobro samo przez się nie jest bynajmniej rzeczą bardzo pożądaną, chociażby nawet następstwa podobnego usposobienia wypadkowo nie miały w swym skutku nic takiego, coby było w sprzeczności z ogólnem szczęściem, z zasadą pożytku — zgodność z którym, a także i następstwa postępków, nadają mu (usposobieniu) jedynie cechy cnoty. Mniemanie to nie jest wcale ustępstwem na niekorzyść utylitaryzmu. Składniki szczęścia są rozmaite, a każdy z nich może być pożądanym sam przez się, nietylko zaś jedynie pod warunkiem, aby był konieczną częścią całości. Utylitaryzm nie myśli dowodzić żeby pewna przyjemność, np. muzyka, lub niebytność cierpienia, np. zdrowie, miały być uważane jedynie za środki prowadzące do czegoś złożonego ze wszystkich podobnych pierwiastków,—do szczęścia, i aby miały być koniecznie uważane za środki tylko. Wszystko podobne, t. j. każda przy-

jemność i każda niebytność cierpienia są pożądane i żądają się same przez się i dla ich własnej wartości: są bowiem nietylko środkami, prowadzącymi do celu, ale nawet częścią tego celu. Cnota—jak utrzymują utylitaryści—ani przez samą swą istotę, ani z pochodzenia nie jest częścią celu życia, ale może się nią stać; ci bowiem którzy ją lubią dla niej samej, widzą w niej część celu,—lubią ją nie dla tego, że prowadzić ich może do szczęścia, a dla tego że sama ona — w ich oczach—jest już częścią szczęścia.

Dla lepszego zrozumienia tego co w dalszym ciągu wypadnie mi jeszcze powiedzieć, przypomnijmy,—że cnota z samego swego pochodzenia, jest środkiem prowadzącym ku pewnemu celowi i że gdyby nim nie była — byłaby najzupełniej bezużyteczną, stałaby się przymiotem obojętnej wartości; — że ponieważ podobnie jak i idea innych rzeczy zespala się z ideą o bezpośredniej jakiejś, przywiązanej do nich użyteczności, jest przeto rzeczą samą przez się pożądaną i to w wysokim nawet stopniu. Wytłómaczyć to można pożądaniami pieniędzy. Wartość ich pozorna równa się wartości każdego błyszczącego kamyka. Wartość ich rzeczywista polega na tem, że nabyć za nie możemy mające dla nas same przez się wartość różne przedmioty. Nie one to są przedmiotem naszych pożądań, a tylko to wszystko, co nabyć przy ich pomocy jesteśmy w stanie. Pomimo to zamiłowanie w pieniądzach jako środkach służących ku osiągnięciu pewnego celu, jest nietylko



jedną z pobudek ludzkiego życia, częstokroć bowiem spotkać się dają ludzie lubiący pieniądze dla nich samych;—chęć posiadania pieniędzy bywa często silniejsza, niż chęć użycia ich i pierwsza z nich zwiększa się stopniowo, w miarę tego, jak chęć użycia ich, która by powinna być pierwszą miarkować, stopniowo upada. Można więc śmiało powiedzieć że pieniądze mogą być często pożądane nie tylko ze względu na cel ku któremu są środkami, ale nawet jako część samego celu. Były pierwsi środkiem do osiągnięcia szczęścia, potem stały się samą główną cechą (w osobistym przekonaniu) szczęścia. Toż samo można powiedzieć i o większej części rzeczy pożądanych w życiu ludzkim — o władzy np. albo o sławie; chociaż zachodzi tu wprawdzie niejaka różnica, do każdego bowiem z tych uczuć przywiązuje się pewna bezpośrednia przyjemność, która jakoby wypływała z nich samych, czego o pieniądzach powiedzieć nie można. Potężna pociągająca siła, jaką posiadają władza i sława, tłumaczy się tem, iż są one niezmiernie pomocne do osiągnięcia innych naszych żądań. Blizki związek między władzą i sławą i innymi naszymi życzeniami, nadaje czasem pierwszym tak wielki urok, że stają się głównymi przedmiotami życzenia człowieka dla nich samych; w takich wypadkach ze środków ku dopięciu celu, stają się częścią samego ostatecznego celu, i przytem częścią ważniejszą od innych, w stosunku do których jednak są one tylko zwykłymi środkami. Tym sposobem, to co było pożą-

danem, jako sposób dobry do dopięcia szczęścia, staje się pożądanem dla siebie samego, lecz przekształcenie takie środków wcale odbywa się inaczej, jak pod warunkiem, że środek sam staje się częścią szczęścia, a zatem pozostaje zawsze ten sam cel, t. j. szczęście. Niewątpliwie człowiek staje się czasem szczęśliwym, albo nabiera przekonania że stanie się z czasem szczęśliwym, dzięki temu i wtedy, kiedy osiągnie takie przedmioty które z natury swej są tylko środkami ku dopięciu szczęścia — i również pewnem jest, że brak tych przedmiotów czyni czasem człowieka rzeczywiście nieszczęśliwym. Żądanie takich przedmiotów nie różni się od żądania szczęścia, bo są one składowemi częściami szczęścia, jego pierwiastkami: szczęście nie jest to oderwane pojęcie, a przedmiotowa (konkretna) całość, składająca się z podobnychże części. Takie przeobrażenie środków w cel, to jest w część samego szczęścia, teoria pożytku przypuszcza, a nawet je pochwała. Życie byłoby bardzo smutne, źródła szczęścia byłyby za nadto skąpe, gdybyśmy nie mogli zamieniać środków prowadzących do przyjemności na same przyjemności, tem bardziej że te ostatnie bywają czasem tak żywe i trwałe iż przez to samo nabierają w naszych oczach więcej wartości aniżeli ta spodziewana dopiero przyjemność, dla osiągnięcia której służy za środek.

Zdaniem utylitarystów — cnota jest tego rodzaju dobrem. Cnimy ją dla tego tylko, że się to nam wynagradza, bądź pewnemi przyjemnościami

bądź że wyzwala to nas od pewnych cierpień: korzystnie jest być cnotliwym. Skutkiem podobnego stosunku cnoty do szczęścia, może się stać ona w oczach człowieka szczęściem sama przez się,—może się stać przedmiotem więcej od czegokolwiek innego pożądanym. Tak tedy upodobanie w cnocie ma także samo znaczenie, jak i upodobanie w pieniądzu, we władzy, w sławie; jedyna zachodząca między temi upodobaniami różnica polega na tem, że podczas kiedy upodobanie w cnocie dla niej samej czyni człowieka najużyteczniejszym członkiem społeczeństwa,—upodobanie w bogactwach, we władzy i w sławie uczynić go może, i istotnie często bardzo czyni, członkiem szkodliwym. Dla tego utylitarystyczna nauka przyznaje i pochwała wszystkie inne drugorzędne żądania pod warunkiem wszakże, aby przynosiły korzyść ogólnemu szczęściu, i przeciwnie bezinteresowne upodobanie w cnocie pochwała bezwarunkowo, wychodząc z przekonania, że uczucie to jest najskuteczniejszym środkiem osiągnięcia szczęścia.

Ze wszystkiego, cośmy wyżej powiedzieli, okazuje się, iż—oprócz szczęścia—rzeczywiście nie ma nic innego, coby zasługiwało być przedmiotem naszych żądań. Wszystko czego pragniemy, dla tego jest upragnione, że albo jest środkiem prowadzącym do szczęścia, albo częścią samego szczęścia, wszystko zaś czego żądamy, nie dla jakichś ubocznych względów a wprost jako celu, musi być—oczywiście czemś takim, z czego samo szczęście się składa. Ci którzy pragną cnoty



dla niej samej — albo widzą w tem usprawiedliwiającą ich żądanie przyjemność, albo czują, że brak cnoty sprawia nieprzyjemność (pain), albo pragną jej wreszcie dla obu tych przyczyn razem wziętych: istotnie przyjemność i cierpienie rzadko czuć się dają z osobna, zawsze zaś prawie razem: czuję przyjemność, pojmując że postępuję cnotliwie, myśl jednak — że można być jeszcze cnotliwszym, niż jestem — sprawia nieprzyjemność. Jeżeli zaś osiągnięcie przez człowieka pewnego stopnia cnotliwości nie sprawia mu przyjemności, lub jeżeli nie ubolewa na tem, że nie staje się jeszcze cnotliwszym, widocznem jest, że człowiek ów lubi i pragnie cnoty nie dla niej samej a jako środka tylko sprzyjającego własnemu, szczęściu jego i bliskich mu ludzi.

Mamy więc też odpowiedź na zapytanie jakimi dowodami użytytyzm posługiwać się może. Zdanie które tu rozwinąłem jest psychologicznie prawdziwem — bo rzeczywiście zgodnem jest z naturą ludzką: nie żądać niczego innego, oprócz tego co albo samo jest częścią szczęścia, albo też środkiem do szczęścia; na to wszystko wszakże nie możemy dać żadnego innego dowodu, jak tylko ten, że są to jedyne powszechnie pożądane rzeczy. Jeżeli tak jest istotnie, to szczęście jest jedynym celem ludzkich czynności, a postęp i zwiększenie szczęścia, jest miarą, którą się ludzkie postępowanie oceniać powinno; ztąd zaś wypływa iż szczęście jest probierzem moralności, gdyż część zawiera się w całości.



A teraz wypada nam ostatecznie wyrzec: czy istotnie ludzkość pragnie tego tylko co jest przyjemnem, t. j. tego bez czego wszyscy doznają przykrości i cierpią; spotykamy się oczywiście z kwestyą faktu i doświadczenia, która jak wszystkie podobnego rodzaju kwestye może być rozwiązana tylko na mocy świadectwa, do którego dochodzi się drogą doświadczenia i które się otrzymuje od własnej naszej świadomości, a także jest wynikiem spostrzeżeń nad samym sobą i nad innymi ludźmi. Sądzę że ci świadkowie, jeżeli ze wszelką bezstronnością odwołamy się do ich zdania, powiedzą nam że życzyć czegoś i znajdować coś przyjemnem, są to dwa tylko objawy jednego i tego samego uczucia, albo raczej dwie części tego objawu, mówiąc ściśle—dwa rozmaite sposoby nazywania pewnego psychicznego zjawiska: to jest znajdować, że przedmiot jakiś jest pożądanym, (nie dla następstw jakie za sobą pociąga, ale sam przez się) i znajdować że jest przyjemny, jest to zupełnie jedno i toż samo; tak więc, życzyć czegoś, co jest nieprzyjemnem, jest fizycznym i metafizycznym niepodobieństwem, a to z powodu że życzenie nasze jest zawsze w prostym stosunku do przyjemności, jaką nam pożądanym przedmiot daje.

Fakt ten wydaje mi się tak oczywistym, że nie sądzę aby mógł kto jeszcze zaprzeczać, że ostatecznem życzeniem może być coś innego niż przyjemność, lub to co ochrania nas od przykrości i cierpienia. Moznaby tylko uczynić zarzut, że

co innego jest wola, a co innego życzenie, — że człowiek stały w cnocie, człowiek silnej woli, postępuje jak uważa za najlepsze, nie myśląc wcale o przyjemności, jaka wypływa z dążenia do celu, albo ma wypłynąć z dopełnienia przedsięwzięcia; i idzie wciąż naprzód kierując się wolą nawet i w tenczas, gdyby przyjemności jakie pierwiej mógł odnosić do osiągnięcia celu, straciły dlań cały swój powab, bądź z powodu zmiany jego charakteru, bądź w skutek wzrastania drażliwości jego uczuć, albo nakoniec dla tego, że przewyżka przykrości jakie koniecznie musi spotykać, idąc wciąż w jednym kierunku i nie bacząc na zawady spotykane w życiu, zagłuszy w nim samo uczucie przyjemności. Na wszystko to nie tylko w zupełności się zgadzam, alem się nawet o tem stanowczo w innem miejscu wyraził. Wola, czynny objaw uczucia, różni się od życzenia, stanu biernego uczucia, i chociaż pierwsza jest wynikiem i jakby gałęzią ostatniego, może jednak z czasem puścić sama korzenie i oddzielić się od pnia; rozdział między wolą a życzeniem posunąć się może do tego stopnia, że dążąc do jakiegokolwiek celu — chcemy go nie dla tego, że jest pożądanym, a naodwrot żądamy go tylko dla tego, że taką jest nasza wola, t. j. że chcemy go żądać. Jest to wprawdzie jednym z objawów znanego pospolicie faktu psychicznego — mianowicie przyzwyczajenia i — pod żadnym względem nie odnosi się wyłącznie do uczynków cnotliwych. Wiele rzeczy początkowo człowiek robi powodowany daną jakąkol-

wiek pobudką, potem zaś skutkiem przyzwyczajenia tak się mu poddaje, że już się nawet powściągnąć nie może. Dzieje się to jeszcze często zupełnie bezwiednie: świadomość budzi się dopiero po dokonanym czynie; czasem zaś dzieje się to z naszą wolą i wiedzą, lecz wola ta jest tylko objawem żądania, które stało się już przyzwyczajeniem—żądanie podobne objawia się w czynie najzupełniej zeznawanym a często nawet wbrew głosowi rozsądku i skutkiem tylko przyzwyczajenia,—co się zdarza z tymi, którzy nabyli—tak zwanych złych nałogów. Nakoniec, zdarza się i to, że w danym wypadku, akt woli do któregośmy przywykli, nie tylko się sprzeciwia, ale owszem pomaga dążnościom które panują człowiekowi wtedy nawet, gdy się nie znajduje pod wpływem przyzwyczajenia: zdarza się to często u osób ustalonych w enocie, i u tych wszystkich, którzy stale i rozumnie dążą do określonego jakiegoś celu. Różnica pomiędzy wolą a życzeniem w taki sposób pojęta, jest niezaprzeczonym i bardzo ważnym faktem psychicznym, lecz fakt ten polega na tem jedynie—że wola, jak i wszystko, jest podległa przyzwyczajeniu, tak — że możemy przyzwyczaić się chcieć czegoś, czego już nie żądamy dla tego czegoś samego przez się, albo znów żądać czegoś dla tego tylko, że chcemy żądać. Nie mniej przeto jest prawdą, że z początku życzenie budzi wolę,—pojmując rozumie się, życzenie jako odpychającą siłę cierpienia i jako pociągającą siłę przyjemności. Zastanówmy się dobrze, nie już



nad osobą, która ma ustaloną wolę postępowania drogą cnoty, ale nad taką, u której chęć ta jest jeszcze słabą, niezdolną oprzeć się pokusom, niepewną siebie, i zapytajmy jakim sposobem można by taką wolę wzmocnić? jak zaszczerpić? jak obudzić chęć poczciwą tam, gdzie chęć ta, jest słaba? Mamy na to tylko jeden sposób. Powinniśmy się starać uczynić w oczach tej osoby cnotę czemś pożądanem, t. j. przedstawić ją w przyjemnem świetle, a brak cnoty w nieprzyjemnem. Za pomocą tylko zespolenia pojęcia o uczciwości z pojęciem przyjemności i nieuczciwości z pojęciem cierpienia, za pomocą dowodów z żywych przykładów i własnego tej osoby doświadczenia, możemy zwrócić jej chęć ku cnotie. Ten czyja chęć jest na taką skierowana drogę będzie cnotliwym, nie myśląc już wcale ani o przyjemności, ani o cierpieniu. Wola jest dzieckiem życzenia, i jeżeli wychodzi z pod władzy swego rodzica, natychmiast poddaje się władzy przyzwyczajenia; ale ponieważ przyzwyczajenie z istoty swej nie może mieć najmniejszej pretensyi wywoływania samych dobrych następstw, — jedyną podstawą, dla której możemy pragnąć tego, aby dążności ku cnotie były niezawisłe od przyjemności i nieprzyjemności jest to, że poddając wolę przyzwyczajeniu, otrzymamy postępowanie stałe i pewniejsze. Przyzwyczajenie i tylko przyzwyczajenie nadaje niezwykłą stałość uczuciom i postępowaniu człowieka, a że właśnie powszechnie zaufanie w uczuciach i postępowaniu naszych bliźnich, i zaufanie



w samym sobie są rzeczami największej dla nas wagi, dla tego chęć cnoty powinna być wszczepiona i uprawiana w takiej niezależności od żądania. Innemi słowami: taki stan chęci (t. j. iż chcemy i czynimy nie to, czego żądamy, ale to do czegośmy przyzwyczajeni i czegośmy nauczeni) jest środkiem prowadzącym do dobrego, ale nie samym dobrem. Taki stan chęci nie sprzeciwia się tej teorii, która utrzymuje, że każda rzecz jest o tyle dobrą dla człowieka, o ile jest sama w sobie przyjemną, lub środkiem osiągnięcia przyjemności i uniknięcia przykrości. Jeżeli teorya ta jest zgodną z rzeczywistością, to zasada użytku jest już zupełnie udowodniona. Myślący czytelnik niech sam sobie odpowie, czy pogląd nasz jest prawdziwy, czy błędny.

---

**ROZDZIAŁ V.**

*O stosunku sprawiedliwości do użyteczności.*

Jedną z głównych przeszkód, do których teoria użyteczności czyli największego ogólnego szczęścia—w każdej epoce oderwanego myślenia nie znajdowała uznania, było pojęcie o sprawiedliwości. Wyraz ten tak silnie przemawia do uczucia, tak jest na pozór zrozumiały i jasny, łatwość z jaką odróżniamy sprawiedliwe od niesprawiedliwego tak przypomina czynności instynktowe,—że myśliciele upatrywali w sprawiedliwości przymiot właściwy zewnętrzności, istniejący w niej niezależnie od niczego, zupełnie odrębny od użyteczności, a nawet wręcz przeciwny tej ostatniej, a jednak—na co się wszyscy zgadzają—w rzeczywistym życiu wiele z nią mający wspólnego i znajdujący się z nią w pewnym jakimś stosunku.

Zresztą jak we względzie tych, tak również i we względzie innych uczuć, kwestya powstawa-

nia uczucia i kwestya obowiązującej jego siły, nie znajdują się z sobą w koniecznym jakimś związku. Że posiadamy od natury jakieś tam uczucie, nie dowodzi to jeszcze, że mamy dawać ucho jego poszeptom, — albo że mu nawet musimy być powolni. Niech sobie uczucie sprawiedliwości będzie wrodzonym, niech będzie instynktem, — w każdym razie może potrzebować nad niem, podobnie jak i innym ślepym instynktem, panował rozsądek. Jeśli posiadamy instynkta rozsądkowe, które wpływają na nasz sąd o rzeczach tym lub innym sposobem, a oprócz nich zwierzęce instynkta, które zmuszają nas do postępowania w taki lub inny sposób, to fakt ten nie dowodzi jeszcze, że pierwsze mają być więcej nieomyślne w swoim zakresie, niż drugie w swoim i powinniśmy nawet przypuścić, że pierwsze mogą prowadzić czasem do błędnych sądów, również jak drugie do błędów w postępowaniu. Oczywiście, iż co innego jest dowodzić, że uczucie sprawiedliwości jest uczuciem wrodzonym, a co innego znów, że powinno być najwyższym probierzem postępowania człowieka; w praktyce wszakże dwa te zdania bardzo ze sobą są ściśle powiązane. Ludzie, skoro tylko trudno im zdać sobie sprawę z jakiegoś uczucia zapominają o tem, że uczucia tylko przedmiotowe mają istnienie i dowodzą, że uczucie to jest objawem czegoś przedmiotowo rzeczywistego. Zadaniem naszym teraz będzie rozstrzygnąć czy też ta jakaś przedmiotowa rzeczywistość, odpowiadająca uczuciu sprawiedliwości, potrzebuje

szczególne i sobie tylko właściwego sposobu objawienia się, czy sprawiedliwość lub niesprawiedliwość postępku jest rzeczą istniejącą samą przez się i zupełnie odrębną od wszystkich innych jego przymiotów, czy jest tylko skojarzeniem niektórych jego przymiotów, nadającym postępkowi pewne jakies wybitne cechy. Dla zbadania tej kwestyi koniecznością jest roztrząsać czy samo uczucie sprawiedliwości lub niesprawiedliwości jest uczuciem tak różnem od innych moralnych uczuć, jak np. różnemi są co do swego rodzaju wrażenia koloru i smaku, lub czy też uczucie to jest tylko pochodnem, nie zaś pierwotnem, i czy nie da się wytłomaczyć jako pewna wielkość złożona z wielu moralnych uczuć. Rozwiązanie tej kwestyi tem bardziej jest jeszcze konieczne, z powodu że w ogólności panuje przekonanie,—że chociaż owe niby przedmiotowe wymogi sprawiedliwości. zgadzają się z pożytkiem ogółu, jednak—według powszechnego mniemania—nie może to służyć za dowód, że sprawiedliwość jest konarem użyteczności i że ta ostatnia jest źródłem, z którego sprawiedliwość bierze swój początek. To twierdzenie popierają tem, iż podmiotowe uczucie sprawiedliwości różni się od uczucia, które zawsze przypuszcza względy użyteczności lub wygody, i z nader małą liczbą wyjątków posiada bardziej stanowczą siłę przepisów, niż uczucie wypływające z pojęcia o użytku—okoliczność mająca niby nas przekonać, że źródła dwóch tych uczuć są zupełnie inne, przyczem źródła uczucia spra-



wiedliwości mogą być jakieś bardziej doskonałe, niż źródła uczucia opartego na użyteczności.

Aby wyjaśnić należycie tę kwestyę, koniecznym jest określenie tego co stanowi wyróżniającą cechę sprawiedliwości albo niesprawiedliwości? jaki jest przymiot albo raczej czy się znajduje jaki przymiot, któryby był wyłączną własnością pewnego sposobu postępowania, zwanego niesprawiedliwym (sprawiedliwość podobnie jak i wiele innych moralnych przymiotów, najlepiej określić się daje przez przeciwstawienie jej ze sprzecznym z nią pojęciem) i odróżniał go od wszelkiego innego sposobu postępowania, który chociaż również zasługuje zwykle na naganę, to wszakże dla jakichś innych przyczyn, a nie dla tego, że nie czyni zadość wymaganiom sprawiedliwości i nakoniec, jeżeli przymiot takowy istnieje, to na czym zasadza się wyróżniająca go od innych przymiotów — właściwym niezgodnym z moralnością postępkom — cecha. Jeżeli znajdziemy, że we wszystkim, co ludzie nazywają sprawiedliwym lub niesprawiedliwym, znajduje się stale jaki szczególniejszy przymiot albo połączenie kilku przymiotów, to będziemy zmuszeni osądzić czy ten szczególny przymiot, albo zbiór przymiotów rzeczywiście jest w stanie na zasadzie praw, według których działają nasze uczucia, wywołać w człowieku uczucie, któreby się odznaczało tą cechą i posiadało dość zniewalającej do postępowania według jego przepisów siły — i albo wypadnie nam uznać to uczucie za niedające się w ten sposób

wytlómaczyć, albo nakoniec zmuszeni będziemy uważać je za jakiś osobliwy dar przyrody. W pierwszym przypadku, rozstrzygając to pytanie, rozstrzygniemy oraz główne nasze zagadnienie; w przeciwnym razie, będziemy musieli uciec się do innego sposobu rozwiązania pytania.

Aby znaleźć jakie przymioty wspólne są wielu przedmiotom, trzeba przedewszystkiem badać każdy przedmiot z osobna. Zwrócimy więc naszą uwagę po kolei na rozmaite sposoby postępowania i urządzenia stosunków ludzkich, które powszechnie lub po większej części mianują się sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi. Przedmioty obudzające uczucia skojarzone z temi nazwami są liczne i bardzo różnorodne. Podaję tu ich treściwy pogląd, pomijając wiele szczegółowego.

I tak, po pierwsze, uważa się powszechnie za rzecz bardzo niesprawiedliwą pozbawić kogo wolności, własności albo innej rzeczy, która mu się z prawa należy. W tym wypadku wyrażenia „sprawiedliwy” i „niesprawiedliwy” mają wyraźne określone znaczenie, sprawiedliwie jest szanować, niesprawiedliwie gwałcić czyjekolwiek prawa. <sup>1)</sup> Ale prawo to przypuszcza pewne wyjątki

<sup>1)</sup> W oryginale *the legal rights*. Język nasz zna jeden tylko wyraz *prawo* dla oddania różnych pojęć. Inne europejskie języki mają dwa wyrazy różnego, stosownie do pojęć, znaczenia: *lex-jus*, *loi-droit*, *Gesetz-Recht*, *law-right*, *законъ-право*. Mamy i my wyraz *zakon*—oznaczający ustawę,

w skutek pewnych okoliczności, w obec których zmieniają się z konieczności wymagania sprawiedliwości i niesprawiedliwości, jak np. kiedy się odbiera prawa temu, kto je już i sam z własnej winy, lub przez niedopełnienie pewnych warunków postradał. O tem wypadku powiem osobno. I tak:

Powtóre: legalne prawa, których pozbawić można, mogą jeszcze być nawet takiego rodzaju, że niepowinny należyć do osoby która je posiada — innymi słowami, uchwała nadająca takie prawa, może być złą uchwałą. Jeżeli tak jest rzeczywiście, albo jeżeli (co wszystko jedno w danym razie) uchwała za taką jest poczytywaną, opinie co do tego, czy sprawiedliwie byłoby taką uchwałę pogwałcić, będą się różnić. Niektórzy utrzymują, że każdy obywatel powinien słuchać każdej chociażby najgorszej uchwały, ograniczając przypuszczalny opór swój odwołaniem się do właściwej władzy z przełożeniem o jej zniesienie. Zdanie to (potępiające wielu dobroczyńców rodu ludzkiego, i—często mające na celu ochronienie zgubnych instytucyj od jedynej broni, która przy dzisiejszym porządku rzeczy mogłaby być przeciw nim skierowana) broniem jest przez tych, którzy się opierają na zasadzie użyteczności, a głównie na przekonaniu,

lecz pochodnych odeń przymiotników, jak np. *zakonny* w znaczeniu zgodność z ustawą, nie wiem dla czego nie używamy. (Przypisek F. Bogackiego).

O zasad. użytecz.

7



że dla ogólnego dobra ludzi ważną jest bardzo rzeczą zupełna czystość uczucia posłuszeństwa dla prawa. Inni znowu trzymają się wprost przeciwnego zdania, mówiąc że jest zgodnem ze sprawiedliwością niesłuchać każdego złego prawa, chociażby to prawo nawet i nie było niesprawiedliwem, dość jeżeli jest dla czegoś bądź niedogodnem. Inni jeszcze przystają na nieposłuszeństwo tylko w takim razie, jeżeli prawo jest wprost niesprawiedliwem. Inni znowu utrzymują że każde prawo jest niesprawiedliwe, jeżeli jest niewygodne; bo ponieważ każde prawo krępuje naturalną wolność ludzkości, a więc każde ograniczenie wolności jest niesprawiedliwością, jeżeli tylko nie ma na względzie czegoś, coby mogło równoważyć wolności. Wśród tej różnorodności zdań, jest jedno, które się zdaje być ogólnie przyjętem, — a mianowicie zdanie, że mogą być złe prawa i że zatem prawo nie jest probierzem sprawiedliwości, ale że przeciwnie może jednego obdarzać dobrodziejstwami, a na drugiego wkładać ciężkie i niekorzystne dlań obowiązki, które sprawiedliwość potępia. Jednak i w uznaniu pewnego prawa niesprawiedliwem, i w uznaniu niesprawiedliwym oporu stawianego prawu, kierujemy się jakąś jedną zasadą; bardzo naturalnie, że zasada ta wcale się nie opiera i nie ma nic wspólnego z pojęciem o legalności, — opiera się zaś ona na zasadach prawa moralnego. Drugi zatem wypadek niesprawiedliwości polega na odjęciu człowiekowi tego, do czego moralnie ma prawo.



Potrzenie, wszyscy się na to zgadzają, że zgodnem jest ze sprawiedliwością, aby każdy otrzymał to (bądź złe, bądź dobre) na co zasłużył; i nie zgodnem ze sprawiedliwością, aby otrzymywał dobre albo był narażony na złe, na które niezasłużył. Jest to właśnie, jak się zdaje, najłatwiejsza do pojęcia i najdobitniejsza forma sprawiedliwości, w jakiej się ona dla ogółu umysłów przedstawia. Ponieważ pojęcie to zamyka w sobie pojęcie o zasłudze, nie od rzeczy będzie zastanowić się nad tem, czem jest zasługa?... W ogóle pojmujemy dobrze że zasługuje na nagrodę każdy, kto postępuje dobrze, a na karę — kto postępuje źle; a więcej szczegółowie znaczy kto zasługuje na dobro od tych, którym dobro wyświadczył i na złe od tych którym szkodził. Przepis ściągający się do płacenia dobrem za złe nigdy nie był uważanym za wymierzenie sprawiedliwości, ale za jej zaniechanie dla innych względów.

Po czwarte: jest niezaprzeczenie niesprawiedliwym niedotrzymać komu danego słowa, zgwałcić zobowiązanie się albo wyraźne albo domniemane, zawieść oczekiwania obudzone naszym świadomem i dobrowolnem postępowaniem. Lecz podobnie do innych wymagań sprawiedliwości, o których już pierwej mówiliśmy i te również nie mogą być uważane za nieodwołalne, albowiem i one muszą czasem ustąpić wyższemu względowi sprawiedliwości, albo mogą być niespełnione w razie np. jeżeli osoba oczekiwania której zostały zawiedzione, postępowaniem swoim upoważniła nas

do niekorzystnego dla niej samej trybu postępowania.

Po piąte: zgodnie z powszechnie przyjętem zdaniem, niesprawiedliwością jest być stronnym, obdarzać swą łaską i dawać pierwszeństwo jednemu z ujmą dla innych, szczególnie jeżeli w tym razie kierujemy się swem widzimisię. Bezstronność jednak nie zdaje się być uważaną za powinność samą w sobie, ale raczej jako środek spełnienia innej jakiejś powinności: łaski i względy nie zawsze wywołują naganę, wypadki nawet w których je gania, są raczej wyjątkami niżeli prawem. Prędzej by zganiono osobę wpływową za nieokazanie względów w obsadzaniu urzędów, krewnym i przyjaciółom i przenoszenie nad nich obcych lub cudzoziemców, jeżeli tylko osoba ta mogła postąpić wręcz przeciwnie, nie obrażając w czemkolwiek sprawiedliwości. Nikt nie nazywa niesprawiedliwością przenoszenie jednych nad drugich, gdy idzie o wybór przyjaciół, znajomych lub towarzyszy. Bezstronność, gdzie idzie o czyjeś prawa jest bez wątpienia obowiązkiem, lecz obowiązek takowy wypływa z zasady ogólniejszego jeszcze obowiązku: poszanowania dla praw każdego. Każdy trybunał np. powinien być bezstronnym, ponieważ obowiązkiem jego jest rozstrzygać spór i przysądzać sporny przedmiot osobie, która ma do niego prawo. W pewnych wypadkach, bezstronność znaczy uwzględnienie zasługi; kiedy np. sędziowie, nauczyciele lub rodzice naznaczają nagrody i wymierzają kary. W innych

wypadkach bezstronnością nazywamy uwzględnienie korzyści ogólnej, gdy rząd z pomiędzy kilku kandydatów wybiera na urząd jednego. Jednem słowem, bezstronność jako powinność, którą na nas wkłada sprawiedliwość, znaczy powodowanie się takimi względami, których wpływ w danym wypadku uznajemy za sprawiedliwy, i niepowodowanie się żadnemi takimi pobudkami, które by nas prowadziły na drogę niezgodnego ze względami sprawiedliwości postępowania.

Najbliższej spowinowaczone z bezstronnością jest pojęcie równości; pojęcie to wchodzi w skład pojęcia sprawiedliwości teoretycznej i praktycznej i w oczach wielu ludzi stanowi samą jej istotę. Lecz i w tym więcej nawet niżeli w jakimkolwiek innym wypadku, sprawiedliwość pojmowaną jest rozmaicie, zawsze jednak zgodnie z pojętą w pewien sposób użytecznością. Wszyscy się na to zgadzają, że równość jest przepisem sprawiedliwości, za wyjątkiem tych tylko wypadków, gdzie korzyść koniecznie wymaga nierówności. Ci nawet, którzy znoszą najwściekłą i najniedorzeczniejszą nierówność praw, utrzymują że sprawiedliwość nakazuje szanować każde prawo. W krajach gdzie panuje niewola, uznają w teorii że prawa niewolnika, takie jakimi są powinny być równie święcie przestrzegane, jak prawa służące ich panom, i że trybunał który lekceważy jedne, bijąc czołem przed drugimi, popełnia wołającą o pomstę niesprawiedliwość; ale rzecz dziwna, je-



dnocześnie za to i w tymże kraju instytucye, dzięki którym niewolnik jest prawie wyzuty z praw, nie są uznawane za niesprawiedliwe, a to dla tego tylko, iż są miane za użyteczne. Ci co utrzymują, że korzystnie jest, aby ludzie byli podzieleni na stany, nie sądzą aby nierówność w podziale praw majątkowych i politycznych była niesprawiedliwością; i przeciwnie, ci co nieupatrują w tem żadnej potrzeby, potępiają nierówność jako niczem nieuzasadnioną niesprawiedliwość. Ci co sądzą, że rząd jest potrzebny, nie widzą żadnej niesprawiedliwości w tej wielkiej nierówności praw, jaka wynika z nadania urzędnikom władzy, której inni nieposiadają. Nawet pomiędzy zwolennikami zupełnej równości tyle jest różnych zdań, ile różnych pojęć o tem, co jest wygodnem i użytecznem. Niektórzy komuniści sądzą, iż aby podział wytworów pracy był sprawiedliwym, powinien być oparty na zasadzie zupełnej równości; drudzy sądzą, że ci których potrzeby są większe, powinni otrzymywać więcej; inni wreszcie sądzą, że ci co ciężiej pracują, lub więcej wytwarzają i ci którzy oddają ważniejsze usługi ogółowi, mają prawo do otrzymywania większej części przy podziale korzyści. Wszystkie te zdania równie słusznie mogą się odwoływać do uczucia wrodzonej sprawiedliwości.

Z powodu tak rozmaitego zastosowywania wyrazu „sprawiedliwość,” który na pozór wcale nie grzeszy dwuznacznością, trudno jest znaleźć umysłową nić, któraby wiązała te tak sprzeczne



o sprawiedliwości pojęcia i odkryć istotę uczucia noszącego to miano. Być może, z tego odmetu pozwoli nam wyjść etymologiczna historia tego wyrazu.

W większej części języków, jeżeli nie we wszystkich, etymologia tego wyrazu wyraźnie wskazuje że źródło jego pochodzenia spoczywa w przepisach prawa obowiązującego. *Justum* jest pochodnem od *jussum* tego co było nakazaniem. *Dikajon* pochodzi od *dike* wyrazu oznaczającego sprawę precessualną. *Recht*, z kąd powstały *'right, righteous*, wyraz jednoznaczny z wyrazem prawo. Trybunały sprawiedliwości, są trybunałami i zarządami prawa. *La justice* we francuzkim języku, jest wyrazem przyjętym dla oznaczenia sądownictwa. Nie chcę popełniać błędu, o który nie bez pewnego pozorów prawdy oskarżano *Horna Tooke'a*; nie utrzymuję przeto, iż każdy wyraz znaczy dziś to samo co znaczył kiedyś pierwotnie. Za pomocą rozbioru etymologicznego jakiegoś wyrazu niepodobna dojść co dziś mianowicie oznacza nazwane przezeń pojęcie, — ale za to wybornie można dojść tego jakim sposobem, i z kąd, powstał ów wyraz. Sądzę iż nie ulega żadnej wątpliwości, że *idée mère*, t. j. pierwotnym elementem w kształtowaniu się pojęcia sprawiedliwości, była myśl o zgodności z prawem obowiązującym. U Hebrajczyków aż do chrześcijańskiej epoki, pojęcie sprawiedliwości nie zamykało w sobie nic innego: podobne ograniczenie pojęcia sprawiedliwości, było naturalnem u ludu, który wierzył że prawo jego

pochodziło bezpośrednio od Istoty najwyższej i dążyło do objęcia wszystkiego co tylko mogło potrzebować przepisów. Lecz inne narody, a nadewszystko Grecy i Rzymianie, którzy wiedzieli że ich prawa były dziełem ludzi, i że ludzie, ciągle nowe prawa tworzą, zawsze byli gotowi przypuścić, iż sami ludzie mogli tworzyć i złe prawa, że przeto prawo może uprawnić i takie postęпки, które przez wszystkich mogłyby być uznane za niesprawiedliwe, gdyby nie były otoczone grozą przepisów. Ztąd też ich uczucie niesprawiedliwości nie przywiązywało się do każdego pogwałcenia prawa, ale tylko do pogwałceń takich praw, które powinny istnieć, włączając do nich i takie jeszcze które chociaż powinny ale nie istnieją; jak również też i do takich praw—które były przeciwne pojęciu o istotnie dobrem prawie. Tak tedy pojęcie o prawie i jego przykazaniach górowało w pojęciu o sprawiedliwości wtedy nawet, kiedy prawo będąc obowiązującym przestało być uważanem za wyraz sprawiedliwości.

Wyznać trzeba, że ludzkość chce stosować do pojęcia o sprawiedliwości i głównych związanych z niem obowiązków, wiele takich rzeczy, które nie tylko nie były i niepowinny być nigdy przedmiotem prawa. Nikt nie życzy sobie, aby prawa mieszały się do szczegółów domowego życia, chociaż każdy zgodzi się na to, że i w powszedniem domowem życiu można postępować i sprawiedliwie i niesprawiedliwie. Lecz i tu nawet pojęcie o wykroczeniu przeciw temu, co powinno być

przestrzegane jako przepis prawa, nosi odmienne, właściwe sobie cechy. Byłoby zawsze dla nas przyjemnem i zgodnem z uczuciem słuszności <sup>1)</sup> aby postęпки w rozumieniu naszym niesprawiedliwe—były karane, chociaż nie życzymy, aby kary te miały być naznaczane przez trybunały sprawiedliwości. Zrzekamy się tej przyjemności z powodu innych ztąd pochodzących niedogodności. Radziłyśmy aby sprawiedliwe postępowanie było w najmniejszych szczegółach nawet objęte przepisami prawa, a niesprawiedliwość ustawicznie prześladowana, gdybyśmy nie byli słusznie zaniepokojeni myślą o tej władzy nieograniczonej, jaką dajemy nad sobą tym, którzy wglądać mają w szczegóły naszego postępowania. W razie jeżeli sądzimy, że sprawiedliwie byłoby obowiązać kogokolwiek do postąpienia w pewien sposób, zwykle mówimy: taki to powinienby być do tego *zmuszonym*. Radzi bylibyśmy aby zobowiązanie to było urzeczywistnione, aby było wykonane w skutek rozkazu osoby obleczonej w nakazującą powagę władzy. Znajdując jednakże, że przymus prawa w tych razach jest niebezpiecznym, ubolewamy nad tem, że niepodobna go w żaden sposób zastosować do rzeczywistego życia, a patrząc na

---

<sup>1)</sup> feelings of fitness — literalnie uczucia przyzwoitości, lub stosowności; lecz znaczenie słowa *to fit* przyrzadzić, przystosować, zrobić co zgodnie z czemś—pozwala mi odstąpić od literalnego tego wyrazu znaczenia.

(przypisek F. B.)



niezłota, w której pozostają niesprawiedliwe tego rodzaju postępkі—jako na złe, usiłujemy poprawić tę wadę w stosunkach ludzkich, obostrzając srogość naszych własnych moralnych wyroków i opinii ogółu. W ten sposób pojęcie prawnego przymusu, pozostaje zawsze zasadniczym pojęciem sprawiedliwości, chociaż ulega rozmaitym zmianom, póki wreszcie nie otrzyma tego określonego znaczenia, jakie ma u wysoce ukształconych społeczeństw. Taki jest — według mego zdania — sposób powstania i stopniowego rozwoju (growth) pojęcia sprawiedliwości. Musimy jednak zauważyć, że sposób takowy, nie zawiera dotąd w sobie nic takiego czemby można rozróżnić obowiązek prawny od moralnego, t. j. od obowiązku w ogóle. Pojęcie o karze, które jest istotą prawa, wchodzi nietylko do pojęcia o niesprawiedliwości, ale i do pojęcia o każdym złym postępku w ogóle. Co nie pociąga za sobą kary tego lub innego rodzaju, za co nieprześladuje nas prawo, czego nie mają nam za złe ludzie, lub wreszcie czego nam nie wyrzuca własne sumienie, — to według nas nie jest złem. To zdaje się być właściwie prawdziwym, że tak powiem, punktem zwrotnym między moralnością i wygodą. Pojęcie o powinności przypuszcza jako konieczność, że jeżeli kto jej nie wypełnia, można go do tego zmusić. Powinność jest to coś, czego można od ludzi *wymagać*, podobnie jak się wymaga wypłaty długu. To zaś, czego nie możemy od nikogo wymagać, nie jest wcale powinnością. Względy roztropności, albo



interes ogółu może sprzeciwić się czasem ścisłemu wprowadzeniu w praktykę podobnego od kogoś wymagania, ale sam ten, względem którego zrobiono wyjątek, nie miałby żadnego prawa uskarżać się, gdyby wymagano od niego wypełnienia powinności. Są jeszcze inne wypadki w których chociaż życzymy, aby ludzie postępowali w pewien jakiś sposób, chociaż podziwiamy i szanujemy ich za to, że tak postępują, — przy czem, inaczej postępujących nie lubimy i pogardzamy nimi — z tem wszystkiem nie sądzimy, aby koniecznie byli oni do tego obowiązani. Takie pożądane przez ogół postępowanie pojedynczych ludzi ani nazywamy moralną powinnością, ani też nie wyrzucamy i nie karzemy za to tych którzy od tego się uchylają. Jakim sposobem przychodzimy do pojęcia o zasługiwaniu lub niezasługiwaniu na karę, okaże się to w dalszym ciągu niniejszego; bez wątpienia wszakże rozróżnianie takie ma swe źródło w pojęciach naszych o złem i o dobrem. Nazywamy postępek złym, i w ogóle używamy innych wyrazów malujących nasze niezadowolnienie, lub naganę pewnego sposobu postępowania, stosownie do tego czy osoba postępująca w pewien takowy sposób — według naszego przekonania — zasługuje lub nie, na karę; — mówimy także: trzeba postępować w taki sposób, albo że postępek pewien jest pożądany i zasługujący na pochwałę, stosownie do tego czy przyznajemy pewien sposób postępowania obowiązkowym, do którego możnaby zmusić, — czy

tylko przyznajemy, że postępowanie pewne zasługuje na pochwałę i że warto się starać, ażeby w ten sposób ludzie postępowali, — używając do tego namowy, przekonywania i t. p. <sup>1)</sup>)

Taka więc jest charakterystyczna różnica, nie pomiędzy sprawiedliwością, lecz moralnością w ogólności i innymi sferami stosowności postępków (expediency) do ogólnej ludzkiej korzyści i znacności; pozostaje jeszcze do znalezienia jaka jest cecha wyróżniająca sprawiedliwość od innych gałęzi moralności. Wiemy już, że autorowie w dziedzinie etyki dzielą powinności moralne na dwie klasy, które oznaczają dwoma bardzo niewłaściwymi terminami: *powinności zupełnie i niezupełnie obowiązujące*, rozumiejąc pod tą ostatnią nazwą powinności takie, w których chociaż sam czyn jest obowiązujący, ale czas i inne warunki wykonania czynu pozostawiają się naszemu wyborowi; jak np. we względzie uczynków miłosierdzia i dobroczynności, które potrzeba spełniać, bez wyraźnego obowiązku miłosierdzia względem tej lub owej osoby, — w tym lub innym czasie. W języku filozofów jurystów, którzy jeszcze z większą ścisłością określają brzmienia wyrazów,

---

<sup>1)</sup> Kwestya ta została szczegółowo rozstrzygniętą przez profesora Baina w mistrzowsko skreślonym rozdziale (The Ethical Emotions, or the moral sense) w jednym z dwóch traktatów, składających wypracowane i głęboko obmyślane dzieło pod tytułem „*On the Mind.*“

(Przypisek autora).

powinności zupełnie obowiązujące są te, z których wypływają odpowiednie im prawa osoby lub osób; zaś powinności niezupełnie obowiązujące są to moralne obowiązki, z których żadne prawa nie wypływają. Sądzę, iż podobne i odróżnienie zgadza się zupełnie z różnicą pomiędzy sprawiedliwością i innymi moralnymi obowiązkami. W naszym przeglądzie różnych przyjętych znaczeń wyrazu sprawiedliwość, wyraz ten zdawał się ogólnie zawierać w sobie pojęcie osobistego prawa—prawa służącego jednej lub wielu osobom, podobnie jak służą pewne prawa właścicielowi majątku, a w ogóle każdemu mającemu jakieś uznane prawa. Na czemkolwiek by się niesprawiedliwość zasadzała—czy to odbieramy komuś własność, czy niedotrzymujemy mu wiary, czy się z nim obchodzimy gorzej niż na to zasługuje, czy gorzej niż z takimi, którzy nie posiadają na to odeń większych praw — w każdym takim wypadku dorozumiewać się trzeba dwóch rzeczy—wyrządzonej krzywdy i skrzywdzonej osoby. Niesprawiedliwość może też być dokonana obejściem się lepszym z jednymi niżeli z innymi; w tym wypadku krzywda spada na współzawodników udarowanego, których dotknęła niesprawiedliwość. Tak więc zdaniem mojem — właściwa różnica pomiędzy sprawiedliwością i wspaniałomyślnością lub dobroczynnością, zasadza się na tem, że sprawiedliwość przypuszcza istnienie prawa odpowiadającego moralnemu obowiązkowi. W pojęciu sprawiedliwości zamyka się nie tylko pojęcie



o obowiązku, wykonywanie którego jest obowiązujące, a niewykonywanie, czyjaś krzywdę pociąga, ale i o takim, wykonania którego interesowana osoba może się od nas domagać, jako swego moralnego prawa. Nikt niema moralnego prawa do naszej wspaniałomyślności albo dobroczynności, gdyż niemamy żadnego moralnego obowiązku wypełniania tych cnót względem kogokolwiek. Takie określenie sprawiedliwości, podobnie jak i każde w ogóle poprawne określenie, stwierdza się najlepiej wypadkami, które się wydają być w największej z niem sprzeczności. Jeżeli bowiem moralista utrzymuje (co też wielu istotnie utrzymywało) że nie jednostka, ale ludzkość w ogólności ma prawo do wszelkiej łaski i pomocy jaką jej tylko okazać możemy, to przez to samo zalicza wspaniałomyślność i dobroczynność do kategorii sprawiedliwości. Jeżeli chce dowieść coś podobnego, przymuszony jest przyjąć za nieomyślne twierdzenie, że *winniśmy* okazywać największą gorliwość względem naszych bliźnich, przyjąwszy i to, że gorliwość nasza w uczynności jest jakoby wypłatą zaciągniętego długu; jeśli powie, że jedną tylko gorliwością naszą możemy *wywdzięczyc się* społeczeństwu za to wszystko, co takowe dla nas czyni, porówna uczynność z wdzięcznością; w obu wypadkach przestanie już uważać uczynność za cnotę i zaliczy ją do *obowiązku* opartego na sprawiedliwości. Gdzie jest prawo, tam jest sprawiedliwość, a nie dobroczynność: a ktokolwiek nie rozróżni w ogóle sprawiedliwości od moralności,



jakeśmy to usiłowali zrobić,—nierozróżni ich wcale i całą moralność odniesie do sprawiedliwości.

Określiwszy szczegółowe pierwiastki, wchodzące w skład pojęcia sprawiedliwości, możemy przystąpić do rozwiązania pytania: czy uczucie odpowiednie temu pojęciu jest szczególniejszym jakimś darem natury, czy też ma swe źródła w samym tem pojęciu (skutkiem znanych nam praw), a mianowicie czy nie mogło powstać w skutek uwzględnienia przez jednostki ogólnej społecznej korzyści.

Chociaż samo uczucie sprawiedliwości nie wypływa z pojęcia korzyści — czy to pojętej w sposób pospolity, czy to w poprawny,—jednak uczucie to, dopóty nie może się nazywać moralnem, dopóki obce mu są względy korzyści.

Widzieliśmy już, że dwoma najważniejszymi składowymi częściami uczucia sprawiedliwości są: chęć ukarania osoby która wyrządziła krzywdę i przekonanie, że jest jakaś osoba albo osoby, którym krzywda została wyrządzona.

Owóż, zdaniem mojem, chęć ukarania osoby która wyrządziła komuś krzywdę, jest bezpośrednim wynikiem dwóch uczuć, z których każde jest w jak najwyższym stopniu naturalne, i które albo są instynktowe, albo mają coś wspólnego z instynktem; uczuciami temi są: pobudka do własnej obrony i współczucie ku innym.

Jest rzeczą bardzo naturalną obrazić się, lub pomścić za krzywdę wyrządzoną albo zamie-

rzaną względem nas samych, lub też tych, dla których mamy współczucie. Nie będziemy się zastanawiać nad źródłem tego uczucia. Może być że uczucie to jest instynktem, a może jest i wpływem rozumu, wiemy tylko iż jest wspólnem wszystkim zwierzętom; gdyż każde zwierzę usiłuje szkodzić tym, którzy mu szkodzą, lub też tym których posądza iż mogą szkodzić bądź jemu samemu, bądź jego dzieciom. Na tym punkcie ludzie różnią się od zwierząt w dwóch względach. Po pierwsze tem iż zdolni są mieć współczucie nie tylko dla swego potomstwa, albo jak uszlachetnione zwierzęta dla jakiegoś wyższego zwierzęcia, które jest dla nich wyrozumiałem i dobrem, lecz że mogą sympatyzować ze wszystkimi ludźmi, a nawet ze wszystkimi istotami obdarzonymi uczuciem. Powtóre tem, iż mają więcej rozwinięty rozum, co rozszerza sferę ich uczuć względem samych siebie i względem innych ludzi i istot. Niezależnie od głębokości, której dosiadaż może współczucie człowieka, w skutek samej wyższości rozumu, człowiek może jeszcze pojąć wspólność interesu wiążącą jego osobę ze społeczeństwem, którego składa część i pojąć że wszystko, co zagraża towarzystwu w ogóle, zagraża też i jemu w szczególności i dla tego wywołuje w nim instynkt (jeżeli to uczucie instynktem zwać można) własnej obrony. Ta wyższość rozumu w połączeniu z siłą współczucia dla ludzi w ogólności, uzdalnia go do tak silnego przywiązania się do swej gminy, swego kraju, albo ludz-

kości,—że każdy czyn szkodliwy dla wszystkich, budzi w nim instynkt współczucia i wywołuje opór.

Tak więc uczucie sprawiedliwości, w pierwotnej swej formie — to jest na stopniu chęci ukarania, jest jak sędzę naturalnem uczuciem odwetu lub zemsty, które za wpływem rozumu i współczucia staje się drażliwem na takie postęпки, które chociaż nie są wymierzone przeciw nam osobiście, ale obrażają i szkodzą nam pośrednio, dotykając innych ludzi, z którymi wiążą nas liczne węzły. Uczucie to samo w sobie niema nic moralnego i staje się moralnem tylko wtedy, kiedy się zastosuje do współczucia, jakie mamy dla ludzi, tak iż służy wreszcie tylko na jego rozkazy i objawia się dla wyrażenia poruszeń tego tylko uczucia. Na tym stopniu rozwoju uczucie sprawiedliwości obraża się każdym bez wyjątku nieprzyjemnym dla nas czyimś postępkem, lecz miarkowane moralnym wpływem społecznych uczuć działa tylko w kierunku zgodnym z dobrem powszechnem; dla tego sprawiedliwi ludzie uczuwają krzywdę wyrządzoną społeczeństwu, chociaż ta krzywda osobiście ich nie dotyka, — starając się znosić krzywdę własną chociaż dotkliwą, w milczeniu, jeżeli społeczeństwo nie ma interesu karać lub pomścić się za nią.

Gdyby kto powiedział, że przy obrażeniu sprawiedliwości, człowiek nie myśli ani o społeczeństwie, ani o zbiorowym interesie ogółu, ale tylko



o własnej krzywdzie, to i takie twierdzenie nie mogłoby stanowić zarzutu przeciw naszej doktrynie.

Zapewne jest to zjawiskiem dość powszedniem, chociaż wcale niezasługującym na pochwałę, że czujemy do kogoś urazę dla tego tylko, iż doznaliśmy od niego krzywdy; lecz ten czyj gniew jest istotnie moralnem uczuciem, to jest ten który przedtem nim się mu podda zastanawia się nad tem czy postępek dany jest istotnie naganny, taki tylko, chociaż nie może powiedzieć sobie, że staje w obronie ogólnego interesu, czuć może jednakże iż broni zasady która jest z dobrem ogółu, a raczej i z jego własną korzyścią. Jeżeli zaś nie czuje tego—jeżeli patrzy na postępek jedynie pod wrażeniem, jakie takowy na niego samego wywiera, nie może mieć wewnętrznego poczucia sprawiedliwości, — nie może stosować do niej swych postępków. Przyznają to nawet przeciwnicy utilitaryzmu. Tak np. Kant podając za zasadnicze prawo moralności przepis: „postępuj tak aby prawidło twego postępowania mogło być przyjętem za prawo przez wszystkie rozumne istoty,”—chciał dać do zrozumienia, że jeżeli człowiek chce sumiennie ocenić pewien postępek—wypada mu uwzględnić jeżeli nie sam stosunek takowego do zbiorowego interesu ludzkości, to w ogóle stosunek tego postępku do rozmaitych ludzkich interesów,—w przeciwnym razie używałby słów bez znaczenia, albowiem nie mamy najmniejszej pewności, że najegoistyczniejsze prawidło postępo-



wania nie będzie kiedykolwiek przyjęte przez wszystkie rozumne istoty,—a także aby do przyjęcia podobnego prawidła miała istnieć w naturze rzeczy jakaś niepokonana przeszkoda. Aby nadać jakiegokolwiek znaczenie maksymie Kanta, musimy jej dać znaczenie następujące: *powinniśmy się kierować w naszym postępowaniu takimi przepisami, które wszystkie rozumne istoty przyjęć by mogły z korzyścią dla własnego zbiorowego szczęścia.*

Streszczając powiedziane: w pojęciu sprawiedliwości zamykają się dwie rzeczy: przepis postępowania i uczucie uświęcające ten przepis. Przepis postępowania—przypuszczenie to jest koniecznością—zgodnego z pojęciem o sprawiedliwości, wspólny jest wszystkim ludziom, jako coś przyczyniającego się do szczęścia całej ludzkości. Uczucie zaś sprawiedliwości objawia się chęcią, ażeby na tych, którzy łamią przepisy sprawiedliwości, wymierzona była kara. Przyłącza się tu jeszcze w dodatku pojęcie o pewnej jakiejś osobie, która poniosła krzywdę — osobie której prawa (używając pospolitego wyrażenia) są pogwałcone. Uczucie sprawiedliwości wydaje mi się być zwierzęcą chęcią oparcia się krzywdzie albo zemsty za krzywdę lub szkodę wyrządzoną bądź nam, bądź osobom, dla których współczucie mamy. U człowieka uczucie to nosi te same cechy, różnica polega na tem jedynie, że ostatni słuca głosu rozumu we względzie własnego swego interesu; a skutkiem tego i zdolności do oderwania przenosi współczucie swe na wszystkie ludzkie istoty.

Te okoliczności są przyczyną że uczucie sprawiedliwości nabiera u człowieka znaczenia moralnego uczucia; a zwierzęca chęć karania potęguje tylko drażliwość tego uczucia i sprzyja energii we własnej obronie.

Co się tycze pogwałconego prawa skrzywdzonych, mówiłem o niem wszędzie nie jako o oddzielnym pierwiastku składającym pewną całość wraz z pojęciem i uczuciem sprawiedliwości, ale jako o jednej z form w które się obydwaj pierwiastki wcielają, a z których jeden nazywamy krzywdą pewnej osoby lub osób, drugi zaś domaganiem się kary za wyrządzenie krzywdy. Po dokładnem roztrząśnieniu tej kwestyi przekonamy się, że te dwa pierwiastki zamykają w sobie wszystko co wyrażamy przez pojęcie—zgwalcenie prawa. Jeżeli nazywamy jakąś rzecz z prawa do pewnej jakiejś osoby należącą, to przez to wyrażamy, że osoba ta może wymagać, aby towarzystwo bądź to siłą prawa, bądź siłą wychowania i opinii broniło praw jej na posiadanie tej rzeczy; jak również, jeżeli mówimy o kimkolwiek że wymagania jego od społeczeństwa aby mu zapewniło posiadanie pewnej rzeczy, są słuszne — to przez to powiadamy, że ta osoba ma prawo do tej rzeczy. Jeżeli zaś chcemy dowodzić że ktoś nie ma prawa do czegoś, sądzymy iż bardzo dostateczny dowód zamyka się w twierdzeniu, że towarzystwo nie ma wcale powinności starać się o zapewnienie posiadania tej rzeczy przez tę osobę, a że raczej może ją pozostawić własnemu jej lo-

sowi i zabiegom. I tak np. każdy ma prawo do pieniędzy, które może zarobić współzawodnicząc uczciwie w swym zawodzie z innymi—ponieważ społeczeństwo nie powinno pozwalać na to, aby przeszkadzano każdemu zarabiać tyle ile jest w stanie uczciwie pracując zarobić. Nikt nie posiada wyraźnego prawa na zarabianie rocznie trzystu funtów szterlingów, chociaż zdarzyć się może, że je istotnie zarobi: społeczeństwo nie ma obowiązku starać się, aby ktoś mógł zarobić taką sumę; przeciwnie zaś, jeżeli kto umieścił już własne swoje 10,000 funtów szterlingów na 3-ci procent, ma on wtedy prawo pobierania 300 funtów rocznie, a to z powodu, że towarzystwo obowiązane jest w tym razie ubezpieczyć pewność pobierania tej summy.

Mieć więc prawo do czego jest to, według mego przekonania — mieć coś takiego w posiadaniu nad czem społeczeństwo obowiązane jest rozciągnąć swą opiekę. Gdyby mię zapytano: dla czego towarzystwo powinno tem się opiekować, nie mógłbym wskazać innej przyczyny nad tę, że jest to z korzyścią ogólną. Jeżeli to tłumaczenie nie wyraża dobrze potęgi obowiązku i siły uczucia sprawiedliwości, to dla tego tylko, że w skład tego uczucia wchodzi nietylko umysłowy pierwiastek, ale i zwierzęcy—t. j. pragnienie zemsty spotęgowane a zarazem moralnie usprawiedliwione nadzwyczaj ważnym i doniosłym rodzajem korzyści, o którą tu idzie; korzyścią tą jest bezpieczeństwo, najżywotniejsza ze wszystkich pobu-



dek poruszających uczuciami każdego człowieka. Wszystkie inne ziemskie dobra, mogą być ważne dla jednych, dla drugich niemiec żadnej wagi; bez wielu z nich w potrzebie można się łatwo obejść, albo je czem innem zamienić, tylko bez myśli o własnem bezpieczeństwie żaden człowiek obejść się nie może; gdyż bezpieczeństwo jest pierwszym warunkiem wybawienia się od wszelkiego złego. Bez tego uczucia życie i jego powaby mają chwilową tylko wartość; nie czując się bezpiecznymi cenilibyśmy chwilowe tylko używanie, ponieważ w każdej następnej chwili moglibyśmy być pozbawieni wszystkiego przez każdego, kto choć na chwilę stałby się od nas silniejszym. Owóż tej najniezbędniejszej po pokarmie i napoju ze wszystkich konieczności nikt mieć nie może, jeżeli machina która jej dostarcza nie jest ustawicznie utrzymywana w ruchu. Dla tego też z wymaganiem od naszych bliźnich, aby łącznemi usiłowaniami zapewnili nam to, co stanowi podstawę naszego istnienia, wiążą się uczucia o tyle silniejsze od uczuć budzących się wszelkimi innymi gatunkami korzyści, że różnica stopnia (co się też często zdarza i w psychologii) staje się różnicą rodzaju. Dla tego też wymaganie bezpieczeństwa przybiera charakter tak bezwzględny, tak nieskończenie różny od wszystkich innych względów, na zasadzie których odróżniamy złe od dobrego, i korzystne od niekorzystnego. Dla tego nakoniec, uczucie to staje się tak silnem i z taką pewnością liczymy na znalezienie podobnego mu



uczucia w drugich (gdyż wszyscy ludzie mają pewne wspólne interesa) że wyrazy: *potrzeba, należałoby*, zmieniają się na wyrazy: *tak być musi*, i zeznawana ta potrzeba staje się taką moralną koniecznością jak fizyczne potrzeby, a często potęga jej nie ustępuje potędze potrzeb fizycznych.

Jeżeli dokonany rozbiór, albo rodzaj rozbioru, nie daje jasnego pojęcia o sprawiedliwości, jeżeli sprawiedliwość jest zupełnie niezależna od pożytku, i jest zasadą *per se*, którą umysł może rozpoznać przez wejście w siebie samego,—trudno jest pojąć dla czego ta wewnętrzna wyrocznia jest tak dwuznaczna i dla czego tyle rzeczy wydaje się to sprawiedliwemi to niesprawiedliwemi, stosownie do tego w jaki się na nie sposób zapatrujemy.

Powtarzają nam ciągle, że użyteczność jako zasada nie ma w sobie nic pewnego, że każdy ją sobie inaczej tłómaczy, że kto chce pewności, musi jej szukać w niezmiennych, niezachwianych i nieomylnych wyrokach sprawiedliwości, które czerpią swą oczywistość z samych siebie, będąc niezależnemi od zmiany na nie poglądów. Twierdzenie to może naprowadzić na myśl, że w kwestyi sprawiedliwości wszystko jest tak bezwzględnie pewne i określone, — że można zastosowywać przepisy sprawiedliwości do rzeczywistego życia z taką pewnością, z jaką się stosują prawdy matematyczne do wyliczeń. Lecz w rzeczywistości rzecz się ma zupełnie inaczej—i to tak dalece,

iż zdania o tem co jest sprawiedliwe, są również rozmaite i sprzeczne, jak zdania o tem co jest pożyteczne dla społeczeństwa. Nietylko rozmaite narody i rozmaite osoby mają rozmaite pojęcia o sprawiedliwości, ale nawet w świadomości pewnej jednostki, pojęcie sprawiedliwości reprezentuje się nie przez jedną ogólną zasadę,—nie przez jedno ogólne prawo lub jedną maksymę, ale przez kilka, — przez wiele, które się bardzo rzadko ze sobą zgadzają; tak że w razie, jeżeli wypada zrobić stanowczy wybór, zazwyczaj rozstrzyga wątpliwość, albo przewaga nad nami zewnętrznymi jakichś okoliczności, albo zwykle nowe skłonności, któremi się zawsze w postępowaniu powodujemy.

Tak np. utrzymują niektórzy iż niesprawiedliwością jest karać kogokolwiek dla przykładu innych,—że kara jest sprawiedliwą tylko wówczas, gdy ma na celu dobro ponoszącego karę. Drudzy znów utrzymują przeciwnie, że karanie osób pełnoletnich dla ich pożytku, jest despotyzmem i niesprawiedliwością, gdyż każdy dojrzały człowiek sam jest sędzią we wzglądzie tego, co dla niego jest pożyteczne lub nie, lecz dodają że karanie w celu ochronienia innych od złego jest sprawiedliwe dla tego, iż się opiera na zasadniczem prawie własnej obrony. Owen zaś twierdzi, że karanie ze wszech wzglądów jest niesprawiedliwością, gdyż występca nie tworzy sam i umyślnie swego charakteru; wychowanie tylko i okoliczności, wśród których rósł, uczyniły go zbrodniarzem,

a zatem i odpowiedzialnym za to, co od niego nie zależy, nie jest i być nie może. Wszystkie te zdania bardzo są słuszne i dopóty, dopóki nie zostanie rozwiązane pytanie o tem jakie są zasady i źródła sprawiedliwości—niepodobna powiedzieć które z tych twierdzeń jest najwięcej uzasadnione, a któremu z nich wszelkich zasad brakuje—choć każde z osobna może być poparte pewną liczbą uznanych powszechnie zasad sprawiedliwości. Pierwsze z nich odwołuje się do rozpowszechnionego przekonania, iż niesprawiedliwością jest przynosić kogoś w ofierze dla społeczeństwa, jeżeli ów ktoś bynajmniej tego sobie nie życzy. Drugie odwołuje się do tego, iż każdy broniący siebie od napaści, postępuje zgodnie z zasadami sprawiedliwości, powołując się na to jeszcze, iż niesprawiedliwością jest przymuszanie kogoś do stosowania się do czyichś pojęć we względzie tego, co stanowi własne jego dobro. Oweniści odwołują się do uznanej przez wszystkich zasady, że niesprawiedliwie jest karać kogokolwiek za to, czemu zapobiedz nie jest w stanie, czyli—co nie jest jego winą. obrońcy każdego z tych zdań mają słuszność do czasu, póki im nie postawić przed oczy innej jakiegokolwiek maksymy sprawiedliwości, aby porównali jej wymagania z tą, którą stosują do życia; ale zestawivszy tylko na chwilę te rozmaite zdania, okaże się iż żadne z nich nie ma pierwszeństwa i przewagi nad resztą; gdyż broniąc swych zasad, wyznawca tej lub innej maksymy z konieczności przeprowadzi swą zasadę z uj-



mą dla innych, nie mniej przeto słusznych i o tyle, o ile uzasadnionych. Trudności te od dawna niepokoją umysły ludzkie. Podawano też rozmaite środki, wprawdzie więcej dla wymijania tych trudności, jak dla ich usunięcia. Tak np. znaleźli się tacy, którzy — aby ominąć pogląd Owena — wymyślili sobie wolną wolę (men imagined what they called the Creedom of the will), a ponieważ życzyli sobie usprawiedliwić karę, utrzymywali iż wola człowieka staje się złą z własnej jego woli, bez udziału w tem tych okoliczności wśród których wzrósł i wychowywał się za młodu. Aby ominąć inne jeszcze przeszkody, uciekano się i dziś się chętnie jeszcze uciekają do fikcyi umowy społecznej, którą niby wszyscy członkowie społeczeństwa w niepamiętne jeszcze czasy, zobowiązali się słuchać praw i zgodzili się ponosić kary za nieposzanowanie takowych, w skutek czego niby prawodawcy otrzymali prawo, którego by posiadać bez podobnej dobrowolnej umowy nie mogli, — prawo karania ludzi dla ich własnej korzyści, i dla ogólnej społecznej korzyści. Ten szczęśliwy pomysł był poczytywany za jedyny najdoskonalszy sposób uniknięcia wszelkich trudności i uprawienia kar, ponieważ na mocy innej przyjętej maksymy sprawiedliwości. *Volenti non fit injuria*, to jest: nie jest skrzywdzonym pewnemi czynami ten, z czyjej woli i za czyją zgodą czyny te były spełnione. Możliwość i przemilczeć o tem, że gdyby nawet umowa podobna niegdyś i zgadzanie się z nią nie była wymysłem, maksyma ta,

i wszelkie z niej wnioski, wcale nie posiada większej od wszelkich innych, których miejsce zastąpiła, powagi. Przeciwnie, może nam tylko posłużyć za przykład, w jak samozwańczy i zuchwały sposób powstają tak zwane przepisy sprawiedliwości. Ostatni, o którym mówiliśmy oczywiście wszedł w użycie jako zadosyć czyniący bezmyślnym (coarse) wymogom praktyki sądowniczej: sądy bowiem często muszą poprzestawać na bardzo wątpliwej wartości domysłach i przypuszczeniach, z powodu iż gdyby się chciały zaciekać w szczegółach i drobnostkach, nigdy by nie trafiły do ładu. Zresztą nawet i trybunały sądowe zazwyczaj mało wglądające w wartość stosowanych przez nie do życia zasad, odstępują niekiedy od tej maksymy, tak np. dobrowolna umowa nawet może być uznana za nieważną, jeżeli została zawarta pod wpływem oszukaństwa, pomyłki albo fałszywej wiadomości.

Przypuściwszy zresztą, że kary są sprawiedliwe i uzasadnione, jak wiele znowu spotykamy sprzecznych pojęć we względzie stosunku wymiaru kary do pewnego przestępstwa. Żaden przepis nie trafia bardziej do przekonania naturalnemu i nieociosanemu uczuciu sprawiedliwości jak *lex talionis* oko za oko, ząb za ząb. Chociaż ta zasada żydowskiego i mahometańskiego prawa była w ogólności zarzucona w Europie, jako niepraktyczna, przypuszczam jednak, że większość umysłów skrycie jej współczuwa i pragnie jej powrotu; i jeżeli kiedy wypadkiem odwet spada na prze-

stępcę w tej właśnie formie, objawiające się prawie ogólne zadowolenie świadczy o tem, jak miłym jest dla naturalnego i nieukształconego uczucia ten rodzaj odwetu. Zdaniem wielu, przy wymierzaniu sprawiedliwości powinna być zachowana proporcjonalność kary do krzywdy—kara powinna być zastosowana ściśle do moralnej winy zbrodniarza (zasada, według której oceniamy postępek, nie ma tu znaczenia materyalnego, a tylko jedynie formalne); natomiast kara jako środek odstraszający do występku i jej wymiar zastosowany do grozy, jaką wzbudzać może — niema, według ich zdania — nic wspólnego z zasadami sprawiedliwości. Ostatni z tych względów — według zdania innych myślicieli—jest najważniejszą rzeczą w kwestyi sprawiedliwości. Ci ostatni utrzymują i obstają przy tem, że byłoby niesprawiedliwie, gdyby ludzie wystawiali bliźniego swego, jakkolwiek jest on zbrodniarzem, na cierpienia choćby o włos większe od tych, jakie są niezbędne, dla tego aby zapobiedz powrotowi do złego temu, kto już je raz popełnił i aby odstraszyć innych od naśladowania złego przykładu.

Rozbierzemy inny jeszcze wypadek, dotyczący tejże samej kwestyi. Jestli zgodnem ze sprawiedliwością przyznawać we współpracowniczem przemysłowem stowarzyszeniu za talent lub wprawę, prawo większego wynagrodzenia? Ci co temu zaprzeczają, opierają się na tem, że skoro tylko każdy pracuje jak może i umie najlepiej, już tem samem zasługuje na równą z innymi nagrodę,



a dla tego zgodnie z zasadami sprawiedliwości nie powinien być stawianym niżej za to, co nie jest jego winą, — że samo posiadanie wyższych zdolności już jest poniekąd nagrodą, bo najprzód zyskują oni dzięki swym zdolnościom wpływ i przewagę nad innymi i powtórę są one źródłem wewnętrznego zadowolenia, ci więc którzy zdolności te posiadają, mogą się obejść bez większego od innych udziału w korzyściach tego świata, a społeczeństwo postępując zgodnie ze sprawiedliwością, byłoby raczej obowiązane wynagrodzić czemkolwiek mniej uzdolnionych za tę niezasłużoną nierówność korzyści, aniżeli ją powiększać więcej jeszcze swemi darami. Przeciwnicy odpowiadają na to, że społeczeństwo otrzymuje więcej od zdolniejszego niż od mniej zdolnego przeciwnika, a ponieważ usługi pierwszego są pożyteczniejsze, społeczeństwo winno mu hojniejsze za nie wywzajemnienie się; że pobieranie większych korzyści jest właściwie mówiąc, owocem własnej zdolnego robotnika pracy i że odmówienie mu praw do większego w korzyściach udziału jest rodzajem rabunku; że jeżeli społeczeństwo ma go wynagradzać, tak jak wynagradza innych, nie powinno przeto wymagać od niego więcej, niżeli wymaga od innych; oponenti, dodają jeszcze i to, że robotnik utalentowany, któryby się znalazł w podobnem położeniu, ma prawo poświęcać pracy nie więcej czasu, jak tylko tyle, ile potrzeba, aby bez wysiłków mógł zrobić to sa-

mo i tyle co inni z większym wysiłkiem i dłużej robić muszą. Któż rozstrzygnie, które z tych dwóch zdań jest bardziej sprawiedliwe? W tym i innych podobnych wypadkach sprawiedliwość jest czemś dwulicem, przedstawia nam dwie strony, których pogodzić ze sobą niepodobna, jeżeli przeciwnicy trzymają się uparcie każdy swego, a mianowicie—jeżeli jeden zechce dowodzić sprawiedliwości wymagań jednostki od społeczeństwa, drugi — sprawiedliwości znalezienia się w podobnym wypadku społeczeństwa. Któremu z tych sprzecznych zdań dać trzeba pierwszeństwo—zasada sprawiedliwości nie jest na to w stanie odpowiedzieć. Tylko pożytek społeczny może rozwiązać to zagadnienie.

Również ma się rzecz i w kwestyi opodatkowania: zasady sprawiedliwości, na które się w tym razie powołują, żadną miarą nie dają się ze sobą pogodzić. Tak jedni utrzymują, że podatek, który każdy członek społeczeństwa powinien wnosić do skarbu, musi być w prostym do środków stosunku. Inni dowodzą, że bardziej zgodnym ze sprawiedliwością jest podatek stopniowany, czyli pobieranie wyższego procentu od tych, którzy więcej mają do zaoszczędzenia. Jeżeli znów odwołać się do uczucia naturalnej sprawiedliwości, to ostatnie, zdaje się przemawiać będzie na korzyść tego, ażeby wszyscy płacili, kiedy to jest potrzebne państwu, jednakowy podatek, bez względu na to czy są biedni, czy bogaci,—podobnie jak się pobiera opłata za składkowy obiad,

lub od członków klubu, gdzie — chociaż środki nie są u wszystkich jednakowe — każdy płaci tyleż co inni, korzystając za swą opłatę z tegoż samego, z czego korzystają i wszyscy inni. Opieka, że się tak wyrażę, prawa i rządu, jest rzeczą jednakowo potrzebną każdemu i dostarcza się też każdemu w jednakowej mierze, nie więc w tem niema sprzecznego ze sprawiedliwością, jeżeli cena tej opieki dla wszystkich jest również jednako-  
wa. Powszechnie nazywają obowiązkiem kupieckim, zgodnym ze sprawiedliwością, sprzedawanie wszystkim za jednakową cenę pewnego jednego towaru, a niesprawiedliwością, jeżeli kupiec sprzedaje jeden i ten sam towar drożej lub taniej, stosownie do tego jakie są środki kupującego. Teorya ta w zastosowaniu do podatków nie znajduje wszakże obrońców, ponieważ jest w sprzeczności z uczuciem ludzkości i z pożytkiem społecznym; pomimo to wszakże zasada sprawiedliwości, do której się teorya ta odwołuje jest również prawdziwa i obowiązująca, jak i te wszystkie zasady sprawiedliwości, na które można by się powoływać, walcząc z pierwszą. Dla tego też dowody przemawiające na korzyść innych systematów podatkowania mniej więcej, chociaż nie bezpośrednio, opierają się na zasadzie proporcjonalności. Ztąd, aby usprawiedliwić to, że bogaci płacą większe od biednych podatki,—dowodzą, że rząd więcej niby czyni dla pierwszych, niż dla ostatnich; w rzeczywistości rzecz się ma całkiem inaczej: bogaci potrafiliby sobie zawsze dać radę,



gdyby nawet ani prawa ani rządu nie było i—jeżeli przypuścić stan podobny, biedny stałby się rychło, co bardzo prawdopodobne, niewolnikiem bogatego. Inni znów, opierając się również na zasadzie sprawiedliwości, wypowiadają przekonanie, że za opiekę rządu nad bezpieczeństwem osobistym, wszyscy obowiązani są płacić jednakowe pogłówny, ponieważ państwo czuwa jednakowo nad bezpieczeństwem każdego, ale za to podatek od majątku wszyscy winni płacić stosownie do tego co kto posiada, gdyż w skutek nierówności majątków opieka nad ostatnimi nie może być jednakowa. Na co nakoniec robią niektórzy uwagę, że każdy przywiązuje do tego co posiada taką samą wartość, jak i wszyscy inni, t. j. że wartość warunków życia jest podmiotową, a nie przedmiotową. W tym odmęcie tylko zasadą użyteczności kierować się można.

Czyż istotnie różnica pomiędzy sprawiedliwością a pożytkiem ogólnym jest tylko wymarzoną różnicą? czy naprawdę ludzkość błędziła dotąd, sądząc, że sprawiedliwość jest czemś świętszem, niż wyrachowanie (policy), i że pierwej trzeba zadosyć uczynić wymaganiom sprawiedliwości, a dopiero potem baczyć na względy pożytku. Bynajmniej. I istota uczucia sprawiedliwości, i źródła jego różnią się od istoty i źródeł pożytku, o czem już pierwej mówiłem;—dodam teraz jeszcze, że nikt nie może z tych nawet, którzy powodując się wygórowanem poczuciem sprawiedliwości, patrzeć z pogardą na wszelkie inne — nieoparte na

tem uczuciu — następstwa czynów ludzkich, nie przywiązuje więcej odemnie wagi do tego odróżnienia. Nie zgadzam się i odrzucam błędy każdej teorii, która usiłuje obstawać przy jakiejś wymarzonej zasadzie sprawiedliwości, nie mającej nic wspólnego z pożytkiem, — utrzymuję natomiast, że sprawiedliwość ma za podstawę użyteczność i że jest istotną częścią moralności i najświętszym z obowiązków. Sprawiedliwość jest mianem pewnego rodzaju moralnych obowiązków — tych mianowicie, które jak najbliżej dotyczą najważniejszych stron dobrobytu człowieka, dla tego też właśnie przepisy dotyczące tych obowiązków są bardziej obowiązujące od wszelkich innych, któremi kierujemy się w swem postępowaniu; pojęcie zaś o prawie pewnej osoby, które — jakim już dowiodł — jest istotą pojęcia sprawiedliwości, wskazuje i świadczy zarazem o tem, że siła obowiązująca przepisów sprawiedliwości jest większa od wszelkich innych moralnych przepisów.

Moralne przepisy zabraniające ludziom szkodzić sobie wzajemnie, — do tej kategorii przepisów należą i te, któremi zabrania się krępować czyjąkolwiek wolność — są ważniejsze od wszelkich innych moralnych przepisów, przedmiotem których jest nauczanie najlepszego sposobu postępowania, w rozmaitych sferach czynności ludzkich. Przepisy te mają jeszcze tę osobliwą zaletę, że są one głównym z pierwiastków, uwarunkowujących kierunek uczuć społecznych ludzkości. Dzięki temu tylko, że przepisy te są prze-

strzegane przez ludzi, panuje między członkami społeczeństwa zgoda: gdyby posłuszeństwo dla nich nie było powszechnie uważane za obowiązek a nieposłuszeństwo—rzadkim wyjątkiem, każdy widziałby w swym bliźnim wroga, względem którego trzeba się mieć ciągle na ostrożności. Powszechnemu szacunkowi, jakim otoczone są te przepisy, sprzyja jeszcze i to, że każdy pojedynczy członek społeczeństwa ma w tem bezpośredni swój interes (i to interes wielkiej wagi),—ażeby we wszystkich innych członkach społeczeństwa wzbudzać dla nich uszanowanie. Wprawdzie same tylko wady i napomnienia nie wiele by tu pomogły,—przynajmniej ogólnie mało do tego środka okazują zaufania. Nauczać ludzi, że dobroczynność jest obowiązkiem, bezwątpienia jest rzeczą pożyteczną dla społeczeństwa, mniej jednakże pożyteczną niż wszczepianie w ludzi zasad sprawiedliwości, a to dla tego, że bez dobrodziejstw wielu obejść się może, wcale ich niepotrzebując,—każdy natomiast bez wyjątku potrzebuje, ażeby mu nikt krzywdy niewyrządzał. Tak tedy, przepisy moralności, celem których jest ochronienie człowieka od krzywd jakie mu inni mogą wyrządzać, bądź bezpośrednio, bądź przeszkadzając mu dążyć do osiągnięcia możliwego szczęścia, zaliczyć trzeba do rzędu najbliższych obchodzących każdego, t. j. do takich, które każdy,—o ile można stara się rozgłaszać i potwierdzać słowem i czynem. Za pomocą jedynie ściślego wypełniania tych przepisów, człowiek staje się



zdolnym do życia społecznego, albowiem od wykonywania ich lub nie, zależy szkodliwość lub nieszkodliwość jego postępów dla tych, z którymi ma stosunki. Z przepisów tych płynie cała obowiązująca powaga powinności, opartych na sprawiedliwości. Najwybitniejsze wypadki niesprawiedliwości—te które—że tak powiem—najbardziej zdolne są obudzić w nas wstręt—uczucie charakteryzujące działalność uczucia sprawiedliwości,<sup>1)</sup> są: gwałt zadany człowiekowi, albo nadużycie władzy, następnie wypadki kiedy się komu ze szkodą jego odbiera to, co do niego należy; w obu wypadkach uczucie sprawiedliwości obraża się tem, iż została komuś wyrządzona krzywda czy bezpośrednio, czy przez pozbawienie go jakiegoś fizycznego lub moralnego dobra, do którego miał słuszne prawo.

Te same potężne pobudki, które nakazują nam przestrzegać tej zasadniczej moralności, usposabiają nas również do karania tych, którzy się jej przemieszczają, wywołują popęd do bronięcia siebie i innych i do zemsty, wołają o odwet; dla tego chęć odplacenia złem za złe łączy się zawsze z uczuciem i pojęciem sprawiedliwości, a na-

---

<sup>1)</sup> Powtarzam tu często wyraz uczucie dla braku innego którym mógłbym takowy zamienić: w angielskim oryginale są wyrazy: sentiment, feeling, emotion, znaczący co innego każdy, jednak po polsku różnicę można wskazać między trzecim i dwoma pierwszymi tylko, te zaś oba ostatnie dają się tłómaczyć przez wyraz uczucie.

(przypisek F. B).

wet co więcej, całkowicie się w nich zawiera. Dobrem za dobre jest także jednym z przepisów sprawiedliwości, lecz jakkolwiek tego rodzaju wywzajemnienie się jest niewątpliwie korzystnym dla społeczeństwa,—jakkolwiek jest ono objawem naturalnego ludzkiego uczucia,—jednak na pierwszy rzut oka, nie ma między niem a sprawiedliwością lub niesprawiedliwością takiego blizkiego i widocznego związku, jaki ma miejsce między temi uczuciami a krzywdą lub szkodą komuś wyrządzoną. Czemu jedynie zawdzięcza uczucie sprawiedliwości swoją pobudliwość i siłę. Związek ten zresztą, chociaż mniej jest widoczny, nie mniej przeto istnieje. Kto przyjmuje dobrodziejstwa, a potem odmawia swemu dobroczyńcy wywzajemnienia się w razie potrzeby, wyrządza tem ostatniemu rzeczywistą krzywdę, zawodząc jedno z najślusznieszych i najbardziej uzasadnionych oczekiwań, które sam obudził, chociaż nie wprost obietnicami, to jednakże już samem tem, że przyjmował dobrodziejstwa, które mu były świadczone, — gdyż w przeciwnym razie, t. j. gdyby się można było spodziewać jak się za nie odwdzięczy obdarowany, nikt by mu nie okazał dobrodziejstw, nikt by nie podał ręki pomocy. Ważność i znaczenie jakie pomiędzy nieszczęściami i nędzami dotykającemi ludzi przywiązujemy do zawiązania oczekiwań, widoczne są z tego, że to ostatnie stanowi główną przyczynę występności dwóch w najwyższym stopniu niemoralnych czynów, przeniewierzenia się w przyjaźni i niedo-

trzymania obietnicy. W liczbie cierpień, jakie spotykają ludzi mało jest większych i dotkliwszych, jak kiedy to na co z pewnością liczymy, z oczekiwaniem na co już się oswoili, niedopisuje nam w chwilę potrzeby; mało jest krzywd większych nad spotykające nas [w podobny sposób odmówienie pomocy; żadne nie budzi głębszego uczucia zniewagi, bądź w samym skrzywdzonym, bądź w tych, którzy mają ku niemu współczucie. Zasada więc ucząca płacić dobrem za dobre, złem za złe, nie tylko zamyka się w pojęciu sprawiedliwości, jakieśmy je określili, lecz i nadaje uczuciu sprawiedliwości drażliwość, która jest przyczyną tego, że sprawiedliwość stawimy wyżej od użyteczności.

Większa część przepisów sprawiedliwości, przyjętych powszechnie i wszędzie i na które się powołują zwykle ludzie w celu usprawiedliwienia swych postępów, służy tylko za środek sprzyjający wprowadzeniu w życie zasad sprawiedliwości, o których pierwiej mówiłem. Tak np. człowiek odpowiada za to, co uczynił własnowolnie, albo za to — czego mógłby nieuczynić, gdyby chciał; — niesprawiedliwością jest nie wysłuchawszy człowieka, potępić go; — kara nie powinna przewyższać winy. Wszystkie te i tym podobne przepisy mają na celu zapobiedz, aby sprawiedliwa zasada zapłaty złem za złe, nie wyrodziła się w wyrządzanie złego temu, kto nie złego nie zrobił. Większa część tych rozpowszechnionych



przepisów weszła w użycie z praktyki sądow-  
czej, która bardzo naturalnie więcej niż ktokol-  
wiekbądź miała zręczności dojść do uznania i wy-  
robienia zdania o tych przepisach, niezbędnych  
sądowi dla wypełnienia dwóch funkcji: wymie-  
rzenia kary na tych którzy na to zasłużyli  
i przysądzenia tego, co się komu z prawa należy.

Najważniejsza z cnót sędziego,—bezstronność,  
jest także obowiązkiem opartym na wymaganiach  
sprawiedliwości, ponieważ — o czym już mówili-  
śmy — jest warunkiem wypełnienia przepisów  
sprawiedliwości. Nie jest to jednakże jedynem  
źródłem, z którego płynie wysokie znaczenie, ja-  
kie mają w oczach i mędrca i prostaka, zasady  
równości i bezstronności — zasady powszechnie  
uważane za zgodne z wymaganiami sprawiedli-  
wości. W pewnym względzie zasady te mogą być  
wynioskowane z podanego pojęcia o sprawiedli-  
wości. Jeżeli bowiem jest naszym obowiązkiem  
oddawać każdemu co mu się słusznie należy, płacąc  
dobrem za dobre i złem za złe, ztąd wypływa  
że winniśmy obchodzić się ze wszystkimi tymi  
równie dobrze (jeżeli tylko temu się nie sprzeci-  
wia jakaś ważniejsza powinność), którzy na to  
względem nas zasługują i że całe społeczeństwo  
powinno obchodzić się jednakowo i równie bez-  
względnie dobrze ze wszystkimi tymi co na to  
względem niego w jednakowym stopniu zachowa-  
niem się swoim zasłużyli. Jest to najwyższa  
oderwana zasada społecznej i rozdawniczej spra-

wiedliwości, ku urzeczywistnieniu której powinny być skierowane wszystkie ustawy i usiłowania każdego godnego obywatela. Lecz ta wysoka moralna powinność jako bezpośredni wpływ z pierwszych zasad moralności, a nie prosty logiczny wniosek, wypływający z drugorzędnych i pochodnych przepisów, — ma jeszcze głębsze podstawy. Zamyka się ona bowiem w prawdziwym znaczeniu pożytku, albo zasady największego społecznego szczęścia. Zasada ta byłaby tylko czzchem brzmieniem wyrazów bez żadnego racjonalnego znaczenia, gdyby szczęście każdej pojedynczej idealnej jednostki nie ceniło się jednakowo, i to zupełnie jednakowo jak ze względu na stopień, tak i na sam rodzaj szczęścia—ze szczęściem każdej danej jednostki, — przypuszczając przy tem, że wszyscy ludzie zdolni są jednakowo czuć szczęście. Na tej zasadzie wyrażenie Benthama: *„każdy powinien być uważany za jednostkę; nikt nie jest czemś więcej niż jednostką”* (everybody to count for one, nobody for more than one) może być położone—jako komentarz—pod zasadą użyteczności. <sup>1)</sup> Przyznanie przez moralistę i prawo-

---

<sup>1)</sup> Zdaniem p. Herberta Spencera (w jego „Social statics“) odniesienie bezstronności do zasadniczych praw utilitaryzmu dowodzi, że korzyść nie może być dostateczną rekojmią i przewodnikiem prawa, co dowodzi zarazem zdaniem jego, że zasada utilitaryzmu każe przypuszczać istnienie innej ogólniejszej jeszcze odeń zasady, nauczającej: że wszyscy mają jednakowe prawo do szczęścia. Lepiej by-

dawcę, że każdy człowiek ma jednakowe prawo jak i inni wszyscy do szczęścia, zawiera w sobie również przyznanie, że ma jednakowe z innymi prawo do środków prowadzących do szczęścia, wyjąwszy takie, które w skutek nieuniknionych warunków życia ludzkiego i interesów ogółu, obejmujących i interes każdej jednostki z osobna, nie powinny być dla czegoś bądź przedsiębrane i które właśnie dla tego powinny być ściśle określone. Podobnie jak każda inna maksyma sprawiedliwości, tak również i ta, nie może być bezwarunkowo i powszechnie zastosowana, przeciwnie, jak o tem już przedtem mówiłem, nagina

---

łoby powiedzieć, iż doktryna utylitaryzmu przypuszcza, że jednakowy stopień szczęścia równie jest pożądanym, jak ze względu na nas samych tak i ze względu na wszystkie inne osoby. Nie jest to wszakże żadne przypuszczenie, nie jest to także przesłanka konieczna do poparcia teorii szczęścia, ale pierwsza tej teorii zasada, czemże bowiem byłaby zasada szczęścia, gdyby wyrazy *szczęście* i *rzecz pożądana*, nie były jednoznacznikami? Jeżeli jest tu jaka przodkująca zasada, to nie inna tylko ta, że prawdy arytmetyczne mogą być zastosowane do ocenienia szczęścia, jak i do wszystkich wymiernych ilości.

(Z powodu powyższego przypisku, p. Herbert Spencer napisał do mnie list, w którym powiada, że niewłaściwie jest zaliczać go do rzędu przeciwników utylitaryzmu, i oświadcza przy tem, że uważa szczęście za ostateczny cel moralności; sądzi jednak, że cel ten częściowo tylko może być ustalony drogą empirycznego uogólniania, wyciągniętego ze spostrzeżonych następstw postępowania ludzi, całkowicie zaś tylko za pomocą wnioskowania z praw życia i warun-



się i stosuje do pojęć jakie każdy ma o powszechnej korzyści. Ale, jeżeli tylko daje się ona stosować do podobnych pojęć, zastosowanie jej jest zgodnem z przepisami sprawiedliwości. Wszyscy ludzie—zdanie to jest podzielane wszędzie—mają jednakowe *prawa* do jednakowego z nimi obchodzenia się,—wyjątki dają się usprawiedliwić tylko tem, że czegoś podobnego wymaga uznana powszechnie i wymagająca tego korzyść społeczeństwa. Ztąd to wszystkie społeczne nierówności, gdy przestaną być uważane za korzystne, przybierają charakter nie prostej tylko szkodliwości

---

ków istnienia o tem, jaki rodzaj postępowania koniecznie prowadzi do osiągnięcia szczęścia, a jaki do nieszczęścia. Co do mnie wyjąwszy wyraz *koniecznie* nie mam nic do zarzucenia tej doktrynie, i jeżeli opuścić ten wyraz, nie sądzę aby się znalazł obrońca utilitaryzmu, któryby się z tem zdaniem nie zgodził. Bentham (którego Spencer miał głównie na względzie w swoim dziele *Social statics*) mniej niż ktokolwiek inny zasługuje na zarzut niechęci wywnioskowywania wpływu postępów ludzkich na szczęście z praw ludzkiej natury i z ogólnych warunków życia ludzkiego; przeciwnie zarzucają mu nawet zwykle, że się zbyt wyłącznie opiera na podobnego rodzaju dedukcyi, i że się zupełnie uchyla od korzystania z wniosków, wyciągniętych z własnego doświadczenia, na którym zdaniem Spencera zazwyczaj poprzestają utilitaryści. Według mego zdania (które przypuszczam i Spencer podziela), w etyce podobnie jak we wszystkich innych badaniach naukowych, każde ogólne twierdzenie wtedy tylko staje się naukowem i oczywistem dla każdego, jeżeli doń były stosowane i własne doświadczenie i dedukcyja, metody nawzajem się popierające i stwierdzające. (Przypisek autora).

lecz i niesprawiedliwości i zdają się być tak tyrańskie, że ludzie dziwią się jak mogły być kiedykolwiek cierpiane, — zapominając o tem wszakże że sami być może, cierpią dzięki niezrozumieniu prawdziwej korzyści, takie nierówności, które w późniejszym kiedyś czasie, jeżeli zostaną zniesione, skutkiem lepszego zrozumienia rzeczy, wydadzą się tak potwornymi, jak i te które dziś sami potępiamy. Całe dzieje społecznego postępu są szeregiem przejść, z których widzimy, że zwyczaj i instytucje miane wprzód za zgodne z najważniejszymi potrzebami bez których istnieć by nawet niby społeczeństwo nie mogło, potępiane potem zostają jedne po drugich jako niesprawiedliwe i tyrańskie. Tak się rzecz miała z podziałem niewolników i wolnych ludzi, szlachty i poddanych, patrycyuszów i plebejuszów; podobnie będzie a po części już jest, z arystokracjami koloru, rasy i płci.

Z tego co wyżej powiedziałem, zdaje się jest widocznem, że sprawiedliwość jest ogólną nazwą pewnych moralnych wymagalności, które wzięte zbiorowie, ważą więcej od innych pod względem powszechnego użytku i z tej przyczyny święciej od innych powinny być spełniane; chociaż mogą się zdarzyć szczególne wypadki, w których inny jaki obowiązek społeczny może się okazać tak ważnym, że otrzymuje w skutek tego przewagę nad każdym z ogólnych nawet przepisów sprawiedliwości. Tak np. aby ocalić komu życie, nie tylko się dozwala, ale jest nawet obowiązkiem

ukraść lub odebrać przemocą pożywienie albo lekarstwo, przyprowadzić siłą i zmusić lekarza do leczenia, jeżeli niema innego. Lecz i w podobnych wypadkach nie nazywamy sprawiedliwym tego, co nie jest cnotą, nie utrzymujemy również że sprawiedliwość musi ustąpić przed wymaganiami innej moralnej zasady, ale powiadamy że to co w zwykłych wypadkach byłoby sprawiedliwym, stało się w tym danym wypadku niesprawiedliwością w skutek tego, iż daliśmy się powodować wymaganiami pewnej innej zasady. Dzięki temu trafnemu (useful) sposobowi wyrażenia się, cecha nieomyślności, jaką przypisujemy sprawiedliwości, zachowuje się w nietykalności, dzięki temu zarazem unikamy konieczności dowodzenia tego, że może być sprawiedliwość zasługująca na pochwałę.

Przytoczone uwagi, zdaje mi się, usuwają jedyną istotną przeszkodę, utrudniającą przyjęcie teorii utylitaryzmu zastosowanego do moralności. Wszystkie przykłady z życia, do którychśmy się uciekali, przekonały nas w sposób najoczywistszy, że *wszystko co uważamy za sprawiedliwe jest zarazem i korzystne*; jedyna sprawiedliwość od korzyści różnica polega na osobliwości uczucia, opartego na sprawiedliwości — uczucia zupełnie innego od tego, które jest przywiązane do wzruszeń, wywoływanych myślą o korzyści. Jeżeli charakterystyczna cecha tego uczucia, jest dostatecznie wyjaśniona, — dla wyjaśnienia zaś jego osobliwości niema potrzeby przypisywać mu jakieś osobliwe po-



chodzenie,—jeżeli nie jest ono niczem innym jak tylko naturalnem uczuciem zemsty, uobyczajonej zastosowaniem się do potrzeb i dobra społeczeństwa; jeżeli nakoniec uczucie to nietylko istnieje rzeczywiście, ale nawet powinno istnieć koniecznie we wszystkich tych wypadkach, w których pojęcie sprawiedliwości może mieć zastosowanie, sprawiedliwość przestaje być rafa względem etyki utylitarystycznej, — przybiera ona znaczenie nazwy pewnych społecznych użyteczności — takich mianowicie, które w oczach ludzi mają większe znaczenie od wszelkich innych użyteczności, dla tego odznaczają się bezwzględną obowiązującą siłą przepisów, jakiej nie posiadają przepisy moralne, oparte na innych zasadach — (choć się zdarza, że w niektórych wypadkach siła obowiązująca tych i drugich bywa jednakowa) — które to nakoniec użyteczności powinny być i są strzeżone przez uczucie różne i co do stopnia i co do rodzaju od tego łagodnego uczucia, które towarzyszy myśli o powiększeniu ludzkich przyjemności i wygód,—różne nareszcie jak określonymi ściśle swymi wymaganiami, tak też i powagą sankcyj.

K O N I E C .

**Warszawskie**

Towarzystwo Filozoficzne

N. J. 2647

<http://rcin.org.pl>

## SPIS TREŚCI

	str.
Rozdział <u>I</u> . Ogólne uwagi .....	3
Rozdział <u>II</u> . Co stanowi istotę u- tylitarizmu? .....	13
Rozdział <u>III</u> . Co jest ostateczną sank- cją zasady użyteczności? .....	52
Rozdział <u>IV</u> . Jakimi dowodami u- tylitarizm postępując się może? .....	70
Rozdział <u>V</u> . O stosunku sprawiedli- wości do użyteczności .....	84



