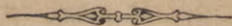


Cezary Jellenta.

2370

STUDYA I SZKICE FILOZOFICZNE.



M-718181

Epidemia rozpaczy. Pesymizm i etyka.
Historyzofia w najnowszym oświeceniu.
Czy społeczeństwo jest organizmem?
Etyka nierogacizny. Etyka Wundta.
Sekta estetyczna. Zarys syntezy.

WARSZAWSKIE
FOVARSZYCIE FILIAR

2433
N 2438 ✓

WARSZAWA,
GEBETHNER I WOLFF.

1891.

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.2270



29002270000000



kr.inw. 2437

Доволено Цензурою
Варшава 28 Января 1891 года.

Warszawska Drukarnia i Litografja Trębacka 11.

<http://rcin.org.pl>

SPIS RZECZY.



	<i>Strona</i>
Epidemia rozpacy	1
Pesymizm i etyka	33
Historyozofia w najnowszym oświeteniu	57
Czy społeczeństwo jest organizmem ?	97
Etyka nierogacizny	155
Etyka Wundta.	177
Sekta estetyczna	239
Zarys syntezy	271





EPIDEMIA ROZPACZY.

I.

Gwiazdkowy numer jednego z pism miejscowych przyniósł parę lat temu dziwną czytelnikom swoim kolendę. Obdarzył ich wiązką fraszek, pisanych prozą i wierszem, z których co najmniej połowa nastrojona była na ton minorowy. Ten biadał na jesień, która ostała się snąć tylko jeszcze w dziennikach, albowiem wszelką inną wodę mróz dawno już pościął; ów na nieład we wszechświecie, trzeci na los nieublagany, inny na pustkę w sercu... wszyscy zawodzili chórem, a kobiety, jak płaczki greckie, idące za pogrzebem, były się w piersi i rozpuszczały włosy na wiatr grudniowy—z rozpaczcy. Uderzony dziwnem i nowem dla mnie zjawiskiem, zacząłem pilniej rozglądać się po piśmiennictwie i dostrzegłem, że od pewnego już czasu łyzy udane i łyzy szczerze tu i owdzie pisliwiej wrzawie jego wtórują. Pesymizm w całej swojej nagocie zawitał do nas, na szczęście bez ciężkiego aparatu metafizyki. Przebiegł on cywilizację europejską, którą niby cyklon spodziewał się spustoszyć, rozsypać w gruzy, jeśli nie rozwiać w nicość, lecz już ucieka stamtąd, zostawwszy zaledwie strzępki, któremi się zabawiają umysły

czujniejsze i nie łapiące się na filozoficzne bałamuctwa Hartmanów; dziś zaś prawem mody i zwyczajem wygwizdanych wirtuozów przybył nad szarą Wisłę i brzegi bredniami swemi chce kolonizować. Nieoparły się mu pióra najdzielniejsze i nie omieszkały należytego haraczu złożyć. Prus, zazwyczaj tak pogodny i wesoły, nie umiejący tragedyi przedstawić bez humorystycznej sceneryi — sposepniał na chwilę i popatrzawszy z wysokości orlegu lotu na ten padół nędzy, dojrzał w nim tylko pleśń, która się rusza, rozrasta, zabarwia, ożywia i... w końcu znika. Gotów bym go posądzić, że podsłuchał rozmowę, jaką kazał Turgieniew prowadzić śnieżnej Jungfrau i niedostępnemu Finsteraarhorn o krótkotrwałości mrowiska ludzkiego. Wł. Okoński naigrawał się gorzko nad ślepotą wiedzy człowieczej, brutalnymi instynktami panów stworzenia i wieloma, wieloma jeszcze przyczynami złego i smutku. Z czasem rozczarowanie stało się przedmiotem poważnych roztrząsań, lecz zamiast stracić, zyskało jeszcze trwalszy pod nogami grunt — a namiętna obrona filozofii zwątpienia w dziełku p. Dębickiego*) nagrodzona została przeciagłym oklaskiem, którego echa dotąd jeszcze rozlegają się i prawdopodobnie skrytalizują w ponowne utworu wydanie. Ateneum wstrząsnęło nerwy przykładem „Prometeusza“ Ackermanowej, piorunującego bólem i gniewem, Niwa napawa się w pięknej pracy bezimiennnej rozdzierającymi serce śpiewami Leopardiego, a teraz oto pisze panegiryk wszystkim doboszom pesymizmu metafizycznego. Słowem, muza ojczysta i mądrość ojczysta prawo obywatelstwa zagranicznemu gościowi przyznały — więc skorzystał z tego, rozparł się na swem stanowisku i głos cherubina-kusiciela coraz częściej podnosi.

Powie kto może, że ziarno nie rozpleniłoby się tak łatwo, gdyby nie padło na przygotowaną glebę?

*) Postęp i szczęście, wyd. 2.

Zapewne, inne ziemie są w porównaniu z „Krajem przywiślańskim“ Arkadyą — on mógłby z łatwością zastąpić w żalach i skargach wszystkie i nie kosztowałyby go to ani przymusu, ani wysiłku. W dobie najwyższego rozkwitu poezji polskiej struna boleści była nieledwie dominującą. Niech zaświadczy to Gustaw, który, oszalały z rozpacy, przeciw Bogu rokosz podniósł i jak Prometeusz zmierzyć się z nim chciał; niech opowie Krasiński całym swym Przedświtem i Irydyonem, niech potwierdzi Słowacki ponurym Grobem Agamemnona. A Goszczyński, a Ujejski, a wszyscy ci wieszcz, blizcy i dalecy, których łkającymi rymami aż ludzie obcy i szczęśliwsi wzruszali się?

Ale pamiętajmy o tem, że żaden z nich natury całej nie wyklinał, wszechświatowi nie złorzeczył. Widzieli w terażniejszości „Dolinę łez,“ którą tak ładnie Grottger zilustrował, lecz nikomu nie przyszło na myśl dolę swą uogólniać i podnosić do znaczenia fatalności, cięższej nad ludzkością całą. Choć przecież mistrzów, którzyby mogli ich zaprowadzić na błędne manowce pesymizmu wszechświatowego, nie brakło. Byron, tak cheiwie pochłaniany przez Słowackiego, tak jawnie wyzierający z Beniowskiego, Lambra, Ojca Zadżumionych (Jeniec z Czyllonu), umiłowany przez Mickiewicza, który pieczęć jego na największych swych arcydziełach, jak Konrad Wallenrod, wycisnął, Giaura i Pożegnanie Harolda przekładał — nikogo jaknak nie nęcił Kainem, najwyższym i najgłębszym wyrazem poetyckiego bólu. Żaden z nich nie był na tyle doktrynerem, by zaglądać w otchłań bezdenną spekulacy i aż tam szukać uzasadnienia i usprawiedliwienia dziejów. Nie odbierali otuchy społeczeństwu, które pociechy i nadziei bardziej potrzebowało, niż każde inne. Umierając, mogli tryumfować, że nikomu czoła nie poorali zmarszczkami nieuleczalnej zadumy, nikomu piersi nie przygnietli ołowianem brzemieniem beznadziejności, lecz owszem, zagrzewali do pracy i czynu. Duch postępu i wspinania się wieje z ich apostołstwa.

I w rzeczy samej, każdemu wolno bawić się w załamywanie rąk—prócz tych, przed któremi otworem stoi długa droga działalności. Literatura polska dlatego właśnie stękać nie ma prawa, że jeszcze zrobiła mało, zaś sztuka długa a życie krótkie. Teraz dopiero zaczął się w niej ruch, więc grzechem śmiertelnym, krokiem samobójczym jest rzucać paraliż na przygotowane do owocnej pracy dłonie. Można sobie w pijanym bólu po stracie kochanki ślać groźby i przekleństwa pod adresem Boga, pytając:

Czy go jęki dzwonów głośzą,
Czy krakanie wron?!

ale stawiać pod pręgierz przyrodę całą i wszystkie jej twory, dowodzić, że nawet dobrodziejstwa są tylko niebezpiecznymi darami Danaów, że trzeba zrzucić z siebie kajdany bytu lub pochować w ciasnej celi klasztornej rozum — to objaw dziwnego nabożeństwa, czy też amatorstwa.

Nie inaczej. Do takiej a nie innej konsekwencji zmierzać musi każdy zasadniczy pesymizm. Nie jest on uczuciem, ani usposobieniem platonicznym, lecz osadzać się musi w duszy ludzkiej jako wyraźny, określony zamiar pozbycia się cierniowej korony. Fantazja germańska znalazła na to sposób w zlanii się z Nirwaną, że jednak trudno byłoby liczyć na łatwowierność, wypadło bzdurną i niezgodną z wymaganiami kultury nowoczesnej propagandę poprzeć złożonem rusztowaniem filozofii idealistycznej. Pomysłeli o tem pacholkuwie jej i wierni wymaganiom obstalunku uszczęśliwili świat wynalazkiem, któremu na imię Hartmanizm, a którego sekretem i kluczem — kuglarstwo. Świat, zawsze skłonny do reedywy dzieciństwa, słuchał i patrzył ciekawie na spekulacyjne produkeye — nie długo wszakże; dziś sami prawowierni czciciele systemu zwątpienia szydzą okrutnie z nadwornego magika metafizyki, dziwiąc się, że prosta szopka, udająca tragiczną scenę, znalazła chętnych widzów.

Niestety — tylko owe produkeye mistrzów abstrakcyjnej magii spodobały się naszej myśli i przystęp do głów znalazły; rzetelne zaś oceny i demaskowania ich przez Mainländera, Vaihingera, Pawła Christa, Hugona Sommera, odbywają się bez żywszego udziału polskiej inteligencji. Inaczej jakżeby objaśnić wtargnięcie do niej, ba, rozwielmożnienie się negacyi życia i zadowolenia? Jak wytłomaczyć, że tak młodzi, jak Rzewuski pisarze, już chcą w innych mrozić zapal i energię, że Kraushar gdzieś tam, z przepadłej wyspy, śle dumy nad znikomością rzeczy ludzkich?

Jeśli prawdą jest, że kierunki poetyckie i filozoficzne muszą, jak zaraza, obejść dookoła ład stały — my się od nihilizmu Schopenhauerowskiego nie wywinimy, ale jest to zaledwie przypuszczenie, którego podstawność wartoby sprawdzić. Nauka wierzy, że urządzeń prawnych i społecznych nie można jak hartowne rośliny przenosić żywcem z miejsca na miejsce — więc każe badać widoki i warunki przystosowywania; wierzy zatem, że cywilizacya i narody nie są obrazami, odbitemi podług jednego szablonu. Dlaczegożby nie miało się to stosować do przypadłości i chorób literatury? Że nie każda umysłowość musi przebywać wszystkie okresy jednakowe — dowodem piśmiennictwo rosyjskie, które romantyzmu prawie że nie znało i, nawet tonąc w mgłach podoblocznych, pamiętało o ziemi. Raczej winniśmy korzystać z krytycznej bystrości Zachodu i z tą pochodnią w dłoni szukać, co wybrać, a co odrzucić, niż niewolniczo małpować każdą śmielszą nowość. „Zgnilej“ kulturze Francyi lub Niemiec wolno częstą swych sił poświęcić na zabawkę w pesymizm, na kontemplacyę potworności bóstwa, bezrządu we wszechświecie i głupoty historii. Dosyć im zostanie pracowników i dobro powszechne tego pokątnego próżniactwa nie odczuje — ale tutaj co innego. Tu grasuje wrodzone bezrobocie, a materiału, który należy przerabiać, walają się stosy całe — tu nie wolno literaturze rozmarzać się i rozmazywać w bezcelowych kwileniach. Bo i do czegożby one doprowadziły?

Istnienia nie zażegnają — to daremne. Niech sobie kto deklamuje za Ackermanową

Plus d'hommes sous le ciel, nous sommes les derniers!

a pomimo to lazurowe niebo jeszcze wieczność całą będzie nasz wzrok radować, a ludzie w myśl Pisma świętego w dalszym ciągu będą się rozmnażać i zaludniać ziemię. Postawmy jeno nagabywania pesymizmu obok niewzruszonej potęgi naszego zmysłu samozachowawczego, a ich niemoc i niedorzeczność ukaza się w całym ogromie. Życie — to rozkaz wewnętrzny, któremu ten i ów w nadmiarze cierpienia wypowie posłuszeństwo, ale który niepodzielnie, despotycznie, niezwalczenie i niezmordowanie panuje nad człowieczeństwem. Będzie on zawsze urągał pogrzebowym krakaniom sofistów w rodzaju Hartmana i przeciwstawiał im na dziś, na jutro i na nieskończoną przyszłość swoje: *E pur si muove!*

A więc żyć musimy, choćbyśmy nawet łudzili się, że nie chcemy. A w takim razie żyć, nie jak Dyogenes, z pogardą dla dóbr tego świata, lecz z dążeniem do ideału, który w nas sama niedoskonałość nasza wszczepiła. Toż ów niezasłużenie szczęśliwy autor zasady bezwiednej i filozofii wyzwolenia sam pcjąć nie może bezczynności i zachęca do postępu, rozwoju, wprowadzie z mądrą intencją zbawienia kiedyś z pomocą wyrafinowanej do najwyższego stopnia cywilizacyi — złej, nieświadomej woli, ale któż nie widzi w tem bezsilności wobec również nieświadomego musu kroczenia wciąż naprzód i naprzód?

Przerzucmy teraz ten wynik najelementarniejszego rozumowania na grunt tutejszy, o ile głośniej i dobitniej przemówi on.

Tem większą siłę żywotną posiada organizm, im bliższym jest rozkwitu młodości, niezależnie od tego, czy się doń zbliża, czy go już przebył. Z narodami i cywilizacyami dzieje się to samo. Dalecy jeszcze jesteśmy od przesytu, jaki znamionuje literaturę nadobną we Francyi — nie ma-

my nic wspólnego z analizą bezlitośną najdroższych uczuć i najświętszych węzłów, w jaką uzbroiła się tam powieść, analizą, która nie spocznie póty, aż oddzielając atom od atomu w sferze dobra i piękna, napotka w końcu próżnię. W stosunkach polskich nie masz jeszcze „okrutnych zagadek“ Bourgeta i Richepinowskiej parodyi najszlachetniejszych popędów — i może nigdy ich nie będzie, jak jej nie było w dawnej Francyi, jak niema w Niemczech i wszędzie, gdzie warunki przyrodnicze wlały więcej cementu w naturę ludzką, a mniej ognia. Piśmiennictwo polskie do swego apogeum nie doszło, a społeczeństwo zdolności do życia dostatecznie nie rozwinęło — złym więc jest przyjaciel, co mu w tej żmudnej, lecz bohaterskiej pogoni podstawią zniechęceniem nogę, popełnia grzech ciężki przeciwko bliźnim i przeciwko prawdzie, która już rozwiała, niby piękną bańkę, niemieckie systemy i zostawiła z nich krople brudnych mydlin.

Zatrute tchnienie pesymizmu obalamuciło już niejednego zdrowy rozsądek, oziębilo niejedną zapaloną głowę. Jeszcze zaraza całą potęgą nie wkroczyła, a już dostrzedz można ślady apatyi i pogębienia — oby nie stawały się częstszymi! Czuć w powietrzu jakiś ciężar, z którego ogół zazwyczaj sprawy sobie nie zdaje, choć pod nim niejedne plecy już się ugięły, czoło pochyliło. Komuż, jeśli nie filozofii narzuca się szczytne posłannictwo wyprostowania ich na nowo?

Filozofia, u nas jeszcze w pieluchach spoczywająca, posiada skuteczne środki na ogniki, błędzące po bagnach metafizycznych, i rozpaczne wróżby. Ona najlaciej i najrychlej wyśledza w łonie swem szalbierstwa — wartoby zapoznać ogół bezpośrednio ze zdaniem, jakie sobie o pesymizmie wyrobiła, a przekonałby się, że zielsko to dosyć ładne, niezmiernie bujne, ale właściwe także niepokojom młodości, wszelkim stanom przejściowym, poprzedzającym równowagę ducha i, o zgrozo! — rozrzedzeniu mózgu. Ten ary-

stokratyczny rodowód sam oświeśla jego cywilizacyjną wartość.

Oto treść genezy pesymizmu bezwzględnego i jego znaczenie dla naszej egzystencji duchowej.

Kursuje nadto inny odłam szkoły zrozpaczonych. Dąży on nie do unicestwienia istoty ludzkiej, lecz do skarlówacenia jej kwietyzmem i gnuśnością, do zwyrodnienia duchową niedolą — i łakomie chwyta prądy pesymistyczne, by z nich ukuć broń przeciwko „materyalistom.“ Pogadajmy o nim nie tyle dla zważenia doradzanego przezeń ratunku, ile dla ocenienia oskarżeń i napaści probierzem uczciwości naukowej.

II.

Tak jest, z przykrością wypada podkreślić smutny objaw, że w poważne spory o zasady i poglądy filozoficzne, o hasła i upodobania literackie wtrąca swój chrapliwy głos naukowa niesumienność i zła wola. Tam, gdzie sprawdzianem płodu umysłowego jest wiedza, połączona z bezstronnością, do tak wątpliwego oręża uciekać się niema potrzeby; ale u nas nie gardzą żadnym gałganem, żadnym, choćby najwstrętniejszem błotem, byle nienawistny kierunek obryzgać. Że jednakże naiwny nawet prostak nie uwierzy w gołosłowne pewniki i przedewszystkiem pyta o dowody, o fakta — a tych koteryjna zawiść nigdy nie ma, więc się chwyta pierwszy lepszy stan cherobliwy, jakich każde społeczeństwo przebywa naraz kilka, i woła: oni są sprawcami złego, ukamienować ich! — a łatwowierny ogół temu krzykowi wtóruje. Podochocony mową Antoniusza nad zwłokami Cezara, motłoch rzymski łapie przechodnia i rozszarpuje — co go obchodzi, że biedak nie nie winien, skoro zię nazywa Casca, a Casca unurzał ręce we krwi byłego dyktatora! Zgłodniałe pospólstwo rzuca się wściekle na czarownicę, bo księża powiedzieli, że ona ściągnęła kłatwę na zboże. Ta! — a jest sprawiedliwość ludu. Na niej

to grają wrogowie światła, żeby jego krzewiciele zbezczeszcili, zdyskredytować wobec wszystkich, co nie mogą sięgnąć do jądra sprawy i oskarżenia zrewidować.

W naszym życiu, wygodnem do podobnych celów narzędziem bywa pesymizm. Ten i ów przemawia w duchu jego, bierze ryczałtem wszystkie jego odkrycia, notuje skrzętnie zarzuty przeciw różowym na świat spojrzeniom, zbiera dane statystyczne chorób i nędzy, trapiących ludzkość, ale nie z przekonania, nie ze zniechęcenia do życia, boć w niem pola do kłamstw i oszczerstw nie brak, ale by móżdż tonem Filipa z Konopi krzyknąć: oto owoce pozytywizmu, empiryzmu i rozmaitych innych „izmów“! Pesymizm ogarnął umysły, bo i czyż mogło być inaczej? Rozpacz — to beznadziejność, to brak wiary, a któż wiarę odbiera cierpiącym, jeśli nie ateusze, postępowcy, nieprzyjaciele idealizmu?

III.

Quid prodest mihi philosophia, si
fatum est?

Seneca. *Epist.*

Gdyby to pytanie wypisać na pierwszej karcie dzieła pana Dębickiego, praktyczna wartość książki leżałaby, jak na dłoni. Ale ponieważ: Postęp, szczęście i przewroty społeczne doznały tego nieczęstego w piśmiennictwie polskiem zaszczytu, iż zażądano w krótkim stosunkowo czasie ponownego ich wydania, wypada bliżej sąd powyższy usprawiedliwić, tembardziej, że książka zjawia się w otoczeniu całej girlandy pochwał nieprzytomnych poprzednich prac i spisu autora. Stał on odrazu u szczytu sławy, w pewnych — rozumie się — kołach. Mianowano go półbogiem.

W każdym razie, jeżeli już pan Dębicki z bogactwa przyszlą mitologię naszą, figurować w niej będzie raczej jako duch zagładny, niż jako bóg twórczy. Będzie to Set—nie

Izys, Moloch — nie Adonis. Jak zwiastun ponury niedoli i potępienia, staje on przed nami; piorunującą mową otrzeźwia z różowych złudzeń — przypuściwszy, rozumie się, że są one udziałem czyimkolwiek — zdarłszy tęczową zasłonę z tragedji tego padolu, ścina nam krew w żyłach widokiem jego nędzy bezgranicznej. Czyni zaś to wszystko prędko i bez frazeologii, dając wyborny skrót gorzkich żalów, które wyśpiewali już oddawna gdzieindziej pesymiści fachowi. Czytelnik uczuwa za to dla p. Dębickiego wielką wdzięczność, że nerwy jego niezbyt długo trzyma w naprężeniu. W istocie bowiem, dzisiejsza nauka o szczęściu albo raczej o nieszczęściu, doszła do niesłychanej wprawy w wyliczaniu psot i figlów, jakie idea bezwzględna, niby dyablik złośliwy, płata biednemu człowiekowi, Pan D. dowiódł zarówno znakomitej rycerskości, jak i dobrego smaku — oszczędzając tej nudnej litanii. Na tem zyskała tylko jego fotografia ziemskich piekieł, i w rzeczy samej zbliża się ona niekiedy do głęboko odczutej pieśni Hiobowej, choć nie wyśpiewanej na smętnej lutni proroka, lecz — darujcie, proszę — wybębnionej gniewnym giestem, jak ongi dobosz Lagrande przyszłemu poecie z Düsseldorfu pałeczkami po skórze napiętej wygrał rewolucję francuzką. Język tu dosadny, dowodzenia, wolne od misterynych dowodzeń sofistycznych, pozwalają rzecz czytać chyżo, wrażają ją w umysł, złościąc w nim dosyć głębokie bruzdy.

Zdemaskowany w ten sposób świat przedstawia się nie wesoło: Żyjemy na nim po to, by rychlej czy później umrzeć i w chwilach skonań, zwykle męczeńskich, srodcze odpokutować za każdą okruszynę szczęścia. Natura fizyczna człowieka jest szczytem ułomności i w tym względzie najzupełniej licuje z jego organizacją duchową. Obdarzeni jesteśmy sobkostwem bez miary; w każdym z nas są ukryte szpony i ostry dziób drapieżnego ptaka, a choć wmawiamy sobie i bliźnim, że zyski jednostki są zarazem dobrodziejstwem dla innych — kłamiemy po prostu, bo krwiożercze nasze popędy przy lada starciu

interesów osobistych wyłażą na wierzch w całej swej nagości.

Cały żywot człowieka jest jednym długim łańcuchem katuszy, jeśli nie dla niego samego, to dla jego otoczenia. Wychowanie jest trudnym mozołem — dłuższym i uciążliwszym nieraz, niż rola matki przed wydaniem na świat dziecięcia, na które skazało ją nieublagane in dolore paries. Plon wszystkich zabiegów rodzicielskich bywa niekiedy nader wątpliwy lub idzie na marne, a już rzadko okupuje włożony weń nakład starań i zabiegów.

Najlepiej wyposażony osobnik, przestawszy być brzemieniem dla gniazda swego, staje się ciężarem dla siebie — musi pracować. Trud — to powszechne fatum; nikt, prócz wyzutych z godności człowieczej, przed nim się nie cofa. Jakkolwiek wielu tę życiową pańszczyznę podnosi do apoteozy, jednak, pomimo całej swej moralnej wyższości szczytności, praca była, jest i będzie wiecznie przymusem ze stanowiska wartości bytu; kto zaś nią gardzi, dla tego, że jej nie potrzebuje, z czasem wraca do tej jedynej przed nudą, przesytem i bezcelowością istnienia ucieczki.

Przebywszy nareszcie tę drożynę górską, najeżoną ostremi głazami, co chwila osuwając się i kalecząc, zmęczeni i zniechęceni, stajemy u wierzchołka, który nam bynajmniej poniesionych wydatków sił nie wynagradza: starzejemy się. Jaką zaś parodią siły, żywotności, swobody i szczęścia stanowi wiek podeszły — zbyteczna dowodzić; dosyć zatoczyć wzrokiem dokoła, a hurmem zjawia się jaskrawe, żywe świadectwa w postaci chodzących ruin, zgrzybiałych widm, których ludy pierwotne nie mają cierpliwości znosić i niemiłosiernie uśmiercają. Choroba jest nieodstępnym towarzyszem człowieka. W każdej chwili jęczą miliony na łózkach szpitalnych, cierpiąc najbardziej wyszukane męki, a sztuka lekarska, która samochwalezo obiecuje ulżyć ich doli, sama sobie za pośrednictwem śmielszych swoich przedstawicieli daje votum... nieufności.

Ta, z samych rozpaczliwych ustępów złożona, farsa jednostkowego niedołęstwa rozgrywa się i na szerszym tle, na rozleglejszej scenie okalającej przyrody, która godnie swem okrucieństwem dotrzymuje placu tamtej. Natura na całym prawie globie pod pozornym powabem kryje mnóstwo zasadzek, których ofiarami padają tysiące niewinnych, lub przygotowuje straszne niespodzianki, krwawe ofiary, jak gdyby nadziemski Nero chciał za jej pomocą napawać oczy cierpieniem i zagładą; wstrząśnieniami grzebie w czeluściach ziemi całe kraje, orkanami zmiata z jej powierzchni miasta i gubi całe społeczeństwa, gorejącą lawą zalewa setki osad, zarazami opustasza najruchliwsze państwa, głodem morzy miliony.

Ludzie naśladują ten instykt zagłady. Mają w sobie zaszczerpione ziarna tej nienawiści i wzajem mordują się lub męczą, toczą długoletnie wojny, a nawet w chwilach odpoczynku grożą niemi sobie, jakby dążyli do powszechnej walki wszystkich z wszystkimi, kiedy już nie narody z narodami, lecz bliźni z bliźnim będzie się brał za bary.

Oto kolory, w jakich p. Dębickiemu przedstawia się nasz los. Czarne, bardzo czarne—nie ma co mówić. To już nie otchłań, ale — jak mówi Cieszkowski — ocean cierpienia, w porównaniu z którym rozkosz jest tylko morzem. Atoli według autora, jest ona mniejszych jeszcze rozmiarów — stanowi tylko kroplę.

Wszelkie przyjemności ciała i nerwów powszednieją nader prędko, zdolność nasycania się jest ograniczoną, albowiem organizm rychło tępieje i coraz silniejszych żąda pobudzeń — dowodem Lucullus lub Stanisław August. W miarę zaś rozwoju estetycznego, zwykle przyjemnostki schodzą do zera, te zaś, w których smakowałby duch wyrobiony, są dlań niedościgłe; zagadka wiedzy męczy ale nie zaspakaja; mnoży ona wątpliwości, unaocznia coraz jaśniej nicość myśli ludzkiej i zanurza żądnych światła w odmęcie sceptyzmu.

O przyjemnościach moralnych nie warto nawet wspominać; bohaterstwo, zaparcie się siebie, poświęcenie, to — „faceycy“, z których grubo śmieje się każdy, kto zna ludzką naturę.

Jak się z tej Gehenny wydobyć? Nie ma sposobu. Probują dzieje, probują wiecey ludzie, marzący o przekształceniu świata, ale na rdzenne zło nie ma lekarstwa. Junak tylko wierzy, że przewrotem społecznym zburzy nadgniłą budowlę i wzniesie nową, lepszą; ale grubo ludzi się — reformy mogą jedynie spotęgować na razie sumę cierpienia, ale pociechy nie dadzą. Autor mniema, że rozpaczliwe wysiłki społecznych proroków nie przysporzyłyby szczęścia ani na włos. Rewolucya francuska (jest to koń do wynajęcia, na którym każdy nieprzyjaciel wstrząśnień lubi harcować) więcej kosztowała ofiar, niż uwolniła jednostek z pod jarzma średniowiecznych sądów, a wobec większego hartu dawnych kacerzy, dzisiejsze gilotyny są okropniejsze od inkwizytorskich doświadczeń. Nowoczesna etyka zżyma się na myśl o niewolnictwie u rzymian i greków, ale ze spokojem, więcej niż greckim, spogląda na miliony ludzi, wolnych wprawdzie, ale mrących głód, jakiego pacholkowo magnatów łacińskich nie znali.

Słowem, przewroty — to jałowe zapędy gorącej krwi. A jednakże, gdyby nie one, byłoby na świecie gorzej jeszcze. Na to maleńkie ustępstwo, które warto zapamiętać, autor zgadza się.

Jak z bytu państwa wnioskować można o rządach jego królów, tak z tego oplakanego stanu rzeczy na ziemi, pada światło na ster świata — światło bardzo ponure, w którym raczej widać brak wszelkiego steru. Chociaż autor tego nie wypowiada, wszelako taki jest wynik jego nielitościwej analizy; z niej wypada, że pierwszym i ostatnim wyrazem wszechrzeczy jest bezrząd i chaos; że Potęga, jeśli istnieje, to po macoszemu obchodzi się ze swem dziełem, rzuca je na pastwę żywiołów. W tym braku

wszelkiej celowości i wszelkiego rozumnego kierownictwa nie nie znaczą najlepsze usiłowania.

Zdawałoby się wobec tego obrazu rozpaczy, że najlepiej byłoby iść za głosem nihilizmu niemieckiego i roztopić się w Nirwanie?

Zgodny z sobą Schopenhauer i niefortunny jego naśladowca Hartman wyraźnie do niej tęsknią, lub przynajmniej udają, że tęsknią. Wielki Leopardi z upragnieniem wygląda „kochanki śmierci“ i spokojnie obumiera. Ackermanowa pragnie, żeby wyschło źródło siły natury i byśmy na tej ziemi ostatnimi byli. Takież sam wniosek nastęrczał się i naszemu pesymiście, p. Dębickiemu — i w tem smutnem oczekiwaniu zmierzaliśmy do końca jego książki. Rzecz dziwna jednakże, jad, na który tylu głęboko przejętych myślicieli i poetów pierwszej wielkości, nie znalazło odczynników, autor nasz umie rozpuścić przedziwną sztuką i rozcieńczyć tak, by stał się nieszkodliwym i życia nam nie zatrwał.

Naród i piśmiennictwo polskie są szczęśliwsze od innych... Wielkie wynalazki i wielkie lekarstwa odznaczają się zazwyczaj prostotą; też samą cechą posiada i eliksir spokojnej szczęśliwości, o którym mowa. Nie potrzeba go szukać daleko, otacza on nas ze wszech stron, możemy go czerpać pełnemi garściami, opływa nas tak, że się niekiedy w nim krztusimy, był on zawsze niepowołaną dźwięnią politycznego bytu, a dziś nastało bogate żniwo jego.

IV.

Nie potrzeba objaśniać, że mowa o chrystyanizmie. Autor pragnąłby go widzieć wybujałym i zakrywającym całą osobę człowieka, jak stepowe trawy. Chciałby nim zmiążdżyć hydrę, której jednym łbem — materyalizm, drugim — liberalizm, trzecim — socyalizm i t. d. Dziś bowiem idea Chrystusowa jest poniewieraną, wzgardzoną i ze wszystkich stanowisk rugowaną przez zacieklą propagandę znisz-

czenia i nienawiści. Tylko ewangelia pozwoli dziejom płynąć „spokojnym i bezporównania szczęśliwym gościńcem“. Przeklęte zaś hasło pogańskiego postępu jest źródłem wszystkich klęsk ludzkości, które potęgują jeszcze „pocziwe acz zbłąkane istoty, co tam spiskują gdzieś po lochach piwnicznych... i pod strzechy prostaków roznoszą dysangelię.“

Ale oto punkt najważniejszy: „Tylko przekonanie o celowym ustroju świata, tylko wiara w rozum i sprawiedliwość przedwiecznej jego zasady, tudzież w pośmiertny rozwój człowieka... może postęp zwrócić z tej pochyłości fatalnej, na którą go popchnął materialistyczny duch wieku.“

Nie można dostrzedz fanatyzmu w apostołstwie autora, albowiem jest to meta odległa, do której on po pochyłości dzisiejszej swojej wiary najoczywiściej się stacza — ale jest tam zapalu dosyć, by sprowadzić zapomnienie tego, co powiedział o kilka stronie wyżej i co stanowi cały podkład krytyczny dzieła, i by obrócić w niwecz całą dotychczasową rozprawę.

Tam świat — to prawdziwy *lacrimarum vallis* — tu, w zwierciedle chrześcijaństwa — nęci spokojem; tam niemasz postępu ani sensu w przewrotach społecznych — tu za bramami doczesności rozwój człowieka; tam orgia ślepej natury i dzikich porywów człowieka, tu rozum, sprawiedliwość i celowość.

Innemu słowy, potęga twórcza albo rozpoczyna swoje istnienie dopiero u wrót zaziemskości, albo — jeśli datuje go wcześniej — to umywa ręce od gladiatorских zapasów na ziemi i na opróżnionym tronie swoim sadza przypadek, a z chwilą przekroczenia przez człowieka granicy życia, oddaje się cała na usługi wiernych.

Tym sposobem w naukę o przyczynie wszechrzeczy wprowadzoną zostaje podwójna buchalterya, wedle której wszystko jest najgorsze w doczesnym bycie, a mądre i pożądane w zagrobowym. Jak połączyć tę obojętność

dla żyjących i czułą pieczołowitość dla nieboszczyków z zasadniczem we wszelkiej filozofii, szkolnej czy domorosłej, żądaniem jedności w idei bóstwa — na to trudno zaiste znaleźć w państwie logiki odpowiedź — jedynie autor mógłby ten węzeł rozdzierzgnąć.

Niechaj spróbuje on zająć już nie do gabinetu mędrca, ale pod strzechę prostaków, nad którymi tak się lituje, i wyłożyć naukę, że jest Bóg, który ma dla umarłych wszystko, a dla żyjących nic — wątpię, czy mu uwierzą — a jeśli uwierzą, to z konsekwencją większą niż jego, przeniosą natychmiastową śmierć.

Gdyby p. Dębicki proponował wszystkim wejść na łódkę Charona i przejechać się do Erebu, nie zdziwiłoby nas — gdy każe klękać przed ołtarzem, który sam pokalał, śmiać się chce. Wszelka beznadziejność prowadzi do samobójstwa — i przeto naturalnym epilogiem wszystkich wędrówek po czyścicu ziemskim jest nicość; myśliciel, który z nich inną wyciąga naukę — nie jest pesymistą. Widzieć zbawczą kotwicę w spotęgowaniu tych wierzeń, które dla autora są jedynym godziwym wyrazem wszelkiej religii, jest to patrzeć na świat i dzieje nie przez czarne, lecz przez różowe szkła. Jeden z krytyków Hartmana, Hans Vaihinger, natrząsając się z jego trzech stanów iluzji — nazywa ów wrzekomo upragniony akt powszechnego samobójstwa i ubezwładnienia nieświadomej woli „czwartą iluzją.“ P. Dębicki żywi wprawdzie tylko jedną, ale starczy ona za cały tuzin.

Niedaleka przeszłość i niewesołe dziś nielitościwie szydzą z tak zachwalanego środka na społeczną niemoc. Gdyby on działał w istocie, tysiącolecie, dzielące świat klasyczny od odrodzenia Europy, byłoby szczytem szczęśliwości, najpromienniejszą kartą w księdze historii, koroną cywilizacji. Z tego punktu widzenia terażniejszość byłaby wielkim krokiem wstecz, a przyszłość jej śladem idąca — hańbą ludzkości.

W rzeczy samej oglądamy się po za siebie, ale het, daleko, aż na dobę kultury greckiej. Tam dopiero spotykamy to, za czem gonić warto: spokój i równowagę ducha, stamtąd czerpiemy najlepsze wzory; tym „poganom“ i „bałwochwalcom“ zazdrościmy szczęścia—i słusznie. Helen szedł przez życie odważnie, umierał mężnie, a myśl o śmierci lub świadomość nicości nie wprawiała go w konwulsje małodusznego strachu. Madejowego łoża za każdą śmielszą myśl, w tem życiu powziętą, nie obawiał się, za wielki czyn nagrody nie oczekiwał, był duchem wielki, rządził się szlachetniejszą etyką — w Hadesie było mu mdło, tak iż wolał być ostatnim pod słońcem, niż pierwszym między cieniami—pokój braci na ziemi i sława po zgonie—były dostateczną zachętą dla najpoetyczniejszego bohaterstwa.

Gdyby jakaś nadprzyrodzona dłoń mogła wymazać z przeszłości epokę klasycyzmu i zetrzeć z oblicza ziemi buddaizm, gdybyśmy nie znali świetlanego zarania w historii czcicieli słońca i tylu innych pogodnych kultów, wówczas mielibyśmy prawo chwycić się prawd wniebowziętych przez autora, i w nich tylko zbawienia, szczęścia i spokoju szukać. Ale dzieje, ten jedyny kompas dla filozofa, jak i dla socjologa, uczą, że one mniej od innych sprzyjały szczęściu, a bardziej cierpieniu, mniej światłu, a więcej ciemności, mniej powszechnej miłości, a bardziej porywom Kainowym.

Oaza, na której autor chce znaleźć schronienie w wędrówce po bezbrzeżnej pustyni niedoli, to złudne fata morgana znużonego pielgrzyma; jeżeli tam są krzewy, zachwycające oko zielenią, to w nich kryją się bazyliuszki, jeżeli są strumienie, wabiące spragnionego, to zatrute i pełne gadów. Autor jest na przełomie. Najlepszy wzrok dojrzy, że umysł to niegdyś śmiały, który analiza jednak dosyć rychło zmogła, zmęczyła i prze do spoczynku; w znużonej wyobraźni lęgną się chorobliwe widziadła, zdaleka ponętne, zblizka niebezpieczne. Trochę więcej hartu,

a wyszedłby zeń dzielny bojownik postępu: są tam aż nadto widoczne zdolności kacerskie, obok których dziwnie wygląda nawoływanie do chrześcijańskiego... kwietyzmu.

Tak jest, tylko tę formę religijnej pociechy autor widocznie ma na myśli—o „postępie“ bowiem spokojnym, który obiecuje on, w podobnych warunkach ani marzyć—tylko z kwietyzmem, na zasadzie wszystkiego, co się rzekło wyżej, daje się jako tako pogodzić namiętna krytyka naszego życia—w nim znajduje się oddźwięk nirwanizmu, stopniowego i powolnego dogasania iskry Bożej, która według wyrażenia Fichtego, tli się w nas.

Witamy przeto pierwszego na gruncie naszym apostoła opuszczenia rąk — czy z radością — to rzecz inna, w każdym razie bez obawy, albowiem książka p. Dębickiego nie jest ani dla optymistów, ani dla pesymistów niebezpieczną; ci, jak i tamci przeniosą zawsze zmusną pracę nad bierny spoczynek, bo wysledzą w autorze pyszny okaz optymisty, wpadającego w różową ekstazę na wspomnienie o kapłaństwie... i jego cudownym balsamie ukojenia.

P. Dębickiemu nie brak towarzyszków i poprzedników. Lat temu kilka, anglik Mallock zadziwił czytający ogół utworem tej samej treści p. t.: „Czy się oplaca żyć,“ gdzie barwnie odmalował smutki tego żywota i kazał nawrócić się do godła: *credo quia impossibile est*. Wrzawa jednakże rychło ucichła i dziś nie wiem, czy w kilku narodach, które przekładem Mallocka literatury swe zubożyły, jest choć jedna osobistość, na powierzchni zbalwanionych wód utrzymująca się przy pomocy schwytej brzytwy...

Nie więcej groźne są wycieczki p. Dębickiego przeciw prawdzie faktycznej, W swej nieopisanej trwodze mści się on na socyalizmie i liberalizmie i wyprowadzając je w prostej linii od materyalizmu, czyni odpowiedzialnymi za wszelkie zło.

A więc owi szlachetni szermierze swobody ducha, którzy wszelkie jarzma i kajdany mają za poniżające godność człowieczą i wierzą, że, wyjęty z pod brutalnej opieki umysł sam znajdzie drogę do szczęścia—są materyalistami. A więc owa wielka gromada zapaleńców i marzycieli, którzy zapominają o wilezych instynktach ludzi i chcą zrobić z nich łagodne owce, którzy wierzą, że kiedyś będzie „jedno stado,“ a gwałt, zawiść, chęć wyniesienia się i inne dysangelii czynniki znikną—są materyalistami.

Doprawdy, oburzać się na autora trudno, ale wypada żałować, że tym niewinnym, bo za ultramontanizmem po raz tysięczny powtarzanym pacierzem, kala wielką pamięć Chrystusa, wroga faryzeuszów. Biedny Fourier, biedny Saint Simon!

Jeden z chwalców p. D., liczy mu za zasługę, że błyska trzydziestu nazwiskami ludzi wielkich nauką, jak bezstronnością sądu (są w pewnych dzielnicach naszego miasta mężowie w długich... togach, którzy na ulicy lub w kramach dla zachęcenia bibliofilów błyskają trzystu podobnemi nazwiskami, a przecież nikt im za to panegiryków nie pisze); ale widać nie dosyć jest tej uczoności dla uniknięcia rozbratu z najelementarniejszą, prawdą rozbratu, w którym najcenniejszy pierwiastek chrześcijaństwa—jego etyka—został lekkomyślnie podeptany nogami.

Nie wchodzimy w inne wybryki fantazyi p. Dębickiego—bo i tych zdaje się dla ogólnego z jego dziełem obrachunku aż nadto. Pod skrzydłami krytycyzmu rozpoczęte, we wnioskach swych zawodzi ono oczekiwania i roszczeń poważniejszych mieć nie może, ma natomiast pewne znaczenie ogólnodziejowe—jest odbiciem ducha czasu, który, jak dotąd nigdy, do wszystkiego przykłada miarkę szczęścia i uświadamia wielkie czarne plamy na słońcu naszego żywota.

Praktyczna wartość „Chłodnych uwag“ jest prawie żadna—skoro bowiem fatum złego ciąży nad nami — a to

niezbicie wypływa z dziełka — zapytujemy z Seneką, co może nam wszelka filozofia?

Pod tym względem p. Dębicki dzieli los wielu znakomitszych od niego umysłów. Wszelkie budowle, zlepione goryczą lub słodyczą, zazwyczaj do wesołości pobudzają: Condorcet wróży nieskończone przedłużenie życia, angiłik Godwin zupełny tryumf ducha nad materją i ustanie płodności, Hartmann przepowiada, że sobie wszyscy nóż do gardła przyłożą, a... p. Dębicki zbiera ludzi w kupę, otacza ich nieskończeniem grubym murem kościelnym i nakrywa dachem z wieżycami gotyckimi, w nadziei, że one zatamują złemu przystęp do serc ludzkich.

IV.

„Rozbestwiona zgraja, ślepe narzędzie ukrywających się hersztów — tak mówi pan Dębicki — rabuje domy żydowskie, kąpie się w wodce, znęca nad bezbronnymi, pustoszy i niszczy. Co znaczy ta orgia ten krzyk i wycie? To praktyczne lekcye materyalizmu, który słowem i pismem wykładają ludowi jego liberalni i socyalistyczni nauczyciele, to tryumf zasad: głupstwem jest moje, głupstwem i twoje życie; jednego zbraknie i drugiego zbraknie, a dziury w niebie nie będzie; człowiek jest zwierzęciem nieodpowiedzialnem za czyny; niema Boga sprawiedliwego, niema ducha nieśmiertelnego, wszystko się kończy ze śmiercią“ itd.

Gdzieindziej deklamuje znowu: „Hasła takie, jak: równość, wolność, szczęście przyszłych pokoleń, obowiązki obywatelskie itp. przydać się mogą... retorum i literatom, ale długo niemi ludzi świata nie można. Olbrzymia większość rodu ludzkiego... dla której życie jest brzemieniem i jarzmem, ta schwytać się nie da na lep marnego frazesu“.

A przecież dała się złapać, bo oto autorowi, tak dobrze obznajmionemu z dążeniami filozofii postępu, nietylko

hucznie przykłaśnięto, ale porównano go nawet do... Pawła Janeta. Rzecz dziwna, jak to nawet uczeni umieją się mijać z najpospolitszą prawdą faktyczną. Kto pierwszy wypuścił sforę żydożerczych brytanów? Apostoł Stöcker. Kto wielką jego naukę rozplenił po wszystkich zakątkach świata — w Austryi, Francyi, Polsce? Wszędzie prawowierni synowie kościoła katolickiego — toż antysemityzm używa nawet odpowiedniego nom de guerre: chrześcijańskiego socyalizmu. Pokażcie nam jeden kraj, jedną literaturę, jedno dziennikarstwo, w którym żydożerca nie byłby synonimem klerykała, a zatem bezwzględного posłuszeństwa dogmatom.

Ale idźmy dalej: „Wobec grozy położenia, w jakim znajduje się społeczeństwo dzisiejsze, pytam wszystkich szlachetnych i bezstronnych ludzi... jestże większa zbrodnia względem szczęścia i postępu ludzkości nad szerzenie doktryn materyalizmu, kruchych wprawdzie jak szkło... ale ponętnych jak zwykle trucizny, a stokroć zgubniejszych niż one“.

Jest, jako żywo, jest! A tą plwanie na naukę, zohydzenie podniosłych godeł, któremi się chlubi wiek dziewiętnasty, a przedewszystkiem rozmyślnie paczenie treści powyższych doktryn i rozprawianie o nich mimo głęboką niewiadomość. Stu „bezbożnych“, nieumiejących wyobrazić sobie przyczyny wszechrzeczy w postaci namacalnej i dotykanej, nie przyniesie tej szkody społeczeństwu, jaką jeden krzykacz niepoświęcony lub fanatyczny wyrządzić może przekrzywianiem faktów. To nie sztuka wyciągnąć z lamusa jakieś stare, podarte i zbutwiałe sztandary i nimi straszyć oświecony świat. Potrzeba zbadać najpierw, czem jest „pozytywizm“, czy istnieje on w ogóle gdziekolwiek prócz wylęknionej wyobraźni oskarżycieli i czy w piśmiennictwie polskiem jest choć jeden jego poważny wyznawca? Na zachodzie słowniki samego wyrazu dawno się wyrzekły, jak się wyparły materyalizmu — tam zaledwie jakiś zapóźniony ciura chrzci nim stronników filozofii

przyrodniczej, a tutaj ludzie mogą jeszcze bez niesmaku klepać go, jak baby podkościelne — swe pacierze! Zresztą nie dziwnego; do tego ani trudu, ani rozumu nie potrzeba. Doprawdy, gdy się tysiące razy słyszy ten bełkot papuzi, zaczynają się w głowie mięszać pojęcia i rodzić wątpliwości: prawdą jest to, że Comte nie gorzej od Kanta przeczuwał niezbadaną po za sferą zmysłów tajemnicę, że z namaszczeniem korzył się przed nią; prawdą jest, że Spencer kłęka przed „Niepoznawalnem“ i tak często o Najwyższej zasadzie wspomina; prawdą jest, że nie ma pod słońcem człeka uczciwszego nad Rénana? A przecież myśl dzisiejsza każdym słowem przyznaje swą niemoc wobec odwiecznych zagadek bytu, i niema już chyba nikogo ani u nas, ani o tysiąc mil dalej, ktoby je przeczyć się ośmielił. Prawda, było kilku, którym się zdawało, że chemia i fizyologia objaśniły im dostatecznie pojawy ducha, ale i ci co chwila zdradzali samych siebie, jak tego dowiódł o Büchnerze, Strausie, Molleschocie i innych Lange. Pierwszego z nich uczepili się mędracy nasi i z niego miarę wzięli dla reszty myślicieli, uznając pewnie za stratę czasu zajrzeć do ich serc i umysłów. Nie, panowie à la Paul Janet, wasz imiennik zbadał więcej niż jedną marną książeczkę! Ani on, ani jemu podobni nie wieszają też psów na utylitaryzmie, bo rozumieją tkwiącą w nim głęboko ideę humanizmu, bo wiedzą że Mill cierpiał i męczył się, gdy nie działał dla szczęścia ogółu, właśnie dlatego, że etykę pożytku głosił, że nawet Haeckel, początkowo tak do materyalizmu lgnący, piorunował z całą wymową marzyciela i ogniem młodzieńczym przeciw tym, co pragnęliby pogląd przezeń wyznawany zastosować do moralności i życia.

Drugi bard pesymizmu wypisuje swe elegie na łąmach Niwy*). Co prawda, to można mieć przyjemność, rozmawiając z nim. Dowodzi ponętnie, a myśli owiewa poetyckiem technieniem ewangelii i pism proroków. Szko-

*) „Wartość życia,“ Bronisława Jasińczyka.

da tylko, że nadmierne zamiłowanie do psalmów i teologicznej łaciny spowodowało grubą jednostronność i co za tem idzie, nader niedokładne, nie powiem już wczytanie, ale przyjrzenie się fizyognomiom pisarzy, mniej zdolnych do ekstazy religijnej. P. Jasieńczyk nie jest autorem tak gniewnie i wybuchowo usposobionym, jak jego współszermierz; stąd też i nie tak bezwzględny chwaleą swoich ideałów, ani tak powierzchownym i rezolutnym sędzią — przeciwnych. Z tem wszystkiem wycieczki jego również często chybiają, a liczne cytaty, pomimo żądzy podkopania się głęboko pod mury wrogiej mu twierdzy — również małe szczyby w niej sprawiają, w również fałszywym ukazując ją świetle.

Nastrój tej pracy nie jest tak rozpaczliwym, jak dzieła poprzedniego. Nie masz tu tak gorączkowego gromadzenia faktów i danych statystycznych, ani tak pochopnego skazywania na śmierć pragnień i marzeń, wykwitłych na gruncie filozofii ścisłej. Tamto zdradza w swoim twórcy bezdenne zwątpienie, niesłychaną czezość, o którą najwidoczniej przypawily go losy własne w skojarzeniu ze zbytnią ufnością w powaby życia, to zaś wyraża troskę o owoce niewiary, rozsianej dziś po świecie, i z względnym spokojem waży to, co t. z. pozytywizm ofiaruje ludzkości w zamian za wiarę i jej pociechy. Ciosy, wyznaczone, skierowane są we właściwą stronę, acz nie tyle to jest zasługą autora, ile mistrza jego Mallocka, na którym się... całkowicie opiera, parafrazując gotowe dowody i uzupełniając je tylko własnymi i wybitnymi umysłami spostrzeżeniami. Być może, że dzięki temu jedynie, wyklinanym szkołom przyznane zostały mniej zbójcekie intencje, a idee ich przewodnie zgodniej z prawdą określone, co znowu nie przeszkadza nierozumieniu ich, graniczącemu z naiwnością złotego wieku, oraz wnioskom dziwacznym*).

*) Z utworem Mallocka autor starał się kilka lat temu obznajmić koła postępowe i bezzasadność ostatecznych jego wywodów wykazać. (Przegląd tygodn.)

Nie będę autorowi towarzyszył w wyprawie przeciw sprawcom zamachu na autentyczność wypadków i osób, które są podmurowaniem chrześcijaństwa; nie mamy tyle odwagi cywilnej, by, jak on, w kilku wierszach rozprawić się z powagami świata uczonego, obrzucić ich jak Bur-nouf'a przekąsem, z jakim zwykle zwracają się do żaków szkolnych; przejdę też wprost do głównych zarzutów.

P. Jasieńczyk łaskawie zgadza się na to, że myśl doświadczalna, rozpanoszona dzisiaj, na równi z innemi, usiłuje rozwiązać zagadki moralności i szczęścia; że dąży szczerze do najwyższych celów bytu zbiorowego, ale zaprzecza mu możliwości osiągnięcia ich. Bez domieszki religii żadne, choćby najszczytniejsze pragnienia zostać muszą jałowemi. Czegóż bowiem uczy etyka pożytku? Że bodziec i pobudka do czynów dobrych tkwi nie w nas samych, nie w wewnętrznej czi jakiejś idei pozaziemskiej, nadprzyrodzonej, lecz w przeświadczeniu, że sprawa ogółu, społeczeństwa wymaga tego. Rozkazem i przewodnikiem dla nas jest dobro powszechne, które nie może zapanować nad umysłem, popędami i uczuciami człowieka i pchać go wyłącznie na drogę obowiązku. Wyznawcy takiej moralności, licząc na jej zbawiennność, oszukują sami siebie, i choćby nie wiem jak bili na cnotę dla cnoty, będzie ona zawsze zawisłą od sądu podmiotowego. W obrębie wału, którym pozytywizm się opasał, może on żyć i myśleć zbrodniczo, byleby nie ranił tem i nie szkodził bliźnim — taka etyka nie jest zatem bezwzględna, nie opiera się o idee wieczyste, boskie, wobec których najstaranniej nawet ukryty w piersi chwast, nie kolący nikogo — zawsze grzechem pozostanie. „Kto upadł w walce i nie powstał, choćby ten upadek był tylko wewnętrzny i tajny przed światem, obłuda nie da mu szczęścia ani poczucia własnej godności.“ Jakkolwiek więc obyczajowość taka wypisuje na swym sztandarze te same, co i każda inna, godła, mimowoli musi im się sprzeniewierzać, podeptawszy sankcye bóstwa i nieśmiertelności.

Gorzej dzieje się, według autora, z pojęciem szczęścia. Czynnikiem jego w mniemaniu „pozytywistów“ są 1) szlachetny charakter, 2) miłość, 3) kult ideału i 4) prawda, czyli mniej więcej to samo, co ożywia każdego syna Chrystusowego. Ale jakaż przepaść pomiędzy hasłem a rzeczywistością! Zalety ducha, bohaterstwo, poświęcenie dla drogiej istoty — wszystko to jest wyłącznym przywilejem wiernych; socyolog, uświęcający moralność tylko symbolem pożytku ogólnego, jest jako u muzułmanów gjaur, pies nieczysty, którego samo dotknięcie zaraża. Tem się tłumaczy, według p. Jasińczyka, który jest może łagodniejszym w formie, lecz również dosadnym w treści, straszliwy spadek poziomu obyczajowego w Stanach Zjednoczonych; tam apostołstwo etyki szczęśliwości, odarte z uroku wiary, sponiewierało święte węzły, pokalało wszelką czystość i niewinność — i dziś niema tak wyrafinowanej rozpusty, tak wyszukanego łotrostwa, jakichby się mieszkańcy tego nieszczęsnego kraju nie dopuszczali. Dowodem też i tacy publicyści, których wybór rozumie się odpowiada założeniu.

V.

Nie to nie znaczy, że dzieje każą pochylić czoło przed stoikami, podnosząc ich cześć dla samej idei enoty. Któż zaręczy za ich szczerłość, jakaż pewność, że nie rządziła nimi „lubieżność duchowa (!) vulgo pycha.“ Jak widzimy, autor jest pomysłowym w swych przypuszczeniach.

Następnie miłość. Niebiańskie to uczucie, ten silny kwiat życia tak ściśle połączony jest z ideą nadprzyrodzoności, że kto nią nawskroś przesiągnięty nie jest, prawdziwej jego woni nigdy nie zazna, a usta jego od tej czary nieczysta siła wiecznie odpychać będzie. Tak tedy i druga gałąź z drzewa szczęśliwości dla nie religijnych łamie się i odpada.

A ideał? Biada „pozytywistom!“ i tutaj łądzą się okrutnie. Podnoszą kult piękna w sztuce i naturze, stawiają go światu jako cel najpodnioslejszy, najwyższy, niedościgły, jako szczyt prawdziwego szczęścia, a zapominają nieboracy, że na dnie każdego wzruszenia estetycznego, każdego zachwyty i uniesienia, tkwi skulona w niewidzialne źdźbło cała nieskończoność, cały bezmiar nadprzyrodzony, którego krótki upośledzony wzrok realisty żadną miarą dostrzedz nie potrafi. Gdzież więc ta jego rozkosz idealna? W pracy twórczej, w wykonaniu pomysłu? Bynajmniej. Toż Hartman niezbitcie wykazał, jak powiada poeta, że

Męczarnia wieszca w chwili tworzenia,
 To boleść matki w chwili porodu,
 Ile wlał życia do swego płodu,
 Tyle wziął życia z swego istnienia.

Chyba tylko chwilę poczęcia, nakształt błyskawicy olśniewającą wyobraźnię, możnaby nazwać błogą; po niej następują wnet mozolne dni i lata zbierania materiałów, szukania rymów, gładzenia i wykończania dzieła, które srodze karzą za ów błysk natchnienia i śmielszego wlotu myśli. Zresztą każdy powab ma w sobie coś niepochwytnego, pierwiastek mistyczny, niedostępny dla „pozytywistów“, który stanowi właśnie istotę piękna. Tymczasem dla wydziedziczonych zamknięte są na wieki wrota uroku — po ciebie ich nie przejdzie dreszcz grozy majestatycznej, pobożnego namaszczenia na widok księcia Jeremiego, korzającego się u stóp krzyża, oczów ich nie zwilży łza tkliwego współczucia dla bohaterkiej Antygony i zboląlego Hamleta. Wstrząsające sceny z „Pana Tudeusza“, spowiedź Robaka, zabójstwo Stolnika „po gruntownie przefiltrowanym“ ateuszu prześlizgują się jak po szkle. Zostaje więc jedyna „prawda“ — ostatnia bańka mydlana, mieniąca się wspaniałemi barwami tęczy, najwyżej wzbijająca się, ale najmniej ze wszystkich trwała. Niechaj załopoce na nią drugie skrzydło pozytywizmu: szczęście, a w mgnieniu

oka pęknie ona. A jednak chce on gwałtem te dwa krzyżące przeciwieństwa pogodzić — jakim cudem, niewiadomo. Postanowił sobie za wszelką cenę odstąpić przed oczami ciekawych i obojętnych nagą prawdę, nie pytając, czy przyniesie zbawienie, czy na zawsze wyzuje z równowagi; nie uwierzy w nie, dopóki namacalnie i dotykalnie nie przekona się. Uważa za świętą misję odkrycia swoje najszerzej ogłaszać i każdą nową zdobyczą analizy przechwalać się. Runie przeto prędzej czy później w otchłań czczości. Zagrożony widmem przyszłego „nie“, mimo największego zasobu sił i popędu do życia, utonie w oceanie goryczy i apatii. To będzie prawdziwy sąd ostateczny. Korzystajmy z czasu i uderzmy w pokorę — wystarczy trochę dobrej woli i wyrzeczenia się negacyi à priori, wiary w to, czego poznać nie możemy, a wtedy duch nasz ocknie się z martwoty.

Oto treść ody do religii, i to koniecznie katolickiej, jako tępicielki pesymizmu. Niema w niej ostrych zgrzytów i rozdźwięków, których zazwyczaj pełne są inne tego pokroju kazania, niema wzgardy i nienawiści dla myślących inaczej. Można tylko przyklasnąć słowom życzliwym i malującej się w nich tolerancyi. Przy takich warunkach dyskusya staje się możliwą i byłaby niemal łatwą, gdyby w parze z najlepszymi chęciami nie szła dziewicza zaiste prostota i naiwne pojmowanie ocenianych faktów, gdyby nie zabawna pewność, że kilkoma tuzinami szumnych odsyłaczy, setką przytoczonych aforyzmów i wyjątków można zachwiać przekonanie odmiennie. Daremnie szperamy w pamięci i przerzucamy katechizmy moralności społecznej, daremnie zaglądamy w uczucia ich apostołów — nigdzie tego kalectwa umysłowego i stępienia najlepszych władz ducha nie znajdujemy. Nie wystarcza i wyznanie Milla: „nie należy wlec się z pospólstwem, ani nurzać w zmysłowych rozkoszach, ale wdzierać się na wysokie szczyty, kędy rozum buja w niezmaconym pokoju i poznaje nieokreślony lecz promienny ideał najwyższego dobra;“ nie wystarcza

i żał Spencera, że po ewangelii pobożnie wysłuchanej, każdy z rodaków jego pójdzie, gdzie mu każą, i kogo wskażą zabijać bez miłosierdzia w imię krzewienia tej samej ewangelii? Jeśli ziemska sankcyja jest za słabą, niema najmniejszego dowodu, żeby pozazmysłowa była skuteczniejszą. Należałoby wprzód porównać stopnie uobyczajenia dawnych i naszych czasów i ustalić, że doba wiary pierwotnej zawstydzą dzisiejszą, potrzeba by wyświetlić, że ludzkość epoki „żelaznej dziewicy,“ zdzierania pasów, wyrwania widłami piersi była szczęśliwą, a wtedy zyska się prawo pogardzania prawami humanizmu na rzecz przykazań teizmu.

Szydźmy głośno z różnych złudzeń socyologów, że popędy samolubne jednostki kiedyś zmaleją do niezbędного minimum, a altruistyczne wzmożą się i zamienią społeczeństwo w bractwo wzajemnych ustępstw; rozciągnijmy usta od ucha do ucha ze śmiechu nad Fouillé'm, że w przyszłości zbrodniarz skruszony sam karę będzie sobie wymierzał i gwałtem się jej domagał; ale wykażmy wpierw, że policye i sądy zaświatowe łączniej w karbach utrzymają zwierzęce nasze zachcianki, wypłoszą raz na zawsze dyabła z za kołnierza modlących się pod krzyżem. Nie sądzę, ażeby utylitaryzm był szczerozłotym i kamienia probierczego nie bał się, ale żąda on, by mu jego niższość i nieprzydatność wykazano. Gdy ujrzy niby czarne na białem, że psuje ludzi i szczęście im druzgocze, cofnie się jak niepyszny. Tymczasem pyszni się, że odziera jednych z niezasłużonych przywilejów, a innym nędzę nad siły umniejsza, że zmusza oglądać się na słabych i wydziedziczonych, a wielkim tej ziemi nuci piosnkę o bogaczach i uchu igielnem, chociaż nie jako dogmat.

Zresztą nie chodzi mu bynajmniej o оголоzenie ludzi z wierzeń; powstał niezależnie od „pozytywizmu“ w krainie Starego i Nowego Testamentu, w mglistej Anglii, gdzie najśmielsi filozofowie przywiązani byli do tradycyi, nawet Locke, Priestley, Reid, Bentham, obadwaj

Millowie i dzisiaj tak popularny Spencer,—przechodząc je-
no stopniowo od szranków jednobóstwa w obszary pantei-
zmu, Jeśli nawołują oni do moralności doczesnej, to dla-
tego, że przekazy na niebo trudne są do zrealizowania,
a potrzeba szczęścia na ziemi silnie dokucza i trapi.

Mają w odległej przeszłości jaskrawe świadectwa, że,
bez uświęcenia przez wiarę w życie i sprawiedliwość po-
zagrobową, moralność kwitnąć może a szczęście i zadowo-
lenie być codziennym udziałem ludzi. Żadne zmory pie-
kielne nie dręczyły greków i rzymian, persów, asyryjczy-
ków, chaldejów, a jednak narody te cieszyły się pogodą,
którą właśnie wtedy tracić zaczęły, gdy zjawiła się samo-
lubna kasta kapłanów, aby zagarnąć w swoje ręce wpływ
i potęgę, wymyśliła zabobony formalne kulta ofiary, w ci-
chości ducha śmiejąc się w garść do każdego spotkanego
kolegi.

Wszystkie inne zarzuty wałą się przed tym dziejo-
wym, jawnym dla świata dowodem. A już i pomysł to
całkiem niefortunny litować się nad tak zwanym pozyty-
wizmem z powodu jego niemocy artystycznej Shelley,
którego pierwszym utworem namiętnym była: „Konieczność
ateizmu“ zapełnił całą przyrodę duchem i myślą bożą.
Każdy kwiat, listek, morze niezgłębione, ziemia czarodziej-
ka były dlań panteonem, któremu w pieśniach swych ca-
łopalne składał ofiary.

Heine największy w literaturze bluźnierca, który
śnił, że był Bogiem, drwił z św. Trójcy, twierdząc ustami
dysputującego z księdzem rabina, że zrozumienie jej wy-
maga zaparcia się „ciasnych granic rozumu“ — odtworzył
z niezrównaną poezją wiarę ludową w cudowne uzdrowie-
nie, w perełce: „Pielgrzymka do Kewlaar“ — a mniemam
że dwaj ci bezbożnicy z naiwnego stanowiska autora naj-
bardziej podpadają typowi „pozytywistów.“ Byron pły-
wał zaledwie w niewyraźnym deizmie, złorzeczył biblijne-
mu Bogu, i „zburzył ołtarz, pochlebę niebios, dymiący
wyraz głupiej modlitwy, z mięsem jagnięcia i kozy,

które wykarmiło mleko a udusiła krew“ (Kain), a przecież jako rzecznik ideałów dziewiętnastego stulecia, jako Manfred jest największym. Goethe, wyklinający ewangelię, że rozwiła na zawsze pogodę klasyczną, pradziad w prostej linii Darwina—stworzył w Małgosi najwzniolejszą duszę chrześcijańską. Nacóż wreszcie ciągnąć ten szereg do nieskończoności? Całe dochodne potomstwo Prometeusza, królujące nowoczesnej poezji, nieprzeliczona falanga bohaterów jej i męczenników z Wiktorem Hugo na czele krwawo natrzęsa się z miotanych na nią obelg. Toż samo w muzyce, rzeźbie, malarstwie, którym przecież trudniej obejść się bez ucieleśnienia metafizycznych porywów człowieka.

Powie kto może, że pozytywiści to nie poeci, Ale wszakże sam autor zarzuca im optymizm, marzycielstwo, nadzieję założenia na tym padole prawdziwej „Civitas dei.“ Jakaż zachodzi różnica między tęczową mrzonką rymotwórcy a prozaika—myśliciela? Żadna, — między przeczcuciem wszechbóstwa u Seneki, Sokratesa, Spinozy, Comta lub Milla a panteizmem Farysa Mickiewicza, Boskiej komedy i Danta? Taż sama.

Jedna jedyna skarga jest może słuszną, że ateizm nadto kwapi się z nawracaniem tłumów. Zapewne, bez czułych względów Holbacha, Straussa lub Büchnera, ludzkość dałaby sobie radę, ale niestety, dalekim jest ów dzień, który zaznaczy ognistemi zgłoskami granicę między tem, co wymaga światła, a tem, co powinno się ukrywać tylko w komórkach mózgowych filozofa. Zresztą, niwecząca energia wrzekomych materyalistów, jest wynikiem ciasnoty, panującej dokoła, reakcją przeciw duszącym wyziwom wstecznictwa, w pobudkach swych zawsze czystsza od nabożnego faryzeizmu.

Zbierzmy w całości barwy, jakiemi wspomniani dwaj autorzy i cała szkoła malują t. z. „pozytywizm“ a ukaże się nam babuk dla dzieci, lub postrach na wróble. Wszędzie jednakowa pierwotność w charakterystyce i ocenach. Do

formuły przez nich dodanej możnaby w najlepszym razie maciągnąć dwa, trzy umysły dziś już nieczynne, pomiedzy którymi notabene ani jednego z czcicieli pozytywizmu, błąkających się gdzieś w zakątkach Francji — niema.

Nie chodzi nam o obronę jego, ponieważ milej daleko unikać tego wstrętnego brzmienia, które jak aryę z mądnej operetki powtarzają fałszywym i ochryplym głosem wszystkie kucharki i pomywaczki naszej umysłowości, wszystkie katarynki prawowiernej filozofii, słowem cała „Saska kępa“ polskiego piśmiennictwa.

Ale trudno powstrzymać się od przemówienia, gdy poruszając najwyższe zagadnienie oświaty — szczęśliwość, każdy uważa za swój dług szarpać dobrą sławę systematów, które z owym rozumieniem pozytywizmu i materyalizmu nie mają nic wspólnego, chyba ziemię, na której się urodziły i słońce, które im przyświeca. Trudno nie pisać satyry, gdy się widzi roje bąków, jakie się lęgną na podobnym bagnisku.

Przystępując do rozstrzygnięcia owego problemu, należy opancerzać się w powagę i sumiennosc. Pesymizm dużo już złego nabroił u mędrszych od nas — tutaj może stać się groźnym. Jest on dla pewnych ludów jak sen, który, gdy ogarnie wędrowca na wysokim mrozie — uspi go na wieki. Całą potęgą woli trzeba mu się opierać. Lekceważy go jednak szarlataństwo metafizyczne u prusaków, a w naszym ruchu umysłowym zachęca doń płytka krytyka filozofii i powierzchowne wskazywanie przyczyn złego.

Puszczyków w literaturze nie zbraknie nigdy, bo są oni pożądani. Zagłębiają swój wzrok w ciemności i dostrzegają niewidzialne dla nikogo upiory, krytykują niemilosiernie słabość i niedołęstwo, głupotę i złą wolę, takich pesymistów skłonne do samochwalstwa narody nigdy za wiele mieć nie mogą. Do tego walecznego zastępu bojowników nie należą jednak ani zrozpaczeni bezwzględnie

ani tem bardziej nietoperze, nie lubiące jasnego dnia dla samej jego idei; wyklinające go jako źródło powszechnej klęski, chociaż jest on solą tylko dla ich ślepego oka.

Pesymizm, jeśli tylko nie służy za wyraz prawdziwego cierpienia i żądy ideału, jeśli nie zapładnia umysłów nowymi myślami i nie wlewa w serce męstwa do walki z demonem złego — pozostaje mało celowym i pożytecznym, a jeśli nadto umiłował sobie obrzydzenie humanizmu i dążeń doczesnych — wyświadcza ogólnej i ojczyściej cywilizacji dwuznaczną wielce przysługę.

W jednej z owych nocy natchnionych, nocy bezsen-nych, kiedy Musset żalił się na swe niedole, oblubienica-muza opowiada mu o nieszczęsnym pelikanie, który wracał do gniazda, bez karmi dla piskląt ukochanych. Daremnie szybował nad oceanem, ogłuszając przestrzeń rozdzierającymi krzykami, daremnie wzywał na ratunek niebios i zaglądał w głębię morską — była pusta. Za całą zdobycz przynosi swoje serce; ponury i milezący rozpostarłszy się na skale, dzieli swe wnętrności między dzioby zgłodniałych dzieci. Widok własnego łona, zbroczonego krwią przejmują go zgrozą, ale duszę napętnia niewysłowioną rozkoszą i tkliwością (*La nuit de Mai*).

Taką powinna być boleść pesymisty: służyć za strażnicę duchową przyszłym pokoleniom — podtrzymywać je, ale nie zabijać.





PESYMIZM I ETYKA.

I.

Charakterystycznym zjawiskiem w literaturze filozoficznej jest współczesne ukazanie się dwu, zupełnie jednakowo zatytułowanych i tymże nakładem wydanych dzieł, poświęconych rozbirowi pesymizmu i jego wywodów praktycznych. Ostatnie lata wydały całą, stosunkowo bardzo bogatą literaturę tego przedmiotu; wśród niej prace, które nas zajmą, posiadają tę wartość, że poddają krytyce przeważnie etykę myślicieli zrozpaczonych, a więc jej najpozytywniejszą część, interesującą zarówno tych, co się metafizyką wciąż jeszcze karmią, jak i tych, co się nią oddawna przesyćili i znudzili. Autorami tych prac są Hugo Sommer i Paweł Christ; wspólny zaś tytuł brzmi: *Der Pessimismus und die Sittenlehre*.

Jeżeli porównyując oba traktaty, stosunek ich do siebie wyrazimy zdaniem matematycznym, iż treść Christowskiego równa się treści Sommerowskiego plus coś jeszcze, to określenie takie będzie niedokładnem w małym bardzo stopniu. Cała bowiem różnica polega na tem, iż H. Sommer połowę niemal książki poświęca rozbirowi metafizyki Hartmanna. Trudno rzeczywiście pojąć, co mo-

gło człowieka, ceniącego swój czas, skłonić do zagłębienia się w chorobliwe niemal, metafizyczne fantazyje, których kardynalną cechą jest zupełny prawie brak jasności, a niekiedy nawet logiki. Podczas, gdy inni krytycy ograniczyli się na uwydatnieniu w niewielu słowach aż nadto dla niepoświęconych nawet widocznej niedorzeczności Hartmannowskich rojeń, Sommer z zamiłowaniem iście niemieckiego pedanta, przebiega krok za krokiem całą drogę rozwoju świata z nieświadomej woli i oderwanego wyobrażenia, widocznie dla tego, by liczbę swych nietrudnych tryumfów z wytykania ciągłych dziwactw, pomnożyć do nieskończoności. Tego nudnego i męczącego rozumowania nie widzimy też potrzeby przytaczać, lecz zadowolniliśmy się po prostu zwięzłym streszczeniem metafizycznych podstaw pesymizmu, co jest niezbędnym dla rozumienia jego etyki, dedukcyjnie (tak przynajmniej ojcowie pesymizmu twierdzą) z tych podstaw wypływającej.

Otóż przyczynę wszechrzeczy stanowi według Schopenhauera i Hartmanna nieświadoma wola. Gdy wszakże pierwszy z nich zadowolnił się tym jednym pierwiastkiem świata, drugi dołączył doń jeszcze — wyobrażenie. Ślepa ta wola istniała początkowo tylko jako możność woli, t. j. jako istota wcale dla umysłu ludzkiego niezrozumiała, gdyż trudno samą możność stania się kiedyś jakimś bytem określonym uważać za jego pierwszą dobę istnienia. Ów przygotowane stan istnienia woli, dręczony tęsknotą zaawansowania wreszcie na wolę prawdziwą, umiejącą chcieć, dopiął wreszcie swego; mianowicie, wydobywszy na światło boże, drzemiące gdzieś w ukryciu Wyobrażenie, rodzaj Heglowskiej idei logicznej, stał się wolą wypełnioną, a powstanie świata jest właśnie wyrazem tego aktu. Naturalnie, że wola postąpiła sobie tutaj samowolnie, nie poprosiwszy wcale wyobrażenia czyli idei logicznej o pozwolenie, a że ta ostatnia w żadnym razie udzielić by go nie mogła, gdyż zadaniem idei logicznej jest utrzymanie każdego bytu w jednym stanie identityczności

z sobą, przeto wola „strzeliła tutaj baka“, albowiem, przechodząc ze stanu przedistnienia w stan rzeczywistego istnienia pogwałciła prawo tożsamości.

Raz wpadłszy, trzeba się starać o naprawienie błędu, o doprowadzenie woli do jej pierwotnego stanu, pustego bytu. O tej *restitutio in integrum* pomyślało już wyobrażenie. Nie będąc w możności cofnięcia fałszywego kroku ślepej woli, „wpadło na myśl użycia fortelu“ — jak się wyraża Hartmann: oto rozpołowiło bezwzględna wolę na dwie odnogi, z których jedną obdarzyło świadomością, wieliło w twory natury organicznej i kazało walczyć jej z pozostałą wolą nieświadomą. Tym sposobem ludzkość stworzona została na to, aby, borykając się ze sprawczynią wszystkiego złego, stopniowo unicestwić ją przez unicestwienie siebie.

Lecz widoczną jest rzeczą, że, sprowadzając siebie do stanu niebytu, wola świadoma człowieka nie zdoła uczynić tego z nieskończoną, bezwiedną wolą.

Metafizyczne więc nieszczęście świata trwać nie przestanie, a tylko kosmiczne zniknie. Jeżeli więc podstęp logicznej idei tak mało ma przynieść korzyści, a raczej zostawać zupełnie jałowym, po cóż się było do niego uciekać? Zniknie jeden świadomy świat, powstanie drugi.

Zasadniczą cechą pierwotnej, czezej woli, jest nienasycona tęsknota za realnością; pod jej wpływem będzie ona zawsze dążyła do stania się rzeczywistą wolą w postaci świata, tak iż cała tragikomedia powtórzy się nanowo i powtarzać się będzie do nieskończoności. Wprawdzie Hartmann usiłuje za pomocą jakiegoś metafizycznego sofizmu dowieść, iż szanse narodzenia się nowego świata z każdym unicestwionym zmniejszać się będą, lecz to nikogo bynajmniej nie przekonywa i pytanie zostaje bez odpowiedzi, jak i wiele innych, z których każde powinno było nasunąć się samemu twórcy systematu i skłonić go do zrzeczenia się swego arcydzieła. Jakim sposobem oderwana idea logiczna może zapełnić świat bogatą zjawiskową

treścią i ująć ją, niby osobowy twórca, w harmonijne prawa, jakim sposobem ślepa, bezwiedna wola posiadać może wszelkie własności wszechmocnego bóstwa, inteligencyę, wszechwiedzę, wszechbyć, i te moralne kapitały włożył w nawskróś celowy ustrój świata, pozostanie dla wszystkich, nie chcących na słowo wierzyć Hartmannowi, wieczną zagadką.

Filozof uległ widocznie optymistycznemu złudzeniu, jeżeli mniemał, że poprawił i ulepszył systemat swego poprzednika Schopenhauera; zwiększył on w nim tylko dozę sprzeczności i nieprawdopodobieństwa i tem samem zapewnił sobie niższość.

Czy, jak Schopenhauer świat uważać będziemy za najgorszy ze światów, czy z Hartmannem za najlepszy, lecz mimo to nieznośny i niemożliwy — to rzeczy nie zmienia, jak słusznie zauważył Paweł Christ. Czy lekarstwo na niedolę świata widzieć będziemy w stopniowem stępieniu w sobie chęci do życia i zlania się ostatecznie z nicością na wzór fakirów indyjskich, czy też zbawienia szukać będziemy w jednorazowem powszechnem całej ludzkości samobójstwie — jądro kwestyi pozostaje niezmiennem.

A nawet, uzupełniając systemat pesymizmu przez wyprowadzenie z niego wszelkich wniosków etycznych, historyzoficznych i socyologicznych, Hartmann znakomicie powiększył sumę sprzeczności, w samej metafizycznej części istniejących, o niemniej pokażną ich liczbę między rozmaitemi częściami systematu. Dosyć rzucić okiem na szczególny związek przyczynowy, zachodzący między zrozpaczonym nawskróś poglądem na życie człowieka, i z drugiej strony dążnością oparcia moralności ludzkiej na czysto idealistycznej podstawie, ażeby się przekonać, iż w całej tej fantastycznej mrzonce pierwiastek optymistyczny wcale niepoślednią odgrywa rolę. Hartmann każe światu rozwijać się duchowo, by osiągnąć mógł jaknajwyższego poziomu moralnego i intelektualnego dobra po to tylko...

aby go uczynić możliwie wrażliwym na swą niedolę i łatwiej skłonić do skończenia raz na zawsze ze świadomym bytem ziemi. Stawia człowiekowi najszlachetniejsze ideały, najwznioslejsze cele, po to... ażeby w końcu bezwzględna śmiercią stał się odkupicielem cierpiącej nieświadomej woli. Gdyby etykę jego oderwać od spekulacyjnych podstaw, na których jest opartą, od celów, do których ma prowadzić -- otrzymalibyśmy najpiękniejszą całość, na jaką tylko nie³łudzący się różowemi barwami i nie rozpaczający nad skrzętnie wyszukiwaną niedolą świata umysł mógłby się zdobyć. Po cóż -- zapytuje Sommer i Christ -- tyle hałasu o nie? po co zadawać sobie tyle trudu dla utkania tęczowej nieledwie przedzy ludzkich pragnień, by za ostateczną metę postawić im nicosć? Po co kazać światu natężyć wszystkie najszlachetniejsze siły i instynkta, przez długie wieki mozolnie borykać się z trudnościami życia, jeżeli owoce tej tytanicznej pracy złożyć ma na ołtarzu dobra jakiejś złośliwej woli? Głupio szlachetną byłaby ludzkość, gdyby za Promoteuszowe cierpienia miała się zadawałniać jedyną niedorzeczną nagrodą, świadomością miłosierdzia, wyświadczonego swemu złemu. A przecież bezwiednie dążymy do tego -- twierdzi historyzozofia Hartmanna. Zrywamy jedną po drugiej wszystkie iluzye, któremi nam przesłania oczy nieubłagana celowość świata, byśmy nie czuli, że jesteśmy ślepemi narzędziami w jej ręku, tak jak bykowi zawiązują płachtą oczy, gdy go na rzeź prowadzą. W pierwszym wielkim okresie istnienia ludzkość łądziła się, iż byt doczesny jest najlepszym z bytów, gdyż liczba cierpianych przez człowieka nieszczęść i smutków tonie w wielkiem morzu szczęścia i wesela, i za jedyny cel miała egoistyczne dążenie do najwyższego na tej ziemi szczęścia. Ludy klasyczne, z naiwną wiarą w dobro życia, stanowią w dziejach ludzkości jak gdyby złoty wiek na iluzji opartego zadowolenia. Lecz nadszedł czas, gdy człowiekowi otworzyły się oczy, gdy doszedł do przeświadczenia, iż bilans dobrego i złego wypada na korzyść

ostatniego i wówczas zbyt słaby swym średniowiecznym duchem, by mógł się całkowicie zrzec wszelkich nadziei i obojętnie w czarną teraźniejszość i przyszłość spoglądać, uroił sobie, iż przynajmniej w życiu pozaziemskim czekać go będą rozkosze, iż tam, w nieznanym krainach bóstwa, mniej brzemienne nieszczęściem atmosfera otaczać go będzie, i z tym przekazem na niebo, znośniejsze prowadził życie na tym padole płaczu, bo egoizm jego został zaspokojony różową perspektywą. Lecz i temu złudzeniu doświadczenie położyło kres; przekonała się i przekonywała coraz dowodniej ludzkość, iż nieśmiertelność duszy to mrzonka, i z tego piekła na ziemi niema ostatecznego wyjścia; czuje, że nie pozostaje jej nic innego, jak zrezygnować, zaniechać pogoni za niedoścignioną marą szczęścia i istnienie swoje uwarunkować celem, celem wyższym, niż samolubny eudemonizm choćby nawet pozaziemski. Etyka chrześcijańska do nieba po odbiór szczęścia odsyłająca, przestaje zadawać szlachetne umysły; iluzja w trzecim swoim okresie coraz słabszą się staje, idea zupełnego zaparcia się wypiera stopniowo chęć zbawienia siebie, gdyż po nad nią stawia o wiele podnioslejsze pragnienie zbawienia całego świata. Żyjemy w przededniu chwili, kiedy ludzkość niczem nieukojone cierpienie bezwiednej woli uczyni swoim cierpieniem, jej cel swoim celem, by kiedyś, jak Samson „jednym wstrząśnięciem kolumny zburzyć gmach cały i runąć pod gmachem“ rozwalonym światem. Tak więc, dla Hartmanna niedola woli i świata nie jest wieczną, skoro może przy współudziale człowieka, a więc „jak baron v. Münhausen za własny warkocz z błota się wyciągnąć“; i jej zaświtać może kiedyś jutrzeńka spokoju; to też nadzwyczaj trafnie zapytuje Vaihinger *), czy chcąc pozostać konsekwentnym pesymistą, nie należa-

*) Hans Vaihinger. Hartman, Dühring und Lange str. 137—158.

łoby owego dies irae, mającego zagrzebać w popiele zbawionego wszechświata, ostatnią iskierkę organicznego życia, nazwać czwartym stanem optymistycznego złudzenia. Czyż bowiem mało zostanie siedlisk nieszczęścia na innych planetach, a nawet na oddalonych miejscach naszej?

Na tej to dziwnie egzaltowanej idei ludzkiego posłannictwa spoczywa cały gmach Hartmannowskiej etyki. Nie dziwnego też, że uważa ją za najwznioślejszą ze wszystkich moralistycznych teoryj, a tem samem pesymizmowi przypisuje wielką zasługę prawdziwego zreformowania moralnego ustroju ludzkości. Schopenhauer był przynajmniej konsekwentnym, nie wymagał długich i uciążliwych przygotowań dla Nirwany, przygotowań tak co do swej natury sprzecznych z celem. Hartmann zaś pigułkę dla chorej ludzkości tak osładza, iż nie chce się wierzyć, by miała służyć za lekarstwo, i dobrodusznie o niezbędności tej słodyczy zapewnia. Nie tylko zasada, iż moralnem jest to, co pożyteczne, lub przyjemne, lecz nawet wiara, iż moralność z porządku rzeczy pociąga za sobą szczęście, choćby go się na celu nie miało, jest według niego kłamliwą i niegodną człowieka; nie powinien istnieć żaden, nawet najlżejszy związek między moralnością i szczęściem, w przeciwnym razie człowiek łatwo mimowolny wynik dobrego postępowania wzięłby za cel właściwy. Bardzo naturalnym jest wobec tego zarzut P. Christa, iż jeżeli człowiek z natury tak skłonny jest do eudemonizmu, to zrzeczenie się wszelkiego szczęścia jest moralnością narzuconą, przymusową; jeśli zaparcie się własnego zadowolenia wypływa z przeświadczenia, że zadowolenia na świecie niema, to cały ten wysoki altruizm niczem się nie różni od wstrzemięźliwości lisa wobec niedostępnych dlań winogron.

II.

Teraz, gdy już w ogólnych rysach znane nam są rozszczenia pesymizmu, przypatrzmy się zbliska, co zdaniem jego nadaje mu prawo szerzenia filozofii rozpaczy; czy i jakie fakta, z życia powszedniego zaczerpnięte, stwierdzają ten, z niezachwianem przekonaniem postawiony pewnik, iż suma niedoli przewyższa sumę szczęścia. Pesymizm w swej części metafizycznej jest naturalnie pomysłem zupełnie oderwanym; lecz gdy chcemy z dziedziny przypuszczeń fantastycznych ściągnąć go na ziemię, trzeba mieć po temu odpowiednią zasadę: świadczy to o nader luźnem powiązaniu kierowniczej woli bezwzględnej z niedolą człowieka, o tem, iż druga z pierwszej niekoniecznie wypływa, chociaż ani H. Sommer, ani P. Christ uwagi na to nie zwrócili. Nam się zdaje, iż to znakomicie osłabia wszystkie szruby, spajające pojedyncze części systemu, nadając mu nietylko w całości, ale i szczegółach charakter naciągania. Zasad takich znajduje Schopenhauer wiele, a Hartmann jeszcze więcej własnych do nich dodaje. Kolejno rozbierając dodatni i ujemny pierwiastek we wszystkich dobrach naszego życia, dochodzi on do przekonania, iż w każdym rozkosz od kosztów na nią wyłożonych jest mniejszą. Każde zadowolenie naszej woli wymaga natężenia nerwów i w końcu znużenia; samo to zadowolenie jest nietrwałem, prędko przesyca, tak, iż przykreść po niem i przed niem doznana każe o niem zapomnieć zupełnie, a nadto przykreść łatwiej daleko przenika do świadomości, niż rozkosz, i tym sposobem nawet jednakowe ilości obu nie równoważą się wzajemnie, lecz przewyżka zostaje po stronie przykreści. Całe życie jest nudnem nawet w normalnym stanie dobrobytu. Jedyną wartość przyznaje Hartmann rozkoszom umysłowym i, jak Schopenhauer, zajęciu się sztukami pięknymi. Wszystkie inne bodźce i stany duchowe mają, jako rozkosze znaczenie drugorzędne, jeśli nawet od biedy można nazwać je rozkoszami: albo sprawiają

większą przykrość, albo w skali szczęśliwości stoją na punkcie zera. Jedne, jak żądza władzy, posiadania, honor, służą do celów dalszych, zewnętrznych i same, jako cele, są tylko złudzeniami. Inne sprawiają wprawdzie jednej stronie pewną przyjemność, lecz za to stronie biernej o wiele większą przykrość. Inne znów z rozkoszą przeplatają większą jeszcze przykrość, jak głód, miłość płciowa, miłość dla dzieci, współczucie, ambicja, próżność, nadzieja, a opierają się na samych złudzeniach. Inne wreszcie stany mają na celu zażegnanie nieszczęścia, biedy, jak np. praca. Po rozebraniu wszystkich tych kategorii, Hugo Sommer stawia wniosek, iż Hartmann doszedł do tak czarnych wyników dlatego jedynie, że zbyt ciasno i jednostronnie pojmuje rozkosz, i mierząc wszystkie jedną miarą, bezwiednie nadaje każdej charakter mniej więcej zmysłowy. Gdyby zaś umiał uszanować w nich pierwiastek szlachetny, nie byłby tak potępiającego wyroku na życie ludzkie wydał. Rzuca on gromy na cynizm Hartmanna, nie pojmując, jak można miłość, tę najwznioślejszą z rozkoszy, nazwać narzędziem celowości natury, złudzeniem dla zasłonięcia jej celów rozplodowych. Że kochające pary bezwiednie dobierają się, by uszlachetnić ród ludzki, to w samej rzeczy cokolwiek ryzykowne twierdzenie, bo mnóstwo potworów, kalek wszelkiego rodzaju, półgłówków, rodzących się z najlepiej nawet harmonizujących z sobą kochanków, chyba nie przyczynia się do udoskonalenia naszego rodzaju i zarówno Sommer, wróg darwinizmu, jak i Christ, przychylnie dlań usposobiony, aż nadto wyraźnie widzą nedorzecznosc przesadzania go. Samo małżeństwo, chociaż Hartmann przyznaje mu również doniosłą, jak i wszyscy socjologowie, rolę, obok skąpej dozy rozkoszy, przynosi z sobą mnóstwo trosk, kłopotów i cierpień. Szał romantyczny szybko mija, by pozostawić w spadku po sobie gorzkie rozczarowanie, zabójczą prozę domowego ogniska, złożoną z takich nieponętnych epizodów, jak pielęgnowanie niemowląt, następnie wychowanie starszych już

dzieci, w miarę wzrostu cywilizacji coraz trudniejsze. Nawet wiek młodzieńczy, okres zapału, szlachetnych uniesień, fizycznej mocy i zdrowia, nie zadawalnia Hartmanna: są to tylko warunki do szczęścia potrzebne, są to ramy, w któreby można wstawić piękną mozaikę życia, lecz które zawsze pozostaną pustymi. Nic dziwnego, że obaj autorowie, a w szczególności Sommer, piętnuje tę nieczułość na najlepsze, według niego, dary żywota mianem zużycia, właściwej starym rozkosznikom, kiórzy dla zrozumienia przyjemności potrzebują szczególnych przypraw.

Tyle co do uciech jednostronnego życia.

W sferze życia społecznego nie lepiej się dzieje. Każdy instynkt towarzyski, jak również każdy stan przez łączność z innymi ludźmi wytworzony, z odrobiną przyjemności i estetycznych wrażeń łączy nieprzebrane źródło prozy i przykrości. Czem jest owa tak powszechnie czczona towarzyskość? zapytuje Schopenhauer, Wstrętnemi dla każdej szlachetniejszej duszy kajdanami. Ludzkość składa się z samych prawie głupców i niegodziwców, z którymi przebywanie powinno być raczej uważane za mękę nie do zniesienia, niż za duchową rozkosz. Szczyt szczęścia— to samotność. Co prawda, trudno zupełnie odmówić temu gorzkiemu sądowi o naszym powszednim otoczeniu słuszności. Czyż mało jest ludzi, którzy zrażani na każdym niemal kroku dokuczliwym kretynizmem proszonych i nieproszonych znajomych, radziby uciec od płochego zgiełku tuzinkowych towarzystw i jak Hamlet pragną choćby w skrupie orzecha zamknąć całą swoją istotność, byleby krąg ulubionych swych myśli i trawiących cierpień unieprzystąpić jadowitemu żądłu głupoty? To też P. Christ niemal podpisuje to bez ograniczeń wypowiedziane przez Schopenhauera twierdzenie. Za to Hartmann przyjmuje je z zastrzeżeniami. Zawsze skłonny do łagodzenia szorstkości mistrza, nie ogalaca całkowicie życia towarzyskiego z uroków. Owszem, w przyjaźni znajduje, jak Epikur, prawdziwą rozkosz, jedną z najwyższych może, lecz jedno-

częśnie ubolewa, iż tak rzadko spotkać się można ze stonkiem prawdziwie przyjacielskim, w którym panowałyby prawdziwe, wzajemne porozumienie i poświęcanie się dla siebie obu stron, a kończy zwykłą swą nutą, że odczuwanie bóleści przyjaciela samo zbyt wielką stanowi boleść, by nawet przyjaźń nazwać można było rozkoszą. Względnie najczęściej napotkać można serdeczne przywiązanie między małżonkami, z czem chyba nie zgodziłby się Schopenhauer, uważający poligamię za właściwą i najbardziej odpowiadającą naturze ludzkiej formę pożycia.

Nie różowiej też przedstawia się w świetle pesymizmu państwo. Człowiek z natury jest samolubnym i cheiwym; homo homini lupus, stąd też państwo jest dla Schopenhauera tylko instytucją ochronną, skierowaną ku okiełznowaniu drapieżnych instynktów. Siła wojskowa — to główna podwalina społecznego spokoju; prawo samo przez się nie wystarcza, siła stanowi wszystko i przeto całym zadaniem nauki państwowej jest ujęcie tej grubej potęgi w prawne normy, tak, iżby siła rządziła za pośrednictwem prawa. Dla Hartmanna państwo jest wielkim zakładem naukowyim, w którym obywatele kształcą się dla przyszłego wyzwolenia świata i współzawodniczą z innymi takimiż zakładami, Przewodnia myśl społecznego bytu — to ciągły rozwój; droga postępu jest uciążliwą; tylko genialni na nią wstępują; maluczcy, gdy im sił zbraknie, giną pod stopami olbrzymów; rydwan kultury gruchocze swemi kołami niedołęzne ludy i niedołęzne jednostki; bezustanna rywalizacja na każdym polu, walka klas i walka narodów — to główne oręże w ręku celowej natury.

III.

Ten teologiczny despotyzm nie bardzo się podoba obu naszym autorom; nawskróś przejęci duchem chrześcijaństwa, jego łagodnością i ludzkością, niezachwianie wierzą w dobre instynkta człowieka i całych ludów, ufają, iż na

wyżyny mogą się piąć wszyscy zgodnie „wielecy i mali, mądrzy i prości“ i że cześć rozumowi można oddawać bez krwawych hekatomb. Podnoszą wysoko sztandar powszechnej miłości bratniej i spokoju, wzdrygają się przed okrutnem hasłem walki o byt. Pozwalamy sobie wątpić, czy wielu z trzeźwo na rzeczywistość patrzących podzielać będzie tę błogą otuchę...

Do celów zastosowane są środki. Jeżeli państwo ma być policyjną instytucją na wielką skalę lub Hobbesowskim Lewiatanem, pochłaniającym dobro pojedynczych obywateli, to najwyższe zdobycze ostatniego okresu historii chybiają celu. Wolność i równość dobre są w mierze; gdy ją przekraczają, stają na zawadzie ostatecznym celom ludzkości. Między powszechnem współzawodnictwem a zasadą równości zgody niema, obie muszą paść ofiarą. Swoboda dobra jest w dziedzinie wyznaniowości; w parlamencie prowadzi do niewoli, do nikezemnego czołgania się u stóp powszechnej faworytki — opinii publicznej. Ważny ten wynik praktyczny Hartmanowskiego rozumowania Sommer przemilczał zupełnie; Christ surowo zganił.

Co do czysto duchowych darów życia, do jakich należy nauka, sztuka, cnota i religijne obcowanie z Bogiem, to według Hartmanna, stanowią one jedyną, jak się wyraża Christ, oazę, na wielkiej pustyni niedoli i boleści. Lecz kropla nektaru nie okupuje kielicha goryczy, tem bardziej, że duchowe rozkosze dostępne są dla tych, którzy najsilniej nieszczęścia odczuwają. Bez cnoty dola ludzi byłaby stokroć gorszą, ona ją nieco łagodzi.

Jak widzimy, szczegółowy obrachunek z darami życia dał rezultat zupełnie ujemny. Dla wzroku nieobalającego katechizmowemi mgłami i nieodstępna od nich idealistyczną tęczę, jest w nim znaczna część prawdy. Dla korzącego się przed mądrością w urzędzeniu świata Sommera jest zupełnie kłamliwy. Christ, mniej dogmatyczny przyznaje mu pod niektórymi względami słuszność, lecz

ostatecznie zgadzał się z Sommerem, że pesymizm daremnie szuka dla siebie w życiu podstawy.

Oto krytyka negatywnej części etycznego pesymizmu. Jakże w ważniejszych swych szczegółach wygląda zbudowany przez jego apostołów system etyki? Schopenhauer nadał swojemu charakter szczególnej jednolitości, zogniskowawszy wszystkie prawdy moralne około jednej zasady: współczucia. To jedyne dobro, jakie według niego wyświadczać powinniśmy bliźnim naszym. Litość ogarniać powinna wszystkich wobec niedoli wszystkich. Nią do głębi naszego jestestwa przejęci, dążyć będziemy wspólnie do jednego celu, unicestwienia chęci życia a tem samem unicestwienia woli. Na to odpowiada Christ, iż litość, okazywana istotom bezwzględnie identycznym z naszym „ja“, jest zwyczajnym egoizmem; moralność przeto na nim oparta kłamliwie nosi napis altruistycznej. Z litości wyprowadza Schopenhauer sprawiedliwość, z czem jeduak nie zgadza się P. Christ, twierdząc słusznie, że sprawiedliwość, jako zupełna bezstronność, nie zna ani pobłażania, ani surowości. Systemat Hartmanna jest o wiele więcej złożonym, i, jak wiemy już, pretensjonalnym. Za punkt wyjścia obrał sobie stanowcze potępienie wszelkiej, dotąd głoszonej moralności, nie wyłączając i chrystyanizmu, któremu nawet otwartą wypowiedział wojnę. Wszystkie znane nam objawy moralne układa w hierarchicznym porządku, począwszy od tych, które stanowią pierwotną, niezupełnie jeszcze świadomą siebie moralność, a kończąc na tych, które łączą się w grupę praw, świadomie przez ludzkość całą pojmowanych i do ostatecznych celów ją prowadzących. Do szeregu pierwszych należą wskazówki postępowania, udzielane nam pospolicie przez wrodzone poczucie smaku. Bezwiednie przeto pod wpływem jego staramy się zachować we wszystkim harmonię, umiarkowanie i ten zmysł estetyczny posuwamy częstokroć aż do artyzmu w urządzeniu sobie życia, aż do wytworzenia pewnego etycznego ideału, ku któremu staramy się nagiąć

wszystkie czynności i marzenia. Drugiem wyższem już źródłem moralności jest uczucie, przybierające rozmaite formy i objawiające się w poczuciu własnej godności i dumy, w szacunku dla osób, których wartość moralna jest dla nas widoczną, we wstydzie, we wzajemności i żądzy zemsty. Dumę stawia Hartmann niezmiernie wysoko wbrew ideałowi chrześcijaństwa—pokorze.

Wyżej od uczuć, jako władza prowadząca w moralności, stoi rozum. On dopiero przyprawia do porządku chaotyczne głosy uczuciowej strony człowieka. Miłość np. nieraz przechodzi w zaślepienie i popełnia głupstwa; w połączeniu zaś z rozważą jest cennym źródłem moralnych prawideł. Toż samo stosuje się i do wszystkich innych popędów człowieka.

O ile rozum, jako wskazówka moralna, wyższym od uczuć, o tyle najwyższy objaw jego: pojęcie i świadomość celu—donioślejszemi są od pospolitej samowiedzy w postępowaniu. W nich to tkwi najpodnioślejsza władza kierownicza w człowieku, one jedynie dają zupełnie pewną rękojmię przeciw błędom, których łatwo dopuszcza się wybuch uczucia lub prosty rozsądek. Powaga ta świadomości celu uwidoczni się najlepiej w częstych starciach dwu głosów wewnętrznych, gdyż gra w nich zwykle rolę instancyi rozstrzygającej. Dzieje się to na zasadzie następującej. Każde ciało społeczne niezależnie od jego rozmiarów (rodzina, państwo) stanowi organizm, mający swoje właściwe dążenia, mniej lub więcej różne od dążności innych. Otóż cel organizmu wyższego winien mieć przewagę nad niższym. Ale skoro do celów najogólniejszych nagiąć musimy wszelkie nasze czyny, po cóż w takim razie oglądać się na pośrednie? Wypada więc, że istnieje tylko jeden mający prawo bytu ustrój: ludzkość. W istocie, Hartmann bardzo konsekwentnie uwzględnił jego tylko wymagania, a cała rozprawa o drabinie dążności jest tylko wynikiem manii systematyzowania. Na tem kończy się kategoria tak zwanych subiektywnych za-

sał moralnych. Ściągnęła też ona na siebie najsilniejsze zarzuty Sommera i Christa.

Jednocześnie widzą oni w rozumie Hartmannowskim nie wyraz najwyższy prawdziwej ludzkiej inteligencji, w której jednoczyły się harmonijnie i wola i uczucie i rozsądek, lecz po prostu tylko ten ostatni żywiół, przypominający przez swą suchość zwyczajną formę logiczną, pozbawioną zupełnie tego, co figuralnie nazywają iskrą bożą. Kłiaść dobro jednostki, rodziny całego społeczeństwa nawet na ołtarzu Molocha, jest to w pewnym stopniu hołdować zasadzie jezuitów: cel uświęca środki—a szlachetności nie dodaje jej wcale zapal apostoła.

Prawa moralne, jako normujące działalność jednostek, są subiektywne; jako zadosyćuczynienie społecznym celom — obiektywne. Pod względem doniosłości ostatnie stoją nieskończenie wyżej od pierwszych. Wyrazem ich jest dążenie do wytworzenia jaknajwiększej sumy powszechnego szczęścia. Zasada ta wystąpiła już w pracach myślicieli angielskich: Benthama, Milla, Herberta Spencera, lecz nie doszła jeszcze do ostatecznych a koniecznych wyników, które Hartmann widzi w socyalno-demokratycznym ustroju społeczeństwa. Myliłby się jednakże, ktoby przypuszczał, że jest on zwolennikiem teoryi niemieckich lub francuskich reformatorów; przeciwnie, twierdzi, że powszechna równość szybko doprowadziłaby ludzi do zupełnego zezwierzęcenia i byłaby grobem dla cywilizacyi. Łatwo zresztą było mniemanie to przewidzieć, znając jego wstręt dla wszelkiego niwelowania i boską cześć dla najsurowszej walki o byt. Niepotrzebnie obaj krytycy starają się pomódz mu do pogodzenia rozwoju dobrobytu z wrostem oświaty, skoro sam Hartmann w zasadzie je z sobą kłóci. Oświadcza on wyraźnie, iż szczęście jest możebne tylko na poziomie zupełnej naturalności i, co prawda, nie stoi na tym stanowisku samotnie, jak tego dowodzą marzenia mędrca geneńskiego. Wyższą jeszcze prowadzącą władzą jest prawo moralnego rozwoju; ono to

пча ludzkość z nieprzepartą siłą do świątyni czystego światła, burząc wszystkie na drodze napotymane przeskody i nie troszcząc się bynajmniej o pokój i dobro ludów. Kształcić i hartować — oto dwa hasła dla tych, co się do powyższego prawa zastosować zecheą, a raczej dla tych, co nieugiętość planów natury pojmuja, i w których ręku spoczywają losy przyszłych pokoleń. Kobieta za jedyne swoje posłannictwo uważać powinna zupełne zaparcie się siebie na korzyść wychowania dzieci. Kształcić je należy w twardej, iście spartańskiej szkole, ażeby przywykły do niemiłosiernego, wszystko stopą swą gniotącego rozwoju.

Połączenie obiektywnych i subiektywnych praw moralnych wytwarza: „moralny porządek świata“ albo, jak Hartmann nazywa—„absolutes Moralprinzip.“ Określając go przystępniej, Christ nazywa „częścią teologicznego planu wszechświata w zastosowaniu do ludzkości.“ W tym to porządku powszechnym widać całą mądrość bezwzględnej woli, tak według obu krytyków sprzeczną z jej zasadniczym przymiotem—nieświadomością.

I cała ta kunsztowna, skomplikowana budowa przeznaczoną jest na szkołę... konania powolną śmiercią. Ludzkość winna ubrać się w to, co ma najlepszego w swym duchowym skarbcu, i położyć się w trumnę.

W ocenianiu teoryi Hartmanna, Christ, zdaniem naszym, o wiele wyżej stoi od Sommera. Więcej w nim widać pojednawczego ducha, mniej dogmatycznej ciasnoty. Nie zamyka oczów na mnóstwo trafnych i głębokich spostrzeżeń i pomysłów, nie przeocza ziarna obok plewy. Sommer nie widzi go wcale; to też polemika jego jest mniej wyczerpującą i wszechstronną. Christ więcej poświęca uwagi pierwiastkom etycznym, wyszperanym ze wszystkich dzieł Hartmanna i Schopenhauera, a mniej — jałowej metafizyce. Dosyć interesującym jest jego rozbiór sprawy powstania praw moralnych. Schopenhauer ich nie uznaje, dla tej prostej przyczyny, że nie uznaje zgoła ża-

dnego nakazu (imperativu). Christ, wprost przeciwnie, uważa je za istniejące bezwzględnie, tak samo, jak prawa logiki; jeżeli zaś w miarę wzrostu cywilizacji sądzimy, iż one zmieniają się i doskonalą, pochodzi to stąd, iż wyłaniają się z ciemnoty pojęć ludzkich, lecz istniały i dawniej w stanie, zupełnie zakrytym dla ludzkiego oka, lub kielkowały dopiero. Według niego, nie są one w żadnym razie wytworami warunków czasu i miejsca a jako takie względne, lecz po prostu od nich otrzymują swój specyficzny koloryt, t. j. cechę czysto zewnętrzną, nieistotną.

Przechodząc do oddzielnych pojęć etycznych w pesymizmie, Christ szeroko rozwodzi się nad sumieniem. Schopenhauer widzi w niem tylko karciciela lub chwalcę naszych czynów; przykrość i przyjemność po spełnieniu złego lub dobrego uczynku tłumaczy znowu swym powszechnym monizmem, który sprawia, że krzywdę lub dobro, wyświadczone komuś, odczuwa sam ich sprawca, podmiot i przedmiot w jednej osobie. Dla Hartmanna sumienie jest wyrazem zbiorowym nagromadzonych w umyśle praw moralnych. Na przeciwległym krańcu staje Christ, który chce koniecznie widzieć w sumieniu coś mistycznego, niepochwytanego, jak sama dusza i wiecznie czuwającego, ni-by obca jakaś i potężna w człowieku siła. Najlepiej różnica stanowisk uwydatnia się w sprawie t. zw. wolnej woli i w zależnych od niej pojęciach odpowiedzialności, kary, żalu i poprawy. Christ nie widzi możliwości stworzenia jakiegokolwiek etyki deterministycznej, gdyż zupełna zawisłość woli człowieka od zewnętrznych przyczyn i pobudek uniemożliwiłaby wszelkie doskonalenie się i postęp. Schopenhauer jest, jak wiadomo, bezwarunkowym deterministą. Charakter jednostki to, według niego, wypadkowa rozmaitych czynników zewnętrznych; każda zaś zmiana w postępowaniu na korzyść lub niekorzyść moralności jest po prostu rezultatem zmiany poglądu na dany przedmiot, czyli pierwiastku czysto rozumowego. Żal po spełnieniu złego czynu nie jest przeto ruchem jakiejś samodzielnej w czło-

wieku władzy lub tak zwanego sumienia, lecz dowodem dokonanego w przekonaniach przewrotu. Stąd też kara nie poprawia człowieka wewnątrznie, lecz, jako czynnik zewnętrzny (obawa), może i powinna złe postęпки uprzędząć. Ludzi, jak zwierzęta, zmusić można do posłuszeństwa prawu — batem, niczem więcej; pobłażliwość i uwzględnianie łagodzących okoliczności dla zmniejszenia winy i kary są niedorzeczne: oko za oko, ząb za ząb. Christ z niechęcią odwraca się od tej policyjnej etyki. Hartmann wyznaje także determinizm, lecz dla złagodzenia jego krańcowości ucieka się do sofistycznego zwrotu, iż wola nasza z pewnych swobód korzysta. Odpowiedzialność składa całkowicie na winowajcę, domagając się dlań złagodzenia kary w takim tylko razie, jeżeli zbroił pod wpływem szczególnego napadu namiętności. Według Christa, widać tu zaciągniętą u indeterminizmu pożyczkę, gdyż niezwykle, zarówno jak i zwykle wezbranie namiętności jest uwarunkowane przez zewnętrzne przyczyny, a więc nie może stanowić okoliczności wyjątkowej.

IV.

Powyższy rozbiór zasadniczych pojęć etycznych, tak jak one wypływają z obu systematów pesymistycznych, upewnia P. Christa w przekonaniu, że twórcy jej więcej przyrzekają, niż dają, że ich roszczenia są zupełnie bezzasadne. Lecz jeżeli w wielu punktach był wyrozumiałym na egzaltowane wybryki Hartmannowskiej myśli i niejednokrotnie okazywał skłonność do zgody w szczegółach, za to na przeciwnym stoi biegunie w bardzo ważnej i z pesymizmem żadnej wyłącznej styczności nie mającej kwestyi pojęć dobrego i złego. Zdobycze etyki angielskiej, z któremi rachuje się obecnie wielu nawet jej wrogów, pozostały bez najmniejszego wpływu na idealizm Christa i nie zmniejszyły jego bogobojnego wstrętu dla utylitaryzmu, a więc i do zbliżonych bardzo do niego, albo raczej do hedo-

nizmu, pojęć Schopenhauera. Ten bowiem nie zna ani absolutnego dobra, ani zła, lecz widzi w nich pojęcia jak-najzupełniej względne. Dobrem jest to, co nas zadawalnia, złem, co nam przykrość sprawia: czyli, że jeden i ten sam postępek może być w jednym wypadku dobrem, w innym złem. Ale nawet dla zwolenników etyki pozytywnej określenie takie jest zbyt ciasnem, gdyż bierze ono czyny ze strony czynnej t. j. tak, jak się ich sprawcy przedstawiają, niezależnie od tego, jak je przyjmuje strona bierna, doświadczająca. I według Hartmanna, dobro i zło są pojęciami względnymi; nadto, dzieli on to ostatnie na normalne i patologiczne, rozumiejąc przez pierwsze takie postęпки, w których cele niższego organizmu prosto nie harmonizują z celami organizmów wyższych (np. społeczeństwa w stosunku do rodziny) — a przez drugie te objawy, w których cele indywidualne dochodzą do zwyrodnienia w chorobliwe formy. Złe jest zgubnem dla porządku świata, lecz bywa często pożytecznem jako bodziec do pracy i postępu. Miarą wartości postępków jest wysokość organizmu, którego korzyść, lub krzywdę mają na celu; co znaczy, że np. dbałość o dobro społeczeństwa jest wyższą cnotą niż troska o rodzinę. Inaczej rozumuje Christ: nie odstąpił on jeszcze ani na krok od przestarzałych prawie dogmatów niemieckiej etyki i estetyki; pojęcie dobrego i złego, zarówno jak i piękno są dla niego bytami bezwzględными, zawsze i wszędzie jednakiemi, niezawisłymi od czasu i miejsca lub jakiegokolwiek celów.

O cały ten rozbiór zasadniczych pojęć etycznych, bogatszą jest treść dzieła Christa od dzieła Sommera; jest to różnica, właściwie mówiąc, zewnętrzna, gdyż dosyć było z jednej tylko jakiegokolwiek strony uważnie przyjąć się etyce Hartmanna, ażeby stracić wszelkie do niej nabożeństwo — a wielostronność krytyki nie dodaje bynajmniej w tym razie większej pewności jej ujemnemu rezultatowi. Po przeczytaniu Sommera niemniej jesteśmy przekonani o słuszności jego ostatecznej oceny, jak po prze-

czytaniu drugiego autora, z tą chyba różnicą, że Christ zaznajamia czytelnika lepiej z całym pesymizmem nietylko w formie, podanej przez Hartmanna, ale też w pierwotnem obrobieniu Schopenhauera, i z całym jego socyologicznym aparatem, z jego antropologią i historyozofią. Ta różnica daje mu tytuł do niewielkiej tylko wyższości — o wiele większego dostarcza mu względnie szeroki pogląd na rzeczy, pomimo silnie idealistycznego zabarwienia, mile odbijający od dogmatyzmu Sommera, który często więcej poświęca wyrazów oburzeniu swojemu, niż bezstronnej, chłodnej krytyce. Nie może przebaczyć Hartmannowi, iż ośmielił się na zasadzie jedności duchowej ludzi i bezwzględnej Woli, nazwać ich dziećmi Boga i w ogóle używać terminologii chrześcijańskiej. Za wyrocznie prawdziwą uważa Lotzego, jemu przyznaje palmę pierwszeństwa w szeregu myślicieli, jego też cytatami walczy wszędzie, gdzie dowodzenie swoje chce jaknajlepiej wysłowić. Teza, którą na czele swojej rozprawy postawił, i której rozwinięcie całą ją wypełnia, orzeka, iż dla oceny wielkości świata, jedynem kryterjum nieomylnem jest sumienie; wiedza bowiem teoretyczna tutaj zupełnie niewystarcza, a powtóre, tylko uznając wszechświętość urzędzenia świata, można myśleć o jakiegokolwiek etyce. Badając przyczyny szybkiego rozpowszechnienia się pesymizmu, dochodzi ostatecznie do wniosku, iż głównie schlebianie materyalizmowi i apatyi wyblakłego i przeżytego pokolenia, dwom żywiołom, z których się składa duch naszego wieku, — zyskało mu tak niezwykłą w dziejach filozofii popularność. I Christ, jakżeśmy mieli sposobność widzieć, nie bardzo oddala się od dualizmu niemieckiego i prawomyślności, lecz ich nikomu nie narzuca i spokojnie prowadzi dyskusję.

Co do nas, to niezupełnie podzielamy zdanie Sommera. Przedewszystkiem sarkanie na moralne zwyrodnienie społeczeństwa nie opiera się na faktach, lecz jest powtórzeniem narzekań starców dzieciństwa, wytworem

osłabionych wiekiem mózgów i, jako takie, nie wytrzymuje krytyki. Ci, których brak wewnętrznej treści popycha do próżniactwa i gnuśności, nie potrzebują filozoficznej sankcji dla swego trybu życia. Pesymizm jest poprostu modnym. Jak Byron, dzięki swemu sceptycyzmowi, który czyni ludzi „interesującymi“, pozostawił w spadku po swym wielkim duchu, tysiące małpujących go epigonów, wyblakłych salonowców i pseudo-poetów, posuwających przedrzeźnianie go aż do kopiowania wężła w krawacie — jak zauważył trafnie Macaulay — tak i rozpacz filozoficzna „podoła się“ spóźnionym romantykom i z każdym dniem więcej znajduje wśród nich zwolenników. Na łut prawdziwego weltchmerzu w literaturze przypada cetnar podrabianego w życiu powszednim; cóż dziwnego, że ekscentryczny systemat Schopenhauera i Hartmanna otumaniał słabe głowy wszystkich, chorujących na efektomanję i oryginalność. Dodajmy do tego tradycyjne miłowanie się w metafizyce Niemców, narodu, który wykolysał wszystkie spekulacyjne dziwolągi i w obecnym wypadku najwięcej wykupił egzemplarzy „Woli“ — a przestanie wydać się nam dziwnem, że hałaśliwy bursz niemiecki, wchłaniający w siebie antałek gambrynusowego trunku dziennie, z mieszczańską dumą prawi o swym pesymizmie. Zmysł naśladownictwa jest najbardziej rozwiniętą cechą u ludzi, w tych zwłaszcza wypadkach, gdy widzą coś nowego, lub oddawna niewznawianego. Nie możemy przecież wymagać od zwolenników szematyzmu i wszelkiej choćby najgłupszej systematyzacji, ażeby zadawali się starą mądrością czcicieli Nirwany, prostą, wyraźną, nie zeszpeconą gadulstwem niemieckiem. Ale filozofia Indusów wymaga konsekwencji, zastosowania jej natychmiastowego do życia; najlepiej więc uciec się do mędrkowania metafizyków, którzy konsekwencji nie wymagają, bo sami ani wymaganiom jej, ani wymaganiom szczerości zadosyć nie czynią. Czy Hartmann sam umiałby obojętnie patrzeć na rozpowszechnianie jego teorii wśród

mas, co przecież niezbędnem jest dla urzeczywistnienia jego historyzoficznych postulatów — wątpimy; każdy bowiem, gdyby nawet uwierzył, że niebyt jest lepszy od bytu, pobudzony chłopskim rozsądkiem, zapytałby: czyż nie lepiej od razu w łeb sobie palnąć, niż tysiące lat przygotowywać się do tego?

I — chłopski rozum miałby zupełną słuszność. Ale pewni jesteśmy, że nie uwierzyłby on wcale w premisę, do tego rozpaczliwego wniosku prowadzącą: to jest w przewyżkę złego nad dobrem. W samej rzeczy, ani wesoły żywot Schopenhauera, ani spokojny Hartmanna, apostołów unicestwienia, prawdziwości jej nie potwierdza. Przewaga niedoli jest rzeczą bardzo względną, dotyka pojedyncze osobistości, które albo kończą życie samobójstwem, albo boleść swoją wynurzają w rymach; jest też wielu, którzy siłą woli zmuszają się do wytrwania pod ciężarem wiecznie nienasyconych pragnień i którym natura daru mowy bogów odmówiła, by sobie ulżyć mogli: ale wszyscy ci stanowią małą tylko część ludzkości. Są to jednostki, obdarzone wyjątkową wrażliwością i kontemplacyjnym duchem — reszta pędzi żywot spokojny, niezamącony żadną uporczywą, dręczącą myślą i jeśli czuje niedolę, to dlatego, że jej każą, że niezadowolenie pesymistyczne wmawiają w nią dzieła, po przeczytaniu których łatwo odzyskuje równowagę. Taka wyrozumowana rozpacz nie jest rozpaczą, nie jest nawet zniechęceniem; a w kim istnieje rzeczywistość, u tego objawia się w uczuciu, nie w filozoficznych spekulacjach. Społeczeństwo w urzędzeniu swem zbyt wiele pozostawia i pozostawiać będzie zawsze do życzenia, ażeby wszystkich członków uczynić mogło choćby tylko zadowolonymi z życia, a cóż dopiero szczęśliwymi. Obecne stulecie, które stare ideały stanowczo zarzuciło, a nowych jeszcze nie sformułowało, stworzyło całą grupę „zropaczonych w literaturze“ i w życiu. I ci właśnie są objawem naturalnym i usprawiedliwionym, ci czują i „cierpią za miliony“ najprawdziwszą w świecie boleścią. Lecz

z chwilą, gdy przenosimy pesymizm ze sfery widzialnego świata w krainy metafizyki, tracimy grunt pod nogami; musimy wówczas pogodzić się z myślą, że nasze spekulacje w najlepszym razie znajdują tylu zwolenników, ilu ich znajduje każdy z innych metafizycznych systematów, których historia zna setki nieledwie.

Jednakże, gdy odrzucimy całe metafizyczne rusztowanie w doktrynach Schopenhauera i Hartmanna, gdy zwrócimy uwagę tylko na faktyczną część systematu, mianowicie jego historyozofię, czysto teoretyczną, oderwaną od praktycznych wniosków, z mniejszą o wiele zasadą będziemy ją mogli nazwać wyssaną z palca. Że cywilizacja współczesna, z czasem dobiegłszy do kulminacyjnego punktu, takiego, mniej więcej, jakim był wiek Peryklesa w Grecyi, zacznie dążyć do rozkładu i ostatecznie legnie w gruzach, by ustąpić miejsca nowym ludom i nowym kulturom— to uważać można nietylko za hipotezę, lecz za teorię naukową. Ubiegłe dzieje ludzkości każą się tego spodziewać i niejeden myśliciel otwarcie lub skrycie cofnąłby się przed tem straszliwym proroctwem. Przypomnijmy sobie tylko rolę i znaczenie „okresu zgrzybiałości“ u Drapera, pomyślimy, ile walk stacza bezustannie ucywilizowana ludzkość z siłami natury, ile ziarn zniszczenia kryje w sobie nieubłagana walka o byt, ile ludów podniosło się z nicości, a ile w nicość się zapadło— a stracimy bezwzględną ufność w wieczność naszej cywilizacji. Historyozofia Hartmanna jest tylko pewnego rodzaju figurycznym przedstawieniem grożącej nam w oddali wieków przyszłości; jest symbolicznym wyrazem rosnącej refleksyi dojrzewającego człowieka, trzeźwo i bez różowych iluzji spoglądającego przed siebie.

W dziejach etyki pomysł Hartmanna nie zostawi prawdopodobnie żadnego po sobie śladu: ani nowego punktu widzenia, ani objaśnienia dotychczasowych wątpliwości w dziedzinę filozofii praktycznej nie wprowadził: z bogacił tylko liezbę utopijnych mrzonek, nad urzeczywistnieniem których sam się dostatecznie nie zastanowił. Czysty altru-

izm i czysty egoizm, czysty hedonizm i czysty idealizm wzajemnie się w systemacie jego rugują, pozostawiając czytelnikowi swobodę wyróżnienia tego lub owego pierwiastku. A przytem ta wilcza natura, wciąż do lasu ciągnąca, owo bezustanne ciążenie, pomimo okazania jawnej nienawiści, do dogmatów, owa przez wszystkie szczeliny teoryi wylażąca idea zbawienia, męczeństwa i wreszcie trójcy, odtworzonej w Woli bezwiednej i Wyobrażeniu jako dwóch momentach składowych absolutu — jak dowcipnie zauważył Vaihinger — wszystko to zgodność z sobą, siłę opozycji i oryginalność pomysłu — trzy niezbędne cechy wszystkich godnych uwagi systematów — znacznie osłabia.





HISTORYOZOFIA

W NAJNOWSZYM OŚWIETLENIU.

I.

Dlekroć w naszym piśmiennictwie przekładowem — gdyż takim przeważnie z konieczności żywimy się — ukaże się dzieło, ujmujące dzieje ludzkości w jedną ogólną, filozoficzną całość, wzbudza w czytającym ogóle niemalże zajęcie. Jestto lektura, nie wymagająca zazwyczaj specjalnego wykształcenia, a natomiast rozwija umysł niepospolicie, daje obfity pokarm polotowi ducha, pobudza do myślenia, wzbogaca mnóstwem pierwszorzędnej wagi wiadomości, wnosi ład w niesystematyczną wiedzę dziejową, spaja je pojęciem ciągłości i wzajemnej zależności wypadków. Ale ponieważ spolszczone dzieła Buckla i Drapera są jak gdyby oderwane od gruntu, na którym wyrosły, i nie poprzedza ich nic takiego, z czego można by wywnioskować, jakie pojęcia panują w filozofii dziejów, przeto ci, co w tego rodzaju pracach szukają klucza do tajemnicy przyszłych losów człowieka i jego duchowego dorobku, i ci, co pragnęliby w nich znaleźć wyjaśnienie wielu zagadek wszechświata, z tych nielicznych promieni zachodniego światła skorzystają mało i co najważ-

niejsza, nie dowiedzą się, jak obszerną jest zagraniczna literatura poświęcona temu przedmiotowi. A jednak oddawna już pracują nad nim pilnie myśliciele, badacze społeczni, dziejopisowie, i choć żaden z nich nie doszedł do jakiegoś bardziej ustalonego wyniku, lecz zwiększył tylko liczbę znakomitych często a wzajem wykluczających siebie pomysłów, to jednakże i w tej pstrociźnie poglądów można znaleźć odpowiedź na kilka zasadniczych pytań. Co rozumieją uczeni przez historyozofią, jakie uczyniła ona postępy, jakie nadzieje pokładają w niej, co jest w dotychczasowych jej zarysach błędnego, a co może posłużyć za trwałą podwalinę dla dalszej budowy? Jak znacznym jest zasób nagromadzonego materiału, widać stąd, iż zjawiają się od czasu do czasu utwory przeglądowe i zarazem usiłujące na zasadzie tego, co już w tej dziedzinie uczyniono, wyróżnić przyszłość historyozofii i wyprowadzić ją na szeroki gościniec. Otóż jedną i z takich syntetycznych prób najświeższą, a przeto mogącą spożytkować jak najwięcej materiału, jest dzieło ogłoszone przez profesora uniwersytetu warszawskiego N. Kariejewa*) Ze względu na to, iż wtajemnicza ono odrazu i dokładnie w obecny stan w mowie będącej nauki, chcemy z niem czytelników zapoznać, a ze względu na to, iż prof. K. działał na naszym gruncie, pragniemy przyjrzeć mu się zbliska.

Rzecz prosta, iż zamiar zwrócenia nieukształtowanej jeszcze masy dociekań na nowe tory, wywołuje potrzebę uporządkowania jej treści, to też w rozdziałach wstępnych, stanowiących poważną część książki, K. rozgląda się szczegółowo w całym obszarze prac swoich poprzedników, i układa je w porządku chronologicznym z podziałem na narodowości. Niezbędne te przygotowania do krytyki mo-

*) N. K a r i e j e w. Główne zagadnienia filozofii dziejów (Asnawnyje waprosy filasofii istorii. Kritika istoriosoficzeskich idiei i opyt naucznoj teoriiy istoriczeskawo progressa, Moskwa 1883 r. Dwa tomy (str. 450 i 400).

gą być poniekąd nazwane prawdziwymi dziejami badań historycznych, albowiem wiadomości zalecają się niezrównaną pełnią, czerpane są u samych źródeł, brane wszędzie z pierwszej ręki, bezpośrednim zaś celem ich jest prócz służenia za punkt wyjścia osobistym uwagom, ustalenie terminologii i jaskrawe przedstawienie braków i jednostronności różnych pisarzy. Autor całą sumę dążeń i myśli, oznaczanych zazwyczaj najróżnorodniejszymi mianami, dzieli na trzy szeregi przedmiotów, odpowiadające według niego trzem pokrewnym wprawdzie, lecz odrębnym naukom: socjologii, historyzologii*) i filozofii historyi. Pierwsza obejmuje ogół praw rozwoju i współlistnienia objawów społecznych; trzecia zawiera same dzieje ludzkości, widziane z lotu ptaka, z ogólnie filozoficznego punktu widzenia, innymi słowy, wiąże jakąś oderwaną ideą minione koleje człowieka, druga wreszcie zajmuje się temi zasadniczymi poglądami, intencjami, wskazówkami innych dziedzin, które są konieczne dla utworzenia samej filozofii dziejów, — czyli inaczej jest jej teoretyczną stroną, jej rusztowaniem. Tyle głów mozoliło się i mozoli jeszcze nad każdym z tych trzech kierunków niezależnie od dwu innych, i niezależnie od samej historyi i filozofii, że każdemu z osobna przyznać można i należy być samoistny, jako samodzielnej nauki.

Za daleko byśmy zaszli, gdybyśmy chcieli w związku choćby streszczeniu podać ten faktyczny dział pracy. Za to doniosłemi są wyciągnięte zeń wnioski krytyczne i tych pominąć nie możemy.

Czynnikiem, który największą może gra rolę we wszystkich próbach filozofii historyi i najczęściej napotkać się daje w pracach tej treści, jest pojęcie prawa w zja-

*) Nazwę tę, rzadko kiedy przez uczonych używaną, podsunął głównie autorowi Cieszkowski w dziele swem „Prolegomena zur Historiosophie.“

wiskach życia dziejowego. Jest to niewątpliwie ważnym krokiem naprzód, że przyzwyczajono się nie tylko zjawiska natury otaczającej i duchowej ale i społecznej podporządkowywać niezmiennym prawom, lecz w zastosowaniu do historii jest to błędem. Autor silnie nań uderza i wykazuje, że niejeden pisarz widział całą niewłaściwość i bezzasadność praw dziejowych. Źródło ich tkwi w niedokładnym odróżnianiu faktów typowych, z jakich się składa życie społeczeństw w ogóle, od zdarzeń indywidualnych, szczególnych, które stanowią ogniwa dziejowego łańcucha. Możemy odkrywać stale prawidła stosunku rzeczy jednorodnych, ale nie różnorodnych, a takimi właśnie są wypadki historyczne: każdy z nich jest jedynym, nie powtarza się z ścisłą tożsamością nigdy, ma swoją osobniczą właściwość, swoje odrębne warunki. P. K. kładzie główny nacisk na ten ostatni zwłaszcza względ, na fakt niepowtarzania się historii, i w nim widzi główną przyczynę zwoźniczości wszystkich „praw dziejowych.“

W istocie wiele przemawia za tem, ale czyż np. w obrębie stosunków społecznych lub duchowych łatwiej jest znaleźć zupełnie podobne do siebie wydarzenia i objawy? Czy, mając np. przed sobą kilka rzeczywistych dowodów zależności wyobraźni od przyrodniczego otoczenia, jeden wzięty ze świata indyjskiego, inny z Egiptu, inny wreszcie z Grecji, możemy powiedzieć, że wszystkie są identyczne? Bynajmniej. Dopiero my je czynimy takimi, my je dopiero w myślowym warsztacie ogałamy z jednostkowych cech i sprowadzamy do wspólnego mianownika. A czy z historią tak samo postępować nie można? Nie—bo jeśli jej zjawiska ogołocimy ze specyficznych rysów, jeśli je oderwiemy od osób, które w nich działały, od miejsca i czasu, staną się znowu typami, a nie indywidualiami, i prawa zachodzącego między niemi związku będą znowu należały do zakresu socjologii. Nie dla tego więc historia nie ma swych praw, że się nigdy nie powtarza—nie trudno-by dowieść, że reguła ta ma wyjątki—ale że istota jej jest czysto zjawi-

skowa, i z chwilą, gdy tę własność jej odbierzemy, zejdzie na naukę o społeczeństwie, a przestanie być życiorysem ludzkości. Tę zasadniczą różnicę wybornie uchwycił i określił austriacki uczony Menger w nie tak dawno ogłoszonym dziele o „Metodzie nauk społecznych.“*) Naszem zdaniem, twierdzenie autora wystarczająco popiera osobnikowość faktów dziejowych; choćbyśmy dwa między nimi ludzaco do siebie podobne znaleźli, to zawsze jeszcze dzielić je będzie czas lub miejsce. Że się wydarzył w tym a tym momencie, w tej a tej miejscowości, to stanowi indywidualność wypadku dziejowego; historia, jak to gdzieindziej sam autor wyśmienicie udawadnia, jest zewnętrzną, zjawiskową stroną socyologii i z tego już wypływa, że pozbawić ją tych okoliczności osobliwych, wśród których się objawia, jest to sprowadzić ją do tej ostatniej. Drugi argument, że wypadki się nie powtarzają z całym poczem towarzyszących im innych pomniejszych wypadków, przyczyn i skutków, mało jest przekonywającym, albowiem komu udałoby się zadać kłam temu, szperając w przeszłości, ten byłby upoważnionym do wierzenia w „prawa dziejowe.“

Bądźcobądź, autor, chociaż wezwał do pomocy aż dwa dowody i tem dowiódł, że każdy z nich jest dosyć słabym, zachwiał wiarę w istnienie „praw historycznych“, na które niechętnie spoglądali już Bucher, Gobineau, Funk-Brentano, Spencer i wielu innych. Łatwo odgadnąć wszakże, że Kar. nie jest stronnikiem nauki o bezwzględnej wolności woli. Wszystko co się dzieje, co zapełnia karty historii, dzieje się na mocy praw społecznych, życiowych, duchowych, jest ich wyrazem ale dodać należy jednocześnie, nie dzieje się fatalistycznie. Wielu pisarzy mniema, iż dopuszczając prawa, rządzące sprawami ludzkiemi, musimy zarazem wierzyć w fatalizm, podobnie jak

*) Untersuchung ueber die Methode der Socialwissenschaft. Lipsk 1883.

wielu psychologów twierdzi, że przyszłość człowieka jest ustaloną już w chwili jego narodzin i nie tej z góry wytkniętej drogi zmienić nie zdoła. Autor przez zastosowanie tego rozumnego poglądu na wolność woli, jaki wyrobili sobie myśliciele najnowsi, a zwłaszcza angielscy, że, mianowicie, koniecznem jest tylko umotywowanie czynu, myśli lub woli, sam zaś wybór tego lub owego popędu zależy od mnóstwa przyczyn, wewnętrznych i zewnętrznych—rozstrzyga umiejętnie spór o fatalności, jasno wykazując, że w miarę wzrostu oświaty i moralności, nieprzeparate z początku wpływy podań, otoczenia, wychowania, słabną i coraz niebezpieczniejszego znajdują przeciwnika w rozwijającej się niezależności i samowiedzy. Można zawsze być pewnym, iż dany postępek lub uczucie miał swojego poprzednika, jednego sprawcę lub wielu, lecz choćbyśmy najgruntowniej znali umysłowość danej osoby, nie będziemy wstanie przewidzieć jej przyszłych losów. Tak samo ma się z historią, a z postępem niemożność ta potęguje się. Ścieżki, któremi kroczy ludzkość, są tak kręte, tak pełne niespodzianych zboceń, zwrotów w bok i wstecz, że poddać je stałym prawidłom jest mrzonką, a cóż dopiero przepowiedzieć je.

Jedna uwaga nie będzie tu zbytęzną. Przekonanie o nieugiętości raz stworzonego stanu rzeczy, które równa się wierze w przeznaczenie, może występować pod rozmaitemi postaciami, stosownie do tego, czy się przez czarne czy różowe szkła na świat spogląda. Pesymista i optymista jednakowo mogą być pewni niezmienności pierwotnego położenia, lecz jednego ona uspasabia do ponurej zadumy, drugiego napęlnia otuchą. Otóż pierwszy będzie miał zupełną słuszność, jeśli powie, że, nawet nie będąc fatalistą, trudno dopatrzeć się wielkiego polepszenia, że gdyby nawet w gruncie rzeczy przeznaczenia nie było, to istnieje ono faktycznie. Wobec mnóstwa, czyhających na dobro nasze pierwiastków rozkładowych, ogłędniej jest utrzy-

mywać, że stoimy na jednym miejscu, niż, że się poruszamy.

Ale idźmy dalej. To, co najbardziej podkopuje fatalizm, odbiera też podstawę wszystkim pomysłom historyozoficznym, na nim zbudowanym. Większość najznakomitszych przedstawicieli tego kierunku badań skrycie lub jawnie, świadomie lub częściej jeszcze nieświadomie wprowadzała w dzieje zasadę przeznaczenia, tylko że każdy w inną przyoblekał ją szatę. Jedni, jak Hegel, w pochodzie historycznym widzieli wyraz wewnętrznego procesu wszechświata, rozwijanie się ducha bezwzględnego, absolutnej idei, pewnego jakoby logicznego postulatu; ma on przechodzić przez trzy okresy; jest z początku twierdzeniem, później zjawia się zaprzeczenie a w końcu zaprzeczenie zaprzeczenia czyli pogodzenie pierwszego z drugim. Duch świata, dążący do samowiedzy, toruje sobie drogę przy pomocy pojedynczych epok i ludów i każe każdemu z nich wyrażać pewien moment, pewien żywioł tego dążenia. Postępuje on sobie rozkazodawczo, na nie się nie ogląda,—losy państw to w jego ręku martwe a posłuszne narzędzia, albo raczej naczynia jego składowych części. Starożytne narody np. wyrażały okres drzemki ducha bezwzględego, świat klasyczny porę jego budzenia się i zagłębiania w siebie, germanizm jego ostateczne wyzwolecie. Ponieważ nie wszystkim ludom historycznym udało się narzucić posłannictwo i służbę, którąby rzeczywistość stwierdzała, przeto wynikły stąd niezliczone naciągania, fałszerstwa naukowe jak np. przypisywanie Niemcom roli najwydatniejszej w dramacie wszechświatowym, roli oswobodzicieli ducha i, co za tem idzie, ideału. Stąd też słynna formułka: „to co jest, jest rozumem, bo wypływa z toku historii,“ stąd także... przychylność rządu dla nauki Hegla i jego uczniów. Inni widzą w dziejach ludzkości wyraz i rozwój idei bożej, jak np. Bossuet i po części Laurant: działalność człowieka, jakkolwiek chodzi w parze z pracą Boga i często na pozór ściera się z nią, w gruncie rzeczy

jest podwładną jego celom. Rozumie się, że i tutaj trzeba było różnym ludom powierzyć rozmaite misye według powziętego z góry planu.

Nawet w teoryach pisarzy, których szczególnie cechować powinna trzeźwość i przedmiotowość i którzy głoszeniem jej zajmowali się specjalnie, nie brak planowości i celowości. Twórca pozytywizmu, August Comte, każe przechodzić myśli naszej przez trzy kolejne stadya: teologiczne, metafizyczne i pozytywne, naginając w odpowiedni sposób rzeczywistość do swej konstrukcyi sztucznej, — naturalnie, z ogromnym uszczerbkiem dla prawdy.

Każda z wymienionych szkół wraz z wieloma ich odcieniami hołduje fatalizmowi; kto podciąga fakta pod pewne, poniekąd z palca wyssane, szemata, staje się prorokiem lub jasno widzącym, — zakrada się w tajemne plany przyrody, tak przynajmniej ludzi się — a niczem nie udawadnia, że plany takie są czemś więcej nad prosty wymysł. Jeśli tylko wytykamy dziejom drogę i zmuszamy trzymać się jej niewolniczo, jesteśmy wyznawcami wiary w przeznaczenie. Nie łatwiejszego, jak przekonać się, że prócz samowoli nie celowości w dziejach nie usprawiedliwia. Przypatrzmy się chaosowi wiecznemu wypadków. Każdy zakątek ziemi podlega innym przyczynom, innym warunkom, w każdym boryka się z sobą bezustannie nieskończoność naturalnych, społecznych, duchowych czynników, — jakże więc możemy orzec, co się z tego ogłuszającego wiru jutro wyłoni? Ale przypuśćmy na chwilę, że ten bezmiar działających w danej miejscowości żywiołów poznaliśmy; przypuśćmy, że nawet zbadaliśmy względną siłę każdego z nich — czyż już zagadka rozwiązana i horoskop przyszłości gotowy? Bynajmniej. Toż skąd inąd mogą przybyć i w grę wejść tysiące nowych, nieznanych zjawisk! Wszędzie panuje ruch, dążenie, walka. Wędrowniacy narodów i wtargnięcie Hunnów wydadzą się nam koniecznymi teraz, gdyśmy wysledzili, co się działo wówczas w Europie i Azji — ale czyż przed wydarzeniem, przy

najlepszym choćby rozumieniu stosunków europejskich, można było fakt podobny uważać za niezbędny? Odpowiedź prosta. W takim tylko razie, gdyby znano również dobrze stan rzeczy w Azji i milion innych przyczyn dziejowych, naturalnych, społecznych, narodowo-psychologicznych, jakie zwykle składają się na doniosły przewrót. Konieczność wypadków czujemy w duszy, bo wiemy, że nie bez przyczyny się nie dzieje — przyczyny te możemy w najlepszym razie przybliżenie wskazać post factum, ale nadszkicować plan wypadków jestto nakreślić linię geometryczną, któraby wyobrażała drogę pływającej w rzece ryby lub szybującego po niebie orła. Bieg historii to nie jeden określony, ale mnóstwo wzajem krzyżujących się, z najrozlicniejszych źródeł pochodzących prądów. Wypadek dziejowy nie jest niczem innym, jak względnym przypadkiem dla postrzegającego człowieka, który jego niezliczonych sprężyn dostrzedz a więc zapowiedzieć nie jest wstanie. Łącząc dzieje najbardziej obcych sobie narodów w jedną całość, którą nazywamy historią ludzkości, rozumiemy podmiotowo, wplątamy w kalejdoskopową mieszaninę nie czerwona, w postaci idei subiektywnej; mamy do tego najzupełniejsze prawo, ale nie należy ani na chwilę zapominać, że czynimy to empirycznie, świadomi tego, że w rzeczy samej losy odległych od siebie w czasie i przestrzeni ludów my sami powiązaliśmy w jeden łańcuch.

Filozofia dziejów czysto przedmiotową być nie może. Jak z jednej strony wymyślanie planu i przypisywanie opatrności takiego lub owakiego celu wkracza w dziedzinę mistycyzmu, myśli całkowicie podmiotowej, tak z drugiej bez uzupełnienia osobistego historya ludzkości obejść się nie może.

Podmiotowym jest i zwyczajny historyk; gdyby takim nie był, nie wiedziałby, jakie fakta ma wybrać, którym przypisać większe znaczenie, które ma uważać za dodatnie, a które za ujemne; samo grupowanie ich w pewnym szeregu i rozbiór ich znaczenia jest czynnością podmiotową.

W nieskończeniu wyższym stopniu stosuje się to do filozofa dziejów, który ma do czynienia z całą ludzkością, całą jej przeszłością. Bez łącznika podmiotowego wszelka, miejscowa czy ogólna historia, będzie martwą kroniką, a nawet mniej jeszcze, bo i ta kieruje się jakąś przewodnią ideą.

Ale prócz łącznika, filozofia dziejów powinna nastrożać coś innego jeszcze, co by usprawiedliwiało jej naturę filozoficzną, mianowicie pojęcie oceny. Wypadki mają swoją stronę podmiotową, więc opis ich ma ją podwójnie. Uczony własnym sądem oświeśla zajścia, które już były sądzone przez zainteresowanych w nich ludzi, każda chwila dziejów obchodzi żyjących w niej; jest pożądaną, lub przeklinaną, postępem lub cofnięciem się, szczęściem lub niedolą. Jeśli więc prosty spis wydarzeń nie może być wolnym od podmiotowości, jakże konieczną jest ona w nauce, która zastanawia się nie tylko nad ich doniosłością dla współczesnych, ale i dla przyszłych pokoleń, dla całej wreszcie ludzkości. Bo filozofia dziejów ocenia wszystko ze stanowiska upragnionej przyszłości. W tem tkwi jej pierwiastek idealny, nawskróś podmiotowy. Uznawali go wszyscy, nie wyłączając tych, co w pomyślność i postęp nie wierzą; czem bowiem jest zgorzkniałość pesymistów, jeśli nie rozczarowaniem, wynikiem z porównania rzeczywistości z ideałem? Każda bez wyjątku filozofia dziejów ukrywa na dnie swoim kryterium idealne: jest ono uprawnionem i koniecznem. Wyrzucimy je, a zobaczymy wnet, że szereg sprzężonych z sobą pojedynczych stanów rozsypie się w kupę faktów bezmyślnych.

To też nieco poetycko brzmią teorie, w których podmiotem i przedmiotem dziejów nie jest zbiorowy człowiek, lecz jakiś niezależny od niego proces świata, w których sprawy ludzkie grają tylko rolę wyobraziciela jakiejś samoistnej, oderwanej idei. Ogniskiem biegu dziejów jest człowiek, on tu jest jedynie zainteresowanym—reszta go nie obchodzi. Autor słuszną tę zasadę popiera zaznaczeniem

zmiany, jaka się teraz dokonywa w rozmaitych gałęziach wiedzy, np. w lingwistyce, gdzie zaczęto badać języki wspólnie z człowiekiem, ich twórcą, lub w nauce prawa, które dotąd badano w oderwaniu, a obecnie tylko w związku z podmiotem.

Filozofia dziejów tedy brata się z idealizmem; lecz mylnem byłoby mniemanie, że sojuszowi temu towarzyszy drugi: z metafizyką. Losy ludzkości nie są streszczeniem losów wszechświatowego ducha,—a jeśliby nawet tak było, nikt by dowieść tego nie potrafił i, tak czy owak, filozofia historii mało się o to troszczy; zadania jej w niczem to nie ułatwia, lecz natomiast prowadzi na manowce. Ale i na szerokim gościńcu myśli pozytywnej nie umiano trzeźwej podmiotowości zamknąć w należyтым zakresie i niezbędnemu pierwiastkowi idealnemu dodano całkiem zbędny orszak osobistych zapachów, względów, przesądów i jednostronności; są one skutkiem bądź społecznego, bądź naukowego stanowiska autorów, bądź szowinizmu lub wreszcie wyłączności wyznaniowej.

Najpospolitszymi są dwie kategorye błędów: wyróżnianie swego ojczystego narodu z pomiędzy innych, tj. wyznaczanie mu osobiwie ważnej roli w dziejach świata, i utożsamianie przebiegu historycznego z rozwojem jakiejś szczególnej strony życia społecznego. Wiadomo, że Hegel a z nim i wielu jego rodaków stawiali ojczyznę swą ponad zwykły poziom; Buckle w przeszłości Anglii widział jedyny przykład normalnego rozwoju państwowego; Gioberti napisał ogromne dzieło, w którym drobiazgowo usiłował dowieść, że Opatrzność naród włoski powołała do obrony i przechowania kapłaństwa katolickiego, oraz wielu innych dóbr cywilizacji. Guizot porównywa oświatę swego kraju z kulturą innych ludów i wyprowadza wniosek, że Francya najprawdliwiej odtwarza ogólny typ, zasadniczą ideę cywilizacji i t. d. Każdy naród, i naszego nie wyłączając, jest skłonny, na podobieństwo przysłowiowych w tym względzie ży-

dów, do przypisywania sobie roli uprzywilejowanej w dziejach ludzkości.

Drugiego rodzaju jednostronność jest objawem nie mniej częstym. Historyzof najchętniej ześrodkowya byt ludzkości w tej jego gałęzi, którą się specjalnie zajmuje. H. Taine niedalekim jest od wyraźnego oświadczenia, że rozwój sztuki jest rozwojem społeczeństwa; Comte do rozwoju pojęć religijnych sprowadza całą historję; Du Bois Raymond do postępu nauk przyrodniczych; u innych wyłączność owa staje się jeszcze bardziej znamioną. Liebig doniosły fakt wyrodzenia się starożytności klasycznej tłomaczy nieumiejętną uprawą ziemi i wycieńczeniem gruntu; Gregorovius'a w losach średniowiecznego Rzymu zajmuje przedewszystkiem archeologia; Schleicher uważa rozwój języka za główną stronę dziejów ludzkości. Nie brak takich, co do tej samej godności wynoszą stopniowe ulepszenie przyrzędów wojennych. Słowem, umieszczano środek ciężkości dziejów wszędzie, tylko nie w prawdziwym centrum: ludzkości samej. O ile wszakże tego zakroju podmiotowość obniża wartość dzieła, o tyle płodny stanowi przyczynek dla systematów, bardziej wielostronnych. Zestawienie przez Kariejewa piśmiennictwa niemieckiego z francuskim jasno wykazuje, iż, chociaż oddzielnie wzięte grzeszą powyższą jednostronnością, atoli razem znakomicie się dopełniają; pierwsze z nich zgodnie z duchem narodu stwarza wspaniałe przeglądy i rozbiory życia umysłowego i estetycznego, śledzi ruch filozoficzny, drugie — rozwój urzędów społecznych, bieg spraw, bezpośrednio człowieka dotyczących. Na takich podwalinach łatwiej wznieść nader złożony gmach filozofii dziejów.

Wobec takiego rdzennego burzenia praktykowanych dotąd sposobów uogólniania dziejów, natarczywie nasuwa się pytanie, jak należy postąpić, aby jednostronności, do której tak niepohamowanie prze nas charakter naukowy lub narodowy, uniknąć? Czy opisać oddzielnie przeszłość nauki, filozofii, moralności, religii, prawa, sztuk pięknych,

polityki, zżyć je następnie i podać za jedną historyzoficzną całość? Syzyfowa byłaby to praca, bo koniec końców, nie doprowadziłaby do pożądanego celu. Byłaby ona zawsze tylko historią różnych abstrakcyj, tworzących duchową sferę człowieka, ale nie historią samej ludzkości.

Nadto, trąciła by niewybaczoną optymizmem, bowiem przedstawiała pogodny, gładki postęp istot, oderwanych od rzeczywistego padła łez, gdzieś tam przeplatanych śmiechem. Nie o koleje myślowych odkryć chodzi prawdziwej filozofii dziejów, nie o losy człowieka, jako głosiciela i wyznawcy pewnych umysłowych kierunków, ale o losy jego, jako osobistości czującej, radującej się szczęściem, smucącej niedolą i dążącej do jaknajwiększej sumy dobra. Jeśli utkwimy wzrok w oddalone wieki przyszłości i z ich punktu widzenia, tj. ze stanowiska ostatnich pokoleń rozbierać będziemy to, co się w danym stuleciu działo, wypadnie, że przedmiot naszej oceny tj. człowiek danego okresu, będzie tylko ślepem i niemym narzędziem dobrobytu swych najpóźniejszych potomków, że pracujemy w pocie czoła dla tych, co mają przyjść ostatni, że poświęcamy dziś dla jutra. Taka krzyżująca niesprawiedliwość nie może należeć do zasad bezstronnej nauki. Służyć dobru nie własnemu i nie powszechnemu, ale najodleglejszej generacji, to rola niezaszczytna a przedewszystkiem niewdzięczna; któż nam opłaca nasze troski i mozoły, byśmy mieli rzec się prawa należenia na równi z praprawnukami do historii, dla czegoż nasza dola ma być pomijaną milczeniem, a życie naszych następców głośno opiewanem? Niewątpliwie sądem naszym kieruje ideał, lecz przecież nietylko całość do niego dąży, ale i pojedyncze części, i przeto nietylko powinniśmy wykazać, jak daleką jest wypadkowa całej przeszłości od ideału, lecz jak dalekiemi były od niego i oddzielne okresy.

Taki protest założyć może terażniejszość i przeszłość przeciw nauce, któraby je uwzględniała o tyle jedynie, o ile stanowią przygotowanie do ostatecznych szczebli

przypuszczalnego postępu. Historia składa się ze zmian, mających dwie właściwości: dotyczą chwili bieżącej i wpływają na dalsze momenta. Stąd jak gdyby dwa dziejowe prądy: jeden bardziej realny wyobraża linię łamaną, zygzakowatą, z której widać, że chodzimy po omacku i raz wraz zawracamy wstecz, — drugi, idealny przedstawia linię prostą, czyli ogólny pochód rozwoju, innemi słowy — tę resztę, która pozostaje po odjęciu liczby kroków wstecznych i kosztownych od całej sumy wędrówki dziejowej. Stąd znowu wypływa doniosła prawda metodologiczna, że w łańcuchu dziejów, zarówno pierwsze, jak końcowe ogniewa potrzeba uwzględniać, zaznaczać nie tylko blask ich ogólny, ale i ukrytą rdzę i pleśń każdego z osobna. Wy-nosząc wielką reformę lub ważny nabytek, nie można zapominać o nakładzie ofiar, jakie dla nich ponosił ogół.

Znamienne piętno wieku stanowi w dziele K-a ujmo-wanie się żarliwe za osobistością ludzką. Jest to drogo-cenna spuścizna tego przełomu, jaki wywołały dążenia ze-szłego i naszego wieku w poglądach na istotę i godność człowieka. Poszanowanie dla pomyślności jednostek uwy-datniła już przed tem historia w pilnem śledzeniu spraw materyalnych, z kolei więc humanitarność ta musiała się odbić echem donośnem w filozofii dziejów. Jakoż, odgłos ten słychać w omawianem dziele wyraźniej, niż gdzie indziej. Inny jeszcze rys czasu dał autorowi pożyteczną wskazów-kę: oto bezwzględne potępienie nie tylko istniejącego, ale w ogóle każdego porządku rzeczy, pesymizm w literatu-rze, ekonomii społecznej i filozofii. Żyjemy w dobie ogólnego niezadowolenia i skarg, i przeto umysły, nie rządzące się nastrojem melancholijnym w poważnem badaniu, po od-rzuceniu przesady w gorzkich żalach, znajdują w nich zdro-we jądło śmiałej krytyki, pochop do uważniejszego przyj-rzenia się sprawie ludzkiego szczęścia. Jeśli się nie myli-my, z tego to probierza skorzystał głównie autor, wysu-wając naprzód potrzebę rachowania się z własnym zda-

niem rozmaitych pokoleń o ich doli, i nie poprzestawania na zgłębieniu ich wpływu na dalsze losy świata.

Teraz nie trudno już sformułować dokładnie zadanie filozofii dziejów. Ma ona przedstawiać przeszłość, w rysach ogólnych, z pominięciem wypadków drugorzędnych, oceniać ją miarą dobrobytu i postępu; prażyć życie ludów i epok w jedną nić, o tyle tylko, o ile na to pozwala idealny związek rozwojowy, nie narzucać jedności tam, gdzie jej nie ma, szukać przyczyn każdego pojedynczego stanu tak, aby żaden nie był zawieszonym w powietrzu, lecz opierał się na sprężynach, które go w istocie zrodziły.

Wszystkie te prawidła wysnute są z gruntownej krytyki dotychczasowych szkół historyozofii, pod tak zawsze pożądanym godłem przedmiotowości. Nie zgodzi się na nie ten tylko, kto nie rozumie filozoficznej historii bez domieszki mistycyzmu lub metafizyki; obalenie dotychczasowych jej podstaw jest zarazem zagładą wszelkich osobistych, a nieczem nie usprawiedliwionych przepowiedni, w rodzaju rozkładu dziejów na stereotypowy wiek dzieciństwa, wątpliwości, dojrzałości itd., który znajdujemy u Drapera, lub podziału na okresy siedmioletnie z wyliczeniem wypadków, jakie w każdym z nich stać się powinny. W tej części krytycznej swego dzieła, prof. Kar. nie stąpa po gruncie dziewiczym, owszem tu i owdzie rozmaitemi czasy przebąkiwano o bezpodstawności różnych historyozoficznych nałogów, że wspomnimy tylko Krausego, Ferrariego, Villariego, Lotzego. W całym piśmiennictwie przedmiotu znaleźć by można całą krytykę, ale w pojedynczych utworach—tylko rozproszone wzmianki analityczne, ginące w ogromie syntetycznych wywodów. Autor więc niewiele zawdzięcza swym poprzednikom, albowiem niepodobieństwem było te okruchy dostrzedz, wygrzebać i zlepić w jedną harmonijną całość; mogą one co najwyżej chlubnie potwierdzać jego dowodzenia, ale w niczem samodzielności nie nadwierzają.

II.

Gdyby dzieje ludzkości były po prostu wyliczeniem w porządku chronologicznym ważniejszych wypadków, odkryć, wynalazków i rozmaitych zdobyczy cywilizacyjnych, zadanie prof. Kariejewa byłoby już spełnionem, ale, jak się powiedziało, wybitne miejsce zajmuje podmiotowa strona naszej nauki: idea postępu. Trzeba więc było ten najtrudniejszy dział należycie rozwinąć, umocnić. On też wypełnia drugi i zajmie ewentualnie trzeci tom dzieła. Żywioł przedmiotowy nie tyle wymagał ugruntowania, ile oczyszczenia z wszelakich postronnych naleciałości, a pierwiastek idealny, jeśli chce rościć pretensyę do czegoś więcej niż one, winien być starannie zbadanym i rozebranym aż do włókien i wspartym na podstawie niezachwianej. Nie dosyć jest zapowiedzieć, że mierzenie dziejów zasadą postępu nie zadaje kłamu rzeczywistości, bo może jej wystawić zarówno pochlebne, jak najnieprzychylniejsze świadectwo, — potrzeba jeszcze określić istotę postępu, dowieść możliwości jego, zbadać prawa. Te i mnóstwo pokrewnych im pytań stanowią właściwie przedwstępne czynności filozofii dziejów, co według terminologii przyjętej przez prof. Kar., równałoby się prawdziwej historyzologii. Atoli i ta ostatnia wymaga badań przygotowawczych, któreby wyświectliły sam proces historyczny, działające w nim czynniki społeczne, życiowe i duchowe. Z samej natury dziejów wypływa, jak wiemy, ich zjawiskowość w przeciwieństwie do wywołujących ją przyczyn, które należą do nawszkroś odrębnej dziedziny praw (nomologii w przeciwstawieniu do fenomenologii). Otóż wszystkie te prawa socjologiczne, biologiczne i psychologiczne, których wytworem, objawem zewnętrznym, są indywidualne wypadki, muszą być najpierw wykryte. Autor wkracza zatem w obręb odnośnych gałęzi wiedzy.

Ażeby namacalnie wyobrazić sobie znaczenie nauk o życiu, społeczeństwie i duszy dla zrozumienia dziejów,

przypomnijmy sobie niektóre ustępy z dzieł Buckle'a, Drapera, Hellwalda i Taine'a. Pierwszy zdobył sobie niespożyta sławę znakomitym zarysem wpływu otaczającej przyrody na charakter narodu, który teraz Spencer i inni tylko szczegółowiej rozwijają. Drugi poszedł za jego przykładem i całą kulturę Egiptu umiejętnie wyprowadził z miejscowych warunków klimatu i gleby. Hellwald żywcem przeniósł do historyozofii teorię walki o byt w świecie ożywionym; ostatni wreszcie—cały mechanizm dziejów sprowadza do działania praw psychologicznych. W naszych czasach stało się anachronizmem, przesądem niemal, nie wciągać w grę czynników pozadziejowych, i nawet historycy pojedynczych ludów obierają wymaganie to za punkt wyjścia. Tak np. Ernest Curtius w swej „Geschichte des Griechenland“ długo zatrzymuje się nad zaletami wybrzeży Hellady, polityczną rolą pasm gór, przerywających ją w rozmaitych kierunkach i kawałkujących ją na drobne, jak gdyby samodzielne kraiki itd.. Słowem, w miarę jak tegoczesne pojęcie przyczynowości wypiera dawne wierzenia o luźnym związku wydarzeń, hasło dochodzenia praw i przyczyn toruje sobie coraz potężniej drogę.

Odbiegliśmy na chwilę od przedmiotu, by wykazać, jak niechybnem jest wplecenie w badania historyozoficzne wszystkich umiejętności, rzucających światło na naturę społeczeństwa, towarzyskiego bytu i rozwoju. Prof. Kar, w tym względzie stanął na wysokości swojego zadania. Nie tylko bowiem, że szeroko uwzględnił pomocnicze (nomologiczne) nauki, nie tylko że wycisnął z nich tyle przy czynowego pierwiastku, ile się dało, ale i podjął pracę dla ich własnego dobra, wniósł mnóstwo poprawek, rozpatrzył krytycznie, łącząc tym sposobem dążenie specjalne z ogólnie naukowem.

Najwięcej zyskała nauka o społeczeństwie, albowiem ona bezpośrednio jest spojona z dziejami ludzkości. Ponieważ jednakże socyologia, jako nauka samodzielna, jest jeszcze w okresie niemowlęctwa, nie posiada jasno sformu-

łowanego zakresu, błąka się jeszcze po omacku i żywi często kosztem biologii i psychologii, przeto nasamprzód należało ją od sąsiadek oddzielić. Takie rozpoczęcie ab ovo nie wychodzi rozumie się na korzyść dziełu, gdyż nie rozumowania rwie się tym sposobem na kilka sztuk i utrudnia śledzenie myśli przewodniej. Autor bowiem wychodzi z klasyfikacyi nauk Comte'a i drogą krytycznego roztrząsania usiłuje wskazać w niej należyte stanowisko socyologii. Znadto oderwały jego uwagę ogromne luki pozytywnego układu nauk i z całą gorliwością zwolennika szkoły zajął się ich zapelnieniem, zapomniawszy o jednej drobnostce, że... we względzie tym dawno już ubiegli go inni. Że Comte wyparł się psychologii, a na jej miejscu posadził tyle już razy wyśmiewaną frenologię Galla, w której umiejscowienie władz umysłowych bardzo żywo przypomina uszykowany oddział ołowianych żołnierzy; że od zjawisk życia przeszedł wprost do zjawisk społecznych, tego mu nie wybaczano nigdy; sprostowanie nie dało na się długo czekać, a najbardziej uwydatniło się w „Syntezie“ Herberta Spencera, u Milla i wszystkich niepodległych empiryków. Profes. Kariejewowi jednak świadomość tego stanu krytyki nie przeszkodziła zaprzętnąć się nią osobiwie. Wprawdzie głównym celem jego była inna jeszcze zmiana: mianowicie wciśnięcie między naukę o duszy i naukę o społeczeństwie—psychologii zbiorowej, lecz przecie również łatwo uczynić się to dawało po przyjęciu pierwszego błędu za dawno naprawiony. Pasowanie nauki o duchu w życiu zbiorowym na niezależną umiejętność jest rzeczą istotnej wagi. Przeskok od psychologii osobniczej do socyologii jest zbyt raptownym i niemasz w nim tego stopniowania, jakie cechuje pierwszą połowę szeregu rozklasyfikowanych nauk. Według zasady Comte'owskiego porządku, prawa danej gałęzi wiedzy są prawami bezpośrednio ją w szeregu poprzedzającej plus czemś jeszcze specyficznem. Owoż prawa zjawisk społecznych równałyby się w takim razie prawom

duchowym, a nadto swoim własnym, lecz owa właśnie zwyżka, owo plus jest tak wielkie, że powinno według autora być rozpołowionem i w pierwszej swej części nazwanem psychologią zbiorową. Silnie przemawia za tem okoliczność, że w rzeczywistości gromada istot, obdarzonych duchem, nie tworzy jeszcze społeczeństwa i nawet dlań gruntu nie przedstawia, lecz ażeby o no powstać mogło, potrzebne jest wzajemne oddziaływanie na siebie osobników, wytwarzające nową zupełnie dziedzinę zjawisk duchowych. Na tle tej bezustannej wymiany myśli i uczuć może dopiero kiełkować towarzyska wspólność interesów, leżąca w zasadzie każdej organizacyi.

Kariejew dowiódł subtelne go rozumienia rzeczy tem wykończeniem klasyfikacyi nauk, ale nastrecza się nam pytanie, czy dla sprostowania pojęć, zresztą bardzo słusznego, opłacało się potrącać o samą klasyfikację, czyż nie wystarczyłoby całkowicie położenie nacisku na doniosłość zbiorowo - duchowych zjawisk? Mówimy to dlatego, że, po pierwsze, rozstrzeliwa to uwagę autora i czytelnika na mnóstwo przedmiotów, a powtóre, wszelką klasyfikację, a więc i tak genialną nawet, jak pozytywistyczna, należy uważać za rzecz nietrwałą, podlegającą z biegiem czasu rozmaitym przeobrażeniom. Chcąc wydoskonalić w mowie będący szyk, i ogniwa sprowadzić do jednej miary, wypadaloby może więcej jeszcze zastrzeżeń zrobić. Czyż np. przyrodnik nie miałby prawa rozdzielić biologią na dwa szczeble: naukę o życiu w ogóle i naukę o życiu psycho-fizycznym? czyż między pierwszym a drugim mniejsza odległość, niż między psychologią jednostkową, a zbiorową? Nie sądzimy; różnica między rośliną a zwierzęciem dorównywa różnicy między wytworem ducha osobniczego, a wytworem ducha zbiorowego, jeżeli jej nie przewyższa.

Chodzi więc ostatecznie o to, że społeczeństwo wyrasta na niwie wzajemnego oddziaływania osobników, dzięki ważnemu czynnikowi pomocniczemu: tradycyi towa-

rzyskiej, przekazywaniu od jednego do drugiego pokolenia pewnych nabytków socyalnych i duchowych. Dopóki jej nie ma — może być tylko mowa o gromadach zwierząt. Dla dowiedzenia tego, nasz autor musiał wdać się w szczegółowy rozbiór pisarzów, jak Espinas, Spencer i inni, którzy badali ducha i towarzyskie instynkta zwierząt, i przyznać trzeba, że postulat swój udowodnił naleyście. Wyjaśnił zadawalniająco, że dopiero wytworzenie pewnego nieruchomego, że się tak wyrazimy, dobra, jakim jest niezależna od niedługowieczności jednostek kultura i urządzenia—warunkuje społeczeństwo. U zwierząt gromadnych, choćby tak zmyślnych jak małpy, nic stałego po za zwyczajami instynktownymi nie ma, wszelki dorobek nadorganiczny, istniejący samodzielnie, nie kończący się ze śmiercią danej liczby osobników i nie związany z ich rodzinami,—jest zupełnie niedostępnym. Mrowiska i ule, na pozór podobne ze wszech miar do prawidłowo urządzonych społeczeństw ludzkich, wspierają się jednakże na nieświadomym zgoła popędie i uzdolnieniu pszczół i mrówek do kojarzenia się, łączenia w grupy współpracownicze, o wyraźnie zarysowanym zakresie roboty. Kara śmierci, grożąca próżniakom i zbrodniarzom ulowym, dowodzi nadto pewnego poczucia prawa, stanowi prawdziwy zarodek socyologiczny, punkt zwrotny na drodze rozwoju od społeczeństw zwierzęcych do ludzkich, albowiem prawo jest już normą postępowania, nadorganiczną, gdy tymczasem u innych stworzeń pobudki działania lub niedziałania są natury czysto organicznej.

Z tego, cośmy przytoczyli, łatwo wywnioskować podaną przez K. definicyę socyologii. Nadmienając nawiasowo, że wypływa ona również z krytycznego rozbioru całego niemal piśmiennictwa tego przedmiotu, streszcmy ją w następujących wyrazach:

Socyologia bada zjawiska społecznego życia o tyle, o ile ono jest urządzeniem, albo dokładniej jeszcze: bada same urządzenia typowe, ogólne, w odróżnieniu od form

imiennych istniejących w danem miejscu, danym czasie, bo te należą do dziedziny praktycznej, stosowanej; urządzenie, choćby najpierwotniejsze, ludzi w skupieniu stanowi owo plus, ów pierwiastek gatunkowy, dzielący pole badań psychologicznych od dziedziny socyologii. Z tego samego już wypływa umieszczony przez autora gdzieindziej podział jej na dynamikę i statykę (Comte), t. j. 1) dochodzenie praw społecznych w stanie równowagi i spokoju, bądź istniejącego, bądź idealnego, i 2) śledzenie praw jego rozwoju, czyli ruchu.

Ważniejszym jest atoli inny podział, określający bliżej jeszcze zawartość socyologii. Stosownie do zachodzących w sferze społecznej stosunków, trojakiemu rodzajowi: współpracownictwa przemysłowego dla celów gospodarstwa, regulacji prawnej interesów prywatnych i stanowiska członków względem władzy, istnieją trzy szeregi badań: ekonomicznych, prawnych i politycznych. Dwa skrajne żywioły uwzględniano zazwyczaj o ile należy, tylko śródkowemu odbierano po większej części cechę socyologiczną, zajmowano się nim w odmienny zupełnie sposób, dlatego prawdopodobnie, że w pojęciach prawnych punkt widzenia teoretyczny najłatwiej zlewa się z ich postacią konkretną, faktyczną. Karijew przeto stara się wywalczyć im równoprawnienie.

Nie dotykamy tutaj wielu innych jeszcze uwag i spostrzeżeń, poczynionych nad psychologią ludów i pracami Herberta, Lindnera, Lazarusa i Steinthala, nad mnóstwem drobnych uzupełnień i poprawek, które bardzo przydatnymi być mogą nauce—lecz zaznaczamy tylko, iż autor nie odbiegałby tak daleko od jądra kwestyi, gdyby te wycieczki nie były nieuniknionymi. Służą one bezpośrednio celom historyzozofii, są jej przedsiönkiem, jak to zaraz zobaczymy.

Wracamy tutaj do zasady postępu. Jakkolwiek wiemy już, że ma ona za jedyny przedmiot samą osobistość człowieka, a nie zaciekawiające go oderwania, to jednakże

nie wiemy jeszcze nic, dopóki nie ujrzymy w jasnych kształtach tego postępowego ruchu, dopóki nie zbadamy jego składowych pierwiastków. Owóż w tym sensie głos rozstrzygający należy w połowie do socjologii. Co w społeczeństwie powinno dążyć do ideału, jakie strony życia powinny się ulepszać,—boć przecie nie wszystko ma jednakową doniosłość—jakie żywioły zbiorowego bytu mają wyższość, warunkują jego zachowanie, dobrobyt lub zastój, jakie sfery działania są dlań prawdziwie znamienne? Przecież, gdy chcemy scharakteryzować stan jakiegoś okresu dziejowego, myślą naszą kierują pewne kategorie, wskazujące główne punkta charakterystyki. Gdy np. podajemy życiorys człowieka, nie wspominamy o wszystkim, co mu się przytrafiło, nie mówimy np. o rozwoju jego smaku w ubieraniu się, o jego gustach gastronomicznych, bo to na skalę umysłowości i pomyślności nie oddziaływa. Toż samo w życiorysie ucylizowanego społeczeństwa, w którego programie jedno jest zasadniczem, fundamentalnem, drugie ubocznem, powierzchownem.

Karijewowi za przewodnika w tym razie służy własna jego teoria. Rozdziela on całą sumę nadustrojowego dorobku na dwa wielkie rozgałęzienia: kulturę i urządzenia społeczne; pierwsza jest ogółem tych pojęć, usposobień, dążeń, wierzeń, charakterów, które nagromadzają się przez naśladownictwo mimowiedne i świadome żyjących z sobą osobników i występują najjednociej w narodowości; drugie zaś oznaczają tę sumę form stosunków społecznych, na których opierają się rozmaite ciała zbiorowe. Rozumie się, że instytucje wypływają z pojęć, ideałów, poglądów, bo są często ich wcieleniem, ale właśnie dla tego swojego wcielonego istnienia różnią się od kultury, mają byt odrębny i, tylko widziane z teoretycznego stanowiska, stanowią część jej. Zgodnie z tem, cośmy powiedzieli wyżej, urządzenia społeczne podciągnąć można pod trzy kategorie: czysto państwowych, gospodarczo-współpracowniczych i prawnych; a jeśli teraz

i pojęcie kultury rozłożymy na składowe pierwiastki, otrzymamy zaokrąglony szemat egzystencyi towarzyskiej, składający się z kilku punktów zasadniczych; poprowadźmy z każdego z nich linię, skierowaną ku idealnemu kresowi, a będziemy mieli dokładną tablicę postępu, szemat rozwoju.

Ponieważ układ czynników postępu stanowi punkt ciężkości historyozofii, jako teorii filozofii dziejów, więc powinien być rozwiniętym szczegółowiej. Wymaganiu temu, odnośnie do socyalnej części, uczyniliśmy zadosyć, pozostaje jeszcze rozbiór zasadniczego składu kultury. Rozczłonkowawali ją już Rühs, Lotze, Frère, Javary, Bona, Meyer i bardzo wielu innych pisarzy; Hermann np. cywilizacyjną treść rozszczepił na dziesięć odnóg: religię, nauki, sztuki, rzemiosła, język, prawo, moralność, poczucie piękna, wojowniczość i handel. Zarówno w tej, jak i wszystkich innych podziałach, są błędy dwojakie: jednostronność, przechylająca się bądź ku umysłowości, bądź ku układowi społecznemu, i uwzględnianie takich działalności, które stanowią tylko składowe części innych. K. chce poprzednie próby zastąpić swoją własną, w którejby wszystko było jednakowo ważnem i w sumie wyczerpywało całą zawartość kultury; sprowadziwszy zwyczajnie do etyki, jako zależne w znacznym stopniu od niej, a obyczajnie do prawa, którego są nieustaloną resztą, religię w połowie do dziedziny moralności, a w połowie do poglądów na świat,—otrzymuje dwa kamienie węgielne duchowego życia: pojęcia o wszechświecie (filozofia, nauki, mitologia) i pojęcia moralne; dodawszy do tego trzy znane już pierwiastki socyalne, otrzymamy razem pięć koryt, pięć kanałów, niosących fale dziejów naszego rodu.

Pierwszy rzut oka przekonywa nas, że metoda rozumowania autora nie wiele się różni od zwykłych; jego klasyfikacya jest również dedukcyjna, jak dotychczasowe; Kar. ze spichrza, nader zresztą bogatego, odnośnych pomysłów, wybrał poprostu te, które mu się wydały najbardziej za-

dawalniającymi, przekształcił je odpowiednio, kierując się dewizą, iż należy mieć na względzie ludzkość samą, osobistość człowieka, z krwi i ciała, a nie tylko z ducha złożoną, i zezepił w odmienny, racjonalniejszy nieco sposób. Stosuje się to przeważnie do kategorii umysłowości, albowiem układ pierwiastków czysto społecznych wypłynął z ogólnie-socjologicznych poglądów, nosi cechę pewnej konieczności i jest, zdaniem naszym, nabytkiem dla historyzologii niepospolitym, ogromnym w niej krokiem naprzód. Tem bardziej przeto żalować wypada, że autor nie pozostał wiernym swemu godłu bezwarunkowego krytykowania, i w sprawie idei nie postarał się lub przynajmniej nie obejrzał się za jakimś nowem założeniem. Kto wie, czy pierwiastków duchowych nie udałoby się wysnuć z jakiejś rozumnej zasady, jak to sam autor uczynił z pierwiastkami socjalnemi. Być może także, że jest to niemożliwem; ale wprzód należało problemat ten zgłębić i w najgorszym razie dowieść, iż nie ma pewnika, z którego wypływałby taki, a nie inny szemat kultury. Bez tego teoria Kar. pozostaje eklektyczną, wprawdzie rozumnie eklektyczną, ale nie opancerzoną dostatecznie przeciw każdej innej, na podobnie wolnym wyborze opartej.

Nasuwa też ona kilka innych wątpliwości. Autor świadomie odrzucił język, technikę i sztukę. Zgadza się, że mowa w zupełności na to zasługuje, jako czysto formalna strona duchowego życia, można się także przychylić do odsądzenia sztuki od znaczenia samoistnego czynnika, na mocy utartego twierdzenia, że jest ona tylko odzwierciedleniem panujących w społeczeństwie pojęć, środków do wyrażenia i upowszechnienia kielkujących zamyśłów i ideałów, ale prawda ta nie ma przekonującej siły prawa i niektóre okresy dziejów wyraźnie jej przeczą, jak epoka Odrodzenia, w której napływ nowych estetycznych motywów był nie tylko biernym odbiciem dokonywającego się przewrotu, ale w znacznej mierze i sprawcą. Jeśli nadto wziąć pod uwagę, że w literaturze nadobnej

forma jest zarazem istotnym, a nie drugorzędnym pierwiastkiem, i duch jej, nawet najbardziej polityczny lub społeczny, ostatecznie bez powabnej postaci obejść się nie może, — że umysłowy ferment ośmnastego stulecia był nie tylko ilustracją oplakanego stanu rzeczy, ale i gwałtownym protestem i hasłem, wzywającym do krwawej walki z średniowiecznością, — wypadnie, iż sztuce odmawiać czynnej roli w cywilizacyjnym pochodzie nie można.

Toż samo z techniką. Prawda, że w ogromnej większości wypadków zależy ona od stanu naukowej znajomości przyrody, ale częstokroć od wynalazku lub ulepszenia datuje się dopiero nowa era w umiejętności. Zresztą, gdyby nawet teoria i praktyka kroczyły równolegle i jednocześnie, to pozostaje jeszcze ciekawe pytanie, jakby autor wynalazek druku, zastosowanie pary i elektryczności, ulepszenia agronomiczne, do jakich należą np. zaszczepienie na gruncie europejskim kartofli, — wcielił do działu „poglądu na świat?” Nie idzie za tem, by je stawiać na równi z czynnikami, zawsze i wszędzie istotnymi, ale rugować rycałtem nie ma powodu, skoro rzeczywistość stwierdza ich wielką niekiedy doniosłość.

Naszkicowawszy szemat cywilizacyjnego dorobku, stanęliśmy w połowie drogi do celu głównego, którym jest przedstawienie pięciu pomienionych elementów w ruchu postępowym. Chodzi bowiem o znalezienie formuły, w jakąby ująć można prawidłowy, a więc idealny rozwój ludzkości. Do tej to mety zmierzali wszyscy filozofowie dziejów; tych to zabiegów owocem jest jedno ogólne prawo, mające normować bieg postępu i przybierające różną autorów postać. U Hegla występuje, jako dyalektyczny rozwój bezwzględniego ducha, u Comte'a — jako konieczność trzech stadyów w pojęciach o wszechświecie, u Drapera, jako objaśniająca wszystko analogia z życiem pojedynczego człowieka, u prawowiernych synów kościoła, jako objawienie boże i t. d.; słowem wszyscy szukają jedyne go, powszechnego prawa historyi, posiłkując się naciąganiem,

sztucznem przekształcaniem faktów, o ile tego wymagała potrzeba dopasowania rzeczywistości do kunsztownych ram własnego pomysłu. Ale obok nienaukowej tej dowolności, obok poetyckiej nieledwie swawoli, obok układania łańcuchów z kawałków historii—w teoryach powyższych tkwi bogaty skarbiec drogocennej prawdy: podmiotowość, idealizm, owa pochodnia, bez której ród ludzki zbląkałby się nieraz i płynąłby na oślep, jak łódź bez sternika. Rozumna historyozofia winna porzucić raz na zawsze nie-trzeźwą chęć objaśnienia minionych czasów na zasadzie jakiegoś jedyne go prawa, ważnego nie tylko dla przeszłości ale i dla przyszłości,—lecz powinna natomiast przeciwstawić im postęp normalny, wymarzony, nie troszcząc się o to, czy i o ile faktyczny—odpowiada mu; to znaczy, że może ułożyć formułę postępu, ale z zupełną świadomością jej oderwanej natury.

Tak więc formuła postępu wskazuje: a) ideał społeczeństwa; b) drogę, którą go urzeczywistnić można i c) abstrakcyjną modłę postępowania ludzkości od jednych zasad do innych, niezależnie od form, w które się przyoblekają.

Zanim przystąpimy do bliższego rozwinięcia za Karijewem tych trzech momentów, cofniemy się jeszcze w dziedzinę nauki o społeczeństwie dla zbadania, czy ona sama nie nastęrczy nam na nie odpowiedzi, czy zamiast uciekania się do podmiotowej twórczości, nie lepiej byłoby zasięgnąć u niej rady i spytać o formułę postępu? Wiadomo bowiem, że socyologowie, dochodzący praw rozwoju społeczeństw typowych, mimowoli często stosują je do ogólnych dziejów całego rodzaju ludzkiego. Tak czynią zwłaszcza ci, co zdobycze biologii przenoszą na grunt badań nad społeczeństwem, złudzeni pozorami podobieństwa, zachodzącego jakoby między organizmami osobniczymi, a ciałami społecznymi. Większość wybitniejszych socyologów dała się porwać miłej perspektywie uproszczenia sobie dociekań przez przeszczerpienie metody i planów nau-

ki bardziej posuniętej, na pole umiejętności, pozostającej jeszcze w kolebce i zrodziła nawskróś błędną wiarę w tożsamość grupy i pojedynczego ustroju. Comte po części, a głównie Spencer, Schäffle, Lilienfeld, Espinas, Fouillé, Lindner zaczęli uważać socyologię za gałąź biologii i, przeprowadziwszy drobiazgowo zasadę wrzekomą między niemami równoległości, doszli do przekonania, że rozwojem w społeczeństwie, jak i w organizmach, jest coraz ściślejse kojarzenie i łączenie się części dla wspólnego celu, kosztem ich własnej samodzielności. Otoż Kariejew stanowczo mniemanie to zbija, chociaż zbyt mało kładzie nacisku na pogląd Spencera, który zgrzeszył wprawdzie zbyt szerokiem zastosowaniem analogii, ale którego prawo naczelne: stopniowego całkowania i różniczkowania, pozostawia nietykalnymi jednostki z ich indywidualną niezależnością. Kariejewowi chodzi przedewszystkiem o swobodę osobistą i tem tłumaczy się bardzo naturalnie jego wstręt ku propagandzie powszechnej służby niewolniczej dla oderwanej idei całości. Atoli do przeczenia swego zdąża on bardzo długimi drogami, podjąwszy się pracy wytykania różnic między osobnikiem żyjącego świata a społeczeństwem, tak, jakgdyby one nie były widoczne na pierwszy rzut oka. Dosyć znaleźć jeden punkt niezgody — a cała analogia sama przez się upada. Przesadne i nie rzadko śmieszne utożsamianie społeczeństw z ustrojami, wynajdywanie na nich pępków i innych tym podobnych organów, wiara w jakąś duszę zbiorową, wszystko to mogło ostać się tylko w obec dziecięcego niedołęstwa socyologii i gorączkowej żądzy rozwiązania najzawilszych zagadnień. Gdyby nawet nie udało się wykryć różnie subtelnějších, to już ta jedna zasadnicza, że organizm składa się z nieświadomych części, a społeczeństwo z obdarzonych myślą, wolą i uczuciem jednostek, burzy analogię. Autor zanadto też sobie pochlebiał, utrzymując, że wymaga odwagi ta napaść na uświęcony tradycją dogmat. W statnich latach była to już nie tylko zdobytą, ale i zburzoną twierdzą.

Daleko więcej słuszności ma darwinizm w socyologii. Walka o byt istnieje między ludźmi i nikt temu zaprzeczyć nie odważy się, tylko że prawem dziejów ona nie jest, bo rozwijające się instykta altruistyczne, w najszerszem tego słowa znaczeniu, równoważą do pewnego stopnia samolubne popędy; drapieżność ma silnego nieprzyjaciela w humanitarności naszego wieku. Tem mniej przeto walka o byt może być formułą idealnego postępu.

Z temi dwoma, śmiało rzec można, przesadami nauki nieprawnie przedostały się do filozofii historyi inne jeszcze uprzedzenia, gwałtem wspinające się na wyżyny naukowych doktryn, chociaż w istocie nie są niczem więcej, jak prostemi uogólnieniami szczupłej liczby faktów. Mówimy tu o teorii różnic rasowych i wierze w konieczność naturalnego wyrodzenia się każdej cywilizacji. Zwrócenie uwagi krytycznej na mało usprawiedliwione roszczenia obu mało usprawiedliwionych doktryn, przynosi zaszczyt autorowi; mnóstwem trafnych spostrzeżeń i wykazaniem tysiąca sprzeczności obala on twierdzenia wszystkich, którzy przypisują rozmaitym szczepom różne powołania, posłannictwa, odrębne zdolności. Porównawcza charakterystyka ras semickiej i aryjskiej, sposobem przykładu przytoczona, bezlitośnie zdradza niezgodność wszystkich pisarzy na najważniejszych punktach. Z drugiej strony fakta rzeczywiste zadają im wyraźny kłam, tak, iż w rezultacie wypada zapytać: na czem gruntuja Renan, Taine, Carrière i ich sprzymierzeńcy, swoje teorie odrębności ras, skoro jej żadnym pewnikiem a priori nie popierają, a podstawa indukcyjna za lada dotknięciem rozpryskuje się?

Niewątpliwie zachodzą różnice i to znaczne: w nabywaniach, skłonnościach, upodobaniach, lecz te zostały nabyte przez pozostawanie dłuższy czas pod jednemi i temi samemi warunkami, w jednym i tym samym zbiegu okoliczności losowych, i drogą dziedziczności zostały przekazane najodleglejszym nawet potomkom, ale nie są bynajmniej cechami wrodzonymi plemienia, ani też takiej siły nie po-

siadają, bo zmiana położenia może je częściowo lub całkowicie usunąć. Uporczywość ich jest tem większą, im młodszą była rasa, gdy zaczęła kształtującym jej charakter czynnikom podlegać, tj. im bierniej w obec nich się zachowywała i im dłużej ich wpływem nasiąkała. Ogół przyczyn, wyciskających swą pieczęć na charakterze ludu lub plemienia, Kariej. dzieli na dwa rodzaje: naturalne, fizyczne, otaczające niemowlęcy wiek — i cywilizacyjne: te drugie są potężniejsze i zazwyczaj radykalnie przeistaczają skutki pierwszych; dopóki grupa ludzka pochłania tylko wpływy zewnętrznego świata, nie umie chodzić o własnych siłach, lecz z chwilą gdy z bezwładnością pierwotną staje do walki myśl krytyczna i inicjatywa dzielniejszych indywidualuów, rodzi się samorzutność, zdolna do panowania nad wytworami młodocianemi, do wyłapania szkodliwych nałogów i zapełniania braków.

Nie więcej warte dla nauki przekonanie, dosyć rozpowszechnione, że cywilizacya nosi w sobie samej ziarna upadku, że musi się zestarzeć, skarłowacieć i zginąć wreszcie z oblicza ziemi. Na potwierdzenie tego rodzaju fatalizmu wymyślano najrozmaitsze teorye, które autor po szczególe rozebrał i ocenił, skłaniając się najchętniej ku pogładowi Jakoby'ego. Uczony ten stawia przypuszczenie, że siła twórcza społeczeństwa jest ograniczoną, że, nagromadziwszy się w znaczniejszej ilości, toruje sobie ujście w pewnych rodach, a ponieważ wszelkie koterye, postawione w szczególnie korzystnych warunkach, mają wrodzoną poniekiąd dążność do upadlania się, przeto skupiona w nich siła ginie wraz z nimi marnie dla świata, zmniejszając stopniowo ogólny zasób zdolności. Rozumie się, iż prof. K. zgadza się na to jedynie z odpowiedniami jego sceptycyzmowi zastrzeżeniami i teorii zgrzybienia przyznaje tylko podstawę czysto faktyczną, stwierdzoną mnóstwem głośnych w dziejach przykładów, ale jako na wiarę, spogląda na nią niedowierzająco.

Dopiero po uprzątnięciu z drogi zawad i przeświadczeniu się, że przyrodnicza socyologia nie nadaje się do roli arbitra w zagadkach historyzozofii, twórczość osobista może zająć się nakreśleniem formuły postępu. Cel jego daje się oznaczyć przedmiotowo: ludzkość dążyć powinna do jaknajpełniejszego ziszczenia zasady człowieczeństwa. Tak przemawiał prawdziwy twórca tej nauki, Herder, marzyciel Fourier, i wszyscy rzetelni szermierze ogólnego szczęścia. Całą ludzkości pracę ożywia otucha, że przykładą swą cegiełkę do świątyni dobra publicznego i zbliża się choć powoli do ideału, w którym wszystkie indywidualne pragnienia znajdują satysfakcję, kiedy każdy znajdzie stosowne pole dla swego powołania, kiedy wszyscy swobodnie rozwijać się będą mogli i kosztować słodczy doczesnego bytu, odpowiednio do swych temperamentów i zdolności.

Ażeby jednak podobny postęp mógł służyć za probierz dziejów, powinien być czemś więcej trochę, niż zwyczajną mrzonką i dlatego też Kar. usiłuje dowieść jego możliwości. Głównym czynnikiem, nie pozwalającym społeczeństwu stać na jednym miejscu, jest wzajemne duchowe oddziaływanie na siebie jego członków. W liczny i najrozmaitszy sposób objawia się jego potęga. Wymiana myśli i uczuć, dzielenie się nabytem doświadczeniem, warunkują wzbogacanie widnokągu umysłowego. Bezustanne kojarzenie się interesów zdradza i potęguje z jednej strony sympatyę, a zatem postęp moralny, a z drugiej uczy sprzęgać siły dla wspólnych celów, rozdzielać pracę i wogóle udoskonalać społeczny ustrój. Gdy człowiek raz uczuje pożyteczność życia towarzyskiego i korzyści umysłowych nabytków, z nieprzepartą mocą dąży ku coraz większej oświacie; stwarza tym sposobem ruchliwą sferę, która porywa za sobą najbardziej nawet inercyjne jednostki; każdemu posunięciu się o jeden szczebel wyżej, towarzyszy nieodzownie i postęp sprzyjających rozwojowi warunków, postęp, że tak powiemy, predyspozycyi do postępu, wzma-

ganie się potrzeby duchowych i materialnych dóbr. Skoro raz żądza sprawiedliwości, wiedzy, swobody przeniknie do świadomości, nie jej zatamować nie zdoła. Tą właśnie świadomością odróżniają się ludzie od zwierząt i w niej mają rękojmię, a przynajmniej środek udoskonalenia się. Postęp jest procesem ciągle się umacniającym, im wyższym jest, tem mniejszą ma szansę zawrócenia się wstecz. W dziejach społeczeństw rozróżnić można dwa, nie jednaką szybkością obdarzone prądy: ewolucję powolną, organiczną form i pojęć,—jest to pierwiastek ciężki, zastojowy i gdyby tylko on posiadał władzę poruszania się, ludzkość z pewnością nie daleko by zaszła. Ale na szczęście, w samych zaczątkach zespolonego bytu, w pierwszych dobach kształtowania się gromad ludzkich, walka o środki egzystencji wytwarza nierówność klas; nierówność z biegiem czasu zaostrza się na korzyść garstki wybranych, która ześrodkowuje w sobie więcej, niż reszta, dzielności umysłowej i daje początek drugiemu prądowi: krytyce indywidualnej; ona jest nawskroś niopodległym działaczem. Umysły wyższe, zyskawszy możność sądzenia owiewającej je atmosfery, robią wyłomy w zastarzałych ideach, burzą strupieszale organa, są ciągłym fermentem dla nieświadomej, zadowolonej z siebie ewolucji samorodnej. Gdy więc na tle takiej ewolucji zjawi się kamień probierczy krytyki — postęp jest zapewniony, odbywa się siłą nabytego ruchu. Nie dosyć: często i w urobionych przez przeszłość pokładach myśli, w wypadkowej jednostronnie organicznego rozwoju panuje ożywienie niemałe: może to być ożywienie wstecznicstwa, rozgrzanie się żywiołów konserwatywnych. Otóż pierwiastek krytyczny ma tę nieprzeczoną wyższość, że nie tylko wlewa w społeczeństwa życie i wprawia je w ruch, ale co najważniejsza, nadaje mu kierunek właściwy, prawdziwie postępowy, zgodny z ideałem, najrozumniejszym, najszczytniejszym, na jaki zdobyć się mogą etyka, filozofia i socjologia. Teraźniejsza cywilizacja nie potrzebuje się już tak obawiać zagłady, jak starożytna, albowiem nie sta-

nowi już, jak one, małej oazy na rozległej pustyni, nie grożą jej ani hordy barbarzyńców, ani robak własnego zepsucia, bo składa się z olbrzymiego grona ludów, z których każdy żyje życiem mniej lub więcej odrębnym i niezależnym, może kwitnąć i wydawać owoce wtedy, gdy inny gnije w gnuśnem lenistwie. Podstawa nowoczesnej oświaty jest tak szeroka, że nie łatwo straci ona równowagę; wspiera ją las filarów, i choć kilka z nich runie, reszta mocą swą i liczbą dostatecznie gmach podtrzymywać będzie. A przytem pojedyncze części tej budowli łączy mnóstwo wspólnych wszystkim, ogólno-ludzkich idei, dążeń. Nie miały tego zabezpieczenia oświaty starożytne, otoczone ze wszystkich stron burzliwymi żywiołami, podźwignięte z nicości mieczem bohatera, utrzymywane w ładzie pięścią despoty, zmuszane do ślepoty szalbierstwem kapłanów.

Niewątpliwa tendencya postępu—to ciągle jednocześnie wszystkich, na jednym mniej więcej poziomie stojących gromad, i szerzenie światła oraz tej jedności między niższymi. Kosmopolityczne zachcianki Persów lub Macedończyków, brutalna wszechpaństwowość rzymian były przeciwne naturze, gwałciły swobodę poszczególnych ludów; zbratanie się, jakkolwiek słabe ono jest, współczesnych państw ukształconych powstało samo przez się, nie narzucane przez nikogo.

Do tym podobnych rozmyślań pocieszających, którym jednakże odmówić nie można słuszności, autor przyłącza inne, zanadto różowej barwy. Zastanawiając się nad ekonomicznymi wrogami długowieczności naszej kultury, dochodzi do przekonania, iż nie grozi jej poważne niebezpieczeństwo, — krzepi się w swej otusze obliczeniami Spencera, według którego, w miarę postępu płodność ludzi zmniejsza się i z czasem ma dojść do tak umiarkowanej skali, że będzie jedynie wynagradzać poczynione przez śmierć spustoszenia. Również za optymistycznym jest autor w swych przewidywaniach zbyt wielkiego i łącznego postępu braterstwa ludzkiego, w czem idzie śladami Herberta Spencera, który w swych niepospolitych „Danych Etyki“

rozwinął wspaniały, lecz cokolwiek za świetlany obraz przyszelego społeczeństwa. Nam się zdaje nawet, że znakomite to dzieło myśliciela angielskiego, które w ciągu czterech lat swojego istnienia zdołało już wywołać bogatą literaturę, możnaby pojmować zupełnie trzeźwo. Spencer jest przezornym i nie chce tworzyć pewnego określonego ideału postępowania, lecz bada je w ruchu ewolucyjnym, od najpierwotniejszych do najpóźniejszych momentów, przedstawia je na mnóstwie kolejnych szczebli doskonalenia się, i tym sposobem zostawia niejaką swobodę wyboru czytelnikowi; optymista zatrzyma wzrok na ostatnich stopniach i uzna je za możliwe, a rozsądny sceptyk będzie je uważał za chimerę, lub przynajmniej wzruszy ramionami z pewnem powątpiewaniem. Kariejew od czasu do czasu sam się nawołuje do takiego sceptycyzmu, ale zbyt często ulega skłonności pocieszania się zamkami na lodzie.

Wykazawszy cel i możliwość postępu i kierując się w pierwszym subiektywizmem swoim i wszystkich pierwszorzędnych myślicieli, autor rozwija szerzej swój pogląd na środki postępu: mianowicie na wspomniane zapasy jednostronnego krytycyzmu z organicznym a więc często wstecznym rozwojem atmosfery społecznej. Jest to właściwie drugi punkt formuły postępu. I tutaj podmiotowa myśl wyrokuje, a dzieje mogą ją tylko potwierdzać. Z osobistego rozumowania, powodowany ogólnemi prawdami, historyzof wnioskuje o potrzebie krytycznego rozważania spuścizny, przekazanej przez przeszłość; widzi on w niej jedyną drogę do prawdziwego dobra i sprawiedliwości, jedyną rękojmię harmonijnego pięciu cywilizacyjnych prądów biegu.

Stąd już niedaleko do oderwanej modły postępu. Prowadzi do niej rzut oka na przebieg kształtowania się społeczeństw ucywilizowanych, albo, co na jedno wychodzi, ustawienie w hierarchię różnych ludów, stojących na niejednakowym poziomie oświaty, tak, aby ona przedstawiała jak gdyby kolejne okresy prawidłowego rozwoju jednej

społeczności. Okaże się wtedy, że najdogodniej przyjąć pięć szczebli:

Pierwszy zajmują dzikie plemiona, u których panuje wszechwładnie gruba siła, bezrząd, partykularyzm, istny chaos.

Drugi — społeczeństwa wyższe o centralizację władzy i zaczątki ustroju kastowego.

Trzeci znamionuje większa łagodność walki o byt, bardziej świadoma karność i mniejszy despotyzm.

Na czwartym stoją ludy swobodne i świadome, całość nie pochłania jednostek, różnice społeczne znikają.

Piąty wreszcie szczebel reprezentuje społeczeństwa idealne, gdzie panuje równość, niepodległość indywidualna, prawda i sprawiedliwość.

Drabinka ta, nadmieniamy, jest wytworem subiektywnym autora i nie odtwarza prawa rzeczywistych dziejów, ale prawo normalnego, a więc idealnego postępu. To też w istocie nie ziszcza się ono nigdy, a w najlepszym razie tylko częściowo. Biada społeczeństwu, jeśli zatrzyma się na drugim stopniu: skołowaciel natenczas i skaże się na wieczną ciemnotę, odda się na pastwę organicznej nieświadomej ewolucji, która może je w końcu przywieść do ostatecznego upadku. Gdy zaś naród dojdzie do trzeciego stadyum, stadyum rodzącej się samowiedzy i analitycznego ducha, postęp może się już dokonywać: jest wtedy możliwą krytyka nieświadomej tradycji, „to co istnieje,“ niekoniecznie uważane bywa za „rozumne.“

Tak więc, postęp sam z początku wypada na niekorzyść ludzkości, bowiem drugi jego szczebel mniej może sprzyja dobru niż stan zaczątkowy, ale to jest tylko okres przejściowy i fatalny jedynie tam, gdzie stanowi już metę; w miarę albowiem dalszego urzeczywistniania się, umacnia siebie sam i osłabia niebezpieczeństwo skryształowania się w martwe formy. Rozumie się, iż indywidualna krytyka wybranych nie powinna zbyt odbiegać od po-

jęć mas, albowiem dwie podobnie rozstrzelone siły wzajemnie się unicestwiają.

Autor dla bardziej obrazowego przedstawienia różnicy między działalnością krytycznej jednostki i działalnością społecznej sfery, porównywa pierwszą do postępu geometrycznego a drugą do arytmetycznego, w którym pierwsze „wyrazy“ są jednakże dosyć duże z uwagi na to, że rozwój organiczny, nieświadomy musi naprzód dostatecznie się wzocnić, nim wyhoduje osobistość. Różnicę obu postępów określa szereg liczb, na samym wstępie dodatnich, następnie ujemnych, co wyobraża drugi szczebel drabiny, i wreszcie znowu dodatnich, w szybkim tempie rosnących. Rozumie się, że w tej subiektywnej formule można zmienić wiele na korzyść ideału, czyli że okres panowania nieświadomej ewolucyi można sprowadzić do minimum; lecz do zera — nie może on schodzić.

Modła powyższa dla uważnego spostrzegacza nie jest zupełnie nową, a stanie się zupełnie znajomą, gdy ją wraz z Kariejewem przełożymy na język Hegla. Pierwszy szczebel będzie wtedy tezą, drugi jej zaprzeczeniem, czyli antytezą, wreszcie trzeci przeczeniem samego tego przeczenia, czyli pogodzeniem, syntezą. Protest krytycznej jednostki przeciw ewolucyi organicznej, tradycyjnej, zakończy się jej porażką lub pokojowym kompromisem. Ale w zastosowaniu formuły Hegel miał co innego na myśli; chciał on tłómaczyć nią istotny pochód dziejowy, autor zaś podaje w niej zarys normalnego postępu, od którego rzeczywistość zawsze, raz mniej, drugi raz więcej odchyła się.

Jeśli prawo rozwoju społeczeństw, w podobny sposób określone, ma zasługiwać na wiarę, to oprócz dedukcyjnej podstawy winno znajdować też uzasadnienie [indukcyjne przynajmniej w ogólnych rysach. Analiza postępu pięciu kardynalnych pierwiastków cywilizacyjnego życia w rzeczy samej te oczekiwania ziszcza.

Filozofia ludów pierwotnych zapełnia duchem całą naturę i przypisuje jej podobną do ludzkiej samowolę; dua-

lizm odróżnia swobodę ducha i bezwład materji; nareszcie monizm naszych czasów znosi powszechną niezależność pierwszego okresu i rozdwojenie w drugim, tak iż nawet wolę człowieka, uważa za uległą pewnym przyczynom.

Początkowo uznawano tylko świat zjawisk; z kolei przeciwstawiono mu świat idei, aż w końcu zwyciężyła wiara w jedność substancji, jako następstwo wiary w niemożność poznania metafizycznej strony wszechświata.

Tenże sam proces, jakkolwiek nie urzeczywistniony jeszcze, widnieje w rozwoju etyki. Posłuszeństwo instynktom samolubnym przeszło w przymusowe posłuszeństwo wymaganiom nakazu i wreszcie stało się zupełnie autonomicznem, płynącym z własnego poczucia obowiązku. W drugim okresie wola społeczeństwa hamuje wybryki jednostkowego egoizmu, przeczy mu, w trzecim indywiduum zrzuca z siebie jarzmo przymusu i z własnego popędu dba o dobro innych,

Analogiczny przebieg napotykaemy w rozwoju socyalnym. Z początku niezależność i partykularyzm osobnika, z czasem urzędzenia społeczne kładą jej tamę, aż wreszcie same znajdują zaprzeczenie w dopasowaniu siebie do niezależności obywateli.

Taką jest oderwana formuła postępu według Kar.; stanowi ona najwyższy cel, najdalszą metę, do jakiej dążyć może historyozof, nie chcąc zadawać gwałtu rzeczywistości. Jaka jest jej wartość—ocenić nie trudno, bo jakkolwiek zbudowana na nowem rusztowaniu, nie jest ona przecież nową w zasadniczej swej myśli. Wypowiada ją w zastosowaniu do praktycznych zagadnień wieku każdy działacz, nie ufający zbawienności naturalnego układania się stosunków; wypowiada ją, chociaż może z nienawiścią, każdy piecuch, co drży febrycznie na myśl o dzielnej krytyce zadawnionych chorób, o najłżejszem zakłóceniu spokojnego swego trawienia. W dziele Kar. gra ona rolę z urzędu teoretyczną, ale i rolę tendencyi, bez której w dzisiejszych czasach żadna spokrewiona z socyologią

praca liczyć na prawo obywatelstwa nie może. Filozof dziejów, który sądzi ubiegłe losy swych bliźnich według powyższej miary, nie zapomina i dla przyszłości zrobić z niej drogowskaz. Wszakże ta strona praktyczna formuły rozwoju wypływa tylko jako konsekwencya z jej znaczenia czysto-naukowego. Gdyby było inaczej, gdyby ona jako pewna *arriére pensée* służyła za przewodnika autorowi i tendencyjnie całe rozumowanie do jednego wniosku naginała, cała robota, owoc kilkoletnich badań, gruntownych i rozległych, redukowałaby się do znaczenia społecznej rozprawy o wadze nader przemijającej; ale tak nie jest: prof. Kariejew jest przedewszystkiem niezonym, wysnuwa swoje wywody z założeń przedmiotowych. Zasluguje przeto, naszym zdaniem, na zupełną wiarę i podejrzewać go o ukryte schlebianie pewnym, choćby najbardziej popłacającym, t. z. młodym prądom byłoby wielką niesprawiedliwością.

Oczywista jednak rzecz, iż zupełna bezbarwność nawet w historyozofii jest utopią. Dopóki uwaga skierowana jest na spokrewnianie przemocą filozofii dziejów z metafizyką, teleologią, teologią i tym podobnymi żywiołami, nie mającemi z nią nie wspólnego, bezwzględny objektywizm naukowy jest możebny; ale gdy chodzi o określenie celu i drogi dziejowego pochodzenia,—jest mrzonką. Każdy tworzy sobie odmienny ideał doskonałości. Jedni widzą go, jak szkoła organiczna w ostatecznym oddaniu części na usługi całości; inni w krańcowej emancypacji jednostek. Występuje tu więc bardzo dosadnie różnica zasadniczych poglądów i autor na gruncie neutralnym stanąć nie mógł. Dlaczego jednak zostaje mimo to bestronnym? Oto dla tego, że zarzuty, czynione socyologom-przyrodnikom, popiera historycznymi dowodami, których i my znaleźć możemy sporą garstkę, spojrzawszy tylko na dzieje ludów starożytnych, na skamieniałość kultury indyjskiej, na błotnisty zastój chińskiej, na... współczesną odrębność warstw ekonomicznych. Przecież zarówno dzisiejsze rozpanoszenie się

kapitalizmu, jak wszechładza braminów, są wytworami jednego, organicznego biegu rzeczy, obojętnego przypatrywania się swobodnemu rozwojowi urzędzeń i kast. Zresztą wyraz „organiczny“ jest wieloznaczny: co przezeń rozumieć należy, o tem rozstrzyga indywidualność badacza. Trudno przecież przypuścić, by Spencer nie domyślał się, że z jego teoretycznych analogij wypływają doniosłe wnioski praktyczne, nie wytrzymujące krytyki. Pojęcia różniczkowania i całkowania są tak giętkie, że stosować je do rozwoju społeczeństw staje się rzeczą trudną. Czy jest w nich kącik dla niezależnej krytyki? Jeśli nawet jest, to jej w nim zaciasno. Krytyka jest jedyną i najracjonalniejszą dźwignią postępu; jest ona wyrazem kształcącego się ducha i powinna stanowić prawdziwy, nigdy nie gasnący ogień Westy. Jeśli go nie podtrzymywać, na ciele społecznem wyrosną grzyby...

Jeśli teraz spytamy, czy autor nadał pierwiastkowi krytycznemu cechę podobnej stałości, okaże się, że niezupełnie. Dyalektyczny proces w środkowym swym momencie opiera się wprawdzie na stanowczem przeczeniu, ale w trzecim zdradza skłonności pojednawcze, no a duch analizy nie powinien spoczywać nigdy. Każdy stan jest zaprzeczeniem swego poprzednika, nie zaś taką jego idealną modyfikacją, któraby już nie potrzebowała i nie bała się krytyki; mechanizm przeczenia jest w ciągłym ruchu, a epoki organicznego postępu, spokoju i zadowolenia należą do rzadkości.

Zresztą swoje prawo postępu normalnego autor przyrzeka szeroko rozwinać w następnym tomie,—musimy więc od rozbioru samego założenia powstrzymać się; nie jest ono przytem tak jasnem i wykończonem, by bez obawy nieporozumienia można je było sądzić. Wszystko, co Kariejew zrobił dotąd, stanowi właściwie część krytyczną z niewielką zaledwie domieszką pomysłów pozytywnych. Jednakże ten negacyjny podkład jest niezmiernie ważny. Każda nauka wymaga od czasu do czasu przewietrzenia,

wymiecienia naleciałości, tamujących jej wolny rozwój. Autor usiłował zrobić to właśnie dla historyzozofii, a udało mu się o tyle, że zamiar pisania filozofii dziejów podług wzoru dawniejszego będzie odtąd wymagał poważnego namysłu. Myślicielowi pozostaje jedna alternatywa: albo bując sobie swobodnie ponad rzeczywistością, marzyć, przepowiadać przyszłość, moralizować, szukać objawienia w dziejach ludzkości,—albo śledzić je naukowo, zostawiwszy na uboczu osobiste tkanki myślowe. Praca Karijewa oczyściła w pewnej części ziarno z plewy; odtąd każdy nowy pomysł łatwiej będzie odnieść do właściwej kategorii. Środki, któremi profesor rozporządza, są w większej części nowe, stanowią one żniwo, zebrane na młodej jeszcze ale urodzajnej niwie socyologii; postępując się nią, trudno zejść na manowce.

Autor obrał sobie zadanie nader trudne: obronić filozofię dziejów przed tymi, co jej odmawiają całkowicie prawa bytu dla jej podmiotowości, przed Gervinusem, Rombergiem i innymi; a jednocześnie do takiej miary pierwiastek subiektywny w niej sprowadzić, iżby mogła oprzeć się wszelkim napaściom jednostronnych empiryków, nie lekceważąc mimo to naukowej ścisłości. Czyli, inaczej, zamierzył dokładnie oznaczyć, z czego ma się składać część podmiotowa, oraz dowieść, że jest równoważna z częścią empiryczną. Wszakże przedsięwzięcie nie zupełnie powiodło się, albowiem skądinąd uzasadnione prawo wzajemnej zależności tradycyi i jednostkowego krytycyzmu ujął w formułkę Hegla, a ten jak wiadomo, wymaga od dziejów niewolniczego trzymania się wytkniętej przez siebie marszruty, podczas gdy protest jednostek działa nieprawidłowo, niejednostajnie i wymyka się z wszelkich karbów. Modła Hegłowska ma w swoich szczegółach, o których tu napomykać nie miejsce, jakieś szczególnie arytmetyczne cechy, żywi jakąś szczególną przychylność dla pewnych liczb. Jest to dobre w poezyi, w „Boskiej komedyi“ np., ale nie w pomysłach naukowych. Autor sam sobie winę przypię-

sze, jeśli jego prawo postępu zecheą sobie jak najgorzej dla niego i całego dzieła tłómaczyć.

Nie więcej udatnem jest wprowadzenie do książki wielu wyrażeń właściwych tylko ciężkiej terminologii niemieckiej; w interesie samej historyzofii, obowiązanej przecież wpływać o tyle o ile na umysły, jest przystępność wykładu: w obecnym wypadku przyduszona zupełnie ogromem sążnistych terminów. Tego rodzaju nowatorstwo językowe sprzeciwia się wprost wymaganiom stylu, który zawsze walczył i słusznie walczyć będzie z ociężałością germańskich uczonych.

Mimo te i tym podobne wady, mimo zbyt małą wybredność autora w posiłkowaniu się odnośniami dziełami i nadmiar odsyłaczów, co wynikać zresztą może z specjalnie akademickiego przeznaczenia książki, mimo wreszcie pochopność do przypisywania sobie pewnych odkryć, dawno już poczynionych, nie wahamy się „zasadom filozofii dziejów“ przyznać wielką wartość.

Z przyjemnością też zaznaczamy, że autor w przeglądzie literatury swojego przedmiotu nie pominął piśmiennictwa naszego i poświęcił mu tyle uwagi, na ile zasługiwało.





CZY SPOŁECZEŃSTWO JEST ORGANIZMEM?

I.

Myśl, że społeczeństwo jest pewnego rodzaju organizmem, datuje od tak dawna, jak sama cywilizacja. W sposób żartobliwy użył jej jako porównania jowialny M. Agryppa, uspakajając zbuntowany plebs rzymski, i, rzecz znamienita, opowiadaniem swem o kłótni członków ciała ludzkiego, groźbą w czczości w żołądku — trafił prostakom do przekonania; w sposób poważny używał jej Chrystus jako zwrotu retorycznego, za nim apostołowie a następnie i ojcowie kościoła. Zamiast jednakże starzeć się i kurczyć, porównanie to w czasach nowszych potężnieje, rozrasta się wzdłuż i wszerz tak, iż wyszło zupełnie z pierwotnego swego typu figury krasomówczej i zaawansowało na stopień poważnej analogii naukowej, zajmującej całe tomy. W końcu zaczęto w badaniach nad społeczeństwem uważać je nie za coś podobnego do ustroju, lecz za realny organizm.

Tak więc w rozwoju powyższej idei znać pewne stopniowanie; odpowiednio do niego, u jednych myślicieli wi-

dzimy utożsamianie społeczeństwa z organizmem, u innych znów porównywanie ich z sobą, u trzecich wreszcie zestawianie niektórych tylko stron życia społecznego z pewnemi stronami lub czynnościami bytu jednostkowego. U tych całe istnienie społeczeństwa podlega prawom, rządzącym organizmami, u tamtych bardziej ograniczona a mniej oderwana dziedzina istnienia państwowego; są tacy, co byt ekonomiczny podporządkowują prawom ustrojowości; są inni, co czynią to samo z bytem prawnym. Naturalnie, że w różnych tych odmianach jednego w gruncie pojęcia tkwi rozmaita część prawdy i rozmaite—przesady i naciągania; wszystkie są jednakowo doniosłe, bo usiłują odkryć prawdy nieznane, właściwości świata bardziej niepochwytnego, przez sprowadzenie go do poziomu przedmiotów, bliżej nieco zbadanych, jakimi są twory organiczne. Z punktu widzenia natomiast logiki i skuteczności swej zasługują na sąd najrozmaitszy, od całkowitego uznania do stanowczego odrzucenia, niekiedy nawet potępienia.

Co najważniejsza, to, że większość wybitniejszych myślicieli społecznych metodzie tej hołduje. Daje się to bardzo łatwo wytłumaczyć. Badania nad społeczeństwem znajdują się jeszcze w kolebce—rozpoczęły się bowiem bardzo niedawno. Ruchy rewolucyjne we Francyi, dotknąwszy przedewszystkiem urzędzeń społecznych, zasłużyły się nie tylko wywołanym przez się przewrotem w stosunkach, ale bodźcem, jaki dały naukom społecznym i politycznym. O ile prowodyrowie tego ruchu potępił się warcholstwem płytkim, nieprzewidującym, o tyle zapracowali na pomnik przez otworzenie badawczym mózgom szerokich widnokręgów zagadnień społecznych. Od tego czasu posiadamy prawdziwą, głęboką świadomość potrzeby publicznego dobra, od tego czasu mamy prawdziwą socyologię. Albo raczej mamy jej prawdziwe zaczątki. Kilkadziesiąt lat zbiorowej chociażby pracy, kilkanaście przełomów w instytucjach, kilka tuzinów spisków przeciwko nim dają dopie-

ro dużo do myślenia, ale rozwiązują mało tajemnic. Nie dziw przeto, że gdy jeden filozof, i do tego twórca, na drodze luźnego tylko porównania z organizmami zaczął szukać klucza do nich, poszli za nim prawie wszyscy. Jak to zobaczymy później, August Comte napomknął raczej, niż zapewniał o powinowactwie ogółu społecznego z ustrojem, a drugi wybitny przedstawiciel socjologii, w połowie uczeń Comte'a, Herbert Spencer, już z całą systematycznością o związku tym się rozwodzi.

Byłoby to sztuczną budową, nie wytrzymującą podmuchu wiatru, gdybyśmy chcieli wszystkie wspomniane formy w mowie będącej analogii sprowadzić do jednego źródła, nawiązać na jedną nić chronologii. Owszem, to, cośmy przed chwilą powiedzieli, stosuje się tylko do szkoły socjologów par excellence, badających społeczeństwo w całości — nie zaś do socjologów prawników, lub ekonomistów, którzy jeśli posługują się podobieństwem jego funkcji do funkcji organizmu, idą jak i Comte, za popędem własnego pomysłu, w którym musi być wiele zdrowego pierwiastku, skoro samorzutnie kilku naraz nań wpada.

Wobec tego upowszechnienia wskazówek biologicznych w nauce społecznej, warto wysledzić ich rolę w tej dziedzinie. Można bowiem połączyć w ten sposób dwa zadania: poznać teorie zwolenników w mowie będącej analogii, a tem samem poznać większość wybitniejszych na polu filozofii społecznej pracowników, i powtórę — przekonać się, o ile jest ona uprawnioną, jakie owoce przyniosła odtąd nauce i przynieść w przyszłości obiecuje. Jakkolwiek przedmiotowi temu nie jednokrotnie poświęcano uwagę, jednakże czyniono to ułamkowo, wysuwając bardziej bądź powszechnych bądź specjalnych socjologów, u nas zaś nie zrobiono prawie nic, — ma więc, zdaje się, pewną zasadę zebranie ich, wprawdzie szkieletowe tylko, w jedną całość i ocenienie bezpretensjonalne względnej ich wartości.

Pracę tę znakomicie nam ułatwi podział wszystkich odnośnych szkół, wypływający zresztą z istotnych pomiędzy nimi różnic, na trzy grupy.

Pierwsza zawiera poglądy tych myślicieli, którzy dosyć słabo odróżniali państwo od społeczeństwa, zajmowali się przeważnie pierwszym, w państwie widzieli jedyną formę życia towarzyskiego i o podobieństwie do ustroju mówili wtedy tylko, gdy dochodzili stosunku między nim, a jego składowymi pierwiastkami, gdy szukali idealnego urzędnika bytu politycznego, i mozolili się nad takimi zagadnieniami, jak podział władzy, zastosowanie jej do dobra poddanych itp. Do tego szeregu zaliczyć wypada Krausego, Steina, Gneista, Ahrensa. Są to po największej części filozofowie prawa, usiłujący zazwyczaj z ogólnego na świat poglądu wysnuć systemat państwową.

Druga kategoria, najliczniejsza, obejmuje nowy rodzaj pojęć, a mianowicie ideę społeczeństwa, jako całości, istniejącej niezależnie od państwa. Chociaż zaczątki jej wyzierają już z teoryj niemieckich, atoli w pełni siły i rozkwitu występuje ona dopiero wraz z Comtem i niezwłocznie staje się podstawą odrębnej umiejętności: socjologii. Od owej chwili datuje się okres obfitujący w prace tegoż pokroju, co Comte'a; wszystkie one splecają haciek nauce o życiu i zapożyczają od niej pojęcie organizmu. Czynią to: Spencer, Schaeffle, Lilienfeld, Fouillé, Espinas, Lindner i wielu innych pisarzy minorum gentium. Kierunek ten pod względem posłuszeństwa idei organizmu zostawia daleko po za sobą drużynę myślicieli państwowych, albowiem składające się nań osobistości celują fachową znajomością przyrody i analogią przeprowadzają z całą konsekwencją.

Wreszcie uwzględnić należy jedną jeszcze grupę uczonych, którzy wychodząc z założeń praktycznych i oddając się bardziej praktycznym gałęziom wiedzy społecznej, poświęcają swe usługi prawodawstwu na wszystkich polach jego działalności. Ci mniej już posilkują się pojęciem

ustroju, choć dla celów nie mniej doniosłych, albowiem pragną ustalić zasady wprowadzenia zmian i ulepszeń w urzędzenia publiczne natury państwowej, gospodarczej i prawnej. Równolegle jednak przyczyniają się do filozoficznego wyjaśnienia istoty i właściwości urzędzeń.

Samo się rozumie, że powyższe trzy kategorie stosują się jedynie do czasów najnowszych. Wydobywać z mgły przeszłości rozmaite aluzye, jakimi określano podobieństwo ciał społecznych do ciał jednostkowych, nie oplaca się, są one przypadkowe, chaotyczne, najczęściej bezwiedne, a więc i pozbawione wagi.

II.

Pierwszą dań idei organizmu złożyła w badaniach społecznych nauka państwowa. Miejscem hołdu były Niemcy, inaczej być nie mogło — one dzierżą monopol stwarzania mglistych pomysłów. A „szkoła organiczna prawa publicznego“ cechą tą w szczególnym odznacza się stopniu. Wykwita ona na gruncie metafizyki, hodowana przez mistrzów filozofii greckiej i germańskich filozofów natury, jak Schelling. To też społeczeństwo i państwo, — które to dwa pojęcia nie były jeszcze tak wyraziście rozgraniczone jak dzisiaj — stoją u nich zazwyczaj w bezpośrednim związku z teorią bytu lub bóstwa. Pogląd na cele i zadania organizacji społecznych zjawia się u nich a priori, one są wyrazem, lub wcieleniem Boga: z góry mają wytkniętą drogę pochodzenia i kształt, nauka zaś sama zajmuje się tylko bliższem rozwinięciem i uzasadnieniem rzuconego w podobny sposób planu.

Nauki przyrodnicze, zawdzięczające swą wybujałość ostatnim dopiero czasom, w chwili narodzin szkoły organicznej nie zdążyły jeszcze ogarnąć swym wszechpotężnym wpływem wszystkich gałęzi umiejętności ludzkiej. Stąd analogia między państwem a ustrojem miała z początku bardziej ogólnikowy, oderwany charakter. Faktów ani Krause, ani Ahrens, ani Wawrzyniec Stein w naturze nie

mieli i mało się o nie troszczyli. Kierowali się raczej przecuciem, niż empiryką, i w tem różnią się kontrastowo od pozytywistów, którym wyraźnie wypowiadają walkę i od których odwracają się, i w ogóle od biologów, powołanych do życia przez systemat Comte'a. Prawili o organizmie, jako o przedmiocie, nacechowanym przedewszystkiem jednością, i brali z niego miarę ustroju państwowego raczej figurycznie, niż ściśle. Nie nastawali też bardzo na podobieństwo obu rodzajów skupień pod względem formy lub budowy, lecz jedynie pod względem wzajemnej zależności całości i części. Często nawet państwo chrześcjanem, „organizmu sztucznego“ a wydobywają zeń głównie stronę oderwaną, duchową. Bo też i człowiek jest tam wyłącznie istotą uduchowioną, a o „podłej“ jego powłoce nie mówi się ani myśli.

Wspomniany Krause (którego działalność przypada na pierwsze trzy dziesiątki lat bieżącego stulecia), obdarzony umysłem głębokim i subtelnym, zarazem założyciel w mowie będącego kierunku, wyznaje otwarcie, że filozofia nie zostaje wcale na łasce realnego życia, lecz może być wyssaną z palca. Życie to proces znikomy i przypadkowy. Bóg, jeśli zechce, może zmienić przeznaczenie i losy ludzkości, on sam tylko, albo raczej jego idea jest niewzruszoną i stałą. Ona szkicuje plany wszechświata, ona nakreśla cele człowiekowi, który jednakże nie jest zniewolony dążyć do nich, a jeśli dąży, to dlatego, że posiada rozum. Bóg też dał mu sposoby urzeczywistnienia ideałów, stwarzając życie społeczne czyli państwo i ster jego—prawo. Jednakże doskonaląc się, równocześnie pcha naprzód ludzkość całą, albowiem rozwój cząstki i rozwój całości kształtu znajdują się w stosunku wzajemnej zawisłości i kiedyś uwiecznione być mają harmonią, ładem i jednością powszechną. Oto zarodek „organizmu.“ Dla czego to wszystko się dzieje—Krause nie uważa za stosowne tłumaczyć i świadomie dowolność swych też znacza. A że on dał filozoficzne podmurowanie szkole

porównanie państwa z organizmem. Niczem innym bowiem władza zwierzchności nie jest, jak „świadomością“, „jaźnią“ państwa, modelowaną na rozumie jednostki. A skoro tak, więc i inne władze muszą się tam znaleźć. W istocie: prawodawstwo jest wolą, czynem zaś, działaniem — wykonywanie prawa administracyjnego, wymiar sprawiedliwości i samorząd miejscowy (*). Nie brak też w tym organizmie czegoś w rodzaju nowotworu, nowego ustroju: pośrednictwa między wolą a czynem. Wyobrażają je w polityce narządy wykonawcze, w ciele zaś ludzkim są one mało rozwinięte, z winy rozumie się samego Steina, który niedostatecznie jest obznajmiony z całą siecią dróg nerwowych u osobnika wyższego.

Spadkobierca Steina i jego poprzedników, Bluntschli, może być uważanym za dalszy ciąg wspomnianego mostu. Jeden krok tylko oddziela go od uczonych kroju przyrodniczego. Tak np. zupełnie biologicznego pochodzenia jest teoria władzy państwowej. Wiadomo, że czucie, jakkolwiek czyni wrażenie umiejscowionego, i odnosimy je zwykle do punktu działania zewnętrznej przyczyny, ma swoje siedlisko w mózgu i jest jedyne; ponieważ zaś państwo jest organizmem, a mózgiem jego monarcha, bez którego ani rusz, ergo... państwo i monarcha to jedno i to samo. Przebiegle, nie ma co mówić, pędzi Bluntschli wodę na młyn swojego systematu politycznego, w którym co krok spotykasz się z wizerunkiem Prus Bismarckowskich.

Nie wdajemy się w szczegółowy rozbiór całej analogii, chociaż godną jest tego dla niektórych, dosyć humorystycznych wybryków mistrza. Do tych należy zaopatrzenie państwa w prawdziwą, nie alegoryczną, duszę, w zmy-

(*) „Gosudarstwiennaja sistiema Lorenca Steina“ przez Blocka, profesora uniwersytetu warszawskiego.

Znacznie jaskrawiej popiera państwo organiczne najmniej znakomity Wawrzyniec Stein—popularny dla swych humanitarnych dążeń i sympatii ku upośledzonej części ludzkości, i niedostępny zarazem, dla mglistego, mistycznego nieledwie sposobu przedstawienia rzeczy. Stanowi on początek mostu, łączącego w mowie będący kierunek z socjologami-biologami, albowiem więcej od swoich poprzedników hołduje organizmowi i analogii z nim, co podnosi go nad poziom wyraziciela teorii, czyniąc poniekąd jej modłą—wzorem.

Stein wyprowadza konieczność „organizmu“ państwowego tak samo mniej więcej, jak Ahrens. Ma on okiełznać wybujałość samolubnych instyktów w społeczeństwie. Ono jest chaosem i zamiast zaspakajać potrzeby, zwłaszcza ekonomiczne, swych członków, wnosi w nie nieład, rozprężenie walkę bezustanną. Należy przeto ująć stosunki te w karby. Takimi karbami jest organizm, podobny do organizmu człowieka. W nim autor widzi należytą hierarchię sił, jedność, sprzyjającą osiągnięciu pożądanego stanu, chociaż jeszcze nie wystarczającą. Pragnąłby on, żeby organizm państwowy przewyższał skupieniem organizację człowieka.

Kierownikiem takiego organizmu ma być monarcha. Stein przyznaje mu nader wysokie atrybucye i spodziewa się znaleźć w nim skarb, którego ludzkość od tak dawna z pochodnią nauki w rękę szuka,—regulatora zawikłań społecznych. Tylko on może położyć tamę krzywdom, wyrządzanym ustawicznie klasie pracującej i temu tłumowi proletaryatu, który pod pozorem brania udziału w sprawach państwa, bywa najczęściej ślepem narzędziem mniejszości obradującej, nie dopuszczanem do głosu. By wyrównać tę niesprawiedliwość krzyczącą, potrzeba naturalnie olbrzymiej władzy i oto w potęgę tę wyposaża Stein panujących, lub raczej—powtarzamy tutaj uwagę, zrobioną przy Ahrensie—panującego w Niemczech władcę. Nie tu miejsce rozważać, ażali dobrym i cennym jest ten wynalazek—dosyć, że natchnęło nim autora do pewnego stopnia

porównanie państwa z organizmem. Niczem innym bowiem władza zwierzchności nie jest, jak „świadomością“, „jaźnią“ państwa, modelowaną na rozumie jednostki. A skoro tak, więc i inne władze muszą się tam znaleźć. W istocie: prawodawstwo jest wolą, czynem zaś, działaniem — wykonywanie prawa administracyjnego, wymiar sprawiedliwości i samorząd miejscowy (*). Nie brak też w tym organizmie czegoś w rodzaju nowotworu, nowego ustroju: pośrednictwa między wolą a czynem. Wyobrażają je w polityce narządy wykonawcze, w ciele zaś ludzkim są one mało rozwinięte, z winy rozumie się samego Steina, który niedostatecznie jest obznajmiony z całą siecią dróg nerwowych u osobnika wyższego.

Spadkobierca Steina i jego poprzedników, Bluntschli, może być uważanym za dalszy ciąg wspomnianego mostu. Jeden krok tylko oddziela go od uczonych kroju przyrodniczego. Tak np. zupełnie biologicznego pochodzenia jest teoria władzy państwowej. Wiadomo, że czucie, jakkolwiek czyni wrażenie umiejscowionego, i odnosimy je zwykle do punktu działania zewnętrznej przyczyny, ma swoje siedlisko w mózgu i jest jedyne; ponieważ zaś państwo jest organizmem, a mózgiem jego monarcha, bez którego ani rusz, ergo... państwo i monarcha to jedno i to samo. Przebiegle, nie ma co mówić, pędzi Bluntschli wodę na młyn swojego systematu politycznego, w którym co krok spotykasz się z wizerunkiem Prus Bismarckowskich.

Nie wdajemy się w szczegółowy rozbiór całej analogii, chociaż godną jest tego dla niektórych, dosyć humorystycznych wybryków mistrza. Do tych należy zaopatrzenie państwa w prawdziwą, nie alegoryczną, duszę, w zmy-

(*) „Gosudarstwiennaja sistiema Lorenca Steina“ przez Blocka, profesora uniwersytetu warszawskiego.

sły, ba! nawet rozklasyfikowanie instytucyj podług płci: pięknej przedstawicielką jest kościół, brzydkiej zaś samo państwo. Pod względem anatomicznym władza upodobnioną została do głowy, naród zaś do tułowiu.

Tak więc w „szkole organicznej“ znana nam analogia przeszła wszystkie niemal fazy: od słabej aluzji do natarczywego przypomnienia. Początkowo chciano przy jej pomocy położyć nacisk na potrzebę związku i wzajemnej zależności żywiołów politycznych, czyli tego, co pospolicie nazywamy „organizacją“. W końcu użyto jej do bardzo zaszczytnych usług, bo kazano jej być prawodawczynią ustroju państwowego, pośrednio zaś piastunką ideałów politycznych Fryderyka II-go.

III.

Drugą dziedzinę, najbardziej rozpowszechnioną i zarazem najbardziej świeżą, najbardziej ciekawą i jednocześnie najwięcej obiecującą,—dziedzinę, w której idea ustroju zwierzęcego znalazła najszersze zastosowanie, stanowi t. z. socjologia. Nie będziemy w tem miejscu określać i opisywać tego głośnego wytworu zeszlówickowych szalów i fermentacji, które znalazły sobie ujście w niezwykle gorączkowej uprawie wiedzy społecznej, z jednej strony, i śmiałego polotu, jaki opanował umysły nowoczesnych przyrodników, z drugiej. Dostyc gdy powiemy, że socjologia jest małżeństwem dotychczasowych umiejętności społecznych ze zdobyczami dzisiejszych nauk przyrodniczych, jest to niby swojego rodzaju gałąź nauki o życiu, albo inaczej, oparcie badań społecznych na podwalinach biologii, zapartywanie się na zjawiska społecznego życia ze stanowiska tej ostatniej. Socjologia szuka tam niezmiennych praw rozwoju, następstwa i współistnienia, sądzi byt społeczny probierzem prawidłowości. Determinizm, właściwy wszystkim naukom doświadczalnym, klasyfikacja Comte'a prze-

niosła na grunt zjawisk społecznych, i to dało początek socjologii. Następcy zaś jego zechcieli skorzystać z bliskiego sąsiedztwa nauk o życiu i o społeczeństwie i z pierwszej do drugiej żywcem przenieśli metodę badania oraz dążności, z bogacając przez to naukę kilkoma rozległymi pracami. Wyszły one z pod pióra myślicieli poważnych i zasłużonych, z pomiędzy których najbardziej wpływowymi są Schaeffle, Spencer, Lilienfeld i Fouillé.

Wspomnieliśmy o Comt'cie. W rzeczy samej, on jest duchowym ojcem tego pokolenia. On bezwiednie otworzył wrota do socjologii gościnniej, niż na to pozwalała ścisłość naukowa, wszelakim prawdom biologicznym, które też hurmem się w nie wtoczyły. Od tej chwili panuje pomieszanie pojęć, istna wieża Babel, na której badacz społecznego życia przemawia językiem przyrodnawcy, a naturalista językiem socjologa. Comte, porównywając dynamikę społecznej nauki do fizjologii, statystykę zaś do anatomii, rzucił w żyzną glebę ziarno przyszłych nadużyć, a to tembardziej, że nie był to u niego zwyczajny manewr stylowy, ale coś, co korzeniami swemi sięga daleko głębiej, mianowicie metoda. Nie inaczej — jego klasyfikacya nauk, najistotniejszy może ze wszystkich wrzekomych i prawdziwych tytułów do sławy, najmniej ze wszystkich swych siostrzyc jednostronna i najprzenikliwiej odgadująca naturalne pokrewieństwo zjawisk, umieściła prawa społeczne bezpośrednio niemal po prawach świata organicznego; skoro zaś te ostatnie podzielone zostały, na wzór mechaniki, na statyczne i dynamiczne, przeto i tuż za nimi idąca socjologia nabytkiem tym się podzieliła, do czego tem większe miała prawo w oczach samego twórcy, że społeczeństwo w istocie żyje, rozrasta się, powstaje, zamiera i t. d.

Atoli Comte nie uzasadniał bliżej analogii, którą się posiłkował. Nosi ona tam charakter dosyć przypadkowy, przeczutą jest półświadomie. Myśliciel napomyka tu i owdzie, że społeczeństwo jest realnym organizmem, rozumie się,

bardziej złożonym i trudnym do zgłębienia; ale nie wznosi on całego rusztowania analogii, jak to czynią dzisiejsi badacze. Analogią tą pieczętuje tylko ogólne podobieństwo, ale nie wyzyskuje jej, jak nowsi socjologowie, z wyszukaną konsekwencyą, z dziwną żądzą rozciągnięcia tysiąca zawitych węzłów jednym zamachem. Nieco jaskrawiej, niż gdzieindziej, występuje wiara filozofa francuskiego w rzeczony powinowactwo, przy rozważaniu metody, którą myśli posługiwać się w swych dociekaniach. Usprawiedliwiając drogę doświadczalną, żałuje on, że w społeczeństwach nie można z równą jak w ustrojach łatwością, obserwować zбоcezeń od normalnego działania praw, ale wnet pociesza się tą skądinąd niewesołą uwagą, że i w bycie towarzyskim, wstrząśnięć gwałtownych, jak np. rewolucyj, nie brak, że stanowią one dokładną podobiznę chorób indywidualnych i wskutek tego, jako część patologiczna nauki, nie mało sprzyjają wysłedzeniu warunków stanu normalnego czyli zdrowia.

Tutaj kończy się udział Comte'a w brataniu dwu odrębnych dziedzin — ale nie kończą się skutki jego. Zobaczymy, że przybrały one rozmiary olbrzymie.

Zacznijmy od Schaefflego. Pisarz to nadzwyczaj uczony, wslawiony w całym świecie jeszcze wówczas, gdy dzierżył tekę ministra austriackiego, osobliwie zaś głośny od czasu, kiedy tak żywo zajął się rozwiązaniem palącej kwestyi socyalnej. Aczkolwiek utwory jego obejmują wszystkie niemal zagadnienia społeczne, jednakże przeważa w nich żywioł ekonomiczny i taką samą barwę ma tendencya wielotomowego dzieła „Budowa i życie ciała społecznego.“

Jak widać z samego nagłówka, Schaeffle uważa społeczeństwo za żyjące ciało. Dla rozległych swych wywodów, które snuje pod tem przyrodniczem godłem, wybrał on punkt wyjścia ogólnofilozoficzny, tak niewyraźny i mglisty, że niepodobna prawie uprzystępnąć go tym, co nienawykli do wirów metafizyki.

Zaznacza on przedewszystkiem, że dwu szeregów zjawisk, materialnych i duchowych, nad pogodzeniem których oddawna mozoli się umysł ludzki, niepodobna zlać w jedno trzecie, ogólne pojęcie któreby wyrażało ich syntezę. Takiej substancyi nauka wynaleść nie może, zwłaszcza nauka doświadczalna — przywilej taki posiada jedynie wiara. Nie mniej przeto nie mamy prawa układać się do spoczynku wobec tego rozszczepienia dwu zasadniczych pierwiastków wszechświata. A więc, jak w świecie organicznym, lub nieożywionym — tam dla zjawisk duchowych, tu dla zjawisk ruchu — odnajdujemy pewne równoległe czynniki w królestwie materyi, tak w sferze wypadków społecznych dla każdego z nich wynaleść musimy jakiś odpowiednik, jakiś proces, warunkujący go fizyczną i chemiczną przemianą cząstek. Życie społeczeństwa, jego przeznaczenie, cele i istota muszą podlegać pewnym dostrzegalnym a niezmiennym prawom, tym samym, które określają z góry byt ustrojów jednostkowych. Do tych praw należą: rozwój, wyradzanie się, przystosowywanie, równowaga, rytm, słowem to wszystko, co leży w zasadzie żywych i martwych jestestw. W ten sposób wszystko, co w procesach społecznych jest oderwane, niepochwytnie, czysto duchowe, musi być sprowadzone do pewnych naturalnych, poniekąd namacalnych reguł — a to właśnie równa się syntezie.

Nie potrzeba wielkiego daru spostrzegania na to, by dojrzeć, że w tym mistycznym prologu autor upiekł dwie pieczenie przy jednym ogniu. Oto znalazł, że społeczeństwo na równi z innymi sferami zjawisk musi podlegać pewnym stałym prawom, i powtóre, że temi prawami są właśnie normy, warunkujące życie jednostki organicznej. Ta ostatnia zasada nie wypływa bynajmniej z pierwszej, chyba że dośpiewamy sobie w duszy, iż Schaeffle jest zwolennikiem monistycznego na świat poglądu.

A żeby dowieść, że uduchowione objawy zespolonego bytu, jakkolwiek oderwane, muszą mieć jednakże swój ma-

teryalny podkład, zupełnie podobny do tego, jaki posiada osobnik zwierzęcy, — autor przeprowadza swoją z góry powziętą analogię przez wszystkie składowe czynniki ciała społecznego, od najmniejszych do największych. Rysuje więc niby dwa szematy: biologiczny i socyologiczny, — ażeby przekonać, że całością jak i pojedynczymi szczegółami są do siebie podobne aż do złudzenia, aż do tożsamości. Innemi słowy są to dwa obrazy, z których jeden jest powiększoną reprodukcją drugiego. Porównajmy za autorem ich rysy.

A więc przedewszystkiem komórki: komórkom odpowiadają w budowie społecznej jednostki. Podobnie jak w osobniku przestrzeń między komórkami jest zapelniona ciałem, które nazywają substancją międzykomórkową, tak też i w ustroju zbiorowym, dzieląca jednostki przestrzeń zapelniona jest materją, na którą składają się przedmioty naszego codziennego użytku, ruchome i nieruchome, słowem to, co stanowi nasz żywy i martwy inwentarz. Ciekawem jednakże jest to, że Schaeffle stawia komórkę bez porównania wyżej niż jednostkę; ta bowiem jest niczem więcej, jak jednym z pierwiastków prawdziwej komórki społecznej, czyli rodziny. Jest to, zdaniem autora, zupełnie słuszne, boć i w organizmach komórka składa się z pewnych części bardziej pierwotnych; a nadto osobistość po za obrębem rodziny jest czemś ułamkowym, cząstkowym, niezupełnym; wyrasta ona na łonie rodziny i tylko w tym żywiole nabiera istotnego znaczenia.

Ta degradacya jednostki w rozbiórce ciała społecznego stanowi, jak to zobaczymy niżej, nie tylko punkt wyjścia dla autora ale i kres, do którego świadomie i tendencyjnie dąży.

Po komórkach w drabince histologicznej idą tkanki. Umysł niemieckiego myśliciela wybrał je sobie widocznie za pole popisu, gdyż z osobliwym zamiłowaniem dowodzi przyrodnikom, że „tout comme chez eux“.

Ogół tkanek dzieli on na kilka głównych kategorii czyli zasadniczych typów, stosownie do roli, jaką odgrywają w ustroju. W ciełe pojedynczym tkanka, różnicując się, stworzyła kości, skórę, mięśnie, narządy pokarmowe i nerwy. Wszystko-to po kolei Schaeffle odnajduje i w ciełe zbiorowem. Kości, albo ściślej mówiąc, system ich czyli szkielet, jest niejako fizyczną podwaliną ciała, a to dzięki swej mocy i stałości. Można by je nazwać osią całego ustroju, albowiem one utrzymują w równowadze i właściwej postaci pojedyncze członki, na nich w rzeczy samej wspiera się cała miękka i giętka reszta organizmu. Ale cóż jest systemem kostnym w społeczeństwie? Oto budowlę wszelkiego rodzaju wraz z łączącymi je drogami, to jest wszelkie środki osadnicze, odejmujące ludziom charakter koczołników i zamieniające ich w stałe, umiejscowione grupy. Według autora, nie trudno dostrzedz w społeczeństwie ważniejsze odnogi szkieletu. Tak np. miasta wyobrażają czaszkę, miasteczka—kręgi, zaś martwy inwentarz—więzy, łączące kości z sobą. Dla tej grupy tkanek, która tworzy skórę i naskórek ze wszelkimi ich odmianami, i służy do ochrony delikatnych części ciała od bodźców i wpływów zewnętrznych, mechanicznych, termicznych, chemicznych i innych, Schaeffle znalazł „pendant“ w przedmiotach, przyrządach i urządzeniach, których przeznaczeniem jest również osłona, ochrona i obrona przed szkodliwymi czynnikami. Autor pojmuje to posłannictwo niezmiernie szeroko, gdyż zalicza do dźwigających je tkanek nawet pudełka rozmaite, opakowania, odzież, parkany, dachy, domyślać się należy, że i parasole i kalosze, w dalszym zaś ciągu broń, armię i... flotę. Ni mniej, ni więcej, albo właściwiej, więcej, bo tyle, ile wyliczyć w tym szkicu nie bylibyśmy w możności.

Z kolei idą mięśnie. Ponieważ zadaniem ich jest pokonywać opór mechaniczny, przeto odbiciem ich w społeczeństwie są organa, również walkę z siłami natury na celu mające. A więc na czele ich stoi technika, maszyny,

zakłady fabryczne, rękodzieła a za nimi wszystkie postaci pracy społecznej, przetwarzające surowe żywyoty na pożyteczne a nawet niezbędne podpory życia, cała sztuka, cała zmyślność, którą zwłaszcza nasza cywilizacya się szczyci.

Daleko łatwiej wykryć w ciele towarzyskiem narządy odżywcze. Schaeffle upatruje je w instytucjach niezliczonych, w popędach gospodarczych i w całej olbrzymiej masie środków, któremi podtrzymuje się organizm społeczny i zaspakaja swe ziemskie potrzeby. Wreszcie wspomnieć należy o tym złożonym aparacie, który zarządza niezliczonymi czynnościami osobniczego życia, który trzyma ster wszystkich władz duchowych i w chaos ich wprowadza ład i szyk, Mówimy tu o tkankach mózgowo-nerwowych, które, według Schaefflego, również widocznymi są w organizmie społecznym, gdzie przybierają urozmaiconą postać zasad i instytucyj, podtrzymujących jedność w społeczeństwie i skierowujących różnorodne siły do rozumnych celów.

Tak mniej więcej, wygląda u Schaefflego teoria tkanek społecznych. Zanim przejdziemy do wyższych z kolei skupień, mósimy powrócić jeszcze do istoty międzykomórkowej. Jak wiemy już, w ciele zbiorowem składają się na nią przedmioty, znajdujące się pomiędzy rodzinami i w samych rodzinach. Substancya ta jest według autora niepodzielną, tak, iż członkowie rodzin sami niczego nie posiadają, lecz są jedynie niepodzielnymi uczestnikami wspólnego dobra. Ono zaś ma wzniosły cel łączenia komórek w jedno społeczeństwo w ten sposób, że jeśli nawet komórce-rodzinnie dostanie się w udziale jakieś mienie, to tylko na prawie użytkowania własności zbiorowej, która należy do ogółu, a nie do jednostek. Niech więc komórki nie pyszną się swoją wyłącznością, bo ta jest urojeniem, powstałem stąd, że historia włożyła na nie pewne funkcye i przeto tylko historycznie samoistność rodziny daje się usprawiedliwić.

A teraz idźmy dalej. Po tkankach następują narządy. Jest to zatem szczebel najwyższy połączeń, złożony z nie mających racyi bytu jednostek—pośrednio; bezpośrednio zaś z zespolonych tkanek. Organami w społeczeństwie są instytucje i klasy. Wobec nich już do reszty maleje indywidualium, które wtedy jedynie może się wzbąć w znaczenie, jeżeli pełni obowiązki całego urzędnika. Widzimy więc, że Schaeffle doszedł do zupełnego zaprzeczenia samodzielności jednostek; dlatego też namiętnie napada na prawo i wszystkie błędne pojęcia, zrodzone przez nie, głównie zaś na zgubną naukę o osobach fizycznych i prawnych. Stosunek ich do siebie autor wprost odwraca i twierdzi śmiało, że nie osoba prawna jest fikcją, jak uczy prawo, lecz fizyczna, — prawna jedynie jest czemś realnem. Prawo jest to szkodliwa, anti-socjalna propaganda, szerzy bowiem samolubstwo i wzgardę dla sprawy publicznej.

Nadmienić wypada, że kaznodzieja, wyklinający w ten sposób zasadnicze nasze dogmaty, apostołstwo swe zowie doświadczalną w ścisłym znaczeniu wyrazu teorią, a wszystko, co się z nią nie zgadza — mrzonką, przywidzeniem.

Ostateczny wynik powyższych rozumowań jest taki: pierwiastkiem składowym ustroju społecznego są grupy ludzi wraz z przynależnym im materiałem surowym, narzędziami i wszystkimi czynnikami bogactwa. Tylko one posiadają rozum i wolę. Reszta—bańki mydlane. Stąd już niedaleko do duszy społecznej, w której tak lubują się pisarze niemieccy, atoli szczęściem dla logiki, i tak już porządnie poturbowanej, Schaeffle przyznaje, że tylko pod przenośnią zgodzić się można, na społeczną „psyche“, albowiem po za człowiekiem fizycznym ducha nie masz, co nie przeszkadza jednakże częstować czytelnika długimi i nudnymi tyradami na temat ośrodków nerwowych w społeczeństwie.

Oto skrót tej części dzieła Schaefflego, która styka się bezpośrednio z naszym przedmiotem. Uważamy za zbyt cenne zatrzymać się na olbrzymich rozdziałach, poświę-

conych przez autora przyszłemu urządzeniu społeczeństw, a także niezliczonemu mnóstwu zagadnień nauki społecznej. W tym nieprzebranym skarbcu znaleźć można nieledwie wszystko, co kiedykolwiek służyło lub służyć będzie za przedmiot dociekania i sporów.

Ale cóż okazuje się? Cały ten potop nowych myśli, nie wyłączając i przytoczonych, za lada dmuchnięciem zimnego rozsądku, rozwiewa się jak mgła, jak fantazyja poetycka, od pierwszej do ostatniej litery. Oto przykłady.

Przypuśćmy, że życie społeczeństwa, rozumie się duchowe, należy koniecznie sprowadzić do pewnych ogólnych praw, — czyż idzie za tem, że mają to być prawa indywidualnego życia? Bynajmniej. W tej zaś odpowiedzi, jaką nam dał autor, tkwi nieokiełznana samowola dedukcyi.

Następnie, na jakiej zasadzie mamy nazywać ogół otaczających nas przedmiotów istotą międzykomórkową, — przecież są one ruchome, od naszej woli zależne, przez nas stwarzane i przez nas niszczone? Zresztą nasze domy, meble, maszyny przywozimy po części, lub całkowicie z innych krajów, z innych społeczeństw, a zatem z innych organizmów. Ciekawa rzecz, gdzie, w jakich gatunkach jestestw ożywionych, autor dostrzegł podobną wędrówkę substancyi z jednego osobnika do drugiego? Tak samo rzecz się ma i z komórkami. Jednostka nie ma z niemi nie wspólnego. Pomijamy już różnice duchowe, gdyż wobec dzisiejszego zamiętu w pojęciach o psychicznej naturze komórek — trudno coś stałego przytoczyć; ale ileż to innych niezgłębianych przepaści dzieli dwa te odmienne byty. Przedewszystkiem komórka ma swoje stałe siedlisko w danej części ciała; człowiek zaś dziś wchodzi w skład organu rządzącego, albo — mówiąc językiem Schaefflego — tkaniki kierowniczej, jutro zaś może przejść do technicznej. Lat kilka temu sam autor był ministrem, dziś jest filozofem, jutro gotów zostać inżynierem, a pojutrze żołnierzem. Lub jeszcze inaczej: Schaeffle jest naraz ministrem i ekonomistą

i myślicielem — no, a czyż komórka mózgowa w organizmie pojedynczym bywa jednocześnie komórką żołądka?...

Posuńmy się o krok dalej. Komórkom społecznym Schaeffle odmawia wszelkiej samoistności, wszelkiej wagi i tylko skupieniu ich wraz z odpowiednią sumą dóbr przyznaje tytuł jednostki społecznej, tylko rodzinie przyznaje rację bytu. A jednakże zdaje się niewątpliwem, że autor, choć może głowa rodziny, ma swój własny majątek, prawdopodobnie dobrze zahipotekowany, i również małżonka jego, rodzice, jeśli żyją, i dzieci. Nadto ryzykownem jest twierdzenie, że osobistość — to fikcja, że metoda doświadczalna li tylko w rodzie widzi osobę; albowiem Schaeffle zapomina, że nasz ziemski wzrok, jakby na przekór, urządzeń społecznych, jako jednostek socyalnych, nie widzi, a natomiast dostrzega i bada jedynie osoby z krwi i ciała. Instytucya pozostanie dla nas zawsze oderwaniem.

Nie ma celu wytykać w dalszym ciągu błędy powyższej teoryi, można je mnożyć tak, jak się mnoży zarodkowa komórka ustrojów, owa przypuszczalna amoeba — do nieskończoności prawie. Dziwactwa te byłyby niepojętymi dla nas, gdyby ich nie usprawiedliwiała poniekąd dążność autora: unicestwienie indywidualności, wytępienie osobistego dobra, podniesienie do najwyższej godności zbiorowych urządzeń socyalnych. Ideał ten wyziera i z innych prac niemieckiego myśliciela, który w rozpatrywaniu dzieła chciał go jedynie uzasadnić, a właściwie naciągnąć, i doszedł do tego, że podkopał samą analogię i ulubioną tendencję.

Teraz już stało się dla każdego jasnem, że nie dla logicznej zabawki uczeni dowodzą podobieństwa grup towarzyskich do organizmów — lecz dla idei poważniejszej. Jaka ożywia Schaefflego — wiemy już i zapamiętajmy ją, gdyż przyda się nam później.

IV.

Krócej zatrzymamy się nad drugim wybitnym zwolennikiem znanej nam analogii, Pawłem Lilienfeldem.

Analogia ta stanowi dla swych wielbicieli nader wdzięczny temat, gdyż raz uczepiwszy się go, nie rychło się z nim rozstają -- nie prędeż, aż zapełnią kilka sążnistych tomów. Znajduje to potwierdzenie w tylko co wspomnianym socyologu niemieckim, któremu też nie obcym być musi duch słowiański, dzięki stanowisku gubernatora Kurlandyi, które, zdaje się, do dziś zajmuje. W ciągu swego urzędowania wypuścił on w świat pięć grubych tomów dzieła „Gedanken ueber die Socialwissenschaft der Zukunft.“ Z początku, a mianowicie w pierwszych częściach autor nazwiska swego nie ogłaszał, podpisując się jedynie swojemi inicjałami (P. L.), z czasem jednakże bojaźliwość pierzchła i gdy praca jego, bądź-co-bądź godna uwagi i osobliwa, zaczęła zwracać na się oczy uczonego świata i zaszczyconą została kilkakrotnie pochlebniemi odezwami, a w tym i owym znalazła nawet zapalonego czciociela, śmiało imię swe ogółowi wyjawił. Niezależnie zupełnie od myśli przewodniej swego ogromnego wydawnictwa, zyskał on sobie powszechny szacunek i niesłychaną erudycyą, którą ujawnił jednakowo we wszystkich działach „Myśli“, a specyjalnie w tomie 5-m, gdzie zeszedłszy z gruntu przyrodoznawstwa i nauki społecznej w ścisłym znaczeniu, wkracza na obce profanom pole teologii i historii religii i rozwija zdumiewające w tym zakresie czytanie, jakim poszczycić by się mógł nie jeden „książę kościoła“.

Lilienfeld, jak i duchowi jego towarzysze, przy całej swej pasyi do uszczęśliwiania społeczeństwa nowemi pomysłami, jest nadewszystko filozofem. Ogólny pogląd na świat jest tłem, podstawą, na której umocował dopiero swoje wróżby i reformy socyalne. System jego jest nie nowy, choć określenie, jak zobaczymy, dosyć oryginalne. Na liczne zarzuty wzorowania się na Comte'cie, Spencerze i innych Lilienfeld odpowiada obroną, która wszakże zostaje bezowocną, o ile dotyczy uporządkowania zjawisk wszechświata w pewną klasyfikacyę, tu bowiem model francuskie-

go pozytywisty odegrał ważną rolę. Owa „realna analogia“ jest właśnie tego skutkiem, innemi słowy, następstwem bliskiego sąsiedztwa nauk o życiu i społeczeństwie, sąsiedztwa, które dziś już widzą i wyznają świadomie, lub bezwiednie wszyscy prawie myśliciele, życzliwi czy wrodzy Comte'owi. Co do reszty, Lilienfeld przypomina bardzo Spencera i Leibniza. Sensualizmu się wypiera w następującej formule: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse. „Nie ma nic w umyśle takiego, co by nie przeszło najpierw przez zmysły, prócz samego umysłu“, który tym sposobem uznany zostaje za władzę pierwotną, wolną, idealną. Stosunek ducha do materji określa również ciekawem prawidłem. Oto udział tej ostatniej we wszechbycie, w tak zwanej substancji, zmniejsza się stopniowo na korzyść pierwiastku idealnego w kierunku od istot nieorganicznych ku najwyższym organicznym, jakimi są społeczeństwa ludzkie; a w końcu najbardziej uduchowiony ustrój chrześcijański, czyli organizm złożony z komórek — chrześcian. Tym sposobem zjawiska kosmiczne układają się w szeregi a te znowu w drabinę, albo, jak woli Lilienfeld, w postęp geometryczny, którego pierwszy wyraz składa się z nieskończenie wielkiego materialnego licznika i bezgranicznie małego idealnego mianownika — ostatni zaś, przeciwnie, z tychże pierwiastków, lecz w stosunku odwrotnym. Nie mniej szczególnem jest, że autor ten nie tylko w społeczeństwach ludzkich widzi wszystkie bez wyjątku cechy ustroju, ale jakeśmy wzmiankowali, w religijnem bractwie chrześcian, czego usiłuje dowieść w tomie piątym przy pomocy ogromnego materiału teologicznego.

Lilienfeld jest może najzaciętszym bojownikiem organicznego na społeczeństwo poglądu. Zarówno w skupieniach socyalnych, jak w bractwie wiernych, jako takim, z niesłychanem zaślepieniem odkrywa wszystkie bez wyjątku właściwości pojedynczych organizmów, przez co upraszcza się znakomicie nasze zadanie. Zbiorowe jednostki Li-

lienfelda podlegają całkowicie i bezwarunkowo prawom biologii, które dzieli na trzy główne kolumny: fizyologicznych, morfologicznych i tektologicznych; każdej z nich poświęcił osobny tom. Pierwsza obejmuje prawa odżywiania ciała społecznego, druga normy i urządzenia prawne, czyli inne mi słowy, te formy i kształty, jakie przybierają składowe czynniki takiego osobnika, i postaci wzajemnych między nimi stosunków prawnych, wreszcie trzecia wyczerpuje ogół praw politycznych, t. j. kierujących życiem organizmu. W każdym z tych działów uderza czytelnika nieograniczona moc danych naukowych, porównań, szczegółów analogii, które w podziw wprawiają, ale nie wpajają w nas żadnego do siebie przekonania. Przebiegamy te nieprzebyte lasy dowodów, — oszołomieni, ale... chłodni i obojętni.

Lilienfeld nader szeroki stawia zakres socjologii i pragnie być dla niej tem, czem np. Wagner dla muzyki, t. j. nie tylko apostołem lepszej przyszłości, ale i prorokiem odrodzonej wiary. W owym organizmie bractwa ewangelicznego, jak w ognisku, zbiegają się promienie poprzednich jego nauk; ono jest kresem, kwintesencją moralną całego wykładu. Idea organizmu posłużyła za most, łączący dwa odwiecznie wrogie obozy: naukowy i religijny. Dziwne to na pozór, a jednak prawdziwe. Oto jakim sposobem. (Patrz Versuch einer natürlichen Theologie).

Bractwo chrześcijańskie jest „realnym organizmem“; to znaczy, że nie jest nim w przenośni, w retorycznej mowie, ale i w rzeczy samej; nie brak mu zgoła żadnej z cech znamienych ustroju. Są tam i narządy i funkcje. Są komórki, istota międzykomórkowa, włókna, ośrodki nerwowe, odruchy, ruchy, wszelkie czynności. Głównym organem jest Chrystus. Rola i dzieje jego nie są mitem, lecz faktem biologicznym. Gdy pewne skupienia tkanek tracą energię życiową, inne poświęcają się dla ich podtrzymania. Chrystus w taki sam sposób poświęcił się dla zbawienia ludzkości wraz z wieloma świętymi. Nagromadzenie cnót ma tę samą własność, co nagromadzenie ży-

ciowych soków w cielesnych organach, co nagromadzenie kapitału w pewnych klasach społeczeństwa, pozwala ono innym, mniej zasobnym w materyalne lub duchowe dobro organom korzystać z kredytu.

I mit o Adamie i Ewie, i teorię aniołów, i objawienie i wszystkie sakramenta bierze nasz filozof na seryo i wynajduje im odpowiednie miejsce w organizmie ewangelicznym, mając je za pewne realne procesy życiowe. Wiarogodność „historii świętej“ i „dogmatów“ nie podlega więc wcale sporowi, — wątpliwość zachodzi jedynie co do tego, która z postaci chrystyanizmu jest racjonalniejszą: katolicyzm, trochę zanadto materyalny, zanadto na formach i obrzędach oparty, czy protestantyzm zanadto idealny, za mało przez ceremoniał i kościół uzewnętrzzniony? Prawa dziedziczności, walki o byt, przystosowania, również wielkie spełniają postannictwo w dziejach nieśmiertelnego tego organizmu. One to sprawiły, że pochwycił on co najlepsze z filozofii klasycznej, że stał się spadkobiercą przedniejszej myśli greckiej i przed-greckiej, że umiał zawsze dopasowywać się do wymagań i nastroju ludów, które weń wierzyły i tym sposobem zdołał przetrwać w całej, coraz rosnącej potędze, do dnia dzisiejszego. Wszystko to Lilienfeld nazywa „nauką socyalną“ wrawdzie „przyszłości“, —ale to pewna, że społecznych myśli w niej mało. A w każdym razie zeszyły one jakoś na drugi plan.

Widzimy zatem, że urojeniom i oderwaniom niczem nie uzasadnionym Lilienfeld chciał nadać cechę realizmu, wycisnąć na nich pieczęć naukowości, uświęcić powagą przyrodniczej ścisłości, aby ostatecznie pogodzić wszystko, co jest na świecie powaśnionem. Do tak wzniosłej zaiste misyi wybrać ideę organizmu—pomysł nowy i oryginalny! Szkoda, że... jałowcy.

Lilienfeld najszerzej chciał wyzyskać pojęcie organizmu, a analogię posunął do ostatecznych krańców. Jest on tego świadom, bo powiada: jeżeli uznawać podobieństwo między społeczeństwami a organizmami—to bezwzględ-

dnie, jako realną analogię, jako tożsamość, połowicznymi zwolennicy są to najgroźniejsi wrogowie całej szkoły. A przecież ten sam uczony drwi z kilku swoich sprzymierzeńców, którzy w społeczeństwie dopatrują się gwałtem pewnej określonej formy zwierzęcej!

Wywody praktyczne „homologii” Lilienfelda są smutne. Członek społeczeństwa jest marną komórką, prochem, odpadłym od wielkiej jednolitej bryły, bez której żyć nie może. Niech nie próbuje wyzwać się i dobro swoje przeciwstawiać, lub choćby stawiać na równi z interesem całego społeczeństwa. Panują nad nim wszechwładnie prawa organizmu, których interes osobisty, zachcianki indywidualne, nie złamią—lepiej więc się poddać.

Skazana na zagładę swoboda jednostki żyje się na ten okrutny wyrok, na szczęście podyktowało go tylko zaślepienie uczonego. Zobaczymy, że Lilienfeld jest najsurowszy z całego grona, rychło więc z nim rozstajemy się.

V.

Pożegnawszy owych mglistych uczonych niemieckich, którzy zaleli swe teorie potopem ciężkich terminów i stworzonych ad hoc pojęć w rodzaju „realnej analogii” lub „analogii natury”, w przeciwstawieniu do „analogii umysłu”, jak gdyby istniała jakaś analogia po za nim — przechodzimy do myśliciela grubszego kalibru, do człowieka, który swym wpływem rozległym szczególnie przyczynił się do nadania teorii organicznej praw obywatelstwa. Jest nim angielski, Herbert Spencer. Przeskok ten równa się przejściu z mroku do światła. Pomysły Schaefflego i Lilienfelda są w stanie wywołać zawrót głowy właściwą im „Spitzfindigkeit”. Gdyś już nareszcie zapoznał się z ich sążnistymi tomami, zapytujesz: koniec końców, jakże pojmują oni społeczeństwo; jest że ono ustrojem? Nie, nie jest, boć przecie sam Schaeffle uprzedza o mnóstwie kardynalnych między nimi różnic, choć za chwilę o tem zapomina.

Lecz może to ustrój „sui generis“? Nie, to rzeczywisty organizm — co wypływa z realnej analogii. Lecz czemuż jest znowu ten dziwolak? Jakaś *contradictio in adjecto*, która dla autorów samych wytwarza plątaninę bez wyjścia, a dla czytelników jest już całkiem niedostępną. Zdaje mi się, że trzeźwemu wzrokowi ten łańcuch wywodów, przemocą poczepianych z sobą, przypomina bardzo zagadnienia scholastyków jak np. to: czy osioł przywiązany jest do drzewa, czy drzewo do osła?

Spencer przez swą wyrazistość tworzy kontrast z rzeczonymi pisarzami. Nawet najbardziej naciągane dowodzenie przybiera u niego pozór prawdopodobieństwa i na razie olśniewa. Ciemności rozjaśnia wykład przejrzysty, jak górski kryształ, i nader zręczne ustawienie faktów. Zalety te zyskały utworom Spencera olbrzymi, więcej niż zasłużony rozgłos, a jego teoria społeczeństwa służyła za główną zachętę pokrewnym uczonym, jak znany nam Schaeffle, który sam się do tego tu i owdzie przyznaje, jak Fouillé i inni, a w każdym razie nie ma dziś pisarza społecznego, któryby miał odwagę nie liczyć się z „Zasadami Socyologii“.

Na pierwszy rzut oka dziwnem się wydaje, że syn trzeźwej Anglii poddał się urokowi szkoły organicznej i zupełnie poważnie opracowywa osławioną analogię, ale zapoznawszy się jako tako z całym jego systemem filozoficznym, daleko łatwiej tę anomalię zrozumieć. Owóż Spencer jest przede wszystkim przyrodnikiem, a osobliwie biologiem; badanie istot ożywionych stanowi, rzecz można, punkt wyjścia wszystkich jego uogólnień. Treść swej olbrzymiej pracy „System filozofii syntetycznej“ rozłożył w ten sposób, że jak u Comte'a socyologia znalazła się na końcu — nie liczymy rozumie się etyki, jako na wskroś filozoficznego działu, reasumującego wszystko, co powiedziano przed nim. Kazał więc tamtej zbierać owoce, nad którymi pracowała nauka o życiu wraz z nauką o duszy. Myślą zasadniczą, przenikającą wszystkie jego doktryny,

jest idea ewolucyi, którą przeprowadza konsekwentnie od świata nieorganicznego aż do uduchowionego, tj. do organicznego i społecznego. Ewolucyę tę [pojmuje w ten sposób, że wszystkie znane zjawiska, nas otaczające, układa pod względem duchowego wyrobienia, czy też udoskonalenia, w drabinę, złożoną z mnóstwa szczebli bardzo blizkich sobie—tak, iż każdy stanowi stadyum rozwoju bardzo bliskie następnego. Innemi słowy, nie wierzy w rewolucyę, którą uważa za negacyę, przeciwstawienie ewolucyi. Wpływ tej zwierzchniej zasady stopniowego doskonalenia się bytów, odnajdujemy w teorii społeczeństwa, w którym Spencer widzi jedynie wyżej uposażony ustrój. Zauważyć jednak należy, że przeoczył on jedną bardzo ważną okoliczność, która go pozbawia prawa bezpośredniego zcepienia nauki o społeczeństwie z nauką o życiu: on to bowiem wstawił w klasyfikacyę Comte'a pomiędzy dwie rzeczzone dziedziny psychologię, czem zaznaczył znakomitą odległość zjawisk specyficznie społecznych od pojawów specyficznie życiowych.

Po tym wstępie ogólnym, dotkniemy już samej teorii społeczeństwa. Dla czegoż, według Spencera, skupienia ludzkie należy uważać za pojedyncze organizmy? Oto dla tego, że jak ich pierwowzory, rodzą się, żyją, rozwijają się, chorują, umierają. W istocie dużo tu zachodzi podobieństwa, prawdą jest, że z ograniczonej liczby jednostek drogą rozmnażania powstaje gromada, prawdą jest, że społeczeństwo przy odpowiednich warunkach wzrasta w potęgę i trwałość, prawdą jest wreszcie, że w skutek nadużyte lub braków w życiu choruje, niszczyje i do pewnego stopnia umiera.

Nadto Spencer dostrzega bliskie podobieństwo w budowie obu całokształtów: społeczeństwa również składają się z komórek, istoty między komórkowej, z organów, jeden drugiemu podporządkowanych. W miarę rozwoju zachodzą w nich jakoby też same zmiany, które łatwo do strzegamy w pojedynczych ustrojach, a mianowicie potę-

guje się wzajemna zależność narządów, czego prawie że niema wcale w typach pierwotnych jak np. w koralach; a jednocześnie zwiększa się różnorodność, specjalizacya i liczba organów. Tak np. według Spencera, system narządów, roznoszących po społeczeństwie soki ożywcze, na podobieństwo takiegoż aparatu w jednostkach, dopiero z czasem dosięga prawdziwie celowej doskonałości.

Bliżej uzasadnia Spencer analogię w rozdziałach, poświęconych każdy z osobna jednej z trzech głównych grup narządów: wytwórczych, rozdzielczych i rządzących albo raczej kierowniczych. Znajdujemy tam te same, mniej więcej, spostrzeżenia, jakie poczynili w tym względzie Schaeffle i Lilienfeld. Wiele też prawi Spencer o powinowactwie procesów odżywczych. Podobnie jak w ustrojach pojedynczych każda część kanału pokarmowego ma swój cel i odgrywa swoją rolę w ogólnej działalności odżywczej, tak też u zorganizowanych gromad ludzkich rozmaite części terytorium wytwarzają różne gałęzie przemysłu, stosownie do rodzaju produkowanego przez nie surowego materiału. Narządy udziału upatruje nasz myśliciel w systemacie dróg i komunikacji, które ma za istotne arterye. Znamiennem jest, że to, co Schaeffle odkrywa w kościach, mianowicie mechanizm komunikacyjny, dla Spencera spoczywa w naczyniach krwionośnych. Zdaniem tego ostatniego, w obu porównawczych sferach, w miarę rozwoju ogólnego, ulepsza się i sieć komunikacji, mnożą się jej środki i sposoby, drogi stają się prawidłowszemi i dogodniejszemi oraz zyskują na rozgałęzieniu. Nie pamiętam już w którym miejscu, Spencer cieszy się niezmiernie z odkrycia przez siebie kolei żelaznych w indywidualnych ustrojach i ebciwie rzuca się na podwójne linie szyn, w których wita podwójne naczynia krwionośne, pędzące krew do serca i z serca...

Jeszcze więcej pomysłowości okazuje filozof angielski, porównywając systemy narządów kierowniczych, przy czem spora część przypada na ulubioną naukę Spencera

o ześrodkowaniu się procesów duchowych. U istot słabo rozwiniętych centralizacja władz niematerialnych wyruza się nader skąpo, tak iż prawie że równomiernie rozlane są po całym ciele, jak np. czucie, a środkowego siedliska ducha w nich do badać się niepodobna. Toż samo zachodzi i w społeczeństwach zarodkowych, gdzie poczucie łączności i jedności władz jest blahem i nie wytrzymuje silniejszego naporu z zewnątrz. Lecz, jak tam pod wpływem walki o byt i skojarzonych z nią czynników duch potęguje się i skupia, coraz to widoczniej ogarniając pewien organ centralny—tak i tu walka z sąsiadami wzmacnia władzę państwową i sprzęga rozstrzelone pierwiastki. Z jednej strony komplikuje się gałąź nerwów, przenoszących rozkazy i życzenia, wychodzące z ogniska, z drugiej znowu—mnożą się sposoby przesyłania rozporządzeń administracyjnych. Staje się szybką i regularniejszą komunikacja głównego siedliska czucia z peryferiami: w jednodostee dzięki mnóstwu nerwowych nici, w społeczeństwie dzięki telegrafom, poczcie, dziennikarstwu itd., do których Spencer w nowym wydaniu zapewne nie omieszka dodać telefonów Bella. Nadto w ustroju, prócz powyższych roznosicieli uczuć, myśli i ruchów, znajdują się samoistne grupy nerwów, jak sympatyczne, kierujące działalnością odżywczą i naginające dostawę krwi do potrzeb miejscowych. Otóż pendant takowych, wedle Spencera, mają stanowić w ekonomii społecznej te specjalne prawa, które rządzą produkcją kraju, oraz te urządzenia bankowe, które normują zasób niezbędnego kapitału, zwiększając go, lub uszczuplając stosownie do potrzeb.

Nie będziemy dalej snuli wszystkich włókien podobieństwa, zauważymy jeszcze tylko, że Spencer organa zewnętrzne odnajduje również w społeczeństwie, a mianowicie w jego środkach obrony: w armii, flocie etc. Nadomniast zważmy wartość tej misternej paraleli i tkwiącej w niej myśli przewodniej.

Wypada oddać Spencerowi sprawiedliwość, że sam nie zamyka oczu na rdzenie pomiędzy obydwoma szeregiem tworów różnice, wielkiej jednakże liczby ich nie zauważył. Tak np. społeczeństwa, jak wiadomo, posiadają dar wzrostu, obcy zupełnie jednostkom, a mianowicie drogą podbijania innych gromad ludzkich i wcielania ich w siebie. Następnie pojęcie śmierci w ścisłym znaczeniu wyrazu nie może mieć zastosowania w historii społeczeństw, albowiem, w najgorszym razie, mogą one utonąć w innych, zlać się z nimi, zmienić pewne cechy charakterystyczne, jak religię, język, właściwości rasowe, pod wpływem czynników zewnętrznych; ale nigdy skonać. Rzymianie, Grecy, Fenicyanie, Indusowie, Chaldejczycy, Persowie doświadczały najbardziej burzących wstrząśnień dziejowych a wszelako in corpore żadna siła wytepić ich nie mogła i nie może. Więcej nie potrzeba.

Nie więcej jest udatnem upodobnienie gospodarki społecznej do czynności odżywczych w jednostce: tu ona wychodzi z jednego źródła, żołądka, i rozchodzi się w zmienionej postaci po całym organizmie — tam każdy pracuje dla siebie.

Dwa prawa zasadnicze, całkowania i różnicowania, w których ma przebijać się naczelnie prawo wszelkiego rozwoju, również nie osobiwie licują ze społeczeństwem, a przecież to są tematy ulubione Spencera, konik, z którego prawie nie zsiada. W świecie osobników odkrycie to przekonywa i potwierdza zjawisko, że ustroje w miarę postępu coraz bardziej jednoczą się w sobie, skupiają, sprzęgają, a jednocześnie struktura ich zbogaca się narządami. Dowodów daleko szukać nie potrzeba — dosyć zestawień gatunki niższe z wyższymi. Jednak reguła ta w skupieniach ludzkich wysledzić się nie daje, na nieszczęście dla hipotezy, choć doprawdy na szczęście dla dobra człowieka. Postęp społeczeństw przede wszystkim wyrażać się musi w zrównaniu politycznym, ekonomicznym i umysłowym obywateli, w usuwaniu różnic kastowych. Dziś szczycimy

się humanizmem, który powstaje przeciw specjalizacji organów. Zwięźła ona koryto życia jednostkowego, czyni je jednostronnem, gdyż zupełnie naturalnie przytępia, lub zgładza te zdolności i siły, których nie ma się sposobności ćwiczyć. Podział pracy nie tylko w zajęciach fabrycznych obniża intelektualny poziom człowieka; też same skutki wywołuje on i na szerokiej arenie cywilizacyjnego życia, skazując większość na żywot zwierzęcy, nieświadomy, a uprzywilejowanej mniejszości zapewniając udział w rozkoszach duchowych. Dzisiejsza też idea państwowa tu i owdzie przeciwdziała złu. Tak np. wkłada na wszystkich obowiązek bronienia ojczyzny, do czego wieki średnie dawały prawo tylko szlachcie feudalnej. W ten sposób zanika stopniowo surowa klasa wojowników, nie zdolna do niczego prócz wojaczki, łupiestwa, rabunku, zasklepienia w najgrubszych obyczajach, oddzielona od reszty obywateli chińskim murem przesądów i spaczonych pojęć. Do tego samego zmierza polityka gospodarcza, gdy wymaga dla robotników pewnego wykształcenia, gdy usiłuje uprzystępnąć im dorobek cywilizacyjny, gdy wreszcie od warstw nieprodukcyjnych domaga się udziału w pracy technicznej.

W praktyce Spencer daje prawom całkowania i różnicowania bardzo duże zastosowanie. W lennym stosunku poddaństwa do niej stoją znakomite jego prace o stopniowym powstawaniu władzy monarchicznej, religijnej, władzy obyczajów, słowem to wszystko, co zapełnia II-ą część zasad socjologii oraz jej zarodki, wydawane p. t. „Essays“.

Spencerowska teoria społeczeństwa stanowi, rzecz można, syntezę innych postaci tego samego organicznego kierunku; godzi ona ich sprzeczności w przestrzeni, tak jak czyni to w czasie nauka Fouillé'go. Łączy ona dozgonnym węzłem małżeńskim podzielność, dyskretność materialnej istoty społeczeństwa z solidarnością czyli niepodzielnością jego pierwiastku duchowego. Przyznaje ona, że osobnik nie jest bezwiednie i niewolniczo przykutym do całości,

żyjącym tylko dla niej; a jednocześnie duchowości społecznej stawia za ideał całkowanie, jedność. Tym sposobem prawo wielości i prawo jedności zaprężone są do jednego rydwanu. Synteza podobna — to mrzonka. Są to dwie niepojednane siły, odśrodkowa i dośrodkowa; jedna drugą neguje, paraliżuje, wywołuje rezultat wprost przeciwny temu, jakiego oczekuje autor. Im bardziej, powtarzamy, klasa społeczna jako organ ciała społecznego oddaje się swej specjalnej funkcji, tem widoczniej odżegnywa się od wspólnej samowiedzy i staje się automatem, martwą sprężyną. Oto rdzeń sprzeczności, które podkopują zgrabnymach rozumowań Spencera i ściągają nań grady napaści i słusznych a surowych krytyk.

VI.

Zostawiliśmy na sam koniec wykład poglądów Fouillégo, współczesnego myśliciela francuzkiego, dla dwóch względów; 1^o zajmuje on stanowisko odrębne w szeregu twórców społecznego organizmu, a 2^o zachowuje się daleko krytyczniej, nie zadawalnia samą analogią, lecz sztuka uzupełnia po za nią.

Fouillé rozwinął swą teorię w dziele p. t. „La science sociale contemporaine“. Jego rysami znamionami — żywotność, chęć ukoronowania wywodów oderwanych wnioskami praktycznymi, świadomość konsekwencji, na które inni przedstawiciele szkoły dobrowolnie zamykają oczy.

Już to samo, że miał możność poznania braków swoich poprzedników i wsluchania się w ocenę ich utworów, pozwoliło mu uniknąć jednostronności i skrajności. Nie jest on bezwzględny czcicielem „społecznego organizmu“.

Fouillé zawczasu określa cel, dla którego wdaje się w długie rozumowanie. Chodzi mu mianowicie o zbadanie początku, natury i celu społeczeństwa. Oto trzy główne momenta dociekania, określające zarazem 3 punkty porównania gromad ludzkich z pojedyńczymi ustrojami

Dowodów podobieństwa mają dostarczyć przeważnie fizyologiczna i anatomiczna strona obu szeregów zjawisk.

Pochwyciwszy zasadnicze i odrozniające cechy organizmu, Fouillé dochodzi do przekonania, że znajdują się one żywcem i w społeczeństwach.

Pierwszą jest: skierowanie pracy niejednakowych części ku zachowaniu całości (*concoeurs*); dokonywa się ono siłą dwóch warunków: a) podziału czynności pomiędzy narządy oraz ich specjalizacji i b) współpracy członków.

Drugą zaś cechą jest: odpowiednia budowa. W tym względzie autor powołuje się prosto na Spencera, który, jak widzieliśmy, szeroko opracował podobieństwo morfologiczne. A więc i tutaj przemysł, rząd i handel utożsamione są z aparatami: odżywczym, kierowniczym i rozdzielczym.

Nadto Fouillé odnajduje jeszcze jeden punkt styczny, już nie za przykładem Spencera. Twierdzi on, że społeczeństwa narówni z organizmami posiadają samowolę i celowość, ale nie ową dedukcyjną, metafizyczną, lecz empiryczną, uwarunkowaną koniecznością przystosowań w walce o byt. Wreszcie Fouillé dowodzi nieobecności dwóch doniosłych różnic, podnoszonych przez Spencera, Comte'a i Littré'go. Pierwszy podkreśla rozdzielność powłoki społecznej w przeciwstawieniu do spójności ciał jednostkowych. Dwaj ostatni nie szukali wcale podobieństwa śmierci w społeczeństwach. Otóż Fouillé odpiera, że pojęcie o przestrzeni jest względne i przeto niema zasady poczytywać odstępów między członkami społeczeństwa za coś odmiennego od substancji międzykomórkowej, co się zaś tyczy trwałości gromad w czasie, to można wnet dostrzedz też same fazy wzrostu i upadku, co i w osobnikach zwierzęcych i roślinnych.

Autor szuka również argumentów podobieństwa w dziedzinie duchowej. Brak systemu nerwowego w społeczeństwach nie zraża go, gdyż wierzy, że specjalizacja orga-

nów nerwowych nie stanowi *conditio sine qua non* życia: czucie może być wszędzie rozlane „mózgi obywateli tworzą masę nerwową narodu“ *). Toć zwierzę, któremu wyjęto część mózgu, nie przestaje pozostałością jego czuć, myśleć, chcieć, a przecież też procesy zachodzą w społeczeństwie. W ogóle Fouillé lubi ratować się doświadczeniami wiwisekcyi.

Duszy, jako samowiedzy osobowej, czyli „jaźni“, nie masz w społeczeństwie.

Przechodzimy do socyologii *sensu stricto*. Osią, koło której obracają się świadomie, czy bezwiednie wszystkie doktryny społeczne, jest stosunek jednostki do całości—on to dał początek wszelkiej zespólności, do niego, otwarcie mówiąc, zmierzają wszystkie tyrady socyologów do jego praw, przeszłości i przyszłości. On jest też punktem ciężkości teorii Fouillé'go, a celem wiadomej analogii wykrycie najwłaściwszej normy samoistności indywidualnej i społecznej. Ażeby ustrój rzeczywisty mógł nas czegokolwiek nauczyć, potrzeba, ażeby podobieństwo rozciągało się i do owego stosunku części do całości. W istocie też rozciąga się na wszystkie trzy wzmiankowane momenty.

Na naturę społeczeństwa. Że części osobnika są nieświadome a członkowie społeczeństwa obdarzeni samowiedzą — nie nie znaczy. Czynniki ten nie zmienia postaci rzeczy. Toż poczucie korzyści życia towarzyskiego może jedynie zdwoić spójność, ale nie osłabi węzłów jego.

Powtóre, co do pochodzenia grup ludzkich — i ono całkiem przypomina powstawanie organizmów, wprawdzie tu skupiają się pierwiastki bierne, tam niezależne, ale różnica to pozorna, gdyż przecież członkowie społeczeństwa nie dobrowolnie zrzekają się swobody, lecz z musu, przynagleni potrzebami życia. Z drugiej znowu strony, takie ustroje, jak np. polipy, ujawniają także znaczną samoistność.

*) La science sociale contemporaine str. 108.

Wreszcie możliwy co do trzeciego punktu zarzut, że celem pracy cząstek osobnika jest pochłaniająca je całość, a w społeczeństwach zachodzi tylko współ-działalność, autor spodziewa się obalić twierdzeniem, że w obu wypadkach interes całości idzie ręką w rękę z interesem cząstek.

Z tego wszystkiego widać, że autor obawia się, by jego analogia nie wyzuła społeczeństwa z własnowolności, nie uczyniła go czemś biernym — i dla tego kładzie wszędzie nacisk na żywioł samowiedzy. W ten sposób stwarza on organizm nowy, ulepszony, „umówny“ (*l'organisme contractuel*). We wszystkich spojeniach jest pewna doza swobody, czyli świadomego zobowiązania się; z czasem współczynnik ten wzmaga się, a oparta na nim całkowicie budowa społeczna urasta w ideał nauki politycznej.

Pozostaje atoli czynnik biernej organizacyi; odpowiada on prawu całkowania u Spencera. Jak go z pojęciem dobrowolnych następstw pogodzić? Bardzo łatwo — rozumie się dla Fouillégo. Dajmy na to, że narządy ciała naszego, serce, żołądek, płuca nie mają żadnego poczucia roli, którą spełniają, posłuszne jedynie żelaznym prawom, i że nagle we względzie tym zostają oświecone, zaczynają pojmować konieczność swej pracy — czyż wskutek tego rozejdą się, zbuntują jeden przeciw drugiemu? Bynajmniej, przekonają się tylko, że są sobie wzajemnie pożyteczni, że się wzajemnie utrzymują przy życiu i jeszcze zgodniej i gorliwiej wezmą się do dzieła. Oto na placu miejskim krząta się po ciemku kupa ludzi, zajęci są czemś bardzo, popychają się, przewracają, przeszkadzają — w tem na scenę pada światło — i cóż się stanie? ruchy pracujących nabiorą harmonii, a robota zorganizuje się ku ogólnemu pożytkowi.

Tak tedy, organizm to *sui generis* — i postępu nie wstrzymuje i nie zadaje kłamu analogii społeczeństwa z organizmem zwierzęcym. Ztąd wyprowadza Fouillé ważne wyniki dla najbliższej zainteresowanych nauk, jak polityka. Nie zadawalnia się on misyą, jaką powierza społec-

cznemu rozumowi Spencer, misją równoważnika, regulatora rozmaitych prądów życia zespólnego. Znany „nihilizm administracyjny“ brytańskiego mędrca, hołdujący godku „minimum rządu“, nie zjednywa sobie współzucia u Fouillé'go. Żąda on od państwa czegoś więcej: czynu, inicjatywy i propagandy. Zwierciadło, odbijające biernie dążenia społeczne, nie wystarcza, potrzeba steru, kierującego nawią ku celom wyższym; potrzeba władzy, której by się wszyscy poddali, złożonego systemu nerwowego z wpływem ogniskiem, wolą i samorzutnością, słowem mózgu *).

Na stosunku siły kierowniczej do potrzebujących jej jednostek buduje Fouillé hierarchiczną klasyfikację społeczeństw. Na szczyblu najniższym stoją zaledwie zogniskowane, gdzie całość żyje raczej dla części, niż odwrotnie; na wyższych zaś gromady, w których zapanowała pewna równowaga pomiędzy siłą odśrodkową i dośrodkową. Kategoria ta składa się z 4-ch szeregów, ukazujących łagodne stopniowanie w imię dewizy „*natura non facit saltus*“.

Pierwszy—to typ skupień pół-dzikich, mało ześrodkowanych; drugi wyobraża walkę indywidualizmu z kolektywnością, czyli mieszaniec despotyzmu z anarchią; w trzecim państwo przeważa nad osobistością, — wreszcie ostatni jest wcieleniem syntezy obu pierwiastków, jest zatem prawdziwym „ustrojem umownym“.

Fouillé marzy o zastosowaniu zasady „umowności“ do wszystkich gałęzi prawa, czyli nie tylko do państwowości. Szczególnego wyglądu nabiera przez to idea sprawiedliwości. Przestępca sam wyznaczałby sobie karę, tak jak praktykowało się w Atenach. Myśliciel francuski ludzi się, że era ta zapanuje kiedyś, albowiem rzeczywista sankcja tam tylko istnieje, gdzie wszyscy są związani ukła-

*) Rozdział: *Conséquences politiques de l'organisme social*, p. 128 — 145.

dem, gdzie więc nawet sprawca złego, świadom wyrządzonej krzywdy, „uchwala“ karę, więcej nawet, domaga się jej i sam ją na sobie wykonywa.

Inne konsekwencje pomijamy — pomijamy ogólnofilozoficzne, a zwłaszcza etyczne, a to dlatego, iż pojęcie organizmu coraz rzadziej tam wchodzi w grę, coraz słabiej daje się słyszeć wśród terminów czysto społecznych — aż w końcu zapytujemy: co ono robiło w systemacie i gdzie się podziało.

Ale nie tylko wierzchołki teorii takie wrażenie sprawiają. Sam pień jej jakoś bez idei ustroju łatwo obejść się może i innym rdzeniem zapełniony, mógłby do tych samych doprowadzić wniosków. Zastąpmy „organizm“ „mechanizmem“, a przekonamy się o tem. Skoro raz Fouillé przyjął za aksyomat, że obdarzenie komórek samowiedzą nie psuje w niczem analogii z organizmem — wszystko stało się możebnem, choćby w istocie było najniemożliwszem. Cóż za dziw, że ustrój społeczny staje się ugodowym, skoro jego komórki mają świadomość swych czynów i rozumieją cel ich? Ale czy z takich bytów złożone ciało — mamy prawo nazwać organizmem?

Mógłbym rozumować w ten sposób. Społeczeństwo jest maszyną; sprężyny i koła pracują dla wspólnego dobra. Nagle cudem jakimś nabierają samowiedzy — cóż się wówczas stanie, czy powstaną przeciw sobie? Bynajmniej — zdwoją, potroją gorliwość i harmonią. I oto gotowa „maszyna umowna“ jako model społeczeństwa.

VII.

Istnieje jeszcze jedna grupa badań społecznych, w której idea ustroju odegrywa ważną rolę. Mówimy o owych rozrzuconych teoriach naukowych, poświęconych tylko jednemu z oddziałów socjologii, noszących cechę mniej ogólną, ale jednocześnie, lub może właśnie dla tego, stojących

bliżej praktycznego życia i wreszcie nierzadko przechodzących w normy i prawa. Taką jest dziedzina zagadnień politycznych, taką jest gałąź stosunków ekonomicznych i wreszcie czysto prawnych, — wszystkie widziane ze stanowiska prawodawstwa i reformy.

Przedmiotem dociekań socyologicznych są urządzenia społeczne, prawa ich rozwoju oraz stosunku, wpływającego z następstwa i współistnienia. Ponieważ celem ostatecznym zabiegów ludzkich jest ulepszenie warunków bytu, przeto i w zakresie socyologii prawidła, które powinny kierować rozwojem instytucyi, są najważniejszymi dla praktyki i dla nauki. Sposób użycia idei organizmu, o jakim mamy mówić, ma właśnie taką doniosłość żywotną. Tu już nie rozprawia się filozoficznie de omnibus rebus et quibusdam aliis, ale się czyni poważną próbę nadania życiu kierowniczej busoli. Podczas gdy całe społeczeństwo, rozpatrywane jako osobnik, jest pojęciem teoretycznym, oderwanem, podczas gdy państwo szkoły organicznej polityków również niewyraźnie się zarysowuje, chociaż znacznie bliżej styka się z realnemi ziemskimi interesami: kategoria doktryn i myślicieli w mowie będących zaleca się dążeniem bardziej skromnem, ścięśnionem, ale i praktycznem. Nie dbają oni o to, co stanowi ramię społeczności, a co piętę, nie silą się na wyszukiwanie rysów podobieństwa z pojedynczemi organizmami, nie pytają, na czem polega istota gromad ludzkich, — ale poprostu chcą życiu publicznemu w głównych jego stronach oszczędzić poślizgnięć i błędów.

A błędów takich napłodził wiek ubiegły i początek bieżącego huk. Ruchy rewolucyjne stworzyły budowle, które w przeważnej części szybko runęły. Gmachy wzniesione przez radykalizm były wątłe, jak domki z kart, i nie wytrzymały podmuchów rozmaitych restauracyj, reakcyj, pozwalając zapanować dawnemu porządkowi rzeczy. Niepowodzenia te zwróciły pilniejszą uwagę poważnych uczonych i publicystów, którzy zapragnęli nałożyć kielzna śle-

pemu nowatorstwu, powołując się na „ciągłość“ (continuité) urzędów państwowych: stąd powstała nauka, iż społeczeństwo i państwo nie są wytworami mechaniki, w których możnaby bezkarnie przetasowywać składowe części, wprowadzać najdowolniejsze zmiany, nie są warsztatami rękodzielniczymi, w których każdej chwili można wszystko przerabiać, niszczyć, na nowo lepić itd. Innemi słowy zaczęto osłabiać nadmierne ku racjonalizmowi zaufanie, przeciwstawiając mu organiczną naturę instytucji. „Instytucje rodzą się, ale nie fabrykują, to nie wytwór świadomie-dowolnego, ograniczonego rozumu, lecz związane są z prawami wszelkiego organicznego powstawania i wzrostu“ — tak sformułował zasadę szkoły E. Kuntze w dziele „Punkt zwrotny w umiejętności prawnej“. Nie są one rezultatem zwróconej w pewnym kierunku pozytywnej działalności prawodawczej, ale zjawiają się samorodnie, z samych potrzeb zespólnego bytu. Rozwijają się organicznie, w zależności od otaczających czynników, nie dają się przenosić na grunt nieodpowiedni, nie łatwo się aklimatyzują, a przeniesione często schną, więdną lub wyradzają się.

Wpływ tego poglądu odbił się najpierw na zasadach prawodawstwa czysto politycznego.

W organicznem pojmowaniu instytucji dominują dwie cechy znamienne: jedna broni ciągłości, nieprzerywalności ich, druga podkreśla organiczną spójność z otoczeniem. Ta ostatnia acz bezwiednie, aczkolwiek nie w postaci porównania biologicznego, przezierają zdawien dawna niby nie czerwona z najgłośniejszych teorii państwowych. Dowiódł tego cytatami znakomity profesor wiedeński, Karol Menger *), który ze szczególnem zamiłowaniem szpera w klasycznych dziełach. Przekonywa on nas, że praojcowie na-

*) Dr. Carl Menger. Untersuchungen ueber die Methode der Socialwissenschaften ect. Leipzig 1883, pag. 187—194. Poglądy jego wyłożyliśmy w „Prawdzie“ z r. 1885.

uki społecznej, Plato i Arystoteles uznawali już, „że wszelkie badania polityczne winny opierać się nie na czczych teoriach, lecz na historii.“ Również znacząco o przedmiocie tym odzywa się Macchiavelli, Bodin, Bacon, bazylejski uczoney, H. Stupanus, wydawca dzieł Macchiavellego. Wszyscy oni głoszą względność instytucyi, ich zależność od warunków miejsca i wymagają od prawodawcy, by koniecznie liczył się z właściwościami miejsca i czasu.

Drugi rys organicznego na urzędzenia poglądu rozpada się ze swej strony na dwa momenty: jednym jest teoria niedostrzegalnego powstawania instytucyj, bijąca głównie na to, iż zjawiają się samorodnie, dojrzewają bardzo stopniowo i niepochwytnie dla oczów ludzkich, jako też niezależnie od jego twórczości prawodawczej, — drugi zaś stanowi pewnego rodzaju wniosek, wypływający z poprzedniego, i polega na wierze, iż umysł ludzki jest nadto słaby i niedołączny, by mógł te dzieci bezwiednej natury celowo przekształcać; że chcąc je poprawić, zazwyczaj tylko psuje. Oba te twierdzenia przemówiły w nauce znacznie później.

Pierwszym znakomitszym ich obrońcą, pierwszym, który całkiem świadomie i nader energicznie obwoływał organiczność form społeczno-politycznych, był angiłk Burke. Żaden z poprzedników jego, ani Necker, ani Montesquieu, wpływu nie wywarli, albowiem nikt z taką siłą nie uderzył w ideę powyższą, jak syn ziemi, która tem właśnie różniła się od innych państw, i tem szczyciła, że bez widocznego współdziałania projektów prawodawczych, bez mozołów gabinetowych posiadała dobre urzędy. Burke właśnie wskazywał na to nieznacne, organiczne tworzenie się instytucyj angiłskich, na ich niewzruszoną podwalinę dziejową i pysznił się w imieniu rodaków wyższością ich nad pragmatyzmem francuzów i namiętnością stwarzania nowych kształtów li tylko przy pomocy oderwanych kombinacyj rozumu. W swych „Myślach o rewolucyi we Francyi“ Burke, wysławiając Wielką kartę, powiada: „Konstytucya

nasza trzymała się niezmiennie polityki bronięcia naszych swobód, jako przekazanych nam dziedzicznie od przodków naszych... Polityka ta wypływa, zdaniem mojem, z głębokiej refleksyi, albo raczej stanowi owoc nieświadomej przyrody, która jest mądrością bez refleksyi i wyższą od niej“ (*).

Anglia jest krajem klasycznym prawa zwyczajowego (*jus morum*), po dziś dzień cierpi ona na brak kodyfikacji ustaw i wywody Burke'go trafnie charakteryzują jej dorobek prawny,—niemniej przeto, dzięki jej politycznemu samolubstwu i wyłączności, zapatrywania głośnego publicysty nie przedostały się do Europy z mocą, jakiej należałoby się spodziewać, lecz rozeszły się przyodziane w nową szatę i na nowym gruncie zaledwie w lat kilkadziesiąt potem, mianowicie w pismach słynnego badacza niemieckiego Savigny'ego oraz jego kontynuatorów: Eichhorna i Niebuhr'a. Duża też doza zasługi w ruchu anti-pragmatycznym przypada na Hugona Grotiusa, a zwłaszcza na prace jego z zakresu historii prawa. Skierowawszy wzrok na prawo zwyczajowe, jako na podstawę ukształtowanych i ostatecznie sformułowanych prawodawstw, i wnikając w genezę jego, doszli oni do przekonania, że prawo jest wytworem pierwotnym, bezwiednym, podobnie jak język, obyczaje, sztuka i inne strony życia—tak mniej więcej streszcza Savigny'ego Stahl. Nie zawdzięcza ono swego istnienia mądrości i przezorności władz państwowych, ale rodzi się samo, jako wyraz niepochwytej, nieświadomej, wyższej mądrości, którą umysł nasz daremnie chciałby przedrzeźniać. Dla tych przyczyn siać prawo, hodować je sztucznie, to jest drogą racjonalizmu, jest takimże nonsonsem, jak przerabiać mowę. Rozum nie jest zdolny do tego rodzaju dzieł, nie należy mu ufać ani uważać go za sprawcę instytucyi—a kto ufa, popełnia błąd gruby. Prawodaw-

*) Reflections on the Revolution in France. 1792, p. 58 i następn.

ca nie jest niczem więcej, jak wyrazicielem pojęć prawnych, stworzonych przez samą konieczność dziejową.

Przełożone na język praktyki — wiemy już, co tezy te oznaczają, — w języku badań wymagają od uczonych dokładnego obznajmienia się z historią tych form, które zamierzają przeistaczać.

Oto kierunek ogólny. Wycisnął on swą pieczęć na wszystkich dziedzinach nauk społecznych. Dużo zyskała przez to nauka rządzenia, nie mało inne gałęzie prawa, najwięcej jednak wiedza ekonomiczna, dla której z poglądem organicznym nastąpiła nieledwie nowa era i epoka rozkwitu. Mnóstwo pisarzy rzuciło się na historię rządzeń i pojęć gospodarczych, by w niej szukać tła i fundamentu do swych pomysłów. Do tych należą: Jacob, Baumstark, Schön, Genz, Adam Schmittener, Justus Moser, Fr. Moeser, Fischer, Sartorius, Goerres, Adam Müller, Haller, List, Gervinus, Dahlman, Roscher i wielu, wielu innych. Jakkolwiek ich zasady metodologiczne nie rozpowszechniły się pod nazwą „organicznych“ lecz „historycznych, to jednakże liczne miejsca a bardziej jeszcze sam duch szkoły świadczą dowodnie, iż pojęcia z dziedziny fizjologii wywarły na nich wpływ niemały. Oto określenie Schmittenera: „Der geschichtlich-organischen Methode handle es sich um Aufdeckung des Gesetzes der organischen Entwicklung der Menschheit.“ Gervinus porównywa politykę z fizjologią, lub raczej tą jej częścią, która wyłania się osobno, jako historia życia. Charakterystyczną definicję Kuntzego przytoczyliśmy wyżej — i t. d.

Kwestya powstawiania form społecznych rozpatrywaną była i jest bardzo często samoistnie, jako oddzielne zagadnienie naukowe i niezależnie zupełnie od sprawy ich dalszego rozwoju. Interesuje ona nie tylko socjologów, ale także psychologów i antropologów, przybierając częściej charakter teoretyczny, filozoficzny, niż praktyczny. Nauka bada ogólne zasady tworzenia się rządzeń, by z nich wyciągnąć wskazówkę dla życia, ale równocześnie ślęczy roz-

ciekawiona nad pewnymi kardynalnymi formami, np. gospodarstwa społecznego, które panują wszędzie i od czasów niepamiętnych, jak pieniądze, rynki, konkurencja i t. p. W tych wypadkach konkretnych pogląd organiczny wyrzekł także swoje słowo, ale co wystarczyło dla zwalczania pragmatyzmu, tego nie dosyć było dla naukowej ścisłości. Można było wiedzieć, że urzędnicy powstawały nie drogą nadawczą, a nie mieć pojęcia jak powstały np. pieniądze lub handel. Były to tylko puste ramy negatywnego określenia, które należało wypełnić wydatnym wizerunkiem. Lukę tę stara się zapełnić wspomniany Menger na kilku wyczerpująco przedstawionych przykładach, za co zjednał już sobie wysokie uznanie w piśmiennictwie specjalnym. Nie możemy tu ich przytaczać in extenso, a w skróceniu straciłyby wartość, gdyż nie chcemy zbyt długo zatrzymywać uwagi czytelnika, natomiast odsyłamy go do samego dzieła, które w znacznej części zagadnieniu temu jest poświęcone.

Menger nie do wszystkich form stosuje genezę organiczną, gdzie-niegdzie odnajduje rocyonalistyczną—w myśl następującego prawidła: instytucje, zaspakajające potrzebę jednostek, rodzą się i dojrzewają organicznie, przechodząc proces, który nazwać by można generatio spontanea; te zaś, które mają na celu społeczeństwo, w specyficznym tego wyrazu znaczeniu, wychodzą z inicjatywy prawodawcy. Zdaje nam się, że reguła ta trafia w istotny stan rzeczy, a w każdym razie ocenia należycie poglądy Burke'go, Savigny'ego i wszystkich przedstawicieli kierunku.

Na tem kończymy przegląd kierunków.

Jak pierwszemu tak i temu działowi poświęcamy mniej uwagi, a to dla tego, iż wiedza przyrodnicza nie stała się tam poważnie ze społeczną i mało znana nie mogła wytoczyć całego swojego arsenału. Powtóre, zakres środkowy, zabarwiony prawdziwą biologią, do pewnego stopnia ogarnia swoich sąsiadów, do których się ma poniekąd, jak całość do części, z tą jednak różnicą, że części te: „orga-

niczna szkoła prawa publicznego“ i „historyczno-organiczne szkoły prawodawstwa“ ujrzały światło dzienne nieco wcześniej, wryły się w naukę potężnie, zostawiły w niej ślady niezatarte, że prawdopodobnie istnieć będą w tradycji wiedzy długo, pomimo że nowa socjologia, rozszerzając stopniowo swój rozległy program, dziedzinę prawa państwowego i zasadę prawodawstwa ubezwłasnowolni z czasem i weźmie pod swoją kuratelę.

VIII.

Okazuje się tedy, że panowanie analogii organicznej w naukach społecznych jest potężne, jak na dziś niemal że wszechwładne. Przybiera ona tam najróżnorodniejsze postaci, przechodzi rozmaite stopnie, od zupełnego utożsamienia do ułamków, w których tylko pewna strona bytu wspólnego, pewne jego procesy lub właściwości porównywane są z pojedynczymi wyjawami życia organicznego, jak to ma miejsce w teoryach, któreśmy streścili na początku i na końcu.

Nastęcza się teraz pytanie, czy idea ustrojowości usprawiedliwia tę wiarę, jaką w niej pokładają socjologowie; jeśli usprawiedliwia, to w jakiej mierze i która zatem ze znanych nam grup najbardziej zgodna jest z wymogami nauki pod względem metodologicznym, objaśnia najwierniej istotę rozpoznawanych przez się zjawisk pod względem filozoficznym i okazała się najpłodniejszą pod względem praktycznym?

Przedewszystkiem wypada zauważyć, że uciekać się do analogii z faktami, lepiej zgłębionymi i bliżej nam znanymi, znaczy podpisywać sobie świadectwo ubóstwa. W rzeczy samej, nauki społeczne, jakkolwiek posiadają zadziwiająco bogatą literaturę i narodzinami swemi sięgają najodleglejszych czasów, to jednakże z powijków dedukcyi i oderwanego rozumowania wyszły nie bardzo dawno temu. Bódcem do pracy, wspartej faktami i obserwacją,

był dla nich powszechny zwrot ku dociekaniu empirycznemu, a zwłaszcza te niezliczone potrzeby, których świadomość zbudziła się w Europie pod wpływem ruchów społecznych końca ubiegłego i pierwszej połowy bieżącego stulecia. Przedtem ani myśleć było o jakimkolwiek rozstrząsaniu form rządu; społeczeństwu obojętnymi były sprawy ekonomiczne, nie kłopotano się reformami w sferze prawa prywatnego. Skoro jednak dziedziny te pozbyły się skuwającego je paraliżu, stało się niemożliwym wrócić do pierwiastkowej nieczynności, do dawnej, spokojnej o los niedbałości, a nadto z dniem każdym wyłaniały się coraz to nowe zagadki, praktyki i teorye.

Ale stała się rzecz niespodziana. Niezwykle zawily i złożony system zjawisk społecznych nie poddawał się łatwo badawczym umysłom. Prócz tego, dla zrozumienia za mało posiadano doświadczenia i wprawy, słowem zadanie było nad siły i środki. Oto dla czego zaczęto zwracać się z prośbą o pomoc do nauk przyrodniczych i czerpać z nich pojęcia, będące w kursie i dla wszystkich dostępne. Uczni łudzili się nadzieją, że nazwawszy państwo lub społeczeństwo „organizmem“, dowiódłszy, że analogia podobna ma pewne pozory prawdy, już tem samem przewzięją wszystkie trudności. Jak dalece odczuwano potrzebę ułatwienia i uproszczenia problematów, widać już stąd, że używano analogii i pod innymi formami. Brano ją np. z mechaniki. Według Saint-Simona i Fouriera, stany socyalne uwarunkowane są czynnikami mechanicznymi, jak ciążenie i przyciąganie. Post, głośny socyolog, wprowadza do doktryny swojej teoryę atomów, które podporządkowują jakimś prawom mechanicznym. W nauce państwowej odkrywamy toż samo. Zachariae próbuje zastosować prawa mechaniki do skupień politycznych, w których odróżnia siłę odśrodkową i dośrodkową. Supiński a także rosyjski uczony Stronin dowodzą, że budowa społeczeństwa jest piramidalną, przyczem rządzą się jakimiś zasadami

machanicznymi, które jednakże dla nas w tej chwili są obojętne.

Oczywiście więc uczeni czepiali się wszystkiego, czego użyzyć mogły inne gałęzie wiedzy, by rozjaśnić tajemnicę życia społecznego. Z mechaniką rychło się pożegnali, ponieważ jej zjawiska zamało przypominają fakta społeczne, kipiące życiem, pełne ruchu, zależne w znacznej części od woli ludzi i wcale a wcale nie spętane prawidłowością, prostotą i sztywnością świata nieorganicznego. Na dobitkę klasyfikacja nauk Comte'a wykazała bliskie pokrewieństwo świata organicznego z „nadorganicznym“ czyli społecznym i tem ostatecznie odarła mechanikę z wpływu. Teraz już wszyscy zwrócili tęskne oblicza ku biologii.

Nawiasem mówiąc, zyskała na tem niemało biologia i wogóle niesłychanie zacieśniły się węzły obu umiejętności. Myśliciele jednogłośnie wołali, że bez obznajmienia się ze zdobyczami nauki o życiu nie się w badaniach socyologicznych nie da osiągnąć. Źródła tej predylekcyi należy szukać właściwie w filozofii Augusta Comte'a, w usiłowaniach krytyczniejszych jego zwolenników; oni to bowiem, idąc śladem mistrza, z całą jasnością wykazali, jak ścisły związek zachodzi między pojavami jednostkowego, a zjawiskami zbiorowego życia, a to przez wykrycie ogniw pośrednich, mianowicie gromadnych zwierząt. Od społeczeństw pszczoł, mrówek i t. p. przeszli niepostrzeżenie do agregatów ludzkich. I oto obcując tak wiele, wyłącznie z obydwoma szeregami faktów, poczęli stopniowo zapominać, że bądź-co-bądź między niemi przepływa głęboka rzeka różnic, rzeka, której nie przejdzie zdrowa logika,—i bez ceremonii przenosili prawa biologii na terytoryum socyologii. Swoją cząstkę winy dołożyła też teoria Darwina: entuzjazmem, jaki wywołała, i nowemi podporami, jakie dzięki jej przybyły monizmowi. Wreszcie wszystkie filozofemata, w których kiełkowała ewolucya, jak monadologia Leibnitza, filozofia natury Schellinga, dały potrosze pochop do ustawienia jednostek i skupień w jedną hierarchią.

Samo się rozumie, że najmniej z biologii zapożyczyła pierwsza i ostatnia grupa pisarzy. Ci kierowali się najpierwotniejszym pojęciem o procesach życiowych i brali te, które miały najlepszy pokup. W każdym razie na równi z biologami *ex cathedra* stanowią one wydatną w naszym przedmiocie szkołę.

Atoli wszyscy ci, co za przykładem Comte'a uznali świat zjawisk społeczny za dalszy ciąg organicznego, nadużywają po większej części odziedziczonych po nim poglądów. Zapominają, że podług mistrza, prawa życia nie są prawami społeczeństw, pierwsze spoczywają zapewne na dnie drugich, lecz ich bynajmniej nie wyczerpują, stanowią one tylko podkład ogólny, na którym wznosi się olbrzymia budowa specyficznych praw zespólności. Innemi słowy, gdyby chcieć arytmetycznie określić stosunek jednych do drugich wypadłoby, że prawa społeczne równają się sumie praw życia plus coś jeszcze. Lecz właśnie to „coś“ jest całkiem odmienne, nowe, a mimo to niejednokrotnie pomijane przez socjologów, jak Spencer, który przecież sam nazywa społeczeństwo „stworzeniem nadorganicznym“, jak Lilienfeld, który w tomie 5-m „Myśli o socyalnej nauce przyszłości“ (*) nawet słyszeć nie chce o ojcostwie Comte'a i wszelkiego wpływu pokrewieństwa socjologii z biologią się wypiera.

Lecz na to odeprzeć by można: ta kategoria pisarzy, która pracuje nad zgłębieniem zagadnień państwowych, podziału władz, form rządu i t. p. drogą upodobnienia ich do spraw organizmu, nie wychowała się pod wpływem pozytywizmu francuskiego — ją chyba o nadużycia metod naukowych pomawiać nie można?

Przeciwnie. Nadługo przed Comte'em — w samym brzasku krytyki poważnej, sprawdzającej wszystko na ka-

(*) Gedanken ueber die Socialwissenschaft der Zukunft. V B. Einleitung.

mieniu probierczym logiki—wiadomem było, że do dwóch różnych światów zjawisk niepodobna stosować jednego i tego samego klucza. Ażeby mieć prawo i zasadę przenoszenia interpretacyi z jednego rodzaju pojavów za drugi, trzeba wprzód albo dowieść, że są identyczne, a przynajmniej nie typowo, lecz indywidualnie odmienne (nie *quo ad genus* lecz *quo ad speciem*), albo też... z góry zrezygnować ze ścisłości i konsekwencyi. Ale skoro tylko między dwiema zainteresowanemi dziedzinami daje się uczuć różnica istotna, suponująca takąż różnicę w najbardziej zasadniczych rysach, lub chogiażby tylko w jednym rysie—już dla analogii miejsca nie ma. A między organizmem i społecznością istnieje, jak to zobaczymy i jak już poniekąd w każdym poszczególnym dziele widzieliśmy, cała otchłań różnic rdzennych.

Lecz możnaby i na to odeprzeć — analogia nie jest wynalazkiem dzisiejszym, jest starą, jak sama myśl, w naukowe formy ujęta. Posługiwano się nią już dawniej, jako środkiem metodologicznym, np. w kwestyi zamieszkalności innych planet?

Tak, to prawda, ale jak tego dowiedli Reid, Bain, jak wykazały zresztą rezultaty, dawała ona jedynie prawdopodobieństwo, ale nigdy pewność. Może więc być bezpiecznym środkiem wykładu, lecz nie sposobem badania. Oto zdaniem naszym, jedyna odpowiedź, jaka rozstrzygać winna nasze zagadnienie, i zarazem zasada, jaką się mierzy najczęściej słuszność wszelkiej, a specjalnie naszej analogii i zrodzonych przez nią teoryj. Wszyscy myśliciele, o których była mowa wyżej, mniej lub więcej urokowi jej podpadli: w sensie środka wyjaśniającego, wykładowego, użyli jej tylko prawnicy szkoły Savigny, Burke — i ekonomiści historyczni. To też oni najmniej zgrzeszyli względem naukowej trzeźwości.

Potępiwszy *a priori* analogię, musimy teraz sąd swój usprawiedliwić i dowieść, że między państwem lub

społeczeństwem, a jednostkowym ustrojem w rzeczy samej wznosi się cała nieprzebyta góra różnic.

Znamienną w wysokim stopniu jest okoliczność, że sami chorążowie sojuszu bratniego socjologii z biologią, postąpiwszy na drodze jego urzeczywistnienia dwa kroki naprzód, robią jeden wstecz i każdy argument pro otaczają całym konwojem zastrzeżeń, omówień, warunków. Jakkolwiek koniec końców zupełnie potwierdzają zdanie Adama Smitha: „Analogia, dająca jednym pisarzom pochoop do zręcznych i dowcipnych porównań, u innych awansuje na kamień węgielny, koło którego obraca się wszystko,“ — to jednakże nie mają tyle cywilnej odwagi, by gromadzić naciągania jedno na drugie, bez widocznych wyrzutów sumienia.

Mógłbym nawet powiedzieć, że oni to właśnie najtrafniej te różnice sformułowali. Dotyczy to osobliwie Spencera, a ponieważ braki, jakie on sam w analogii dostrzega, stanowią znakomitą część w ogólnej liczby zarzutów, jakie jej uczynić można, przeto do pomocy użyjemy własnej względem siebie surowości Spencera.

Szereg oskarżeń poprzedzimy ogólną uwagą, psychologicznie objaśniającą błąd. Społeczeństwo jest tak wielkim labiryntem zjawisk i zdarzeń, że wzrokiem fizycznym ogarnąć go niepodobna, — podoba tu tylko wyobraźnia i oderwane władze człowieka, które też hulają na koszt prawdy, co sił stanie. Społeczeństwo, jako takie, jest abstrakcją, organizm — konkretem; bez syntetycznych, twórczych procesów myślenia nie będzie pierwszego, dla drugiego są one zbyt cenne. Oto pierwsze źródło nadużyć i pierwsza zasadnicza różnica. Organizm ma pewną formę widzialną, określoną postać, społeczeństwo — nie. Nadto kształty organizmu uwarunkowane są pewnymi mechanicznymi i fizjologicznymi prawami, muszą zbliżyć się do pewnego, ściśle określonego typu; społeczeństwo zaś jest dowolnym, dalekim od stałości, konglomeratem takichże dowolnych jednostek. Nie jest ono skrupowane żadnymi rozmiarami, może

każdej chwili zmniejszać się lub zwiększać i jako całość abstrakcyjna, złożona z części konkretnych, wielu prawom fizycznym podlegać nie może, — nie jest ciałem nieprzenikliwym, mającem punkt ciężkości i t. d. Słowem wszystko, co rozum odnosi do zjawisk dotykalnych i namacalnych, do społeczeństwa stosować się nie może. Dlategoż też uważamy za zbyteczne naśladować pewnych uczonych (Karjejew) i rozwodzić się szczegółowo na każdą istniejącą w organizmie, a obcą społeczeństwu, jako takiemu — oznaką. Gdy różnica logiczna raz ustaloną została — wszystkich jej wyników łatwo się dorozumieć. Nie będziemy się też zatrzymywali nad niemożliwością śmierci społeczeństwa, nad faktami, że związek między komórkami rzeczywistego organizmu jest materyalny, między członkami gromad — duchowy, że tamte oddzielone są substancją, te powietrzem, o tem mówić uważamy za bezcelowe; byłaby to nieusprawiedliwiona strata czasu, nie mogąca już spotęgować oczywistości różnic fizycznych między organizmem a społeczeństwem.

Pomimo to jednak wspomniani przez nas socjologowie dopatrywali się w ciałach społecznych rozmaitych zewnętrznych form, organów realnych i t. d. Głowa figuruje we wszystkich odcieniach analogii—to jeszcze można jako tako usprawiedliwić, również serce lub ręce, któremi są, wedle Spencera, urządzenia militarne. Ale ten sam Spencer wynajduje w społeczeństwie nerwy w postaci dróg żelaznych i telegrafów, tak, iż nasuwa się pytanie, z czem porównałby arterye, weny, nerwy i cały wogóle zagmatwany aparat funkcjonującego w zwierzęciu „ministryum dróg i komunikacyi“, gdyby pisał w zeszłym stuleciu? A nie zapominajmy, że autorowie tych dziwacznych pomysłów, którym nawet tak mistrzowski wykład, jak Spencera, nie może nadać pozorów prawdopodobieństwa, wierzą w jakąś realną analogią, że tych cudownych zaiste podobieństw nie nazywają po imieniu, lecz „realną tożsamością“. Lilienfeld wszystko, co się odznacza zawiloscią i nieokreślonością

kształtami, lubi identyfikować z organizmem, wynikało ztąd, że jedna z duchowych stron prawdziwego społeczeństwa sama przez się stworzyła urząd, czyli że można by tyle napłodzić z jednego skupienia ludzi organizmów, z ilu punktów widzenia można je postrzegać. Takim „realnym organizmem“ jest według niego chrystyanizm. Nie brak w nim głowy, czyli ogniska działalności duchowej w osobie Chrystusa, są i narządy, dogmaty, są nawet czynności fizyologiczne, a mianowicie wiara, miłość i nadzieja i inne, choćby drobniejsze właściwości „realnego ustroju“. Tej cudacznej robocie poświęcony jest cały tom piąty, tak, iż myśli o socyalnej nauce przyszłości zeszyły w końcu na system teologiczny, który z pojęciem „socyalności“ ma niezmiernie mało wspólnego. Godne uwagi, że ten sam Lilienfeld nieco wcześniej żarliwie powstawał przeciw tym podobnym sztukom magicznym, czego dowody znajdujemy w pierwszym tomie tego samego dzieła i z wyraźnym sarkazmem przytaczał (za Bluntschli'm, zdaje się) nazwisko jakiegoś namiętnego szermierza analogii, który na ciele społecznym znalazł jakoby pępek. Ale pępek ten w obec pomysłowości samego szyderycy wcale nieszczególnie razi. Nie chcemy przez to powiedzieć, że odkrył on inne, jeszcze bardziej „sekretnie“ części ciała, lecz że nie cofa się przed wyszukiwaniem najmniejprawdopodobnych funkcji. A jednak autor ten znalazł gorących wielbicieli. Dosyć napomknąć, że znakomity geograf, etnolog i historyzof niemiecki, Fryderyk Hellwald, w swej „Culturgeschichte“, wbrew niezmiernemu swemu realizmowi, nieledwie brutalności, wróży jego teorii znakomite jutro. Baerenbach, popularny znawca współczesnego piśmiennictwa socyologicznego, wynosi pod niebiosa rodaka swego Schaeffego i pada przed nim na twarz, choć doprawdy myśliciel ten częstokroć dorównywa Lilienfeldowi, co mu rozumie się nie przeszkadza ludzić się w „Zarysie encyklopedycznym“ *).

*) Inaczej: „Bau und Leben des Socialen Körpers.“ Przedmowa, str. VII.

że „zdołał uniknąć niebezpieczeństw analogii: zatarcia różnic i nienaukowej alegoryki.“

Ale może społeczeństwo, nie mając zewnętrznych fizycznych cech, niezbędnych dla utworzenia pojęcia organizmu, posiada pomimo to takie wewnętrzne, quasi-fizyologiczne i psychologiczne rysy, jakie zawierają organizmy, że zatem stanowi, jak tego chcą bardziej umiarkowani i powściągliwi stronnicy, organizm uduchowiony, *sui generis*, fantastyczny?

Postaramy się wykazać, że nie.

Przedewszystkiem ustrój naturalny, jak go dziś większość jeszcze rozumie, to indywiduum, osobnik. Działające w nim siły składają się na pewną jedność, która stanowi rys zasadniczy wszystkich tworów organicznych, acz nie w jednakowym stopniu; rozwija się według ewolucjonizmu w miarę odbiegania od typów pierwotnych, a w świecie zwierzęcym przechodzi w tak zwaną „duszę“, i zarazem skupia się w pewnym ognisku tak z czasem wydatnie, że wedle nowszych hipotez, nie obalonych dotąd, ma wyraźne umiejscowione siedlisko, specjalny organ, czyli mózg. Zbytecznie dowodzić, że budowa społeczna nie podobnego ani morfologicznie, ani dynamicznie nie przedstawia. Skupienia ludzkie swojej „jaźni“ nie mają, ich „ja“ to łączna świadomość wszystkich jednostek, gdy tymczasem w ustroju rzeczywistym komórki są czemś zupełnie bezmyślnem, głuchym i ślepym proletaryatem, biernie zachowującym się w obec rozkazów monarchy-despoty, jakim jest duch, unoszący się nad nimi jako coś wyższego, niezależnego i odrębnego.

Dopatrywać się czegoś podobnego w społeczeństwie, bez widocznej, apriorystycznej tendencji — zakrawa na absurd: członkowie społeczeństwa wszyscy zarówno obdarzeni są, jeżeli nie *in esse*, to *in posse* wolą, czuciem i rozumem, a zatem w zasadzie równouprawnieni. Mogą być wprawdzie dzisiaj niewolnikami i wydawać się bezdusznymi tkankami, lecz jutro uszlachetnić się

i przedostać się do samego centrum duchowego. Mogą każdej chwili utworzyć nowy, osobny związek dusz, podobnie jak ich uprzywilejowani współbracia — stracić nagle swoje wyjątkowe położenie i spaść do poziomu prostych śmiertelników. Tego rodzaju metamorfozy w organizmach mogłaby wynaleść chyba tylko fantazyja owidyuszowa. Ręka nie staje się nigdy narządem kierowniczym, komórka pięty nie będzie nigdy współzawodniczyć z komórką mózgowia, ani naodwrot.

Dusza organizmów jest wytworem samej natury. Przypuszczalna dusza społeczeństwa jest po prostu uogólnieniem, zsumowaniem, zebraniem w jedno oddzielnych wzajemnie się wyłączających świadomości indywidualnych.

W ostatnich czasach szczególnie wzmogła się skłonność wynajdywania w grupach społecznych dusz. Hołdującej zwłaszcza profesorowie berlińscy Lazarus i Steindthal, wydawcy „Zasopisma dla psychologii ludów i językoznawstwa“ *), potomkowie duchowi Herbarta a zwłaszcza Lindner, zamysławający stworzyć prawdziwą psychologią społeczeństwa **). Z prób tych nawet Schaeffle się nie cieszy, „...albowiem po za indywidualami działający i unoszący się w przestrzeni bez wszelkiego podścieliska materialnego duch — jest po prostu nie do pomyslenia“. Tak samo wyraża się mniej więcej Fouillé z powodu zapatrywań Haeckla, Hartmanna, Renana, Espinasa i innych. Czyż potrzeba więcej?

Wypada przeto, że społeczeństwa upodobniać nie można ani do organizmu zwyczajnego, ani... nadzwyczajnego. W najlepszym razie dopatrywać się można analogii pod pewnemi względami tylko, lecz analogia częściowa nie jest jeszcze całkowitą, a ta ostatnia daleką jeszcze od „homologii“. Jakkolwiek bądź, nic do poważnych wniosków

*) „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachkunde.“

***) „Ideen zur Psychologie der Gesellschaft“. Wiedeń 1871.

nie upoważnia. Comparaison—mówi przysłowie francuskie, n'est pas raison.

Ze stanowiska zdrowej celowości, analogia nasza również krytyki nie wytrzymuje. Probierzem jej praktycznym jest pytanie: czy rozjaśniła ona ciemne ścieżki nowej umiejętności promieniami nauki dojrzalszej, bardziej wytrawnej i bogatszej w doświadczenie i zdobycze. Otóż z roli takiego „cicerone“ względem badań społecznych, biologia wcale wywiązać się nie mogła, albowiem sama jeszcze chodzi w wielu kwestyach po omacku.

Wśród odmętu pytań, jakie wypadało rozstrzygać nauce o życiu, i masy celów, do których dążyła—niewątpliwie najważniejszą z punktu widzenia filozofii i korzyści praktycznej, była i jest teoria życia organicznego. Bada ona istotę ustroju, jego układ, funkcje, prawa jego normalnego i patologicznego stanu, jego rozwoju i wyradzania się. Otóż zachodzi pytanie: czy biologia wniknęła w tajniki jestestwa organicznego? Nie narażając się na zarzuty przyrodników, śmiemy odpowiedzieć przecząco. Mimo olbrzymie postępy, poczynione w ostatnim stuleciu, lub może właśnie dzięki im doszła ona do Sokratesowego wniosku, że wie bardzo mało. Widnieje to nietyle z wyników, ile ze sprzeczności i niezgód w poglądach na najistotniejszą, zasadniczą sprawę: co to jest organizm?

Rozumie się, że nie ma tu mowy o metafizycznej stronie zagadki, lecz genetycznej, anatomicznej. Dopóki przyrodnicy nie doszli do zdumiewającego odkrycia, że wszystkie ciała ożywione składają się z bardziej prostych i małych, niemniej przeto również zorganizowanych jednostek, uważano organizm za coś bezwzględnie i bezsprzecznie jednego. Ale z chwilą, gdy wysłedzono obecność i przeznaczenie komórek, pogląd ów zaczyna się widocznie chwiać. Współczesna zaś histologia podaje już za pewnik, że ustroje najpierwotniejsze były właśnie takimi komórkami, a od nich drogą rozmnażania się i odpowiedniego grupowania pochodzą bardziej złożone i rozwinięte. Po-

zostało atoli nierozstrzygniętem, o ile te współczynniki doskonalszych tworów zachowały, lub utraciły swoją zaczątkową samoistność, a przecież od tego zależy definicya organizmu. Różni naturaliści podają nam rozmaite stopnie, tej samoistności lub też odwrotnie, zależności.

Słynny filozof niedawno zmarły, Klaudyusz Bernard, zowie związek, spajający komórki, federacją, cò oznaczałoby, iż komórki pozostały bytami niezależnymi. „Indywiduum zoologiczne jest tylko federacją istot pierwotnych, rozwijających się każda na swój rachunek“.

Virchow twierdzi, że ciało ludzkie, zwierzęce, lub roślinne można porównać chyba z urządzeniami społecznymi, w których żywe i samodzielne twory wchodzą z sobą w bliższy stosunek, czyli z rodziną lub państwem. Określenie to uwzględnia niezawisłość komórek, ale nie wyklucza hierarchii, lub hegemonii.

Wagner upatruje w rozwoju organizmów còś w rodzaju procesu dyalektycznego, polegającego na tem, że z początku ukazują się pojedyncze ustroje, w następstwie stają się społecznymi, i wreszcie dochodzą ponownie do jedności, ale już bardziej złożonej. Tu więc mamy wszystkie szczeble naraz.

Do poglądu Virchowa zbliżają się teorye Espinasa, głośnego choć młodego autora „Społeczeństw zwierzęcych“ i Periera, autora „Kolonii zwierzęcych“. Obadwaj jednak używają naszej analogii we wprost odwrotnym kierunku. W połączeniu z tem przepysznie wyglądała by teoria Lilienfelda: wówczas „społeczeństwo byłoby organizmem“ albowiem „organizm jest społeczeństwem“.

Entuzyasta Ernest Haeckel tak się zapalił do teoryi powstawania ustrojów ze zróżnicowanych komórek, iż przeniósł ją żywcem na grunt psychologiczny i utrzymuje że i „dusza jest połączeniem komórek, rozumie się — duchowych“. Dziwna ta teza mało harmonizuje z nieostyglým jeszcze jego materyalizmem. Z dzieła „Dusze komórkowe i duchowe komórki“ wypada, iż każda komórka bę-

dając osobnym organizmem, posiada własną duszę, ze związku ich powstaje ogólna dusza, na pierwszy rzut oka integralna, ale w istocie sumaryczna. Znamiennem jest też dla nas, że podług niego, ustroje są to „społeczeństwa ucywilizowane“.

Z przytoczonych, często dosłownie, określeń widać, że pojęcie organizmu przebywa wprawdzie doniosłą zmianę, ale jaki ostatecznie motyl z tej poczwarki się rozwinię—niewiadomo. Faktem jest, że moment najważniejszy dla socjologii, oś, naokoło której obracają się wszystkie jej zagadnienia, to jest wzajemny stosunek jednostki do skupienia, nawet nie zaczyna się ustalać. Kiepski więc interes zrobiła socjologia, czerpiąc mądrość z biologii, tak obfitej jeszcze w fantasmagorye. Ułożyła ona równanie, w którym jedna niewiadoma, w danym wypadku, społeczeństwo, ma być określona przez drugą: organizm; kręci się więc w błędnem kole X-ów.

Dażeniem zasadniczem samej nauki społecznej a przede wszystkim tych, co wprowadzają pojęcie organizmu w formułę społeczeństwa, lub państwa, jest unormować tak lub inaczej stosunek wzajemny części do całości, pod względem politycznym, ekonomicznym i prawnym. Wszystkie inne przedmioty, jak prawa rozwoju tych agregatów, warunki ich dobrobytu nie są, właściwie mówiąc, niczem innym, jeno pojedyńczymi momentami, lub ogniwami owego zagadnienia uniwersalnego. Z rozplątaniem tego węzła gordyjskiego, zniknie mnóstwo, jeśli nie wszystkie inne, wątpliwości, mnóstwo kwestyi etycznych, umysłowych, historyczoficznych—rozstrzygnie się, albowiem jasną jest rzeczą, że od stanowiska jednostki w społeczeństwie, lub państwie zależy bezwarunkowo cała sfera życia ucywilizowanego człowieka. Wszystkie pragnienia, marzenia, ideały i cele obywatela co do urzeczywistnienia swego zawisły od jego położenia socjalno-politycznego; władze społeczeństwa i państwa rządzą bezpośrednio, lub pośrednio wszystkimi gałęziami naszego życia. Naczelny ten problemat,

powiadamy, przewija się przez całe dzieje i całą literaturę klasycznego i nowszego świata. Napotykamy go już w wyrazistych formach w pismach Platona i Arystotelesa o państwie, w utopiach Pytagorasa, nawet u poetów z odzieniem politycznym, jak Dante i Milton, w mrzonkach Saint-Simona i Fouriera, aż do dnia dzisiejszego. Cała nieogarniona jak ocean, dziedzina prawa, wyłączając zaledwie jakieś drobne bardzo specjalne przedmioty, nabiera tej lub innej barwy, nasiąka tą lub inną ideą przewodnią — stosownie do tego, z jakiej zasady: z jakiej postaci układu społecznego, lub państwowego została wyprowadzona. Cała filozofia prawa, czy ją wyobraża Kant, czy Hobbes, Puffendorf, czy Locke, Proudhon, czy Rousseau, Montesquieu, czy De Maistre, musi otrzymać swój koloryt od myśli fundamentalnej, od tego poglądu, jaki wyrobił sobie dany uczony, lub myśliciel na posłannictwo i rolę społeczeństwa, lub państwa wobec potrzeb i interesów jednostki, jego dobra materialnego, moralnego i umysłowego.

Owóż do tego samego kresu zmierzają wszystkie prawie przejrane przez nas doktryny, z tą różnicą, że w tych przeważa żywioł ekonomiczny (jak u Schaeffle'go), u innych polityczny, jak u Spencera i Fouillé, etyczno-religijny u Lilienfelda, albo państwowo-prawny jak w szkole Krausego. Czy celu swego, zasięgnąwszy rady biologii, dopięli? Tylko ci, którzy mało dbając o uzasadnienie analogii, i nie pragnąc bynajmniej z jej naciągów korzystać, użyli poprostu pojęcia organizmu, abstrakcyjnego, czysto - fikcyjnego, jako desideratum, lecz nie jako factum. Reszta, to jest oligarchowie współczesnej socjologii spudłowała; z jednego stanowiska wyszedłszy, każdy z nich dobiegł do innej mety. Więcej powiemy — nawet z jednego założenia nie wyszli. Tym sposobem i punkt wyjścia był nie ten sam u wszystkich, albowiem, widzieliśmy, każdy co innego sądził o organizmie, i drogi były różne, albowiem czem u jednego są kości (Schaeffle), tem u innego nerwy (Spencer) itd. W braku zatem wszel

kiej jedności, o pomyślnym rezultacie mowy być nie może. Schaeffle uczy, że jednostka to fikcja, a tylko całość czyli ustrój jest istotą realną, że więc indywiduum tyle ma racji bytu, o ile istnieje dla całości, Jest to zupełna negacja indywidualizmu na korzyść zbiorowości (kolektywności), zwłaszcza na polu stosunków ekonomicznych. Tutaj jak i na Lilienfeldzie odbiła się cywilizacja germańska: kult powagi, broniony zwykle przez niemieckich uczonych i ideologia wrodzona, nie pozwalająca prześlępić interesów mas i sprawiedliwszego podziału pracy i dóbr. Spencer wysuwa na pierwszy plan fakt, że społeczeństwo jest skupieniem „dyskretnem“, podzielanem, że przeto jednostka tyleż znaczy co i ogół, jeśli nie więcej. Baczne oko dojrzy tu łatwo i „wielką kartę“ i „Habeas-Corpus-Act“ i szkołę manchesterską, jednym słowem wszystkie cechy znamienne angielskiego ustroju państwowo-społecznego. Fouillé łączy nadzwyczaj umiejętnie wymagania indywidualizmu i umowności dobrowolnej z jednej strony, z interesami i wymaganiami całości z drugiej, ale tylko w czasie tj. w rozwoju historycznym. Stanem pożądanym zaś jest całkowite zastąpienie przymusu i despotyzmu świadomem i dobrze zrozumianem posłuszeństwem. Mimowoli przypomina się „Contrat social“ Rousseau'a, krótko mówiąc „quot capita — tot mentes“, co głowa to rozum. Ostatecznie zaś, ten zasadniczemu pogładowi nadaje nie sposób pojmowania organizmu, lecz wpływy miejscowej kultury, tradycyi i otaczającej admosfery.

Tak tedy, filary nauki społecznej, nagromadziwszy moc danych, spostrzeżeń, — rdzennych kwestyi socyologii nie rozstrzygnęli — i rozumie się los ten dzielą z niemi zagadnienia pochodne, zapelniające nieprzejrzany zakres dociekania bytu gromadnego.

Ostatecznie więc powołanie idei organicznej w życiu zbiorowem moglibyśmy sformułować w ten sposób. Jest ona pożyteczną, jako uplastyczniający wybieg, jako środek wykładowy. Wówczas bowiem do gotowej treści

przykrawa się tylko sukienki z idei organizmu, która zatem bez szkody dla porównywanych stron może być dowolnie przekształconą i nawet paczoną. Ahrens i mędracy szkoły Burke'go ułożyli najpierw system, a później upodobnili go do organizmów, nie dbając, czy będzie fantastyczny, czy prawdziwy. Przeciwnie Bluntschli i socyologowie *par excellence* do pojęcia o ustrojowości dopasowali społeczeństwo: wiemy już, że na tem łożu Prokrusta nie tęgo ono wyszło. W tych więc razach analogia z organizmem jest dobrodziejstwem Danaów, przecenionym konceptem, prędeż szkodliwym, niż pożytecznym.

Socjologia sama jest jeszcze wielkiem dzieckiem, wprawdzie rokującem znakomite nadzieje, ale dotąd stawiającem krzywe kroki i chodzącem po omacku.





ETYKA NIEROGACIZNY.

I.

Braterstwo wyznawców idei szczęścia z czcicielami materji, a nieprzyjaciołmi ducha, zerwało się już dawno, a pomimo to przekleństwa, ścigające tych ostatnich prześladują i pierwszych. Moralność Epikura i Arystypa, i wszystkich zresztą myślicieli klasycznego świata, z biegiem czasu wypiękniała i wyszlachetniała, zdobyła oręż i pancerz, któremi zwycięzko może zasłaniać się przed ślepymi pociskami krańcowego idealizmu, a jednak Kainowego piętna z niej nie zdjęto; nie pomogło wstawienictwo umysłów tak wzniosłych jak John Stuart Mill, nie pomógł jawny rozbrat z kultem zmysłów; dążenie do powszechnego dobra po dziś dzień psuje krew bałwochwalcom, podszywającym się pod płaszczyk chrześcijaństwa i zyskuje sobie, jak to znamiennie zaznacza Spenser, miano „etyki świń“.

Ale dni tej gorączki złorzeczeń są policzone. Choćby obyczajowości czysto ziemskiej nie udało się jeszcze teraz zdobyć niezachwianej podstawy, to same już wido-

czne ustępstwa wiary naiwnej na korzyść rozumnej, przyspieszą dobę jej panowania. Za jaskrawy dowód służyć może chęć przeniesienia prawideł szczęśliwości z dziedziny ściśle naukowej do mniej wykształconego ogółu, chęć, która ujawnia się nietylko u pisarzy angielskich, pracujących nad tem oddawna, ale i w Niemczech, tak skłonnych do odrywania wszystkiego od rzeczywistego gruntu.

Oto stowarzyszenie imienia Lessinga w Berlinie ogłosiło nagrodę za napisanie dziełka, któreby w sposób przystępny przedstawiło zasady moralności, oparte na widocznych dla każdego przedmiotach poznania. Na sześćdziesiąt pięć rozpraw, palma pierwszeństwa przypadła w udziale rodakowi naszemu G. Giżykiemu, wykładającemu filozofię moralności w stołecznej wszechnicy, i autorowi kilku odnośnych prac *). Dziełko jego w krótkce po wyjściu, zostało przełożone na język polski przez znanego pedagoga Henryka Wernica i nosi tytuł „Zasady moralności“.

Ponieważ jest to w swoim rodzaju pierwsza książka, albowiem wprowadza do społeczeństwa przeciętnego prąd trzeźwych pojęć moralnych, które dotychczas ukazywały się tylko pod postacią poważnych rozumowań, przeto zasługuje na szczególną uwagę. Z trojakiego stanowiska wy-

*) Twierdzenie, że pan G. Giżycki jest Polakiem uzasadniam nietylko pisownią jego nazwiska, lecz głównie tem, że w szeregu przykładów poświęcenia, znajduję przytoczoną treść nowelki (pióra, jeśli mię pamięć nie zawodzi, pani Kościółkowskiej) drukowanej niegdyś w „Nowinach“ p. t. „Z opowiadań lekarza“. Z innych dzieł tegoż autora, przytoczyć mogę „Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinischen Entwicklungstheorie“, Ethik Dawid Humes in ihrer geschichtlich. Stellung—nebst e. Anhang ueber d. universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprinzip“ i „Philosophie Shaftesburys“.—Nie należy mieszać G. Giżyckiego z O. Giżyckim, lekarzem w Niemczech i P. Giżyckim, który, o ile wiem, napisał „Leben und Moralphilosophie d. Epicur“.

pada ją rozpatrzyć: ze względu na samą treść t. j. na naczelné zasady, nadające ton całości; ze względu na stosunek do odpowiednich szkół filozoficznych, których jest wytworem, co określi wartość naukową dziełka; wreszcie ze względu na bezpośrednie założenie jego, co da poznać, o ile uczyniono w niem zadosyć wymaganiom przystępnego wykładu i wpływu na szersze koła.

II.

Przyczyna, którą autor usprawiedliwia pracę swą, zarówno jak i pomysł swoich sędziów jest ta sama, na którą we wstępie do swej „Etyki“ kładzie nacisk Herbert Spencer. Przykazania duchowne straciły swój urok i powagę, należy moralność oprzeć na czemś, coby bardziej licowało z duchem czasu i mniej zależało od zmiennego wiatru pospolitych wierzeń, a to tembardziej, że powoływania się na prawodawstwo pozaziemskie zawiera w sobie grubą sprzeczność i rozebrane bezstronnie przekonywa, iż prawa moralne są starsze od bogobojnego strachu. Nie korzimy się przed Bóstwem dla tego, że od nas potężniejsze jest, lecz że jest dobre, moralne; a więc cechy dodatnie, które w naszym umyśle już oddawna istniały, przypisujemy najwyższej sile i na mocy jedynie tego uposażenia, składowy jej hołdy. Gdybyśmy nie mieli na względzie tych właśnie ujmujących nas przymiotów, nie różniłaby się ona niczem od szatana, który przecież także umie panować. Nie moralność tedy zawdzięcza swój byt nadprzyrodzonym istotom, lecz na odwrót, ufność w nich pokładana sprowadza się do pierwotniejszych, o wiele moralniejszych uświęceń. Toż ludzie tacy jak Arystoteles, Spinoza, Hume, Kant, Mill i tysiące innych bohaterów ducha mieli poglądy sprzeczne z mniemaniami kościelnymi, a pomimo to byli wzorami cnót. Czyż zresztą pobożność, lub bezbożność mamy prawo poddawać sądowi moralnemu, skoro są one rysami umysłu,

lecz nie woli i charakteru, tych jedynych przedmiotów obyczajowej oceny?

Gdy tym sposobem moralność zostaje przeniesioną z nieba na ziemię, cóż zastąpić może ową najwyższą wrzekomo, a wyrugowaną prawie zasadę, najwyższą miarę postępowania ludzkiego? Są sceptycy, co utrzymują, iż takowej niema wcale, czego jakoby dowodzi ogromna pstrocizna pojęć o słusznem i niesłusznem; w rzeczy samej, na różnych szczeblach rozwoju jednego narodu, jak i na jednym poziomie oświaty, u rozmaitych ludów dostrzedz można najodmienniejsze, często sprzeczne z sobą sądy o złem i dobrem. Ale nie ulega wątpliwości, że różnobarwność, wywołana przez różnaitość społecznych urządzeń, przyrodniczego otoczenia i w ogóle miejscowych warunków cywilizacyi, jest niczem w porównaniu ze zgodą i jednością, jaką się odznacza najistotniejszy żywioł moralnych wierzeń, mianowicie pojęcia o wzajemnej przychylności, męztwie, odwadze, szczerości i t. p. Ostatecznie więc i to na szczęście dla moralności, tej prawdziwej, jak mawiali starożytni, mistrzyni życia, zachodzące podobieństwa dają możność stworzenia ogólnej modły moralnej. Owóż badania Hume'a pierwsze wykazały, że popolicie chwalimy czyny, które nam sprawiają jakąkolwiek przyjemność, a potępiamy te, które nam szkodzą lub wyrządzają przykrość, że zatem pożądanie jednych a unikanie drugich wypływają z zasadniczego postulatu, iż powszechne szczęście jest probierzem zachowania się człowieka względem ludzi.

Pojęcia „dobro“ i „zło“ nie są bynajmniej jakimiś bezwzględniemi ideami, któremi kierowalibyśmy się bezmyślnie dlatego, że nam rozkazano; to nie światło, wabiące bezmyślną cę w nocnej pomroce, ani jaskrawa chusta, drażniąca pawia. Coś jest dobrem lub złem nie samo przez się, bo każdy przedmiot, gdybyśmy przypuścili, że niema żywych tworów na świecie, byłby zupełnie obojętnym, lecz jest niem w stosunku do człowieka, bo w pożądan lub niemiły sposób dotyka jego uczucia, wywołuje w pewnym

podmiecie radość lub smutek, podniecenie sił żywotnych lub przygnębienie.

Zdajmy sobie sprawę z każdego zastosowania wyrazu „dobry“ lub „zły,“ a przekonamy się, że powodem jego koniecznym, jest pewien, bliższy czy dalszy stosunek rzeczy do odczuwającej świadomości. Niema takiego przedmiotu, podpadającego czy niedostępnego zmysłom, który mógłby być nazwany dobrym lub złym, na mocy czego innego, a nie interesu, jaki przedstawia dla czującej jednostki. Ztąd nie trudno wywnioskować, dla czego rzeczy lub postępki wi przypisujemy dodatnie lub ujemne własności w wyższym od zwykłego stopniu. To, co milej nas dotyka, albo innemi słowy, w czem wybitniejszą jest przewyżka stron przyjemnych nad odpychających, to nazwiemy lepszem, a w czem różnica w szczególniejszy sposób wypada na niekorzyść naszą—gorszem.

Ztąd już tylko krok jeden do pojęcia naj wyższego dobra — „summum bonum“; jest niem to, co powoduje jaknajwiększą przewagę uczuć przyjemnych nad uieprzyjemnemi, co stanowić powinno najwyższą miarę do oceniania względnej wartości, dobroci, pożyteczności. W najpowszechniejszem mniemaniu tym kamieniem probierczym jest szczęśliwość.

Ale wszelki stan błogości można pojmować dwojako: jako osobnikowy i ogólnu ludzki. Dzieli je niezgłębiona przepaść. Pomyślność indywidualna to sprawdzian dobra egoistycznego. Lecz człowiek jest przede wszystkim członkiem społeczeństwa, a obyczajowość układu stosunki ludzi do ludzi, przeto prawdziwie wytycznym punktem musi być możliwie największy dobrobyt ogółu; w nim dopiero znajdujemy kryterjum dobra etycznego. Co się przyczynia do zadowolenia jednostki, częstokroć przynosi korzyść i ogółowi, ale niemniej powszednią jest niezgodność obu miar. Dobrem przedmiotowem, dobrem par excellence, szczęściem najmniej warunkowem nazywać powinniśmy tylko pomyślność wszystkich. Zgadzałi się na to i myśli-

ciele starożytni i mędrcy nowocześni. Że samolubny punkt widzenia, popierany przez niektóre umysły ośmnastego wieku nie wytrzymuje rozbioru, nie trudno się przekonać. Zasada koniecznego samozachowania jest kamieniem węgielnym zjawisk życiowych, ale w świecie uczuć moralnych w znacznej części ulega naciskowi humanizmu. Nawet w nieprzyjacielu uznajemy pewne zalety i jego szanujemy nieraz jak brata. Makbetowi, chociażby dziesięćkroć więcej zbrodni popełnił, jeszczebyśmy nie zaprzeczyli szlachetnej dumy, bo źródło jego niecznych czynów, to przecież żądza sławy i potęgi, ten najbardziej ludzki, najbardziej społeczny instykt. Nie powstając bynajmniej przeciw istnieniu poświęcenia, twierdzą niektórzy, że na dnie tego tkwi zawsze popęd samolubny, w postaci wyobrażenia hańby lub pogardy, jaką społeczeństwo karze tchórzostwo lub chciwość, ale podobny współczynnik duchowy, jest motywem i sprężyną każdego heroicznego, jak niemniej zwyczajnie ucziwego czynu; wszelkie postanowienie poprzedzane bywa przewidywaniem następstw, a jednem z nich jest właśnie moralne potępienie; nie równaź się więc absurdowi nazywać bojaźń na wskroś altruistyczną uczuciem samolubnem?

Zbyteczne zresztą powoływać się na analizę zjawisk moralnych. Zwykłe doświadczenie dostatecznie obala stanowisko egoistyczne. Nie przykłady niesłychanego zaparcia się siebie, czerpane z rzeczywistej przeszłości i z krainy twórczej fantazyi poetów, stwierdzają przemożny wpływ porywów szlachetnych, albowiem swoją wyjątkowością mogłyby one raczej bronić zasady przeciwnej—i Giżycki niepotrzebnie zwrócił się o pomoc do dziejów i piśmiennictwa—lecz nienaganne życie milionów zwykłych śmiertelników. Wszędzie, gdzie się ruszymy, spostrzegamy że i z interesem osobistym idzie ręka w rękę, lub go nawet na drugi plan usuwa prawdziwe współczucie niepołączone z nadzieją zysku. W końcu ci, co są przeświadczeni, że niema moralnego postępkę bez jądra samolub-

stwa, przeczą sobie samym; cóż bowiem skłania ich do rozsiewania takiego poglądu, jeśli nie bezwiedne pragnienie podzielenia się odkryciem, —co zresztą najzatatwardzialszych egoistów pobudza do krzewienia częstokroć nie z własną korzyścią—wskazówek niemoralnych, jeśli nie chęć moralna przysłużenia się? Toż samo w nauce; etycy, którzy opierali się na egoistycznej teorii woli, jednocześnie dowodzili tożsamości dobra jednostkowego z powszechnem, czyli że nie przestawali być altruistami.

Te i tym podobne dowody faktyczne składają się na utworzenie kierowniczej zasady, że własną sprawę możemy uwzględnić o tyle tylko, o ile na to pozwala interes ogółu— tak mniema autor.

Podwalinę teoretyczną należy uzupełnić prawidłami praktycznymi. Ster bowiem niezawodny dają dopiero pojedyncze przepisy moralności, rozstrzygające, jak w danej wątpliwości postąpić. Przedewszystkiem więc trzeba określić pojęcie obowiązku i cnoty, oraz ich przeciwieństwa. Obowiązkami są czyny, zgodne z naczelną ideą powszechnej szczęśliwości, a ściślej mówiąc, są to pewne bezwarunkowo wymagane objawy posłuszeństwa prawom zabezpieczającym zdrowie społeczeństwa; polegają one często na ograniczeniu samowoli, na zrzeczeniu się pewnych wybryków. Wyższą o wiele moralnością jest cnota; gdy spełnienie obowiązku nagradzamy obojętnością lub w najlepszym razie słabem uznaniem, cnotę chwalimy i pamiętamy. Cnotliwym jest, kto samorzutnie, bez zewnętrznego przymusu świadczy dobro, do którego nikt go nie zniewała. Nadto cnota i w innym jeszcze stosunku pozostaje do obowiązku i ma się do niego, jak trwałe usposobienie do pojedynczego wyrazu woli, stanowi siłę wykonywania wspaniałomyślnych czynów i bezpośrednią pracę koło ogólnego dobra. Występkiem jest wyrazem potęgi ujemnej, stwarzającej nieszczęście. Stosownie do podziału ideałów moralnych na dobro najwyższe osobiste i powszechne, i obowiązki i cnoty mogą dotyczyć indywiduum i społeczeństwa; osobnik, obracając

wszystkie środki i umiejętności na rzecz innych, zgotowałyby sobie prędzej czy później zgubę, uczyniłby się niezdolnym do kosztowania rozkoszy bytu i przysparzania ogółowi pomysłności. Przeto też dbałość o siebie o tyle jedynie może zasługiwać na wyrok potępiający, o ile przekracza rozumną granicę i wdiera się w prawa bliźnich. W interesie zresztą samego ogółu leży troska pojedynczych obywateli o siebie, albowiem z ruiną sił żywotnych wiąże się niemożność uprawiania publicznego dobra; na niedołęźtwie, wynikiem z wycieńczenia, cierpią najpierw bliźni: rodzina, następnie dalsi, którzy z dobrodziejstw cierpiącego bezpośrednio korzystali, — a ogół cały traci pożytecznego współpracownika. Tym sposobem zachowanie i dobrobyt rodu ludzkiego lub jego gałęzi są zawisłe od przewagi u osobników przyjemności nad przykrościami. Jest poniekąd prawem biologii, że gatunek wyradza się i marnieje, jeśli więcej cierpi, niż doznaje zadowolenia; boleść jest zawsze sprzężoną z odpowiedniem zmniejszeniem dzielności, jeśli jej więc nie równoważy dopływ świeżych sił, w formie rozkoszy — organizm ginie.

III.

Przyznając jednostkom, w zasadzie ogólnej, prawa do szczęśliwości, należy wskazać po szczególe drogi, wiodące do niej, o ile, rozumie się, pozwalają na to różnice indywidualne w usposobieniach, upodobaniach i dążeniach. W tym razie, bardziej niż w każdym innym wypadku, pouczające są wskazówki, jakie czerpiemy z nieprzebranego skarbcza mądrości starożytnej. Nieśmiertelna Stoa, jak rozbrzmiewała dawniej dla poetycznych synów Hellady, tak i dla nas brzmi nigdy nie milnącem echem wielkich myśli: uczą nas one, że powinniśmy hartować się na niedole tego żywota, by jak dzieci na każdy cios nie odpowiadać losowi jękiem i płaczem, i wzniosłemi przykładami przekonywa

nas, że z zrzeczenie się małych rozkoszy chroni nas najczęściej od wielkich boleści.

Cienie Seneki i Epikteta zawstydzają nas, ilekroć upadamy na duchu, ilekroć dajemy zbyt kowi przewagę nad umiarkowaniem i wstrzeźliwością. Praktyczny zmysł Epikura, radzi nam szukać prawdziwego zadowolenia w stosunkach przyjaźni, doświadczenie nowszych czasów widzi je w dozgonnym związku mężczyzny z kobietą, ostrzega przed lekkomyślnością wyboru, która najważniejszy ten w życiu krok może uczynić zbliżającym nas ku przepaści.

Obowiązki względem bliźnich mają charakter bardziej rozkazujący. Zarówno tablice Mojżeszowe, ten prawdziwy pierwowzór istotnej moralności, w którym Bóg wymaga dla siebie tylko prostej czci i wdzięczności, jakby to uczynił każdy zasłużony człowiek; zarówno Zoroaster, lub inny wschodni prawodawca, jak i europejski filozof, stawiają na czele prawidło: „nie czyń drugiemu, czego byś sam doświadczać nie chciał,“ a jak znakomicie określił Kant, „postępuj według takich maksym, któreby mogły być maksymami całego ogółu“. Im więcej wszakże ludzkość się oświeca, tem wyraźniej dostrzega przyczynowość zjawisk, tem łatwiej w dziedzinie czynów pojmuje konieczność pewnych czy to dodatnich, czy ujemnych dla bliźnich następstw. Na dnie każdego, tak zwanego złego postępuku, tkwią nieobliczone dla społeczeństwa straty; morderstwo, kradzież lub rabunek, nietylko że zmniejsza pomyślność bezpośrednio poszkodowanego, ale odbija się nadto na jego żonie i dzieciach, na wszystkich słabych i niedołącznych, których byt zawisł od jego życia, i czyni go niezdolnym do pracy koło powszechnego dobra, szerzy zgorzenie naokół i tysiącem niedostrzegalnych kanałów i szczelin wprowadza miazmaty nieszczęścia. niesprawiedliwość, nieuczciwość i kłamliwość, jakkolwiek napozór mniej doniosłe, podkopują przecież niemniej skutecznie podwaliny publicznej szczęśliwości. Kanonizowanie zbrodniarza na równi z palemieniem na stosie myśliciela i uczonego sieje zepsucie. Re-

guły prawne ujmują w karby zaledwie małą część stosunków ludzkich; po za obrębem ich działania, leży olbrzymie pole zależności ekonomicznych i moralnych, których prawodawca już nie dozoruje, lecz które opierają się jedynie na dobrowolnej sumienności osobników; wyrazami są jej właśnie trzy powyższe cnoty. Kto przeto uchybia im, psuje równowagę zasługi i zapłaty, zostawia bez zadosyćuczynienia uczucie oczekiwania, które tak olbrzymią rolę odgrywa w szczęściu jednostki. Każdy zawód — czy spotka on kupującego, który spodziewa się znaleźć dobry towar, a otrzymuje zły, czy uczonego, który spodziewając się rozwiązania trudnego problemu, znajduje w dziele fałszywe dane, przechwałki i niebezwiedną błagę: wszystko to w odpowiednim do doniosłości przedmiotu stopniu, szkodzi powszechnemu dobru. Nie dociągamy do końca szeregu obowiązków, których znaczenie rozbiera Giżycki. Przytoczona próbka pozwala domyślać się, że wszystkie inne przepisy moralne, tak wstrzymujące od krzywdzenia bliźnich jak i zachęcające do wyższej ofiarności, wyprowadzone są w dziełku nie a priori, lecz uświęcone bezpośrednim i dla każdego widocznym wpływem na sprawę publicznego szczęścia. Nie pada on placikiem przed dogmatami etyki idealnej, gdyż ślepe, niewolnicze dla nich posłuszeństwo często bywa bezcelowe, a częściej jeszcze wprost karygodne. Szczerłość — rzecz zaiste piękna i nieskończenie ważna. Ale — dodać mógłby autor — niechaj najzapalczywsi głosiciele przykazań, jako idee nie z tego świata, zechcą przez chwilę hołdować zasadzie prawdomówności, a wnet piękny gmach religijnej obyczajowości, cała świątynia, wraz z jej arcycapłanami i najskromniejszymi braciszkami, zamieni się w gruzy. Toż jeden z najbezwzględniejszych czcicieli prawdy, Kant, osłabł w swej nieugiętości i zrobił znakomite ustępstwo dla swego własnego dziecka, „Krytyki praktycznego rozumu“, któremu jawnie pozwolił poświęcać fakta dla celów Koronę wreszcie prawdziwej moralności widzi Giżycki

w pracy nad sobą samym, w bezustannem dążeniu do doskonałości i daje praktyczne wskazówki, jak postępować należy, chcąc się umoralnić. Wychowawczy zakrój tego zakończenia, bliźniaczo jest podobny do gawęd Smilesa i przeto nie szczególnie zbawiennego ani nowego nie zawiera. Wina tego nie ciąży zresztą na autorze, ale wpływa nieodzownie z powszechnego na tym świecie ładu ludzkiego, iż kazanie—to niezawodny eliksir na niemoralność.

Ale sceptykiem być nie wolno... Pozostawiając więc tymczasem sprawę powszedniej użyteczności etyki na uboczu, zobaczymy, gdzie Giżycki szukał natchnienia do swego utworu i czy zawarte w nim poglądy odpowiadają wymaganiom prawdziwej nauki moralności.

Odpowiedź na to nietrudna; jabłko niedaleko pada od jabłoni; pnem, którego odrośl stanowi zajmujące nas dzieło, jest angielska szkoła filozofów moralnych, owa osławiona „etyka świń“, której pierwsi apostołowie: David Hume, a szczególnie Jeremiasz Bentham, na prawowiernych synach kościoła robią podobno takie wrażenie, jak gdyby byli z chlewa rodem. W dziejach zaślepienia ludzkiego trudno w istocie o większy dowód głupoty i złej woli nad nienawiść dla „utilitaryzmu“. Wyraz ten, ponieważ określa tylko jedną stronę rzeczy, posłużył za broń hipokryzyi. Umyślnie czy z nieświadomości, utożsamiono wszystkie systematy, goniące za ogólną szczęśliwością, z propagandą materjalizmu życiowego.

Nie chciano zrozumieć, że przewodnia idea „pożytku“, to tylko niezupełnie udatny symbol dobra, szczęśliwości ogółu, której idea ożywiła po wsze czasy najbardziej cennie umysły. Od Sokratesa do Spinozy, filozofia głosi tę zasadę niezmiennie. Ale świętoszki wołają nie widzieć tego, a dzieje etyki ziemskiej czytać z „Sztuki kochania“ Owidyusza, lub z Byronowskiego „Don Juana“. Cóż dziwnego, że biorąc wyuzdaną lubieżność za objaw etyki pożytku, plwają na jej proroków? Nowsi pisarze pojęcia, kiełkujące w starożytności, rozwinęli, rozebrali na składo-

we czynniki, pogłębili zgodnie z charakterem chrześcijańskiej cywilizacji i dlatego tylko, że nie mają na sobie togi rzymskiej lub tuniki greckiej, któraby ich niewiarę usprawiedliwiła, wzięci zostali za wysłańców nieczystych potęg. Nietylko zwolennicy sankcji nadprzyrodzonej walczą z etyką, uchwaloną przez ludzi, ale i pokrewni im zamilowaniem abstrakcji szermierze intuicji moralnej. Wszakże kategorię imperatywu Kanta, ów bezwiedny, z głębi ducha pochodzący rozkaz czynienia dobra, a unikania zła, zdaniem naszym, ani utylitaryzmowi przeczy, ani jest przezeń negowany, ale raczej, jak to zobaczymy, znajduje w nim uzasadnienie i wytłumaczenie.

Etykę pożytku wypielegnował naród najbardziej praktyczny, trzeźwy, naród rozwijający się, dzięki odosobnieniu swemu, najnormalniej i najsamodzielniej—anglicy. Człowiek niemoralny—uczył Bentham—to kiepski arytmetyk, który spełnia czyn, nie zważywszy dostatecznie, czy w następstwach jego przeważa zło czy dobre, i gotuje sobie i innym cierpienie, moralnym zaś jest, kto się wstrzymuje od postępków, grożącego przewyżką strat nad korzyściami. Najgorszym rachmistrzem swego szczęścia jest naturalnie zbrodniarz, który dla chwilowego zaspokojenia uczucia zemsty lub pożądlivosti, zwała sobie na kark wyrzuty sumienia, trujące mu spokój, całożyciowe więzienie, łamiące mu karierę i mnóstwo innych silnych, mniej lub więcej, cierpień osobistych i cudzych; najlepszym—człowiek cnotliwy, który posuwa do maximum sumę dobra, a do minimum—ogół zła. Cnota zatem nie polega na bezmyślnym poświęceniu, lecz na takim postępowaniu, które jaknajmniej niedolą równoważy jaknajwiększe zadowolenie. Doktryna—na pozór egoistyczna, ale Bentham samolubstwa nie krzewi. Twierdzi on, że sprawy jednostki tysiącnie węzłami sprzęgają się z interesem społeczeństwa; dobro nasze zależy od pomyślności powszechnej, a ta znowu zawisła od naszego dobrobytu; przeto zasada „prima charitas ab ego“, zbija siebie sama. Im bujniej kwitnie ogólna

szczęśliwość, tem smaczniejsze i soczystsze owoce zbiera indywiduum. Byłaby to etyka zupełnie podobna do ekonomii Adama Smitha, według której ogół najwięcej korzysta wtedy, gdy same jednostki dbają o swoją pomyślność—z tą jednakże różnicą, że Bentham jedno z przedniejszych miejsc w szeregu rozkoszy wyznacza uczuciu sympatyi, i z tej nieodbitej potrzeby ducha ludzkiego wyprowadza potrzebę czynnego współczucia, albowiem miłość prze nas do świadczenia dobra tym, których kochamy i przez których chcemy być kochani. W ten sposób altruizm odzyskuje swe prawa.

Bentham uczynił z swej teoryi szerokie zastosowanie. Anglia zawdzięcza mu pewne reformy w prawodawstwie, a cały świat ucywilizowany lepsze zrozumienie wymagań praktycznych, którym prawo winno czynić zadosyć. Suchy ten mędrzec bowiem, łączący szczególne wyrachowanie z osobliwszą filantropią, nakazywał ściśle liczenie się z ujemnymi stronami każdego ograniczenia i stanowczo potępiał ustawy, które więcej odbierały, niż dawały. Ten punkt widzenia okazał się niezmiernie doniosłym w dziedzinie kryminalistyki, w której napada na karną zasadę: „jednakowe cierpienia za jednakowe zbrodnie“ i żąda stosunkowania kary do indywidualnej wrażliwości przestępcy. Chcąc zaś umożliwić to stosowanie, Bentham ułożył dosyć zresztą złożoną miarę do oceniania stanów przyjemnych i przykrych, na zasadzie wspólnych wszystkim stanom uczuciowym cech, jakoto: trwałości, natężenia, wydatności, równomierności i t. p.

Drugim wybitniejszym przedstawicielem etyki szczęścia, jest J. Stuart Mill. Jeżeli Benthamowi można było uczynić zarzut, że za punkt wychodni powszechnego dobra uważa szczęśliwość jednostki, to upada on całkowicie w obec Milla. Potrzeba doprawdy wielkiej odwagi i bezczelności, by móżdż szczytny nad wyraz sposób myślenia znakomitego filozofa, obryzgać błotem. Słynnej obłudzie angielskiej widocznie Byron i Shelley nie zadali śmiertelnego ciosu, skoro podnosi

ona, przy lada sposobności, swój głupiłeb. Naczelną ideą Milla było: „umoralniać i poprawiać ród ludzki“ i, by ideał ten oczyścić zupełnie z egoistycznych resztek, do Benthamowskiej skali natężenia, trwałości etc., rozkoszy dodał i przeniósł nad nią skalę jakości. Rozprawia on szeroko o cnocie, zasłudze, podnosi szlachetność, godność, co nie przeszkadza mu twierdzić, że nie są one ideami, lecz dążeniami do pewnego dobra własnego lub altruistycznego. Bohater męczennik rzeka się własnego szczęścia dla szczęścia innych, które stawia po nad swoje. Tak więc, zgadzając się ze swym mistrzem na względność pojęć o dobrem i złem, Mill śmiało mu sprzeniewierza się, przez wyraźniejsze zaakcentowanie pobudek humanitarnych. Podczas, gdy tamten w samych stosunkach ludzkich znajduje harmonię spraw osobistych i cudzych, zatem harmonię obiektywną—ten przenosi ją do samego podmiotu i dowodzi, że pod wpływem wychowania i wspólnego życia, wytwarza się w umyśle stałe kojarzenie pojęć o naszem i naszych braci szczęściu tak, iż bezwiednie ulegamy rozkazowi ich potrzeb i uwzględniamy je na równi ze swojemi. Zmieńmy tylko cokolwiek wyrazy, a otrzymamy „kategoryczny imperatyw“ Kanta. Znanym jest powszechnie wzruszający ustęp własnoręcznego życiorysu, w którym Mill opowiada o przebytych niegdyś okresie czczości i zgorzknienia: „Nie wątpiłem nigdy, że szczęście jest kamieniem probierczym wszelkich prawideł postępowania i celem życia. Ale teraz przekonałem się, że jedyny sposób osiągnięcia go jest: nie czynić zeń bezpośredniej dążności swego istnienia. Tylko ci kosztują szczęścia, którzy skierowują umysł nie ku niemu, lecz ku jakiemuś przedmiotowi innemu np. pomyślności innych, polepszeniu warunków ludzkiego życia, jakiemuś poszukiwaniu, któreby stanowiło nie środek, lecz cel idealny“. W obec podobnego wyznania wiary, wszelkie przywracanie czci Millowi staje się rzeczą zbyteczną. O wielkim mędrceu greckim, który mniej korzystnie wyszedł na krytyce idealistów,

mówi on: jeśli system Epikura był nie doskonały, to dlatego, że zbywało mu na wielu cnotach stoickich i chrześcijańskich.

Na gruncie utylitaryzmu do krańców ideału posunięta, etyka rozwijać się dalej nie potrzebowała, chyba że zrzekłaby się zupełnie idei powszechnej szczęśliwości, a za metę przyjęła na wskroś platończą dążność do kształcenia woli, do wyswabadzania jej stopniowego z pęt determinizmu. Ten sui generis idealizm posiada zwolenników we Francyi, a przychylnie dlań usposobiony M. Guyan, wyborny znawca etyki angielskiej, zapytuje: „A może ostatecznie życie nie jest nam dane po to, byśmy je zapelniali szczęściem? Nie jesteśmy prostymi maszynami do uczucia, dobremi o tyle, o ile czują dobrze... Życie—to zadanie, to praca; wyobrażać sobie życie, jako wyłącznie przyjemne—jest to poniżać je*). A jednak autor tych słów jest obrońcą pozytywnej myśli.

Ostatni najdoskonalszy wyraz utylitaryzmu, lub jeśli kto chce, hedonizmu **) znajdujemy w dziele Herberta Spencera, „Dane etyki“. Rozwój ideałów szkoły, w którym brali mniejszy lub większy udział wszyscy myśliciele angielscy, jak James Mill, Aleks. Bain, Darwin i inni, skończył się; pozostawało trudne dzieło zbudowania niewzruszonej podstawy; dokonał go z niemata dla siebie chwałą Spencer, wsparty na ideach przyrodniczej ewolucyi. Dowiodłszy, że od najpierwotniejszych tworów czujących do człowieka — w całej drabinie organicznej wyrabiał się doświadczeniem zmysł dobra i zła; przywoławszy na pomoc naukę o życiu, duszy i społeczeństwie, autor „Systematu filozofii syntetycznej“ nadał wiele prawdopodobieństwa twierdzeniu, że sankcyja przyrodnicza jest jedyną prawdziwą sankcją moralną. Jednocześnie rozbio-

*) M. Guysu № 413—414 La morale anglaise contemporaine.

**) Od wyrazu greckiego hedone—rozkosz, przyjemność.

rem zasadniczych pojęć innych szkół etyki Spencer wykazał, że same o tem niewiedząc, wychodzą ze stanowiska utylitarnego, że np. cnotliwość w imię miłości Boga, to tylko chęć sprawienia Mu przyjemności. Spencer może pogodzi wszystkie etyczne kierunki; nagromadzone bowiem przez wielowiekowe odziedziczenie, kryterium instynktowne dobrego i złego równa się intuicji Kanta. Psychologiczny fakt, że, w miarę rozwoju obyczajowego, pojęcia cnoty odrywamy od pojęcia dobra, jakie ona przynosi ludziom, i stopniowo zamieniamy ją na ideę oderwaną — koniec końców sprowadza się do (źle rozumianego przez idealistów) pewnika, że najczęściej bywamy wspaniałomyślni dla pięknej idei wspaniałości, szczerzy dla idei szczerości. Dla nich są to pewnego rodzaju absoluty, w oczach zaś etyki przyrodniczej — tylko pojęcia względne, które z biegiem czasu stały się bardziej bezwarunkowemi.

Odbiegliśmy umyślnie od dziełka Giżyckiego, ażeby przedstawić pokrótce grunt filozoficzny, na którym ono wyrosło, oraz wykazać, że duch, ożywiający „Zasady moralności“, o ile pochlebnie świadczy o sędziach konkursowych, — z drugiej strony nic nowego zgoła etyce nie przynosi i naku żadnym nowym nabytkiem nie wzbogaca.

IV.

Zamiarem Giżyckiego nie było może zresztą stworzyć nowy pogląd, lecz po prostu udzielić wskazówek do wprowadzenia istniejących już w życie. Bądź co bądź, dziełko jego do oryginalnych nie należy, co powiedzieć można o każdej niemal pracy moralno-filozoficznej, w które tak obfitują ostatnimi czasy miesięczniki francuzkie i niemieckie. Etyka angielska łatwo daje się przeszczepić z ojczyzny swej na grunt łądu stałego Europy. Ostatecznie, wszyscy pisarze przeżywają tylko pokarm, dostarczony im przez prawowitych ojców utylitaryzmu. Zgodnie

z tem, znajdujemy też w popularnym wykładzie Giżyckiego całe niemal ustępy, żywcem przeniesione z kądziąd, i nie-trudno je sprowadzić do źródeł, u których zostały zaczerpnięte. Szczegółowy rachunek nieszczęść, jakie pociąga za sobą nadmierne lekceważenie słuszych wymagań samolubnych — stanowi zwyczajną parafrazę Spencerowskiego rozdziału o „obronie egoizmu przeciw altruizmowi,“ który w istocie przewyższa jasnością i przekonującą siłą odnośne momenta w dziełach innych angielskich myślicieli. Podobnież, uwagi nad rozwojową naturą moralności, nad kształceniem się stopniowem pojęcia przyczynowości w zastosowaniu do postępów ludzkich, nad wzrastającą przewagą pobudek abstrakcyjnych i idealnych i bezsilnością bodźców zmysłowych, działających na naszą wolę bezpośrednio: wszystko to odnajdziemy u Spencera bez trudności, bądź w rozdziale „o psychologicznym punkcie widzenia,“ bądź w poprzedzających go ogólnych. — Niemniej widoczny jest wpływ Milla, któremu autor zawdzięcza wysoce szlachetny zakrój całej praey, oraz Benthama, od którego za-pożyczył pierwiastek rachunkowości, wyborne określający podobieństwo moralnej rozwagi do dobrej buchalteryi. Duch, wiejący z całej książki, jest ściśle utylitarny i rozumowy. Najlepsze cząstki wszystkich wielkich pomysłów etycznych autor zebrał w jedno, zestawiał pod postacią jędrnych i treściwych aforyzmów lub przykładów.

Jeśli więc, powodowani bogactwem poglądowego materiału, spojrzymy na dziełko Giżyckiego z innego stanowiska: nie nauki, lecz potrzeb praktycznych i popularyzacyi, przedstawi się ono całkiem odmiennie. Ale tutaj powtórnie następuje się pytanie, czy, rozpowszechniając najnowsze pojęcia etyczne, można liczyć na jaki taki wpływ, czy wszystkich prób oddziaływania na wolę jednostek rozumowaniem, nie możemy uważać z góry za bezowocne? W znacznej części — niewątpliwie. Jakaż religia może się poszczycić umoralnieniem niewolniczo jej oddanego tłumu przez żywioł rozumowy, a nie fantastyczny? Jaki filozof

nowoczesny przyczynił się moralną częścią swego systemu do zmniejszenia liczby zbrodni, spotęgowania sympatii wzajemnej, lub osłabienia nieufności? Prawdopodobnie żaden. Dawniej było inaczej. W owych szczęśliwych czasach greckich, kiedy rozprawiano swobodnie o przedmiotach oderwanych na forum, w uroczym ogrodzie lub przepysznym portyku, mistrz gromadził w około siebie, potęgą indywidualności, wszystkie wrażliwsze umysły i dzielił z nimi bezpośrednio zdobycze inteligencji. Wówczas też mniej zajmowano się przepisami postępowania z bliźniemi, a więcej urządzeniem życia, któreby jaknajwięcej przynosiło szczęścia i zadowolenia. Mniemanie, niejednokrotnie wyrażone, że epikureizm był rodzajem higieny moralnej, jest mylnem: były nią zarówno cyrenaizm, jak cynizm, jak stoicyzm w Rzymie; grek gonił za szczęściem, każdy w inny sposób; gdy zaś znalazł drogę, która mu się wydawała krótszą i mniej od innych zawodną, wskazywał ją przyjaciółom i zwolennikom, bo takich nigdy nie brakło.— My szukamy w etyce przedewszystkiem sposobów unikania złego i okiełznywania zwierzęcych instyktów;—dla celów czysto analitycznych badamy pod mikroskopem sankcję. Grek normowanie stosunków ludzkich zostawiał — i może słusznie—samemu życiu, teoretycznemi zasadami kłopotał się mało, w filozofii moralności widząc głównie sztukę życia.

Dziś chyba etyka bezpośrednio na społeczeństwo nie oddziaływa, ale jedynie pośrednio, za pomocą urządzeń społecznych, za pomocą prawa, które z postępem humanitarności przekształca. Z jednej więc strony kontrola ogółu, z drugiej instykt samozachowania, intuicyjne odróżnianie złego od dobrego układają stosunki. Zdaje się, że rola uświęceń religijnych i filozoficznych niezmiernie małą odgrywa rolę w postępowaniu ludzkim. Z tego względu, etyka nowoczesna jest przedewszystkiem nie wynalazkiem, ale odkryciem. Utylitaryzm wykrywa poprostu rzeczywiste sprężyny działania moralnych jednostek, ale nie wynajduje bynajmniej nowego mechanizmu szczęścia.

Niezaprzeczoną zgodność podstawowych pojęć moralnych, o jakiej mówiliśmy na początku — bo tylko sankcye się różnią — czyż nie dowodzi najjaskrawiej, że moralność dyktuje nam samo życie, a nie nauka, czy to z ambony, czy z katedry wychodząca, czy w katechizmie, czy w filozoficznym traktacie zawarta?

Kant przyznaje, że wiemy z własnego natchnienia, co dobre, a co złe; etycy angielscy każą nam kierować się ideą pożytku i pomyślności, której i bez jej rady jesteśmy posłuszni; słowem, przyznają samej praktyce prawodawczą moc,—na jakiż, w obec tego, sukces liczyć może przystępny wykład obyczajowości?

Sądziowie konkursu, osobistości takie, jak Laskier, Scherer, Grimm jednakże nie dla czezej zabawki zażądali popularnej rozprawy o moralności—musieli widocznie spodziewać się znakomitych rezultatów? W samej rzeczy, zupełnie jałowem podobne zjawisko literackie nie bywa nigdy. Dziełko Giżyckiego nie podniesie poziomu obyczajowego, ale umysłem, które po pęknięciu baniek mydlanych teologii straciły możność wymotywowania własnych czynów, da klucz do rozwiązania zagadki, dla czego tak, a nie inaczej, postępują. Tłum prosty na moralne rozumowania pozostaje głuchym i ślepym, bo kieruje się — tak sądzą — przynajmniej — dogmatami swej wiary; ogół światły idzie za drogowskazem własnego rozumu, lub wznosi się do wyżyn filozofii; liczyć można tylko na szczupłe stosunkowo audytoryum, złożone z ludzi, co garną się do światła i postępu, ale dla których praca naukowa jest zamkniętą na siedem pieczęci księgą. W takich kołach „zasady moralności“ Giżyckiego są najpożądanym przybyszem.

Głównym wymaganiem strony zewnętrznej podobnego rodzaju wydawnictw dziełko Giżyckiego czyni zadosyć; ani o brak zwięzłości, ani o nieprzystępność wykładu pomawiać go nie można. Służyłoby ono mogło śmiało za podręcznik w owych szkołach przyszłości, w których znakomici wychowawcy naszych czasów pragnęliby zmniejszyć

naukę religii na korzyść kształcenia bezpośrednio popędów społecznych. Autor, słuchając podszeptów i słusznych roszczeń wieku, między przepisami postępowania wyznaczył należyte miejsce takim, których potrzebę zrodziły obecne zawiłości społeczne.

Obok świeżości pewnej kategorii reguł moralnych razi banalność innych. Autor słusznie podkreśla zbrodnie przysparzania światu bezimiennych ludzi i widzi się upoważnionym do tej surowości nieskończonym szeregiem niedoli, jakie prześladują człowieka bez nazwiska i opieki. Nie ulega wątpliwości, że rozluźnienie węzłów rodzinnych, znamionujące naszą epokę, stanowi dla tych, co jego ofiarą padają, straszliwy cios, dławiony w ambitnej piersi ból, ukrywany przed szydercami i przeto tem dotkliwszy. Zdałoby się, że naturalnym ciągiem dalszym tych szczęśliwych uwag będzie rozbiór obowiązku wychowywania. — Ale autor, otumaniony cokolwiek oklepanym, katechizmowym, że tak rzeknę, wykazem powinności, przeoczył prawie całkowicie ten doniosły czynnik powszechnego dobra, uporeczywie zazwyczaj pomijany przez moralistów. Przy obecnych trudnych warunkach bytu, przy ogromie chorób społecznych, przy rozpowszechniającej się z tego powodu apatii, coraz natrętniejszą staje się potrzeba dawania środków do życia, możliwości życia, które w przeciwnym razie zamienia się na brzemień, przygniata dzieci i rodziców. Patryalchalny nastrój rodzin, w którym nieposłuszeństwo dzieci stawiane bywa pod pręgierz opinii, sprawia, że niemal żadne skrupuły nie powściągają od puszczania niedojrzałego pokolenia samopas, że w procesie powiększania domowego ogniska, jaknajmniej ma się na uwadze same dzieci i zadowolenie dzieci... że macha się ręką na własne pedagogiczne niedołęstwo, a trudne zadanie uposażenia potomstwa w niezbędne moralne i fizyczne siły do życia, powierza się rzemieślnikom.

Książka Giżyckiego, przeznaczona dla warstw średnio wykształconych, powinna była mieć szczególnie na

względzie zakorzenione w nich zgubne pojęcia o obowiązkach rodzicielskich. U Legouvého i Esquirosa napotkamy wprawdzie żarliwą obronę dobra dzieci, lecz dla tego, co bierze dzieło wychowawcze do rąk, jest ona już tem samem zbyteczną. Należy wprzód wpoić w rodziców konieczność wychowania, a wtedy system wyrobią sobie lub odszukają sami. Cóż choremu pomoże obecność lekarza, jeśli o swej chorobie i potrzebie leczenia się nie wie? Rozkaz wychowywania dawno już powinien być być wcielonym do elementarnej nauki moralnej. Jeżeli zatem Giżycki wdał się już w poszczególny wykład cnót i obowiązków, przez pominięcie tego najważniejszego może zostawił w swej pracy kolosalną lukę.

Giżycki nie zawsze pamięta, że ma przed sobą jednostki, dla kórych verba magistri stanowią jedyny kompas i wbija im klin w głowę sprzecznością niektórych określeń. Inaczej np. wygląda u niego główny postulat moralności w dziele pojęć ogólnych, a inaczej w zastosowaniu do obowiązków. „Etyka—mówi autor—każe o tyle tylko uwzględnić własny interes, o ile jest on słuszny, o ile odpowiada interesowi ogółu“ — Potrzeba doprawdy bardzo rozpaczliwego salto mortale, ażeby po tej idei czystego altruizmu, znaleźć się nagle wobec zasady: „to, że z jednej strony zasługuje na wzgląd dobro mojego bliźniego, nie stanowi jeszcze, iżby dobro drugiej osoby więcej znaczyć miało, niż moje własne“ (str. 117). Czytelnik z jakim takim przygotowaniem filozoficznym, łatwo się z tej sprzeczności wywikła, ale skromny pracownik powszedniego życia, nie dopowie sobie w duchu tego, co może dwa na pozór wrogie sobie prawidła pogodzić. Ścisłość i wyrazistość jest w dziele, dla niepoświęconych przeznaczonem, warunkiem pierwszorzędnej wagi.

W ogóle autor zbyt dorywczo nakreślił stosunek przychylności do samolubstwa, idąc w tym błędzie za przykładem swych mistrzów, którzy zostawiają również zbyt szerokie pole domysłowi, a najczęściej nieporozumieniu. Nie-

podobna, rozumie się, wymagać kazuistyki, ale nie wpadając w nią, można przykładami nauczyć, jak w pewnych wątpliwościach postępować należy. Niedość jest przedstawić analizę cnót i obowiązków—wad i występków; warto by uzmysłowić je w okazie gry życiowej, w próbkach syntezy—kiedy walczą rozmaite bodźce i względy, i sposobem wzoru naszkicować tryb postępowania w danym razie. Przykład dla duszy, niewyćwiczonej w subtelnem rozumowaniu, stokroć lepszym bywa niż rada. Giżycki pokazał kółka i sprężynki maszyny, ale nie wiadomo, jak wyglądają one, gdy się wzajemnie zazębiając, z dziedziny statyki przechodzą w stan dynamiki. Stał on w połowie szczęśliwie obranej drogi.—Podłożywszy naczelną podstawę etyki szczęśliwości pod oddzielne objawy moralne, tak jakby to przypuszczalnie uczynił którykolwiek z jej głównych głosicieli, Giżycki zadowolnił się tem i nie dał wyraźnej busoli do kierowania się w labiryncie uczuć, popędów i dążeń ludzkich. Przytoczonych wskazówek Beniamina Franklina poważnie brać nie można; przy całej swej trafności, świadczą one raczej tylko, że autor nie zapominał o moralności w przypadkach złożonych, ale bynajmniej nie zastępują one obszernego rozbioru, na jaki dramatyczne starcia, przepelniające życie nasze, zasługują. Etyka dawała dotąd reguły postępowania, oderwane od rzeczywistości, jak linie geometryczne, przypuszczając, że życie to składa się z samych wyraźnych, łatwych do przebrnięcia sytuacji. Gdy czytamy natchnione myśli znakomitego etyka, przychodzi nam nieraz do głowy pytanie: jakby on w danym wypadku postąpił? daremnie usiłujemy rozwiązać węzeł gordyjski zapomocą ogólnej, chociażby najdokładniej sformułowanej zasady. Od takiej etyki więcej, zdaje się, pożytku przynoszą arcydzieła Sofoklesa i Szekspira. Myśliciel ma jeszcze prawo zamykać się w granicach oderwania — ale popularyzator nie może, jeśli nie chce, by głos jego przebrzmiał bez echa.



ETYKA WUNDTA.

Filozofia, rozszczepiwszy się w wieku Bacona i Descartes'a na dwa wrogie kierunki, z których jeden wysunął ducha na czoło, a drugi — materję, rozgałęziła się wprawdzie z czasem na wiele poddziałów i odłamów drobniejszych — ale w pierwotnem rozdwojeniu po dzień przetrwała. Nic też dziwnego, że żywiły jej praktyczne, jak etyka, teraz silniej, niż kiedykolwiek, zaprzatająca umysły pod wpływem rozwiniętej znacznie świadomości realnych potrzeb społeczeństwa, taką dwoistością odznacza się. Poglądy na istotę dobra i zła, na cele, do których dążyć winniśmy, i obowiązki, jakie względem siebie i bliźnich spełniać należy, urobiły się bądź według zasady, że ideałem ludzkości jest szczęście powszechne, zadowolenie wszelkich jej uprawnionych pragnień i ten to взгляд czynami naszymi kierować powinien, bądź też podług mniemania, iż tylko cześć cnoty dla cnoty samej, dla idei ożywiać powinna człowieka. Pierwsza z tych szkół obrawszy siedlisko w Anglii, zapanowała możnie we Francyi i Włoszech i rychło podbiła zwolenników myśli trzeźwiejszej,

rozumiejących pozytywne godło szczęśliwości a nie pojmujących bezwzględnych oderwań,—druga rozwieliżniła się w kraju idealizmu, w Niemczech, i stanąwszy z tamtą w jawnem przeciwieństwie, dotąd jeszcze walczy o lepsze. Nie można powiedzieć, by nie czyniły one sobie wzajemnych ustępstw. Zwłaszcza myśl germańska często bywa do tego zniewalana olbrzymiemi postęпами przyrodoznawstwa, których sprawcami w części największej są anglicy. Korzystając ze zdobyczy naukowych darwinizmu, ucząc się od swych współzawodników z za morza przedmiotowości w badaniu, która tak namacalnie owocną się okazuje, muszą się zarazem z nabytkami owemi i metodami rachować. Niemniej jednak dualizm pojęć etycznych ostał się. I tak jak spuścizna po Benthamie, rosnąc w siłę i objętość, mnożąc literaturę i stronników, znalazła niedawno dobitny wyraz w dziele Spencera *The data of Ethics*, tak teraz znowu idealizm niemiecki przemówił donośnie ustami Wundta. Powiadam idealizm, bo chociaż nazwa ta za mało określa rzecz, ale ze stanowiska klasyfikacyi ogólnej prądów filozoficznych—zdaje się być całkiem wystarczającą.

Następuje się tedy ciekawe pytanie: jak brzmią wywody znakomitego profesora lipskiego? jak wyglądają na tle etyki eudemonistycznej, która dziś na niewzruszonym niemal stała gruncie? Jak zachowują się wobec wymownych wskazówek nauki o życiu jednostkowym i wspólnym, których utylitaryzm coraz śmieiej się radzi? Tak potężną wydaje się nam zasada zadowolenia ogólnego, że ze zdwojoną ciekawością spoglądamy na pracę poważną, w której nawet nieświadomy jej treści słusznie domyślać się będzie antagonizmu z etyką pozytywną.

Cokolwiek bądź, odtąd żaden pisarz i żaden człowiek, szukający rozwiązania odwiecznych zagadek etyki, nie będzie miał prawa lekceważyć tego przyczynku. Wyszedł on z rąk autora słynnego z rozległej i głębokiej wiedzy. Wypada mu więc poświęcić uwagę bliższą, a że odznacza się nader okazałymi rozmiarami, więc i dłuższą nieco.

I.

Znaczenie etyczne wierzeń religijnych.

Wundt spokrewnia blisko etykę z logiką, którą opracował w przedostatniem swem dziele. Obie wraz z córami swemi, estetyką i gramatyką, zaspakajają najpilniejsze potrzeby ukształconej ludzkości; stwarzają bowiem prawa, normy, jedna postępowania, druga myślenia; podczas gdy nauki przyrodnicze, badając zjawiska konieczne, od woli ludzkiej niezawisłe, doszukują się jedynie praw.

Bliżej określona, etyka ma za zadanie wynaleść podstawy, na których spoczywają wszelkie sądy moralne. Jej zastosowaniami będą pojedyncze dziedziny życia zbiorowego: rodzina, gmina, państwo, społeczeństwo i t. d.

W imię potęgi faktów wdaje się Wundt w obszernie wywody nad wszelkimi zjawiskami etycznymi, bada język, zwyczaje, mniemania filozofów, urządzenia religijne, — słowem wszystko, skąd zaczerpnąć można światła dla dziejów istoty i pojęć moralnych. Są to jak gdyby dane etyki, podmurowanie empiryczne, na którem dźwignięty zostanie sam systemat.

Napozór roztrząsania językoznawcze w dążeniu do powyższego celu nie na wiele się przydadzą. Ale myśliciel niemiecki, wierny narodowemu zwyczajowi poczynania ab ovo, i z tej w odległą przeszłość wycieczki wyniósł pewien plon. Mianowicie następujący.

Pojęcia moralne z czasem dopiero, pod wpływem wyższej samowiedzy, nabierają charakteru ogólnego, — pierwotnie oznaczają tylko pojedyncze zalety lub wady, zmieniające się stosownie do miejsca i narodowości. Pierwotnie też pochwała i nagana dotyczy cech zewnętrznych i zmysłowych — później przenosi się na samą osobistość i służy jej za przewisko, za imię własne, a dopiero potem — na przedmiot. Od tego znaczenia rzeczowego nieda-

leko już do pojęć oderwanych, samoistnych. Od „dobra“ w odniesieniu do majątku lub zdrowia krok tylko do „cnoty“.

Jeśli nie wszystkie ludy urobiły sobie jednakie pojęcia moralne, to wszystkie ujawniają jednakie tendencje. Wszędzie zachodzi pewna odpowiedniość między właściwościami fizycznymi a cechami duchowymi. Siła kojarzy się zwykle z męstwem, pewnością siebie, słabość — z tchórzostwem. Że zaś ludzkość, zanim dojdzie do pewnego stopnia cywilizacyi, wszędzie czei dzielność fizyczną a gardzi słabością—przeto wszędzie też ceni lub potępia uwarunkowane niemi cechy wewnętrzne.

Więcej, choć może nie tak przedmiotowo, poucza o rozwoju idej moralnych stosunek do nich religii i obyczajów.

Ale naprzód, co stanowi istotę religii?

Wyobrażenia i uczucia, dotyczące bytu idealnego i czyniące zadosyć pragnieniom natury ludzkiej. Na urzeczywistnienie tych ostatnich składają się dwa żywioły: a) potęgi nadludzkie, lubo na postaci człowieka wzorowane, lecz przyświecające mu jako ideały i b) rządzone przez nie świat idealny z lepszym i wyższym porządkiem rzeczy.

Polemika z innymi teoryjami i definicyjami religii — nie ma dla nas bezpośredniego znaczenia.

Wierzenia religijne nie zawsze idą ręką w rękę z moralnością. W mitach greckich, rzymskich, a także w wierzeniach ludów nowożytnych bogowie posiadają niekiedy rysy, ze stanowiska etyki naganne; są pijakami, unoszą się zawzięcią, uciekają się do zdradzieckich wykrętów i t. p. Gdy jednak budzi się myśl o wzorach i ładzie wzorowym, religia natychmiast odbija je w sobie, co można stwierdzić analizą kultów, byle nie zupełnie dzikich — zbyt niejasnych, by można było w nich oryentować się, i nie zanadto rozwiniętych, t. j. rdzennie przekształconych wpływem świadomej filozofii. Umysł ludzki rychło dostrzega niebezpieczeństwo i niepożądaną konduktę bóstwa

i składa ją na karb wymysłu oraz dopełniającej fantazyi. A nadto dotwarza dla zbawiennego przeciwdziałania całe pokolenia nowych bożków i bogiń, jak Tyche, Dike, Nemezis i inne, będące wcieleniami abstrakcyj etycznych wyższego kroju.

Takie i tym podobne zmiany sprawiły, że z czasem postaci mitologiczne w części przestały być wzorami do naśladowania, umacniając się natomiast w godności piastunów prawa.

Wogóle stosunek mitów do moralności bywa dwójaki, stosownie do dwójakiego również ich rodowodu. Jedne powstały bowiem ze wspomnień świata rzeczywistego, z podań; inne stworzyło postrzeżenie zjawisk natury.

W pierwszym szeregu góruje doniosłością etyczny kult przodków. Skłonność do otaczania zmarłych glorią enót idealnych czyni ich zarazem wzorami do naśladowania. Pietyzm udziela się nawet żywym, ale bliskim grobu, a więc starcom. I oto brutalny utylitaryzm barbarzyńców, widzący w zniedołężniałych zawadę, przeistacza się w szlachetną cześć. Następnie nimb ów przechodzi i na wodzów, którzy go potęgują jeszcze trzymaniem się zdala od tłumu, i chociaż częstokroć nad miarę rozszerza władzę religii, ale, co ważniejsza, nieci zmysł obywatelski i karność społeczną, a popędy samolubne ukróca. Rozumiał to dobrze Konfucyusz, gdy nakazywał chińczykom boską cześć dla przodków, i skądinąd świetnie osiągnął z niej rezultaty. Ludom, pozbawionym wielkiej tradycyi bohaterkiej, antenatów zastępują bogowie domowi i rodowi; rzymianom — lary, penaty i many, i te niemniej umoralniająco oddziaływały.

W mitologii przyrodniczej podziw i obawa są zarodkami przyszłych uczuć etycznych. Z biegiem czasu od zjawisk natury odłączają się ich nazwy i wnet fantazyja uposaża je we wszelkie właściwości ludzkie, jeno siły nadludzkiej. Powstają wówczas bogowie ujemni i dodatni, wschodu słońca i światła, zachodu i ciemności, deszczu

upragnionego i posuchy. Zdawaćby się mogło, że równoległe istnienie potęg dobrych i złych szkodliwie wpływa na moralność — bynajmniej: na tak przeciwstawnych pojęciach rozwija się tylko samowiedza etyczna.

Podobnie ukształtowane bóstwa wchodzą w bliższe zetknięcie z ludźmi, kosztują obficie rozkoszy ziemskich, płodząc z niewiastami potomstwo pół-boskiego rodu. Są to bohaterowie, którzy nadają mitom przyrodniczym cechę rzeczywistości, ocalają je przed krytycyzmem i ratują ich wpływ etyczny. Naodwrot też posiłkuje się niemi filozofia dla bardziej pogładowego przedstawienia ideałów moralnych. Herkules np. błąka się jeszcze po pismach stoików, cyników i sofistów. Poezya ludowa szczególnie posługuje się mitologią bohaterską z wielką dla obyczajów korzyścią; forma to wzoru zrozumialsza, bo możliwa do osiągnięcia, — gdy bóstwa cechuje tajemniczość i wyniosłość.

Jednakże wzmagająca się refleksya podkopuje i tak zabezpieczone wierzenia. Cóż im pozostaje wówczas? Skupić się w charakterze rysów drugorzędnych i dodatkowych dokoła wielkich, dziejowych apostołów, którzy stwarzają religie nowe, nawskróś etyczne, jak chrystyanizm, mozaizm, buddyzm i islam. Osobistości autentyczne, potężne geniuszem i zasługami, zastępują tutaj dawnych bohaterów, lub w najgorszym razie przystosowują swe warunki do urobionej na legendach i podaniach wyobraźni prostaczek. Etyczna podniosłość reformatorów króluje wtedy niepodzielnie całemu społeczeństwu wiernych, jako ideał najszczytniejszy, wyrozumowany, przekonywający swą rzeczywistością i — monoteistyczny.

A oto, co zrządza drugi czynnik religii, idea moralnego ładu świata, którego ster dzierżą bogowie. Potrzeba wymiaru sprawiedliwości stwarza zazwyczaj wiarę w byt zagrobowy. Pierwotnie bogowie ścigają samych przestępców i w życiu doczesnem. Dalej obręb zemsty rozszerza się na ich rodaków, przyjaciół, potomków bliższych i dalszych, jak w wyrokach Jehowy lub losach Pelopidów;

wreszcie zjawia się przeczcucie bytu pośmiertnego a sprawiedliwość zapełnia go katuszami (Tantala, Syzyfa i ich towarzyszków niedoli w Erebie), lub rozkoszami (np. elizejskimi, przepowiedzianami Menelausowi).

Uogólniając się stopniowo, wszystkie te mniemania przechodzą w całkowity systemat kar i nagród. Powstaje złożona organizacja sprawiedliwości z wykonawcami i organami w rodzaju furyj. Jednocześnie pojęcie zapłaty oczyszcza się:

1. Bogowie liczą się z całym żywotem człowieka i wedle takiego obrachunku obierają dlań egzystencję przyszłą.

2. Zajmują się wszystkimi narówni, a nie uprzywilejowanymi tylko.

3. Odkładają na bok własną dumę i kaprysy, zażdość i uprzedzenia, sądząc z całą bezstronnością i to krzywdy nie swoje lecz ludzkie. Sama owa niechęć dla nadmiernego szczęścia niektórych staje się synonimem niechęci dla nierównego podziału doli i niedoli.

Na tym szczeblu umoralnienia, ściśle i skutecznie brata się religia z filozofią, by wspólnymi siłami dokonać reszty. Idea nieśmiertelności dzięki naukom Platona i Buddy pogłębia się. Życie ziemskie zmalało w wadze, jako moment wobec wieczności. Ciało zeszło do roli podrzędnej w porównaniu z duszą, do której przenosi się punkt ciężkości. Ascetyzm pragnie osiąść niebo już nie tylko drogą czynów, ale umęczenia powłoki doczesnej i pobożnych myśli. I oto stajemy na gruncie etyki chrześcijańskiej, wychowanki platonizmu. Tej nie wystarcza już zaśługa, jeśli jej nie towarzyszy czystość sumienia a więc sankcja wewnętrzna, najwyższa, która niedaleką już jest od pogardy dla zemsty ludzkiej i państwowej, bo sama sobie stała się uświęceniem.

Wkrótce pogarda owa nadchodzi. Znika z postępowania wzgląd na następstwa praktyczne i cały system kar i nagród,—słowem pojęcie zapłaty traci znaczenie; kraina

zagrobowa przestaje być instytucją sądową; to już tylko byt idealny, lepszy od naszego; szczęśliwszy o wiele i bardziej moralny. Niebo coraz szerzej roztwiera swe wrota, najpierw tylko dla bezwarunkowo enotliwych, później i dla występnych, oczyszczonych w czyściecu chrześcijańskim, lub w ciałach zwierząt, wedle wierzeń metempsychicznych. Już świta nadzieja odległego ale powszechnego przebaczenia i zbawienia. Dar łaski obiecuje być udziałem wszystkich. Nareszcie pierzeją resztki podkładu materialnego a wówczas zgon równa się powrotowi do źródła wszechbytu, do idei absolutnej Platona i indyjskiej Vedanty.

Postęp odbywa się i inną jeszcze drogą, Z początku cała dziedzina prawa i moralności zabarwiona jest religią. U greków, rzymian, hebrajczyków i indusów wykonawcami sprawiedliwości są kapłani. Sekularyzacja nie daje na siebie czekać. Opiera się jej potężny kościół; wynikają spory, rozstrzygane jednak na korzyść filozofii; i oto nastaje ponowne zlanie się wrogich sobie żywiołów, ale w niem religia wolną już jest od dawnych swych rozszczeń, zrezygnowana na to, co i ze stanowiska świeckiej etyki za moralne uważać należy. I nie ma zasadniczego nieprawdopodobieństwa w przypuszczeniu, że na wyższych szczeblach rozwoju etyka może obejść się bez podpory religijnej—przynajmniej dla umysłów wyższych.

II.

Obyczaje, prawo i państwo.

Na ciężką byłaby narażona próbą cierpliwość czytelnika, gdyby mu chciano bodaj w skróceniu przedstawić tutaj poglądy Wundta na powstawanie form pożycia społecznego, ich określenia i wzajemny stosunek. Za małą ma styczność z etyką rodów ód nawyknięcia, zwyczaju, obyczaju, mody, ażeby zasługiwał na bliższe uwzględnienie.

Lepiej zaznaczyć odrazu ich doniosłość etyczną.

Obyczaje indywidualne, uwarunkowane elementarnymi potrzebami okrycia i odżywiania ciała, jakkolwiek samolubne, rychło dają pochop do wzajemnego zbliżenia jednostek. Gdy wspólność zdobyczy lub naczyń zmusza je do wspólnego też spożywania darów bożych, w biesiadnikach utrwała się przekonanie, że posiłek w towarzystwie jest o wiele smaczniejszy. Zacieśnia się węzeł uczuć i sympatii, — umacnia solidarność plemienna i znajduje wyraz w uroczystościach przeróżnych, w których uczta odgrywa rolę pierwszorzędną, choć niekiedy także ujemną, a to ilekroć służy za pretekst obżarstwu i nadużyciom.

Silniej jeszcze brata ludzi wspólny dach, czy to wzniesiony ich dłońmi, czy utworzony przez rozłożyste konary drzew. Ucieczkę przed żywiołami natury umysł łatwowierny kojarzy z opieką bóstw i wnet otacza ognisko domowe czcią religijną; buduje w schronieniach ołtarze i poszanowanie dla mieszkań podnosi do nietykalności.

Zbrodniarz, szukający bezpiecznego kąta u sąsiada, dostaje się tem samem pod skrzydła bogów i ręka karząca dosięgnąć go nie może. Później przywilej niepogwałcalności udziela się świątyniom — i oto żądza zemsty dorażnej z musu opamiętywa się. Zasada: „oko za oko, ząb za ząb“ stopniowo przechodzi w prawidłowy, beznamiętny wymiar sprawiedliwości.

Nie bez wielkiego wpływu pozostaje forma odzieży. Bądź pomaga w szlachetnych zabiegach o łaskę bogów i sympatię ludzi, bądź podznacza różnice stanowe, gdy one są potrzebne, a zaciera je, gdy wyższy stopień cywilizacji wszelkie prawa wyrównywa, Oddaje cenne usługi idei państwowej i religijnej, bo wyróżnia władcę świeckiego i duchownego osobnemi insygniami.

Potężny czynnik życia społecznego wyrósł na gruncie owych potrzeb: praca. Suma jej zwiększa się w miarę wzrostu wymagań a więc najbardziej wówczas, gdy włóczęga koczowników ustępuje miejsca stanowi osiadłemu.

Zwiększa się jej wydajność, gdy z narodzinami ustroju klasowego nastaje i podział zatrudnień.

Ale to już—dziedzina obyczajów towarzyskich. Wy-cisnęły one pieczęć głęboką na pojęciach moralnych; po-trzeba i zaofiarowanie usług dały początek umowie i za-placie, a więc wykształciły poczucie wzajemności. Z bie-giem czasu płacę w naturze zastąpiły oderwane postaci wynagrodzenia, kruszce drogocenne, i powołały do życia ważną ideę oszczędności. Jednocześnie podział pracy wy-pielegnował mniemanie, że i umysłowa zasługuje na na-grodę. Ludziom profesyj liberalnych, uczonym, artystom, poetom, mężom stanu zaczęto zwracać ponoszony przez nich nakład, a to znowu zrównało w godności wszystkie godziwe sposoby zarobkowania i rodzaje działalności. Uto-rował sobie drogę probierz pracy moralny; nie pytano, czem się kto trudni, lecz czy i o ile czyni zadosyć zobowi-ązaniu. Osiągnięto możliwą równość. Innej żądać nie-podobna. Różnice w osobistem uposażeniu i przypadki losowe będą po wsze czasy przeciwdziałać niwelacyi bez-warunkowej.

Zrodzona z obrzędów religijnych zabawa nie mniej szlachetne spełnia posłannictwo. Odzwierciedla ona życie ludzkie, biorąc zeń to, co jest najidealniejszego; odrywa człowieka od uciech poziomych, i przybrana w formę sztuki podnosi jego myśli ku dążeniom ogólnoludzkim, apo-stołuje cnotę i braterstwo. Nawet w swem zaraniu, gdy służy tylko za rozrywkę dzieciom, przynosi korzyść mo-realną bo zastępując pracę, której potrzeba jeszcze nie na-deszła, zaprawia do niej ducha.

Godzi się napomknąć tutaj o formach obejścia. Nad mnóstwem zalet złożonego ceremoniału grzeczności towa-rzyskiej, góruje jedna: chronią one osobistość ludzką przed wybrykami dumy, samolubstwa, nadmiernej surowości. i w rozwoju idei moralnych udział brały znakomity.

Znacznie większa rola przypadła rodzinie i obczy-jom, przez nią stworzonym. Z chwilą, gdy religia zaczyna

uświęcać związek małżeński, zyskuje na powadze on a z nim i pleć słabsza, dotąd poniewierana.

Wspólne przywiązanie do dziatwy i piecza o jej dobro uświadamiają rodzicom obustronność obowiązków a wkrótce potem i równość praw. Dalej zjawia się kult miłości dla starszych i przodków, mnożą ogniwa sympatii, potęguje uczucie, bezinteresowność, słowem, rozszerza się zakres popędów moralnych.

Jeszcze dalej pcha dzieło rozwoju byt państwowy. Nieodłączne jego czynniki: żądza sławy i odznaczenia się, pietyzm dla przywódców narodowych i miłość ojczyzny przygotowują grunt pod aspiracye najszlachetniejsze zbiorowego życia.

Olbrzymieje władza obyczaju, gdy przybiera kształt normy prawnej. Ta odbywa ruch odśrodkowy, nakazany przez etykę; od stosunków prywatnych rozszerza się ku międzynarodowym. Rzym przekazał światu chrześcijańskiemu prawo prywatne; nowsza oświata myśli poważnie o zbliżeniu wzajemnem różnonarodowych ustaw oraz o sądzie, rozstrzygającym spory międzypaństwowe. Znamienny jest pochód prawa karnego. Niegdyś rolę jego odgrywała zemsta osobista poszkodowanych, później żądza okupu, aż oto ster sprawiedliwości bierze w swe ręce państwo, z początku dla idei ładu i zapobieżenia samowoli, potem już dla idei moralności, całkiem niezależnie od utylitarnych następstw zbrodni.

Kontrola publiczna coraz bardziej się rozgałęzia i ogarnia coraz nowe dziedziny życia: komunikacye, stosunki gospodarcze, wreszcie własne swe czynności wykonawcze. Państwo zdobywa tę nad zwyczajami, z których powstało, przewagę, że doniosłość prawa rozumie, świadomie je głosi i uprawia i poczucie słuszności bezustannie rozkrzewia.

Pod jego też osłoną wykwita w końcu uczucie szersze nad granice polityczne i plemienne: humanitarność. Grecy i rzymianie poszczycić się tem nie mogli. Ich sym-

patye i życzliwość nie sięgały nigdy poza własną narodowość — dopiero w dobie późniejszej bezwzględna srogość dla zwyciężonych zmiękła i stała się tem, co Wergiliusz opiewa:

Percere subjectis et debellare superbos.

Gdy pozyskała wpływ filozofia, już tylko wielkie krzywdy odpłacano zemstą a drobnych zapominano.

Dwie potężne dźwignie miłości ogólnoludzkiej: przyjaźń, polegająca zawsze na wolnym wyborze, więc bezinteresowna, — i gościnność, równoznaczna z dawaniem schronienia u stóp domowego ołtarza, działały w starożytności. Nowsza era poparła je już nie przygodnymi objawami braterstwa, lecz jawnie apostołowanymi zasadami, jakkolwiek i tu jeszcze humanitarność jest względna i nie przekracza obrębu jednowiecznego. Pozostał separatyzm wyznaniowy, stojący na przeszkodzie dalszemu rozrostowi uczuć szerszych; wszakże bliższe obcowanie z sobą ludów, uwarunkowane potrzebami ucywilizowanego życia, zaczyna kruszyć jego pęta, otwiera pole dobroczynności powszechnej i różnym jej praktykom: pieczy o chorych, względności dla rannych żołnierzy, zakładom filantropijnym, misyom religijnym, które pierwotnie rządzą się fanatyzmem, ale w dalszym ciągu z wyższych pobudek i za cenę ofiar i męczeństwa własnego propagują etykę chrześcijańską.

Oto zasługi bytu społecznego w sprawie uświadomienia człowieczeństwu wyższych prawd etycznych.

Przydadzą się tu może dwa nawiasowe objaśnienia, bez których jedna z myśli przewodnich Wundta mogłaby zostać w ukryciu.

Postęp, we wszystkich owych kierunkach osiągnięty, nie był świadomie zamierzony. Wytwór to wrodzonej ludzkiej tendencji do doskonalenia się. Nie prędeż, aż po wielu doświadczeniach, gdy korzyść moralna ustroju państwowego staje się niemal dotykana, zaczyna ona wchodzić w jego rachubę, i jako motyw działalnością jego

kierować. Ta to reguła rozwoju ma dla autora wagę szczególną, bo jest kluczem tajemnicy niezmiernego wpływu, jaki wywierają formy pożycia samorodcze, a więc ukształtowane bezwiednie.

Ale kluczem nie jedynym. Organizację bytu poprzedzało już przecucie, acz nieme, idei wyższej, w rozkazach bogów odgadywanej. Gdyby nie ono, nie wiele sprawiłaby świadomość pożytku, płynącego z urządzeń społecznych, „jak z niczego nie powstać nie może“ — tak z egoizmu nie może narodzić się poczucie wspólności i miłości.

III.

Przyroda, kultura i filozofia.

Jeżeli na pierwszy rzut oka fantazyją się wydaje wiara w umoralniające działanie natury, a w najlepszym razie trudnym do pochwylenia i sformułowania wpływ jej—to bliższe wejrzenie w stosunek człowieka do jej zjawisk wszelkie wątpliwości rozprasza i wyróżnia dwa wielkiej wagi etycznej momenty. Walka z żywiołami, o ile rozwija wytrwałość i samopomoc — jest dla moralności czynnikiem dodatnim. Nadmierna zaś szczodroblivość gleby i klimatu, jeśli tylko sprzyja lenistwu i zastoju, ujemnym i wprost szkodliwym. Stan myśliwski pielęgnuje wiele cnót: odwagę, hart, męstwo, koleżeńską rycerskość; koczowniczy—wytwarza rysy ujemne: przebiegłość i chciwość; rolniczy wreszcie — sprzyja niewolnictwu, które jednak jako stadium przejściowe wydaje się koniecznym dla dalszego rozwoju społeczeństwa.

To był moment oddziaływania warunków przyrodniczych. Drugim jest postrzeganie zjawisk, zaszczerpiające w człowieku poczucie prawidłowości i porządku. Przenosi on obadwa z dziedziny kosmicznej w sferę własnej działalności i uważa za postulat nienaruszalny, nawet

pod groźbą kary bogów, dopóki trzyma się wiara w nich. Lecz umysł badawczy rychło pozbawia naturę treści mitologicznej i swojemu do niej stosunkowi nadaje cechę raczej estetyczną. Pierwotny, gruby panteizm, zalndniający ją istotami na obraz i podobieństwo człowieka, zamienia się stopniowo w obrazową symbolikę sił i zasad moralnych. Wówczas świadomość etyczna, kształcąc się na nich jako na wzorach i ideałach, wielkie osiąga korzyści. W końcu podmuch wiedzy ścisłej i te fantastyczne roje bóstw rozpedza. ziemię i niebo nie tylko ogałaca z bogów ale i odziera z uroku boskości. Między przyrodą a jej królem wywiązuje się stosunek bardziej poufały, sentymentalny. Wtórkuje ona jego usposobieniu, z nim razem dzieli smutek i szczęście, albo też nastraja go do pewnych uczuć wrażeniami wiosny i jesieni, dnia i nocy, pogody i deszczu. Pod osłoną tego przymierza wzrasta i wykwita miłość romantyczna a z nią poezya i sztuki piękne, których wpływ połączony na życie moralne zbyt jest widoczny i uznany, by zachodzić mogła potrzeba rozważania go.

Jakże różnorodnym i różnobarwnym jest wpływ kultury! Przynosi, ona jak Danaowie, dużo darów niebezpiecznych, ale i dobrodziejstw idei etycznej nie szczędzi.

Więc naprzód kapitał. Wytwór ten późniejszej w dziejach handlu epoki, dokonywa wielkiego przewrotu w życiu moralnem. Podnosi on do znakomitej godności ideę zarobku, odbierając spadkobranium dawny monopol szacunku i czci. Pierwiastek rodowo-arystokratyczny słabnie. Ale niestety — zjawia się jednocześnie rozstrzelenie interesów, wzrasta egoizm kastowy, walka stanów, wyzysk, chorobliwe skąpstwo i cały poczet pokrewnych objawów.

Zastosowanie siły zwierzęcej do posług gospodarczych uwolniło od jarzma klasę pracującą i z czasem wygładziło nieco różnice, dzielące posiadaczy od nędzarzów. Prócz tego dało ono pochop do wielu wynalazków, stworzyło technikę, a następnie rozwinęło w technice pomysłowość. Cóż, kiedy owa korzyść ekonomiczna stała się z czasem

winną wielu grzechów i krzywd społecznych! Inteligencya robotnika spadła do zera; osobistość jego przekształciła się w automat. Przeciw możnej klasie przedsiębiorców znowu stanęła olbrzymia czerń głodomorów, żywo przypominając tradycyę niewolnictwa. I tylko nowe, wszechstronniejsze zbliżenie się ludzi położyć może kres powszechnej niemal klęsce socyalnej.

Para i elektryczność jeszcze większego przełomu są przyczyną. Połączywszy najodleglejsze krainy liniami kolei żelaznych, poczt i telegrafów, uniemożliwiły one tak częste niegdyś klęski głodowe, wyrównywując do pewnego stopnia położenie ekonomiczne ludów oświeconych; osłabiły zapędy wojownicze narodów, stworzyły mnóstwo ognisk cywilizacyi — ale jednocześnie wnieśli w życie jednostek niebываłe dotąd roztargnienie, utrudniły skupienie działalności i woli około jednego celu, zwiększyły census siły moralnej, potrzebnej dla należytego wypełniania obowiązków obywatelskich. Słowem, udogadniając życie, uczyniły je we względzie moralnym znacznie trudniejszym.

Jednakże niechaj nikt do czasów minionych nie wzdycha — bo nowe niebezpieczeństwa dają człowiekowi nowe cele i drogowskazy. Niech z otuchą patrzy w przyszłość i wierzy w błogie skutki ukształcenia duchowego. Ono zniesie wzajemne nierozumienie się ludów i grup społecznych, tę jedyną przyczynę wszelakich nienawiści. Ono ujednostajni uczucia, poglądy i upodobania powaśnionych i rozterkom odbierze główną podporę, — byleby jednak wszyscy mieli zapewniony możliwie jednaki udział w życiu duchowym. Chociaż więc pożałowania jest godną dążność do zupełnej równości środków — prawdziwa utopia wobec naturalnej pstrocinny uzdolnień —, ze stanowiska aspiracyj moralnych zasługuje ona na pochwałę.

Tak tedy cywilizacya ma dwie strony. Z każdym niedłwie jej dobrodziejstwem kojarzy się jakieś zło moralne. Wyszlachetnia ona probierz etyczny, ale udoskonala zarazem technikę zbrodni, potęguje wynalazczość w przestęp-

cach. Podkopuje powagę religii, nie przystosowawszy zaw-
czasu moralności ziemskiej, i pogrąża tłumy w zepsuciu,
właściwem wszystkim okresom przejściowym. Gwałci po-
żądaną jednolitość nastroju moralnego, cechującą wczesne
fazy rozwoju, i czyni coraz natarczywszem pytanie: czy pół-
dzikie życie na łonie matki-natury nie lepsze czasem od
wysokiej oświaty współczesnej?

Odpowiedź może być tylko jedna: przecząca. Poda-
wać za model jakąś określoną epokę lub kulturę — znaczy
cofać się wstecz i popełniać ów gruby błąd, którego pro-
rokami byli rozmiłowani w średniowieczynie romantycy.
Jeśli prawdą jest, że cywilizacya urabia wolę, a od woli
zależy moralność, trzeba bez namysłu ukorzyć się przed
wyższością czasów dzisiejszych.

Dotąd nie był szczególnie poekreślonym wpływ etycz-
ny filozofii. Z peryodycznie czynionych wzmianek mógł
jedynie czytelnik wywnioskować, że ilekroć jakiś czynnik
zbiorowego życia w działaniu swem doprowadzony został
do czasów najświeższych, przychodziły mu z pomocą sy-
stematy filozofii. One koronują zazwyczaj połączone uczest-
nictwo zwyczaju, religii, państwa i t. d. w pochodzie etycz-
nym ludzkości. One odgrywają rolę potężną w cywiliza-
cyi wyższej, albowiem z pełną samowiedzą badają istotę
dobra i zła; słuszną więc, by na tem miejscu godnie ucz-
czonemi zostały. W dziele, nas zajmującym, dostało im
się miejsce całkiem osobne i bardzo poczesne; skreślono tam
ich historję i podano zasadnicze tezy; porównano ze sobą
i wreszcie poddano rozbirowi krytycznemu. Niepodobna
jednak iść śladem autora, zbyt wielomównego. Wystar-
czyć musi najogólniejszy rzut oka.

Dzieje etyki podzielił myśliciel niemiecki na trzy
okresy. Klasyczny: Sokrates, Plato, Arystoteles, stoicy
i epikurejczycy; chrześcijański czyli religijny: św. Augustyn
i scholastycy; wreszcie nowoczesny; Baco, Hobbes, Locke,
Shaftesbury i etyka zdrowego rozsądku, Hartley, Hume,
Ad. Smith, materyalizm francuzki, Descartes i jego następ-

cy Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Fichte, Hegel, Bentham i jego szkoła, Sidgwick, Mill, Spencer i t. d.

Ciekawszą jest klasyfikacya. Ale jaką przyjąć dla niej podstawę? Wszelkie dociekanie etyczne obracać się musi dokoła trzech zagadnień podstawowych: pobudki *) postępowania, celu i prawidła czyli normy. Ale, szczęściem, norma we wszystkich kierunkach brzmi prawie jednakowo, zawsze szlachetnością zabarwiona. Różnią się tylko tezy dwóch drugich problematów.

Podział szkół, oparty na idei pobudki, uprzytomni następujący szemat.

Jedni za pobudkę czynów moralnych uważają uczucie, jakiś głos wewnętrzny, samorzutnie pracy do cnoty, i jego tylko radzić się każą — tych możnaby nazwać intuicyonistami.

Drudzy wierzą w natchnienie bardziej świadome, ale również wrodzone i nazywają je rozumem. Jest to władza wyższa, właściwa tylko człowiekowi i zdolna do potęgowania się z pomocą doświadczenia.

Inni wreszcie odrzucają hipotezę wskazówek objawionych lub metafizycznych, i jedyne źródło poznania dobrego i złego upatrują w chłodnej rozwadze, w rozsądku i doświadczeniu. Łatwo dostrzeże każdy, że druga kategoria jest niejako połączeniem zasad obu sąsiednich.

Ważniejszym o wiele jest podział według celów, bo i cele praktycznie donioślejszym są czynnikiem niż motyw. Pomysły etyki rozpadną się wówczas na zależne i niezawisłe (autoritative, autonome), stosownie do tego, czy cele podyktowane zostały człowiekowi przez własną jego naturę, czy narzucone zzewnątrz. W tym ostatnim wypadku etyka zyskuje charak-

*) Wyrazów: pobudka i motyw używać będziemy w jednym i tem samym znaczeniu.

ter religijny lub polityczny i jako system reguł przymusowych, lecz zapożyczonych od moralności niezależnej, na osobną uwagę nie zasługuje. Niezawisłe za to szeroko się rozgałęziają, i dla łatwiejszego uprzytomnienia ich działów i przedmiotów, nie od rzeczy może będzie ująć je w następującą tablicę;



Pośpieszamy objaśnić nazwy. Przez ewolucjonizm nie należy rozumieć teoryj angielskich, opartych na naukach Darwina i Spencera, lecz dążenia do rozwoju moralnego dla samej jego idei, przez eudemonizm zaś zasadę szczęśliwości, która nakazuje widzieć w postępowaniu moralnem przyczynek do szczęścia jednostek lub ogółu, a za cel czynom pojedynczym stawia rozkosz, pożytek, słowem jakieś dobro realne.

Egoizmu w ścisłym znaczeniu wyrazu żadna szkoła nie broni. Etyka sobkostwa zupełnego znajduje przedstawicieli jedynie w życiu praktycznem.

Użyteczny zastanawia odrazu swem zróżnicowaniem, bo ma aż cztery odłamy. Egoistyczny obrał sobie siedlisko w naukach Hobbesa, Locke'go, a poczęści Bentham'a i Milla; lecz obadwaj nowsi jego rzecznicy wraz z Hartley'em, Smithem i Hume'em stykają się już blisko z drugim odłamek, który na miejsce trzeźwego obrachunku sta-

wia uczucie i kojarzenie pojęć a tem samem oddaje należny hołd porywom wrodzonym sympaty.

Wyżej jeszcze stoi utylitaryzm altruistyczny, albowiem za cel bezpośredni podaje dobro nie jednostkowe lecz powszechne i nie wzywa na pomoc, jak tamten, wątpliwej teorii kojarzenia się w umyśle idei szczęścia własnego z ideą cudzego. A zaś na samym krańcu stoi system Schopenhauera, głoszący bezwzględne zaparcie się własnego szczęścia. Tylko ofiara zasługuje na miano cnoty, a obowiązków względem samego siebie niemasz wcale, albowiem *volenti non fit injuria*. Jeśli owo dobro osobiste — dopełnić wypada nam za Wundtem — ma oznaczać pełny żołądek, zasada to słuszna, ale podstawmy pod nie doskonalenie swojego „ja“, apostołowane przez Leibnitza, Kanta, Fichtego lub Mill'a, a wnet okaże się jednostronną i nawet wprost śmieszną.

Po drugiej stronie grupy pomysłów niezależnych stoi ewolucjonizm. Jednostkowy kiełkuje już u Greków, zwłaszcza u stoików i epikurejczyków, a dalej u Arystotelesa, za którymi w czasach nowszych poszedł sławny autor „Monadologii.“ Rdzeniem systematu — idea doskonalenia się. Ale nawet i dla niej surowym jest Wundt. Perfekcyonizm według niego może dotyczyć jedynie tego lub owego kierunku lub kilku naraz, może się równać rozwojowi umysłowemu, estetycznemu, wreszcie jakimkolwiek innemu, a zatem utożsamia się z myślą przewodnią etyki pożytku, a w najlepszym razie podpada pod pojęcie eudemonizmu (?).

Przychylniej wypadł sąd dla ewolucjonizmu powszechnego, którego rzecznikiem głównym jest Hegel, a umiarkowanymi przedstawicielami Schleiermacher i Krause. Tu hasłem — rozwój ducha absolutnego, obiektywny pochod dziejowy, odbywający się wprawdzie na narodach i jednostkach, ale od nich niezależny. „Wszystko tedy co jest, jest rozumne“, a stąd już niedaleko do godła: „wszystko co jest, jest moralne.“ I oto wola jednostki spro-

wadza się do zera; usiłowania chwalebne czy naganne, ale pojedyncze, w niczem na tok dziejów nie wpływają.

Jakże wobec tego ubezłasnowolnienia człowieka, uświęcenia jego bierności i niedołęstwa etycznego zachowuje się profesor lipski? Odpowiedź, którą za chwilę usłyszy czytelnik, jest dla charakterystyki Wundta niezmiernie ważna. Rozpocznie ona szereg uwag krytycznych nad innymi, najpotężniejszymi dzisiaj systematami etyki, a uwagi te już zawczasu pozwolą odgadnąć, czego filozof nasz nie uznaje, czemu jest przeciwny; innemi słowy, złożą się poniekąd na negatywne określenie jego własnego poglądu i za najlepszy posłużą wstęp do definicji pozytywnej, do wykładu samej teorii.

Owóż hegelianizm nie został bynajmniej skarcony, owszem wyniesiony na czoło filozofii praktycznej nowszych epok. A to dlatego właśnie, że wspiera się na duchu bezwzględny, jednoznaczny prawie z duchem całej ludzkości. A tylko wola zbiorowa w stanie jest dokonać czegoś, tylko jej rozkazy natchnąć mogą prawdziwem bohaterstwem, ona wreszcie tylko, nie zaś wola indywidualna jednostek, ma jakąś dla społeczeństwa doniosłość.

W całkiem odmiennem świetle przedstawiony został altruizm umiarkowany, czyli odcień utylitaryzmu, używający dzisiaj największej popularności. Sprzęga on wprowadzie harmonijne szczęście powszechnie z dobrem indywidualnem, ale pomimo to dostały mu się najdotkliwsze ciosy krytyki. Grzeszy jakoby tem, że dogadza przeciętnemu probierzowi moralności, lecz zgoła nie zaspakaja wyższych pragnień. Pogrobowcy Bacona zapomnieli snąć o jednej z najcenniejszych jego wskazówek; że należy unikać prawd, schlebających skromnym ideałom tłumów *). Twierdzi Wundt, iż nie pojmuje, jakim sposobem idea szczęścia powszechnego może zapalać ludzi do wyższych poświęceń

*) *Idola fori* (przyp. aut.).

i ofiar. Głosiciele zasady pożytku przez „jaknajwiększą pomysłość jaknajwiększej liczby bliźnich“ rozumieją poprostu sumę dobrobytów jednostkowych, lecz ta nigdy nie będzie dla człowieka pospolitego bodźcem do prawdziwej szlachetności, bo mając do wyboru własne dobro, albo dobro jakiegokolwiek innej jaźni—bardzo naturalnie przełoży swoje. Eudemonizm-to atomistyczny. A skoro w zasadzie wszystkie atomy, czyli wszystkie jednostki, jednakie mają prawa do szczęścia—dlaczegożby własne ja nie miało wyjść z walki zwycięzko? A gdyby nawet stało się inaczej, ogół szczęścia nie wzrośnie, „tak samo jak twierdzenie matematyczne nie zyska na prawdziwości, choćby je niezliczoną ilość razy powtarzano.“ Dwie istoty z całkiem identycznymi właściwościami stanowią tylko jedną (!). Wprawdzie etyka rozwojowa usiłuje dowieść, iż z czasem ludzkość drogą dziedziczenia nabytych i wyrobionych cnót będzie się już rodzić z gotowem poczuciem moralnem, ale hipoteza to gołosłowna i niemal niedorzeczna, fantazyjna, jak opowieści Juliusza Verne'a, i co najciekawsza, wskrzesza ona obaloną przez sensualizm wiarę w „idee wrodzone“, jeno na gruncie materialistycznym. Prawda też, że owo pojęcie rozkoszy, użyteczności coraz bardziej się rozszerza i ogarnia pierwiastki podnioslejsze, jak doskonałość duchową, życie umysłowe i estetyczne, ale jednocześnie zagraża całej doktrynie błędnem kołem, czyniąc ją uległą zasadzie: moralnem jest, co sprzyja rozszerzeniu moralności.

IV.

Psychologiczny podkład teorii.

Długie i złożone dzieje rozwoju etycznego, pospołu z przeglądem mniemań filozoficznych, złożyły się na część pracy empirycznej; były to dane etyki, z których całkowitego o niej pojęcia wysnuć nie można, ale które dają,

jeśli się tak wyrazić można, przedsmak jej rdzenia i myśli przewodniej. Zarysuje się ona wyraziściej i pełniej, gdy wejrzymy głębiej w prawa psychologiczne, rządzące owym, wyżej streszczonym pochodem historycznym. Odnośną część swego wielkiego dzieła sam Wundt odgradza linią demarkacyjną od badań przygotowawczych, faktycznych, i zalicza do właściwej teorii.

Jednym z zadań przedwstępnych jest zewnętrzne scharakteryzowanie przedmiotu. A więc wypada uchwycić i cechy formalne moralności.

Pierwszą jest przeciwstawność pojęć dobrego i złego.
Drugą — ich trwałość.

Trzecią, już bardziej wewnętrzną, jest fakt, że moralność zasadza się na pewnych pierwiastkach duchowych, tak zwanych popędach, które podzielić można na dwa rodzaje: cześć, połączoną z uczuciem bojaźni, — oraz sympatyę. Tamta dotyczy jestestw nadprzyrodzonych i warunkuje poczucie religijne; ta daje początek życiu społecznemu; a na łasce kombinacji obudwu zostaje cały znany już rozwój moralny, który jest ich wyrazem plastycznym, ich upostaciowaniem.

Oto jedyne cechy ogólne, wspólne całej dziedzinie moralności. Następuje się pytanie, czy nie ma ona również powszechnych znamion istotnych, czy nie jest czasem sama jedyną, zawsze i wszędzie identyczną: wówczas bowiem łatwo można byłoby do jej istoty dotrzeć i od razu postawić formułę dobrego i złego?

Tyle już razy powoływane dzieje dowodzą, że nie, — jest ona zmienną, ruchomą jak rzeka, i przedstawia się umysłowi w ciągłym biegu ewolucyjnym, w bezustannem doskonaleniu się.

Więc może ostateczny kres tego rozwoju będzie ostatecznie skryształizowaną odpowiedzią na pytanie, co to jest moralność? Byłby nią niewątpliwie, ale czy można twierdzić napewno, że kiedykolwiek lub gdziekolwiek kres ów

osiągnięty został? Stanęliśmy tedy przed naczelnem, najważniejszym zagadnieniem etyki, po którego rozwiązanie Wundt każe zwrócić się do następujących prawd ewolucyj i psychologii.

Przedewszystkiem ewolucya przebywa wszędzie jedne i te same okresy: brutalnego samolubstwa, różnicowania popędów na egoistyczne i altruistyczne pod wpływem religii, i w końcu humanizmu, wyhodowanego przez filozofię z pomocą wyższych wierzeń religijnych. Powtóre odbywa się w niej inoródtwo celów (Heterogonie der Zwecke). Zjawisko, oznaczone tą obcą dla wielu uszów nazwą, polega na tem, że następstwa czynów zawsze mniej lub więcej przewyższają pierwotne pobudki. A że człowiek w postępowaniu swem zwykł opierać się na nabytem doświadczeniu, przeto dla dalszych czynów jego powstają nowe, owe właśnie większe, bardziej złożone pobudki. Lecz te dają znowu rozleglejsze od zamierzonych rezultaty i tym sposobem dokonywa się ustawiczny postęp, którego wyników ostatecznych przewidzieć niepodobna.

Prawo inoródtwa jest niesłychanie ważne. Dźwiga ono na sobie całą różnicę pomiędzy doktryną Wundta a większością albo raczej ogółem systemów etycznych. Zapowiada ono z góry, iż nie należy i nie można określać ostatecznych celów moralności i szukać ich w obrębie znanych pożądań i nadziei; albowiem to, do czego teraz świadomie się dąży, pobudki, któremi teraz rządzi się postępowanie, wywołać muszą nowe jakieś następstwa, a te z bogaciwszy świadomość, stworzą nowe aspiracye, jeszcze mniej przezuwane, i tak dalej do nieskończoności. Innemi słowy, pojęcia wypadkowej i pobudki wzajem nie pokrywają się, pierwsza zawsze wybiega naprzód, wiecznie ścigana ale nie dościgniona przez drugą.

Ze stanowiska psychologii zdumiewający ten proces można jeszcze inaczej określić; motyw, który przy danym czynie jest tylko uczuciem, popędem bezwiednym, w przyszłości przechodzi w wyobrażenie osiągniętego celu i sta-

je się motywem celowym, uświadomionym. Gdyby było inaczej, człowiek nie byłby zdolny do wyboru i rozumnej, świadomej działalności. Ale potężny rozrost ducha ludzkiego z niepokąźnych zaczątków świadczy wymownie, iż prawo takie istnieje i jest wszelakiego postępu dźwignią. Ono też zarazem obnaża słabość teorii, które wytykają cel określony, zapominając, że to, co dziś służy za drogowskaz, jutro może nim być przestanie—a wszystkie odłamy eudemonizmu ten sam popełniają grzech.

Szkoda wielka, że filozof niemiecki swojej heterogenii na jednym nawet nie objaśnił przykładzie. Ażeby czytelnik mógł ją poglądowo sprawdzić, wypada brak ten w cząsteczce bodaj zapelnąć — a do tego niechaj posłuży ewolucyjne znaczenie odzieży. Twórcą jej była naturalna potrzeba; instykt samoochowawczy zmuszał np. dzikiego teutona okrywać się skórą zwierząt. Gdy pod wpływem różnic majątkowych i podziału pracy zróżnicowały się i formy odzieży, człowiek zwrócił uwagę na logikę owych symbolów i począł je w dalszym ciągu stosować z wiedzą. Idea państwowa poszła jeszcze dalej i wciągnęła je wprost do swych rachub moralizacyjnych.

Tak samo działo się i z formami powitania, pożegnania i różnorodnych życzeń. Z naśladowniczych resztek dawnych obrzędów awansowały stopniowo na świadomy obyczaj. Dostrzeżono bowiem ich działanie uszlachetniające, zaczęto domagać się ich od życia towarzyskiego i dzisiaj, o ile nie wyradzają się w przesadę, znakomite oddają usługi idei etycznej.

Ale czas zakończyć z prawem inoródtwa, bo oto czeka na wyłuszczenie drugi, nie mniejszej wagi moment psychologiczny — wola zbiorowa.

Przewodzi do niej długi szereg rozumowań subtelnych, zawitych, obficie okraszonych metafizyką. Położono tam silny nacisk na procesy woli, objaśniono stosunek jej do ogólnej świadomości i wykazano bezzasadność upatrywania w obojgu jakichś substancyj realnych. W tej sieci wywodów najważniejszym jest pewnik, że wola indywidualna

jest to jeden z pojawów świadomości, jedno z ogniw łańcucha procesów, pospolicie nazywanego duchem. Wskutek tego dzieli ona wszystkie losy świadomości, wraz z nią słabnie, kształci się i potężnieje, z nią też nierozzerwalnie zczepiona tworzy poczucie jaźni, osobowości.

Wyływa stąd wniosek wielkiej doniosłości. Ponieważ jaźń tworzy się i zostaje pod wpływem dwojakim: warunków zewnętrznych i innych podobnych jaźni, przeto i wola tego samego działania doświadcza. Jest ona stale częścią woli zbiorowej i jej rozkazów słucha. Filozofia prawdę tę uznaje od bardzo dawna, od czasów bowiem Platona i Arystotelesa, którzy, jak wszyscy w ogóle grecy, mieli lepsze poczucie zbiorowości. Oświata najnowsza przyćmiła ją. Ideały liberalizmu i dążności emancypacyjne wysunęły na wierzch jednostkę, niezależność, godność własną. Kiełki ich można odnaleźć już u Locke'a i Spinozy, Racjonalizm zeszłego stulecia nabroił w tym względzie nie mało; taka np. „Umowa społeczna“ Rousseau'a posuwa indywidualizm do krańców. Złorzeczyć im nie można; ażeby mózdz stworzyć doskonalszą duszę społeczną, trzeba było podnieść i uszlachetnić jej części — jednostki. Wszakże nauka silnie odczuwa ujemne strony tego prądu. Narodziło się mnóstwo fikcyj o umownem powstawaniu społeczeństwa, religii, języka, zwyczajów; zaczęto je przypisywać autorstwu pojedynczych ludzi, świadomie porzucających stan odosobnienia, jak gdyby taki istniał kiedykolwiek, — a prześlepiono bijący w oczy fakt, że człowiek-dziecko z czasem dopiero wyodrębnia swoje „ja“ z otoczenia, a dojrzały zlewa się z niem napowrót. Wszystkie myśli nasze, uczucia, poglądy i wyobrażenia, czyny, wrażenia i zamiary, o ile są wytworem własnego naszego ustroju, o tyle też urobiły się pod wpływem otaczającej nas sfery. Tym sposobem i uczucia sympatyczne należą do objawów, wszczepionych nam przez społeczeństwo, i żadną miarą nie dadzą się sprowadzić do egoizmu, lecz są, co najmniej, również wczesne i pierwotne, jak on.

Wina ignorowania przez naukę tego namacalnego niemal faktu spada w części—na dualizm filozoficzny. Kartezyanizm, uczyniwszy z duszy byt odrębny, już tem samem wyosobnił go i innym bytom podobnym jako samostatną jedność przeciwstawił. A przecież jest to grube złudzenie. Pojawy ducha są tylko pojavami pracy wewnętrznej. I jeśli tylko nie zechcemy oddzielać ich od świadomości i jednoczyć w jakąś sztuczną syntezę realną, w jakiej zamknięte w sobie byty, to z łatwością uda się połączyć je z takimiż pojavami, zachodzącymi u innych jednostek. Cała naturalna łączność gwałtem izolowanych jaźni zjawi się, jak na dłoni. Wielki w tej mierze krok naprzód uczynił panteizm Spinozy. Leibniz swą teorią harmonii powszechnej zdziałał jeszcze więcej, ale zarazem osłabił reformę przez rozdrobnienie wszechbytu na monady. Dopiero na współczesne zarysy „Psychologii ludów“ spadł obowiązek naprawienia błędów przeszłości i wyświelenia jako tako istoty ducha zbiorowego.

Takiej to opacznej psychologii skutkiem jest atomizm etyczny. Szczęściem, jeśli symptomata nie mylą, odbywa się już przełom, mogący uniwersalizmowi przywrócić wyższość nad indywidualizmem.

Tak tedy stosunek świadomości i woli pojedynczej do zbiorowej przybiera postać następującej formuły. Pierwsza wyłania się z drugiej, wzięte od niej pierwiastki przetwarzają i przetrawiają, ażeby je oddać potem społeczeństwu i z nim w całość zespolić się. Lecz i owa praca jednostkowa nie powinna być lekceważoną. Niekiedy wznosi się ona nad szare tło tradycyi i naśladownictwa i błyska geniuszem, a wówczas wskazuje ludzkości nowe tory.

Ostatecznie więc wola powszechna jest dla Wundta istotną i rzeczywistą nie mniej od osobowej; świadomość ogólna — nie mniej realną od indywidualnej.

Teraz dokładniej jeszcze pojąć można, dlaczego eudemonizmowi dostały się takie ciężki. Opiera się on na szczęśliwości osobistej, bo że naprzeciw jednostki stawia

roszczenia całego ogółu — to w niczem rzeczy nie zmienia; ogół ten będzie zawsze sumą dobrobytów pojedynczych. A tymczasem nad jednostkę przekładać należy, mniema profesor lipski — nie inne znowu jednostki, ale wyższą, odrębną zupełnie, samoistną wolę i świadomość wspólną, której przeto dążności, ideały i wymagania inaczej winny się kształtować.

Jeżeli przeznaczeniem nauki o woli zbiorowej jest wykazać wszystkim, na indywidualizmie opartym szkołom, że na kruchej spoczywają podstawie, tedy takie same zamiary nieprzyjazne żywi trzecia część podkładu psychologicznego względem intucjonistów, czyli etyków, wierzących w nieomylność głosu wewnętrznego.

Ponieważ autor nie podziela bynajmniej owej ufności, owszem stanowczo odrzuca wszelką wiarę w samorzutność prawideł moralnych, nie poprzedzoną jakimś złożonym procesem duchowym, przeto dla nadania powagi swemu protestowi zmuszony był cofnąć się aż do samego jądra sprawy wolności woli. Twierdzić, że na dnie duszy drzemie zawsze instynkt, który wobec rozdroża wskaże zawsze sam przez się, sposobem zesłanego z góry natchnienia, właściwy gościeńiec, jest to przyznawać nieograniczoną swobodę woli, przypisywać jej możność zwracania się w dowolnym kierunku bez dostatecznej w każdym pojedynczym wypadku przyczyny.

Lecz takich olbrzymich, ba, nieokreślonych nawet atrybucyj Wundt — jak przyznaje — zgoła nie rozumie. Zasada spiritus flat ubi vult jest czemś niepojętem dla każdego, kto, zamiast obalamuwać się brzękiem frazesów, woli je rozbierać i istotnego ich znaczenia dochodzić. Jak to być może, żeby wola ludzka bez odpowiednich pobudek wewnętrznych lub zewnętrznych, słowem bez tego, co język śmiertelnych nazywa przyczyną, zdobywać się mogła na takie a takie postanowienie? Jeżeli podobne cuda zdarzają się, to dowodzą nie wolności, ale raczej i tylko zupełnej niewoli! Są to chorobliwe kaprysy dziecka, hału-

cynacye opanowanego gorączką mózgu lub zachcianki waryata—ale nigdy wytwory normalnie funkcjonującego i dojrzałego organizmu. To, co wskutek odwiecznego a dziwnego jakiegoś nieporozumienia uważane bywa za wolność woli, jest rzeczywiście ostatecznym jej niewolnictwem, albowiem rzuca ją na pastwę najblahszych bodźców chwili, czyni ją prawdziwą igraszką nerwowego paroksyzmu i odbiera jej wszelką odporność wewnętrzną, wszelką moc wyboru lub namysłu,—a jedynie te czynniki warunkują rzetelną, nie urojoną swobodę woli.

Jednak nie idzie wcale zatem, ażeby słuszność była po stronie determinizmu. I ten pozostaje w grubym błędzie, albowiem przyczynowość woli wyobraża sobie bardzo pierwotnie, bardzo brutalnie; utrzymuje, iż postulat przyczynowości, nie znoszący wyjątków, w odniesieniu do ducha oznacza zależność stanów psychicznych od zjawisk świata zewnętrznego, ale popelnia w tem naiwnem rozumowaniu wielką niedorzeczność metafizyczną; albowiem oddziela widownię procesów wewnętrznych od zewnętrznych, podczas gdy ta ostatnia, czyli tak zwany świat zmysłów, nie jest niczem innym jak usystematyzowanym zbiorowiskiem wyobrażeń, uczuć, wrażeń a zatem wytworów wyłącznych naszego ja. Przedmioty, wrzekomo po za świadomością znajdujące się, są jej właśnie dziełem, jen o mocą obiektywizacyi czyli właściwości umieszczania na zewnątrz duszy, stały się jakoby samoistnymi bytami. Gdyby było inaczej, przyczynowość równała by się działaniu bodźców materialnych na nie-materyalną duszę, lub też i na odwrót, co jednakże stanowi wyraźny absurd. — Absurdu tego bronią determiniści.

Jakże więc w końcu rozumieć należy przyczynowość? Jako oddziaływanie procesów duchowych na duchowe. Z tego powszechnego prawa wyłoniło się wprawdzie inne — prawo przyczynowości mechanicznej, tłómaczącej tak zwane zjawiska przyrody, włączając w nią i nasze własne podścielisko materialne, i z biegiem czasu wyosobniło się,

jakoby coś odrębnego, ale nie trzeba nigdy tracić z uwagi, że to tylko część owego prawidła powszechnego. Ma z niem wspólną główną cechę determinizacji: nieskończoność wsteczną i nieskończoność następczą. Przed zjawiskiem ciągnie się bezkresowy łańcuch antecedensów, po niem zaś takiż sam szereg następstw. Atoli ta zachodzi ważna różnica między przyczynowością duchową a mechaniczną, że druga dotycząc bytów „zewnątrznych“, czyli przytwierdzonych przez umysł do pewnych stałych substratów, daje prawdopodobieństwo obliczania, przewidywania i przepowiadania—na pewną przynajmniej metę—skutków; pierwsza zaś czyni je trudnem i prawie niemożliwem. Duchowi właściwą jest wciąż rosnąca energia i ta staje na przeszkodzie wszelkim takim rachubom.

Wypada więc z wywodów Wundta, że determinizm w pospolitem, utartem u przyrodników znaczeniu, samego siebie nie rozumie dobrze, ale bądź co bądź dla etyki jest nabytkiem cennym. W istocie dla sprawy moralności wszelkie obrony indeterminizmu są wielce niebezpieczne. Wymyślony on został przez scholastykę kościelną w tym celu, ażeby świadomości zaprzeczyć wszelkiego udziału w aktach woli moralnej, tę ostatnią oprzeć jedynie na posłuszeństwie jakimś absolutnym rozkazom; a że rozkazami były dogmaty etyczne papieża, więc tem samem nadać im cechę boskości i uczynić zdolnemi do popełniania rozmaitych nadużyć w rodzaju np. sprzedaży indulgencyj. Wogóle bezprzyczynowość woli jest wynalazkiem fatalnym, pociąga bowiem za sobą niepoczytalność.

Nawet umysły, wyższe nad wszelką sofistykę utylitarną, dały się porwać temu szkodliwemu prądowi—dowodem wielki Kant. I on nie zrozumiał istoty determinizmu duchowego, jakby należało. I on gotów był widzieć w nim powszednią przyczynowość mechaniczną. Ale się uląkł jej. Przeczuł, że woli ludzkiej niepodobna stawiać w jednym rzędzie z procesami fizycznymi lub chemicznymi, że są bardziej nieujęte i nieobliczalne, więc wolał zrobić prze-

dział między światem wewnętrznym i zewnętrznym, i charakterowi przyznać niezawisłość, zamiast motywów obdarzyć go intuicyą. Cokolwiek bądź, lepszą jest wiara w wyższy rozum człowieka (Vernunft), niż w mądrość pierwszego lepszego, narzuconego z góry przykazania. Ta bowiem równa się jakiemuś hekastoteizmowi, najgłupszej w świecie religii, w której każda przemoc uważa się za Boga.

Wspomniało się o charakterze. Zgodnie ze zmienionym poglądem na ideę przyczyny, wypada upatrywać w niej nie jakiegoś autonomicznego działacza, lecz ogół czynników duchowych i cielesnych, jednostkowych, rodzinnych i plemiennych, słowem, całokształt przyczyn, nadających taką lub inną postać etyczną czynom człowieka. Jest to zatem nie jakiś motor pierwotny i o wszystkim decydujący, ale raczej suma następstw, uwarunkowanych całą przyczynowością duszy. Przyczynowość ta jest natury przede wszystkim społecznej lub też ogólnoludzkiej. Jednostka nie tyle indywidualizuje się, ile socyalizuje, t. j. sprzęga coraz nierozzerwalniej z ciałem zbiorowym; wola coraz pełniej staje się wyrazem woli powszechnej, słowem, staje do niej w stosunku, który nieco wyżej został sformułowany.

Wobec wyluszczonych faktów psychologii, zbyteczna prawie zatrzymywać się na czwartej i ostatniej jej wskazówce, na nauce o sumieniu. Każdy chyba zawczasu odgadł, że pospolity ten proces ducha pozbawia Wundt znaczenia wyrokującej jakiejś potęgi, jakiegoś podszeptu mistycznego, podobnego do intuicyi. Sumienie nie jest niczem różnem od zwykłych stanów psychicznych, ale jednym z nich: wyobrażeniem skutku, jaki dany postępek sprawi, pobudką, pokonywającą inne; uczuciem spodziewanej lub osiągniętej radości, albo też niezadowolenia i bólu; wreszcie sądem, rozważą, ale w żadnym razie odrębną władzą. Tylko synteza logiczna, zbierając wszystkie te pojawy w poczucie jednej jaźni, taką aureolą je otoczyła.

I tutaj do nieporozumienia przyłożyła rękę filozofia. Mędrzec królewiecki stworzył teorię kategorycznego imperatywu, skryształizował snmienienie w coś stałego i niewzruszonego. Niestety — jakże srodze kłamią temu przypuszczeniu dzieje obyczajowości! Był czas kiedy „głosem sumienia“ było korsarstwo, a są ludy, które słuchają kategorycznego rozkazu zjadania swych bliźnich. Żadne poczucie dobrego i złego nie może być skamieniałością, ale płynąć musi razem z biegiem myśli, z rozwojem, który się ustawicznie w łonie ludzkości odbywa; nie może być bezwarunkowym, ale zostaje na łasce ciągłego przetwarzania się skąd inąd zupełnie zaczerpniętych praw moralnych.

Istnieją co prawda imperatywy, ale należy je całkiem inaczej pojmować. Stanowią one właśnie ową cechę znamionną, którą prawidła etyki dzielą z prawami logiki — obowiązkowość, pewien przymus, wywierany na nasze „ja.“ Lecz pochodzenie ich w dziedzinie etyki nie jest ani tak tajemnicze, jak mniema Kant, ani tak jednorodne, a wartość nie tak bezwzględna. Źródłem ich może być przymus zewnętrzny, albo rozwinięta wysoce samowiedza, owa prawdziwa wolność woli. Pierwszy daje początek moralności dosyć pierwotnej, urzędowej, negatywnej, co to polega na stosowaniu się do wymagań prawa i obyczajów; ci, co jej hołdują, nazywani są pospolicie ludźmi porządnymi, cieszą się „dobrą opinią.“ Druga powoduje moralność o wiele wyższą, więcej wyrobioną odporność na pokusy. Kto pod jej wpływem działa, w sobie samym, a nie w zachęcie, przykładzie lub rozkazie znajduje sankcję swego postępowania. Bywa zdolnym do poświęceń i szerszej dobroczynności i szuka nagrody jedynie w poczuciu wewnętrznego zadowolenia. Najwyższym wreszcie z imperatywów wolności jest świadome sobie wyobrażenie ideału etycznego ludzkości. Nie wielu umysłów bywa ono udziałem, lecz gdy raz stanie się komu dostępnem, podnosi go wysoko nad równię powszedniej moralności, daje mu hart ducha niezłomny, charakterowi używa piętna szczytnej szlachetności,

Tej uprzywilejowanej sfery przedstawiciele wybiegają myślą po za szranki chwili bieżącej, ogarniają przeszłość jednem pożądanem etycznego doskonalenia się ludzkości, i wpośród mgły zwątpienia i walk służą jej częstokroć za pochodnie, na podobieństwo latarni morskiej, która w pomroce nocnej wskazuje żeglarzowi drogę.

Rzecz prosta, że tylko na poziomie takiej samowiedzy można rozumieć ostatecznie cele i aspiracje człowieczeństwa, można tworzyć formuły etyczne i drogowskazy moralne budować.

V.

Dobro i zło.

Z takich to przesłanek psychologicznych ulepił filozof niemiecki kamień węgielny dla swojej etyki. Ale w nim bez trudności dostrzedz można coś więcej nad podmurowanie, bo i wielki zrąb, niemal korpus cały gmachu, któremu brakuje już tylko ostatecznego wykończenia. Etyczne stanowisko Wundta zarysowało się już dosyć wyraziście. Pozostaje tylko uzupełnić charakterystykę pomysłów zasadniczych bezpośrednią, pozytywną odpowiedzią na naczelne pytanie etyki, czyli dokonać — możnaby dodać — tego, do czego powołuje naukę ów najwyższy z wymienionych imperatywów: potrzeba zdania sobie sprawy z ideałów.

Pytania te krążą po systemach pod postacią trojaka: zagadnień cnoty, szczęścia i obowiązku. Lecz wszystkie pojęcia, stanowiące trzy główne pierwiastki dociekań nad moralnością, są nadto przypadkowe i jednostronne. Cnota przywodzi na myśl całą konduktę jednostki, jest za bardzo podmiotową. Obowiązek sprawia wrażenie jakiegoś ab-solutu, niezależnego od czasu i miejsca. W końcu szczęście daje pochop do nieporozumień i opacznych tłumaczeń. Słuszniej zatem będzie, według Wundta, zastąpić wszyst-

kie trzy kategorye formułami świeższemi i bardziej ogólnemi: cnotę — pobudką moralną, obowiązek — normą moralną, a szczęście — celem moralnym, — i oto dalsze wywody same rozpadają się na trzy działy.

Przodem idzie problemat celów. Stosownie do rozwojowego charakteru maksym, układają się one w hierarchię. Na szczeblu najniższym stoją cele indywidualne, a przedewszystkiem zasada zachowania swego życia. Wzięte samo przez się dążenie to jest bezwartościowe, a zyskuje cenę moralną dopiero wówczas, gdy prowadzi do innych celów, i to takich, które dobroczynną swą stroną nie zwracają się znowu ku jednostce, ale służą ogółowi. Jest wprawdzie jeden wypadek, kiedy i cel osobisty może być chwalebny, — zdarza się to wtedy, gdy polega na wewnętrznem zadowoleniu a nawet szczęśliwości, ale takiej, która wypływa z czynów dodatnich doniosłości powszechnej. Gdzie tylko tego pierwiastku doszukać się nie można, tam nawet tak ładne aspiracye, jak chęć samokształcenia się, nie są wolne od zarzutu samolubstwa.

Z kolei idą cele społeczne; zajmują one szczebel wyższy, albowiem czynią zadosyć woli zbiorowej, która powagą swą i znaczeniem etycznym o całe niebo przerasta indywidualną. Człowiek jest źdźbłem znikomem i niedługowiecznem i nie powinien życia swego zapełniać myślą o samym sobie, gdyż wówczas samo wspomnienie śmierci odbierze mu energię i pogrąży w apatyi. Nawet dobro najbliższych, rodziny, krewniaków, przyjaciół nie powinno wyczerpywać dążeń moralnych, nawet potomstwo własne nie powinno być droższem nad istotę nierównie wyższego rodzaju — nad państwo i zostające pod tarczą jego związki społeczne. Ono tylko godnem jest skupiania na sobie całej pieczy i dbałości jednostki, bo egzystencyą swą sięga w przeszłość i daleką przyszłość, a działalność osobistą rozciąga na nieskończenie rozleglejszą przestrzeń, wobec której utrata majątku lub kogoś z ukochanych nie ogałaca życia z wszelkiego interesu. Ale i tu pamiętać trzeba, że

przez cele społeczne nie należy pojmować maksymacy dóbr, o jakiej mówił Bentham, ale rozrost duchowego bytu społeczeństwa, innemi słowy to tylko, co ceni historia, co zostaje wiecznotrwałą spuścizną po ludach i cywilizacyach.

Ztąd niedaleko już do celów humanitarnych, obejmujących sprawę całego człowieczeństwa, najbardziej oderwanych od potrzeb chwili i spraw przemijających, a więc prawdę idealnych. Nie oddawna marzyć można o tego rodzaju ideałach. Poczucie ich jest jeszcze słabe. Ale to pewna, że są szersze nad pragnienia utylitarystów i eudemonistów, bo streszczają w sobie najwyższy rozwój wszystkich sił umysłowych i moralnych człowieka w jego przejawach jednostkowych, społecznych i powszechnych, a zarazem misję usuwania mu z drogi wszystkich owych zawad, które stawia, jako cele niemoralne, słabość woli, przewrotność i sobkostwo.

Zdawałoby się, że niepodobna prawie o pobudkach jako czemś różnem od celów. Kto jednak zrozumiał tajemnicę heterogonii, ten pojmie odrazu, że obie te kategorie dalekie są od identyczności. Cel — to kompas woli; pobudka zaś — to uczucie pożądania lub niechęci, skłaniające do przedsięwzięcia danego kroku; pierwszy łączy się z samowiedzą, drugie może być niewyraźne, głuche, może wywołać postanowienie, zmianę w postępkach bez dokładnej wiedzy o przyczynach jego i zamiarach ostatecznych. Życie codzienne następuje mnożstwo czynności, które mogłyby odpowiedzieć na pytanie: dla czego? ale nie na pytanie: po co? na co?

I pobudki układają się w drabinę, z trzech stopni złożoną. Na pierwszym stoją tak zwane motywacje uczuciowe, afekta chwili bezpośrednie, jak gdyby instynktownie popychające człowieka do czynu. Wundt nazywa je pobudkami spostrzeżenia, albowiem zazwyczaj widok jednego tylko przedmiotu, np. niebezpieczeństwa, grożącego komuś porusza tego rodzaju sprężyny. Wogóle jest ich dwie: poczucie własnego ja i współczucie, lub, jeśli kto chce, sa-

mowiedza i współwiedza. Obie działają bez pośrednictwa refleksyi, ale niekiedy bardzo trafnie i celowo. Pierwsza nie oznacza bynajmniej czegoś przeciwstawnego drugiej, np. samolubstwa, ale po prostu ów popęd, który język gminny nazywa „pierwszą myślą“, a który często bywa niezawodny, a wówczas służyć może za miarę wyrobienia moralnego; im więcej ustalone są zasady, tem naglej przychodzi do skutku postanowienie, tem bardziej podobne jest do nieomylnego, natychmiastowego natchnienia, do kierowniczego jakiegoś instynktu.

Nie ustępuje mu w doniosłości współczucie. Błądzą ci, co je uważają za zjawisko wtórne, za poczucie własnego ja, raptownie przeniesione na drugą jednostkę. Kto rzuca się w rzekę dla wyratowania tonącego, działa nie pod wpływem obrazu boleści własnej, przeniesionej na zagrożonego, ale pod wpływem nie mniej potężnego poczucia jedności z nim, jak ze wszystkimi wogóle równymi nam rodzajem istotami. Poczucie owo sięga nawet dalej, bo aż do stworzeń niższych od nas. Ale w tym wypadku już nie jest zdolne do przybrania drugiej swej formy: współradości. Zwierzęta także umieją cieszyć się w towarzystwie, ale wówczas każdy osobnik raduje się nie cudzem szczęściem, lecz własnem.

Bodźcem powolniejszym jest pobudka rozważli. Tutaj działa rachuba, wsparta na nabytem w przeszłości doświadczeniu. Już nie widok jednego faktu lub zjawiska prze do czynu, ale cały szereg ich, ukazując swe korzystne i szkodliwe strony, rodzi zastanowienie, namysł. Takie to pobudki warunkują zgodne pożycie społeczne i organizację zbiorowej pracy. Motyw własnego dobra warunkuje dobrobyt jednostkowy i dlatego moralnie niższym jest od motywu korzyści powszechnej, który na gruncie tamtego stopniowo się rozwija i z czasem na drugi plan go usuwa, czyniąc zeń nie cel samoistny, lecz środek. Gdyby było inaczej, gdyby każdy wyłącznie o własnym żołądku i kieszeni myślał, ciało społeczne rozpadłoby się na części.

Po nad temi grupami pobudek wznosi się trzecia najwyższa — motywów rozumnych. Naturalnie, i to są tylko uczucia, t. j. pewne odmienne od idei celu stany subiektywne, ale zrodzone przez większą jeszcze mnogość zdarzeń i przedmiotów, zrodzone na widok całego etycznego pochodzenia dziejów, uwarunkowane uczuciem idealnym, t. j. antycypacją ideału, nad którego urzeczywistnieniem ludzkość pracuje.

Ze stanowiska motywów moralnych najwszechstronniej daje się objaśnić istota złego. Szkoły, zajmujące dwa przeciwległe krańce, pomiędzy którymi umieszcza swoją teorię Wundt, to jest zupełny: indywidualizm i pokrewna mu zasada pożytku, a z drugiej strony przesadzony uniwersalizm — całą słabość swoją ujawniają tem, że nie są w stanie określić zadawalniająco natury złego. Czemże bowiem jest ono dla utilitarystów? uchybieniem idei praktycznej, przeciwdziałaniem celom; a zatem sposób myślenia choćby najwystępniejszy, jeśli tylko nie szkodzi ogółowi — nie może zasługiwać na naganę. Dla skrajnych znowu szermierzów powszechności jednostka jest tak marnym współczynnikiem, że jej czyny na aspiracje zbiorowe wcale nie wpływają, są więc jedynie pewnego rodzaju negacją, niewinnym protestem zera przeciw nieskończoności.

Jeżeli jednak uznać, że wola pojedyncza i powszechna nie wyłączają się wzajemnie, ale harmonijnie sprzęgają i uzupełniają — natenczas istota złego ukaże się w jasnym świetle. Będzie ona oporem woli jednostki przeciw woli ogółu, a że ta obejmuje i cele i pobudki jednocześnie, przeto nie tylko rezultat działalności samolubny domagać się będzie skarcenia, ale nawet wewnętrzne jej sprężyny: sama wola zbrodnicza, sama chęć grzeszna.

Wszelako w obu wypadkach nie jednakowy będzie stopień złego. Karygodny czyn obraża znany nam już imperatyw przymusu zewnętrznego; naganna pobudka — imperatyw swobody, wewnętrznego zadowolenia. Tamten jest zbrodnią, ten niemoralnością; tamten wykwita na gruncie

nędzy i upośledzenia, ten, zręcznie obchodząc prawo, kryje się w t. zw. dobrem towarzystwie. Obadwa są dziećmi potwornego urządzenia społecznego, które hoduje nadto dwa zwyrodniałe typy poczucia podmiotowego i współczucia, czyli wspomnianych już „pobudek spostrzeżenia“, mianowicie: żądzę użycia i zazdrość. Dopóki społeczeństwo dzielić się będzie na dwa wrogie obozy: posiadających i zgłodniałych—taki stan rzeczy trwać nie przestanie.

Walka woli niższej z wyższą odbywa się i na innych polach pomiędzy związkami społecznymi niejednakowej wagi. Gmina może być egoistą względem państwa, naród względem społeczeństwa, społeczeństwo względem ludzkości. Idea szersza boryka się wszędzie ze szczuplejszą, jak światło dnia z ciemnością nocy.

Wszelako klęską najcięższą jest niemoralność indywidualna. Uzbrajając się przeciw niej, człowiek wymyślił karę, a nauka ślęczy nad jej wydoskonaleniem. Jakie są dzieje kryminalistyki, o to mniejsza. Na tem miejscu wystarczy zaznaczyć osobiste zapatrywanie Wundta. Według niego tedy, kara jest zawsze aktem woli zbiorowej, skierowanym na jednostkową za uchybienie jej, i żeby działać skutecznie, powinna zawierać w sobie pierwiastek słusznej pokuty, ilościowo odpowiadający skali przestępstwa. Teorya zabezpieczania ogółu przez pozbawianie winowajcy wolności—błądzi, albowiem chcąc być konsekwentną, powinnyby więzić go tak długo, jak długo zachodzi obawa powtórzenia występnego czynu. W ten sposób rezimieszek, słabe rokujący nadzieje poprawy, powinienby za najłżejszą kradzież nie rozstawać się nigdy z celą więzienną.

Grzeszy również jednostronnością teorya poprawy. Za cel samoistny służy jej ugłaskanie przestępcy, wskutek czego obłudne pozory skruchy, wymyślone przez wykrętnego i sprytnego łotrzyka, stają się przyczyną grubych ze strony sprawiedliwości błędów. Zresztą już to samo, że sprawy złego oszczędza się prawdziwej pokuty, że mu się

nie uświadamia popełnionej winy własnem jego cierpieniem, ubezwładnia cały system.

Zasada odstraszenia, działająca za pomocą srogich wyroków, zbyt jaskrawe świadectwo bezsilności odbiera od codziennej statystyki, ażeby potrzeba było dłużej się nad nią zatrzymywać.

Jaką powinna być kara—wskazać może tylko dobrze zrozumiana jej istota. Zbrodnia narusza powagę woli powszechnej i równowagę etyczną, które przeto należy przywrócić, a do tego jedyna prowadzi droga — droga pokuty. Pokuta winna być sprawiedliwą i polegać na zapłacie równą miarą a nie, jak bywało dawniej, równą monetą. Wreszcie powinna oddziaływać na ogólną samowiedzę i kształcić ją — ztąd wypływa dla kary i żywioł wychowawczy.

Ale oto dotarliśmy do trzeciego, najważniejszego działu etyki, do nauki o normach. Przygotowani należytem zgłębieniem teoryi celów i pobudek, uznając jednaką doniosłość obudwu, możemy stworzyć prawidła postępowania, uwzględniające zarówno pierwsze jak i drugie. Nie dadzą się one ująć w pojedyncze zdania, ale w maksymy złożone, których jedna część wyrażać będzie normę subiektywną, dotyczącą motywu, druga — obiektywną, określającą cele. Razem jest ich trzy: indywidualna, która brzmi:

I. Myśl i postępuj tak, ażebyś nigdy nie tracił szacunku dla siebie samego — jest to norma podmiotowa,

oraz przedmiotowe jej dopełnienie:

Wypełniaj to, do czegoś się względem siebie i innych zobowiązał;

społeczna orzeka:

II. Szanuj bliźniego jak siebie samego, tudzież:

Służ społeczeństwu, do którego należysz.

Wreszcie norma ogólnoludzka głosi:

III. Uważaj siebie za narzędzie w usługach ideału moralnego;

czemu odpowiada strona obiektywna:

Winienes poświecić się celom, które uznałeś
za idealne swoje aspiracye.

Tak wygląda, ujęta w dogmaty, kwintesencya mądrości, którą z takim mozołem i gruntownością wyklada myśliciel germański. Nie wielkie to są frazesy, ale ważkie, i nic dziwnego: stanowią owoc długiego dociekania i z tem wszystkim, co czytelnik w krótkim streszczeniu oglądał, z całą misterną tkanką psychologii i logiki najzupełniej harmonizują. To samo szczeblowanie ideałów, ta sama troistość, ta sama cześć dla idei ogólnoludzkiej i granicząca z pogardą surowość dla zachceń jednostkowych i prywaty.

VI.

Zastosowania praktyczne.

Aż dotąd zatrzymywało uwagę czytelnika streszczenie pomysłów etycznych Wundta, ale choć śpieszno nam przejść do scharakteryzowania ich stanowiska w szeregu szkół nowoczesnych — nie podobna ominąć milczeniem wymownych kart dzieła, ilustrujących teorię. Stałaby się krzywda myślicielowi, który nie tylko, że rozkłada życie moralne na składowe czynniki i sprężyny, ale i wieńczy rozbiór szkicem budowli, jaką należy wznieść na zdobytych w ten sposób zasadach.

Do tego dzieła syntezy samowolnie zaliczymy jeszcze naukę stosowania norm, w wypadkach, gdy ścierają się z sobą. Sama hierarchia ich jednak daje do zrozumienia, że zamiary i cele, wpływające z poczucia niższej normy, należy składać w ofierze intencyom, dyktowanym przez wyższe. A więc prawa bytu społecznego winny pokonywać roszczenia jednostki, pojęcie ideału wszechludzkiego — zwalczać pożądaniami związków społecznych. Sąd ogółu nie zawsze konieczność tę pojmuje, nie zawsze odgaduje wzglę-

dną doniosłość prawa etycznego i tworzy sobie najopaczniejsze o pewnych postępkach mniemanie. Zdarza się, iż parweniusza, który do majątku doszedł drogą wyzysku, kradzieży i oszustwa — usprawiedliwia, ponieważ stał się filantropem, ba, nawet pod niebiosa go wynosi z tej racyi, że koło pokrzywdzonych przez niego jest mniejsze od koła, na które spadają jego dobrodziejstwa. Ale w naiwnych tych chwalebach tkwi gruby błąd—albowiem w obu wypadkach pogwałcona została idea szersza, norma wyższa, norma poszanowania cudzego dobra, na rzecz idei bardziej ograniczonej, bo na rzecz pewnego blizkiego grona obdarowanych.

Lecz jakże rozstrzygnąć wątpliwość, wynikającą z kolizyi dwóch równorzędnych norm? Wybierać ten z walczących z sobą celów, w którym znajduje wyraz idea szersza. Gdy np. interes jakiegokolwiek związku staje do współzawodnictwa ze sprawą gminy; gdy korporacji ekonomicznej pomyślność kłóci się z dobrobytem stowarzyszenia wychowawczego — gmina i wychowanie powinny zwyciężać. Rzecz prosta, iż etyka kazuistyczną być nie może i, co najwyżej, ogólny kierunek wytykać jest wstanie, nie wdając się we wszelkie możliwe rodzaje niepewności *).

Tyle o zawikłaniach pojedynczych. Taż sama etyka, jak już nam dowiedziono, wstrzymać się musi od postawienia ostatecznej formuły moralności, gdy chodzi o jutro człowieczeństwa, i co najwyżej odsłania jej tendencje. Ze stanowiska tych tendencji można sobie wyobrazić, jaki

*) Nie tyle dla względów praktycznych ile teoretyczno, logicznych Wundt długo zaprzęta się odgraniczeniem dziedziny moralności od sfery prawa. Jest to dosyć obszerny traktat samoistny, którego wyniki możnaby zawrzeć w następujących punktach. Normy etyki są zasadnicze i pochodne, czyli kardynalne i wtórne, tak samo jak w matematyce aksjomata czyli prawdy zasadnicze i twierdzenia na nich oparte. Jednocześnie normy są nakazowe i zakazowe, co niemal odpowiada poprzedniemu podziałowi

mniej więcej kształt przybiorą i przybrać powinny pojedyncze dziedziny życia moralnego,—to będzie właśnie owa wspomniana już synteza... Obejmuje ona tedy byt jednostkowy, społeczny, państwowy i wszechludzki.

Każda z tych widowni domaga się oddzielnych od etyki prawideł, każda zarazem posiada kilka postaci, pod którymi występuje w rzeczywistości. Osobistość ujawnia się w trosce o utrzymanie życia swojego i swych najbliższych, a więc w dążeniach majątkowych, następnie w powołaniu, dalej w stanowisku obywatelskim, wreszcie w życiu i aspiracjach umysłowo-estetycznych.

Egzystencja gromadna, w specyficznem znaczeniu wyrazu, składa się również z kilku typowych form: rodziny, klas społecznych i związków rozmaitych.

Działalność państwa rozważana być może z czworakiego stanowiska: jako organizacja majątkowo—gospodarcza, jako ustrój prawny, jako zjednoczenie ściślejsze żywiołów społecznych, i wreszcie jako organizacja wychowania i pracy duchowej.

Ostatnią i najwyższą dziedziną etyki praktycznej jest ludzkość. Jak dotąd, znane są nader nieliczne przebliski

albowiem wszelkie wskazówki negatywne jak np. „nie kradnij“, „nie cudzołóż“ itp. dotyczą poszczególnych odstępstw od prawideł pozytywnego a więc głównego. Otóż prawo zazwyczaj głosi te normy prohibicyjne, pomijając milczeniem zasady pozytywne, których w każdym nakazie dorozumiewać się należy. Wzbraniając krzywdzenia bliźnich, zadawania gwałtu, obrażania czci itd., prawo karne tem samem każe się domyślać prawideł odwrotnych, kochaj bliźniego, czyń mu dobro, szanuj go itd. Wogóle mądrość ustawowa ma za zadanie nie rozwijać ideały ludzkości bezpośrednio, ale torować im drogę przez usuwanie przeszkód, i w tym celu niekiedy przedsięwzięcie ścieśnienia, które ze sprawą moralności nie wspólnego nie mają. Atoli dobrze pojmowane prawo, takie, jakie stworzy może przyszłość — nie powinna zadawałniać się misją policyjno-karną, ale wprost przykładać rękę za pośrednictwem odpowiednich instytucyj do dzieła duchowego doskonalenia.

prawdziwego zespolenia ludów w jedną całość: stosunki ekonomiczne, prawo międzynarodowe, unie państw ucywilizowanych i brask wspólności w dążeniach, wyższych nad zabezpieczenie bytu materialnego i politycznego.

Na wszystkich wymienionych momentach po kolei zatrzymuje się Wundt, zapytując, jak wpływają faktycznie na sprawę ideałów moralnych i jak mają być ukształtowane, żeby się im nie sprzeniewierzały. Poniekąd zatem jest to ciąg dalszy wycieczki w krainę dziejową pojęć o dobrem i złem, która posłużyła za wstęp empiryczny i źródło wskazówek indukcyjnych samej teorii, — ale dalszy ciąg, uzupełniony dezyderatami na przyszłość. Obszerny i szczegółowy ich zarys zastąpmy wizerunkiem ogólnikowym.

Okaże się z niego, że, jak to zauważyć można było wcześniej, Wundt nie należy do przyjaciół dzisiejszego ładu ekonomicznego. Tu i owdzie śle gniewne słowa pod adresem kapitalizmu, gromi toczącą się w społeczeństwie walkę wyzyskiwaczy z wydziedziczonymi. Majątkowi osobistemu, zarówno jak społecznemu, przyznaje rację bytu w znaczeniu środka, prowadzącego do wyższych celów, ale nigdy celu samego w sobie; dlatego też żąda, ażeby większa zapanowała równość i powszechniejsza możność uczestniczenia w życiu cywilizacyjnym. Pieniądz może w najlepszym razie świadczyć o pracy, której jest owocem, i wtedy ze stanowiska moralnego nie zasługuje bynajmniej na potępienie; ale gdy tylko tego czynnika wytrwałości, pilności i tym podobnych składowych części dorobku nie ma śladu, lub, gdy obficie niż potrzeba nagromadzony, bezcelowo spoczywa w szkatule posiadacza — jest wyrazem egoizmu i podlejszych instynktów. W imię tejże zasady należy odróżniać i w życiu zbiorowym związki spekulacyjne od wszelkich innych, propagujących idee szersze. Wszelkie stowarzyszenia handlowe, choćby najgłośniejsze o swem powołaniu cywilizacyjnym trąbiły — nigdy prawdziwymi związkami nie są; członkowie ich nie znają się nawet, za-

dnych dążeń wspólnych nie posiadają, prócz chyba dążenia do osiągnięcia jak najwyższej dywidendy. Etyczne ich znaczenie jest żadne w wypadku najkorzystniejszym, zazwyczaj jednak wprost ujemne.

Wielkie posłannictwo dźwiga rodzina. Nie będziemy powtarzali za Wundtem hymnów na jej cześć — gdyż, jak łatwo odgadnąć, nie mogą nic szczególnie nowego zawieierać. Uderza przecieź trafnością uwaga, że miłość dla dzieci, sympatya wzajemna rodzeństwa, pieśczoła matki więcej przyczyniają się do złagodzenia i wyszlachetnienia obyczajów, niż cała cywilizacya, razem wzięta. Jednak kobiecie nie dano tu tak szerokiego zakresu działalności, jakby zwolennicy bezwzględne go równouprawnienia płci mniemac mogli, — właśnie dla dobra misyi jej w społeczeństwie. Chętny i przyjazny dla samoistnej kariery umysłowej kobiet, o ile wypływa ona z silnego zamiłowania i jest uzasadniona wybitnymi zdolnościami, Wundt nie pisze się zgoła na naśladowanie mężczyzn w swobodzie wyboru powołania; zwraca uwagę na różnice fizyczne i różnice organizacyi umysłowej, które skłaniają go do odradzania kobiecie zawodu np. prawniczego lub politycznego, specjalności przyrodniczej lub matematycznej, a zalecania jej sztuk pięknych i literatury.

Żądając od obywatela, ażeby w zawodzie swym był sumienny, od obowiązków państwowych nie uchylał się i ojczyźnie, gdy zachodzi potrzeba, niósł swe życie w ofierze — nawzajem wymaga autor od ciała politycznego i społecznego, ażeby zniosły przedziały kastowe i klasowe i wszystkim umożliwiły wspinanie się od niższych szczebli drabiny towarzyskiej ku wyższym — i spodziewa się, że w przyszłości byt zbiorowy uznawać będzie tylko dwie warstwy: umysłowo czynnych kierowników i umysłowo biernych obywateli; ekonomiczne zaś lub rodowe podstawy różnic znikną zupełnie.

Wógóle posłannictwo państwa jest wysokie. Ono to bezkształtną masę społeczną ujmuje w organiczną całość

i siły rozstrzelone jednoczy, ażeby je następnie ku podniosłym celom kierować. Ono najlepsze do tego daje środki, bo tworzy ład prawny, zapewniający bezpieczeństwo. Ono bierze w swe dłonie szale Temidy i wymierza sprawiedliwość lepiej, niż kto inny, albowiem reprezentuje działacza i sędziego bezosobowego, a upoważnionego przez wszystkich, silnego a zarazem bezstronnego. Ono wreszcie trzyma i trzymać powinno w rękach swych ster oświaty i jaknajtroskliwiej ją krzewić, bacząc na to, ażeby wykształcenie było o ile możności harmonijne, wspierało się na pewnych niezbędnych podwalinach, jak umiejętność historii, przyrodoznawstwa i filozofii, które najwyszczególniej i najskuteczniej uświadamiają człowiekowi jego ideały,—ażeby nauka w wyższych swych sferach nie przerażiała się w pracę mechaniczną, głuchą na poloty uczucia, a z drugiej strony nie rozplywała się w płytką wszystkowiedzę.

Wogóle cały ten dział w syntezie Wundta technicznie niepospolitym humanizmem i stanowi w niej jedną z najpiękniejszych kart. Tam też należyce uszanowana została religia, której przyznano doniosły wpływ na całe życie umysłowe i moralne ze względu na to, iż ideałom nadaje ona cechę jakiegoś transcendentalizmu i wiekuistości; że analizę trzeźwego dociekania uzupełnia pierwiastkiem twórczej wiary i po wszystkie czasy stanowi niewyczerpane źródło motywów estetycznych i wzruszeń głębokich.

Wydobyta z ciasnych granic dogmatyki, religia staje się zdolną do dotrzymania kroku postępowi wiedzy ścisłej, a wówczas jest tak potężną podporą dla intuicji i sztuki, że wyrządzają jej niesprawiedliwość ci, co pragną jej zagłady.

Taż sama religia wreszcie bodaj czy nie najwięcej przyczyniła się do zbratania jako tako ludów—łącząc je we wspólnej kontemplacji dziwów i potęg fizycznych i etycznych, jednakich dla wszystkich. Idea braterstwa powszechnego dziś jeszcze zostaje w powijakach niemal, ale umacnia się bez przerwy. Każdy związek międzynarodowy,

każdy akt wspólnych obrad posuwa naprzód sprawę powszechnej zgody. Konwencye handlowe, sądowe czy pocztowe, kongresy i konferencye: wszystko to osłabia wzajemne uprzedzenia i antypatye i przygotowuje grunt pod tak szlachetne mrzonki, jak pomysł kodyfikacyi prawa międzynarodowego, powszechnego sądu rozjemczego, bractwa wiecznego pokoju lub opieki nad rannymi żołnierzami itp. instytucyj. Jak na dziś, są to po największej części wzniosłe utopie, którym nielitościwie urąga współzawodnictwo narodów w gromadzeniu sił bojowych i środków niszczących, bratobójczych, ale samo ich apostołowanie, lubo nie wiele skuteczniejsze od głosu wołającego na puszczy, świadczy, iż świadomość wspólnych aspiracyj idealnych rozbudziła się, kiełkuje w wielu umysłach i kiedyś może zostanie wcieloną w czyn...

VII.

Na dewizę dla swej Krytyki czystego rozumu wybrał Kant myśl Bacona Werulamskiego. Z większą jeszcze racją mógłby takiego godła użyć największy myśliciel Niemiec współczesnych. Wundt jest świadomym i żarliwym czcicielem faktów (choć nie dochował im wiary w swym zarysie etyki). Oto dlaczego należy go uważać za jedno z nielicznych chociaż wymownych znamion przełomu, jaki się dziś dokonywa w filozofii praktycznej.

Możnaby nawet twierdzić, że przeszedł on i Spencera i Rolpha, choć są to jawni, że tak powiem, urzędowi przedstawiciele nauki doświadczałnej. Ani jeden ani drugi nie zadali sobie tyle mozolnego trudu dla odebrania swym pomysłom cechy dedukcyjnej, nie szperali tak długo w świadectwach przeszłości dla umocnienia swych poglądów na dobro i zło. No, a porównania z myślicielami Germanii są już całkiem zbyteczne. Nietylko Leibniz i Hegel, ale nawet sam autor Krytyki praktycznego

rozumu zdziwił by się niepowszednio na widok 400 bitych stronic społeczno-dziejowego materiału, mających służyć za podstawę tezie moralnej, i pewnie by go one szczególnie nie zbudowały...

Ale zmieniły się czasy. Wypada korzyć się przed tą nieufnością do spekulacji bez gruntu, a w dalszym ciągu zbadać, czem się różnią dane empiryczne Wundta od danych Spencerowskiego hedonizmu, że do odmiennych wniosków upoważniły, — powiadamy odmiennych, gdyż profesor lipski koniec końców dotarł do czi dla idei, do etyki czysto idealnej.

Spencer a z nim, rzecz prosta, i wielki poprzednik jego, Darwin, opierają się na całej przeszłości życia ustrojowego. Idąc od osobników złożonych ku prostym, tem samem postępują od działalności wielostronnych, bogatych, jak np. działalność człowieka, do bytów pierwotnych, których treść duchowa jest nader szczupła, bo zaczyna i kończy się na stanach wewnętrznych, które towarzyszą czynnościom odżywczym. I jakąż stamtąd wynoszą naukę? Oto że pierwszą pobudką działania bywa dla istoty pamięć doznanej już kiedyś za taki sam ruch lub czyn rozkoszy; tak samo jak wspomnienie uczutej przykrości lub bólu każe unikać przedmiotów i czynów, które były jego sprawcami. Wprawdzie Rolph w swem nader godnem uwagi dziele dowodzi szeregiem faktów przyrodniczych, że nie pragnienie miłych polectań, czyli t. z. przyjemności, a jeno nieprzeparate uczucie głodu, ustawiczny ból wszystkich narządów, nigdy nienasyconych, warunkuje działalność*), ale ta poprawka, jeśliby nawet przyjąć ją, w niczem nie zmienia istoty wywodów, któremi walczą etycey pożytku lub szczęścia. Tak czy owak, doświadczenie uczy, co jest pożądanem a co zasługuje na niechęć, co sprawia rozkosz a co rodzi cierpienie. To samo prawo rządzi światem uducho-

*) Biologische Probleme zugleich als Grundlage einer Rationalen Ethik.

wionym i na wyższych szczeblach istnienia. Człowiek uspołeczniony nie przestaje nazywać dobrem tego, co rozszerza skalę jego życia, złem — tego, co mu wyrządza krzywdę, zwięża łożysko jego bytu, boli go, lub boli jego bliźnich. A gdy jedno lub drugie pochodzi nie od natury lub przypadku, lecz od woli ludzkiej, tedy pierwsze zwie moralnem, drugie—niemoralnem. Doświadczenie jednak byłoby bezsilnem, gdyby nie było w naturze czynników, utrzymujących stosunek między pokoleniami lub jednostkami, co z doświadczenia bezpośrednio korzystały, a temi, co je uświęciły jako zasadę lub uczuwają jako bezwiedny popęd. Tego to nieodzownego pośrednika odnaleziono w prawie dziedziczności. Jest to niby kamień filozoficzny etyki; wyjaśnia on należycie proces doskonalenia się etycznego; wykazuje, iż każda jednostka jest dziedzicem roztropności wszystkich swych przodków, jak i całej wymarłej ludzkości, pozwala wierzyć, iż nikt nie potrzebuje przechodzić na nowo szkoły doświadczenia, bo ma gotowe przepisy i instynkta.

Można dostrzedz, że i punkt widzenia Wundta jest rozwojowy. I on przeprowadza nas przez drabinkę organizacyi, jeno zaczyna pochód nie od zarodków ustroju jednostkowego, lecz bytu gromadnego. Tym sposobem biologii prawo głosu w rzeczach moralności zostało odebrane,—wprawdzie milczkiem ale stanowczo. Pozostały wskazówki społeczne i wysnute z nich, wielce ważne dla całości, prawo inorodztwa celów (Heterogonie der Zwecke). Wywody zyskały przeto barwę więcej psychologiczną. Nie ma w nich mowy o żadnych rozkoszach ani cierpieniu, lecz tylko o pobudkach czynu. O tych zaś powiedziano, że wiodą zazwyczaj po za upatrzoną metę, po za zamierzony cel, a tem samem dla przyszłości stwarzają nowe dążności. Pół-ślepy popęd do działania przechodzi w motyw świadomy, no, a motyw świadomy — to właśnie cel. Jakiś zwyczaj lub obyczaj w swem zastosowaniu ujawnia niespodzianą korzyść i dobro, i jutro korzyść ta stanie się przedmiotem powszechnej rozwagi. Dla tego cele i ide-

ają zyskują bezustannie na treści, są w ciągłym rozwoju i nie mogą być nigdy podawane za ostateczne. Jak wiemy, nasz myśliciel z racji tej wstrzymuje się od kategoriycznego, ustalonego określenia dobra i zła — ale słuchacz jego nie może powstrzymać się od uwagi, że inorództwo celów to coś bardzo a bardzo zbliżonego do angielskiej nauki o doświadczeniu, a nawet więcej, że to myśl ta sama, tylko w inną sukienkę przybrana.

Bez czynnika doświadczalnego Wundt rady sobie nie da; nie obszedł by się nawet bez sprężyny pożytku, jakkolwiek u niego zostaje ona w ukryciu. Gdy mówię, że bezwiedna pobudka w następstwie zaawansowała na cel świadomy, zarazem twierdzę, że postęp ten zdziałała korzyść. Pomija Wundt stronę podmiotową tego pochodzenia, a podkreśla jego logiczną — ale nie powinno to nikogo wprowadzać w błąd.

Jeżeli są różnice co do przyszłości, to przyszłość tu i tam rysuje się niemal jednakowo. I Spencer nie kładzie jej kresu, pomny na to, że ewolucja — rzecz nigdy nieskończona. I Spencer wzdraga się dać skryształizowany kanon o istocie dobrego i złego, bo wie, że pojęcie to względne, ruchome; pojmuje tylko jedno: że celem wszelkiego postępowania jest szczęście, ale na czym ono polega — nie odważa się objaśniać, nie śmie też zapewniać, iż jest dla wszystkich jednakie. Wymaga tylko równości warunków do szczęścia, czyli sprawiedliwości, ale przed dalszą niwelacją cofa się (*The data of Ethics. Cap. XIII*) Jest wogóle niechętny wszelkim katechizmom cnoty — i w tej mierze mało ustępuje filozofowi niemieckiemu.

Słowem, bez naciągania rzecz można, iż różnica dwóch nazw: ewolucjonizm i heterogonizm, prawie wyczerpuje różnicę w podkładach faktycznych. Czyżby jednak Wundt sam nie czuł tego? Owszem, mógł czuć wyraźnie i nie bez doniosłej zasady odbudował przeszłość podług innego planu. Oto: pragnął obejść się bez reguły dziedziczności. Widać z kilku miejsc, z samej wreszcie

krytyki utylitaryzmu, iż nie ufa zgoła teorii przekazywania dodatkich skłonności drogą czysto fizyczną. Uważa ją po prostu za wznowienie hipotezy idei wrodzonych, jeno na gruncie materialistycznym. Dla każdego, kto na zarzut taki godzi się, system Wundta zyskuje znaczną przewagę, bo nie posługuje się tak jawnie zdobyczami darwinizmu. Zamiast mózgu i nerwów, woli czynić przewodnikiem moralności urządzenia społeczne i cywilizacyjne: religię, zwyczaje, naukę, język, sztuki piękne, poezję, przemysł, komunikacye, i, wyznać należy, udaje mu się to nie najgorzej. One to podsuwają człowiekowi materiał kształcący, który prawem inorództwa coraz lepiej i rozumniej bywa zużytkowanym. Jest-to bądźco bądź formuła przekonująca i okazała, choć mniej chyba prosta i jasna, niż prawo dziedziczności duchowej.

Lecz jeśli tylko z zastrzeżeniem przyznać można heterogonii nowość i świeżość — za to nie można nie powitać jej radośnie jako niezawisłego potwierdzenia prawdy, tak drogiej duchowi czasu i całej filozofii, że mianowicie: moralność może się ostać bez poparcia władz ubocznych, nadludzkich. Krzewi się i wzmaga sama, z nikłych zaczątków wyrasta na wspaniałą potęgę, służącą własnemu tylko, a więc ludzkiemu zbawieniu. Dwa zwykle przeciwne prądy: brytański i germański harmonijnie się złączyły, by zachwiać wiarę w mistyczne natchnienie, w bezwzględność religijną moralności oraz jej rodowód nadziemski... Idea rozwoju jest również groźną i niebezpieczną dla dawnej, przez kościoły wynaturzonej etyki, jak i dla całego panteonu ubiegłej doby.

Wystąpiwszy tedy pod hasłem czystego humanizmu, lub, jeśli tak rzec można, ziemskości, pomysł Wundta odbiega jednak coraz więcej od modły hedonicznej. Drogi rozwoju poczucia moralnego miały dużo podobieństwa, ale u kresów swych nagle się rozchodzą. Wyhodowana przez Benthama-Milla i Darwina szkoła buduje ołtarz szczęśliwości, indukcyjny idealista niemiecki — woli zbiorowej.

Bożyszcze to, dosyć mało znane, ma właśnie zastępować cele, wytykane przez etykę pożytku i zadowolenia. A nadto ma być pomocnem znanej już zasadzie inoródtwa w rugowaniu prawa dziedziczości. Wola zbiorowa nie bowiem wspólnego z pożądaniami szczęścia mieć nie może—to jedno. A powtóre, będąc łącznikiem duchowym społeczeństwa i kształcąc się ustawicznie—może z korzyścią odegrać rolę t. z. altruizmu.

A sprawy sympatyj lekceważyć nie wolno. We wszelkiej etyce niepodległej musi ona stać na pierwszym miejscu, bo od niej zależy powaga i wartość przepisów moralnych. System ma siłę, gdy umie przekonać, że bez interwencji mocy nadprzyrodzonych obok samolubstwa wzrośnie i zakwitnie miłość bliźniego i poszanowanie cudzego dobra. Jak wiadomo, Bentham ufał, iż egoizm z konieczności jest zarazem altruizmem, gdyż 1) kto dba o własną pomyślność, musi tem samem zjednywać sobie względy bliźnich, czyli że „ręka rękę myje“ i 2) człowiek jako zwierzę społeczne znaczną część swego dobrobytu pokłada w rozkoszach życia towarzyskiego, w miłości, przyjaźni, współczuciu smutkom i radościom—dla tego samego przeto musi być dobrym i uczynnym. Dzięki tym dwom potrzebom rozumna troska o własne szczęście staje się najdzielniejszą dźwignią „mnożenia szczęśliwości“ (the greatest happiness of the greatest number). J. S. Mill jeszcze większy położył nacisk na samoródtwu altruizmu. Dla tamtego harmonia interesów spoczywa w nich samych; słynny zaś autor „Utylitaryzmu“ uznaje ją wcześniej, bo już w samych myślach, uczuciach i woli jednostki. Zdaniem jego, tak dalece sprzężeni jesteśmy z ciałem zbiorowem, że niepodobna nam myśleć o sobie, żeby nie pamiętać zarazem o innych. Dzieje się to na skutek konieczności psychologicznej, która z pożytku wspólnego wypływa, a która stanowi najwyższe stadyum rozwoju właściwości duchowej, zwanej kojarzeniem wrażeń, wyobrażeń i pojęć.

Owóż Wundtowska wola zbiorowa stanowi sprężynę, jeszcze bardzo do asocyacji pojęć zbliżoną. Przynajmniej pierwszym jej zadaniem—wykazać, że jednostka sama przez się jest zerem, i staje się czemś, li połączona z duchem społecznym. Dowodzi Wundt, że dbałość o własne dobro prędko znajdzie się u kresu i sama siebie zaneguje. Życie indywidualne zamało posiada interesu i treści, by całkiem mogło wypełniać działalność. I człowiek, jeśli nie chce spojrzeć w oczy straszliwej czerzości i pustce, musi zespolić się z ogółem, z historią i całą przyszłością.

Naturalnie taki interes zbiorowy daleki jest od pogoni za szczęśliwością; i oto mamy drugie posłannictwo gromadnej woli, — punkt ciężkości całego systematu, moment, który go naprawdę i jaskrawo odróżnia od tamtych. Tu przeciwieństwo występuje dosadniej, bo wszelkim dążeniem jasnym, pozytywnym, jak: szczęście lub pożytek, odmówiono wręcz wartości.

Nie masz jednostek, ale są tylko społeczeństwa; nie masz żadnego ja ani ty, ale twór nad nie wyższy i odrębny. Nie masz atomów, ale organizm. Jednak co dziwne, to, że nawet „największe szczęście największej liczby“ nie zadawała Wundta, choć możnaby mniemać inaczej. Gdy się wzniesiemy po nad sprawy osobiste i każemy im milknąć wobec szczęścia powszechnego, gdy słowem zepchniemy egoizm na stanowisko podrzędne — wtedy, zdawałoby się, uczynimy zadość wymaganiom woli zbiorowej? Nie— jej i altruizm najczystszy jest obojętny. Zrywa ona ze wszystkim, co trąci zadowoleniem, bo mówi śmiało, że suma a nawet wypadkowa pojedynczych dobrobytów równa się nicości. Daremnie szukałby kto klucza do tej iście cudownej dyalektyki. Nie da go ani matematyka, ani logika. I stajemy osłupieni przed tezą, która najpierwotniejszej naszej wierze, iż „dwa a dwa czyni cztery“ — wyraźny kłam zadaje!

Lecz czemuż w takim razie wola zbiorowa ma nas zachęcać i podbijać? Bo acz pozbawieni jej wyrazu osta-

tecznego, na który nie pozwala jej natura płynna, całkiem bez drogowskazu obywać się nie możemy. Czyżby godłem ciągłego doskonalenia się, jednostkowego lub powszechnego? I to nie. Ani Schleiermacher z Krausem, ani krańcowy ich następca Hegel, ani perfekcyoniści starożytni, jak stoicy, epikurejczycy, perypatetycy, z swym rzecznikiem najnowszym, Leibnizem, nie zadawałają Wundta. Rozwój bowiem, zdaniem jego, przechyla się zawsze ku jakiejś szczególnej gałęzi życia, np. umysłowej lub estetycznej—a wola zbiorowa specjalizacyi zgoła nie znosi.

Gotówby ktoś podejrzewać, że skoro Wundt odwraca się nawet od takich, przecie nie materyalnych wcale pragnień—więc bije pokłony Molochowi, jakiejś wszystko pożerającej powszechności? że wzorem Hobbesa uważa ustrój społeczny za jakiegoś Lewiatana, groźnego i żarłocznego? Daleki on od tego. Bo chociaż wyróżnia rozwój bezwzględny, głoszony przez Hegla, — ma za złe, iż jednostkę uczynił całkiem bezsilną i bierną, z czego wynika, że chce i w pojedynczym człowieku widzieć podmiot, pewnemi prawami obdarzony.

W rzeczy samej duch, jaki wieje z etyki niemieckiego myśliciela, jest o wiele łagodniejszy. Nie zraża tak bardzo, nie straszy wojenną dyscypliną. Dużo w nim ludzkiej życzliwości i aspiracyj pokojowo-braterskich, które przywodzą trochę na myśl mrzonkę Kanta o republice powszechnej. Jest to raczej pogodne, z niejaką ekstazą uśmiechnięte oblicze proroka lepszej przyszłości, niż sucha, karcąca twarz sztywnego moralisty i społecznika. Potrafi on z przedziwną sztuką, w sposób ujmujący i sympatyczny owionąć technieniem uniwersalności i wiekuistości; umie przekonać, że byt rozstrzelony—jest jak pusta wydma piaszczysta, na której nie rośnie nic, prócz karłowatych chwastów. Wolny od rojeń tęczyowych, nieznacznie a wytrwale solidaryzuje nas z pokoleniami wieków ubiegłych i najdalszym potomstwem, tak, iż czujemy, jak nas zewsząd ogar-

nia atmosfera idealna; postrzegamy całą nicość samolubstwa i prywaty.

Jak Spencer np. po drobnych szczeblach wznosi nas od zawiązków życia moralnego do jego poziomów wzniosłych i zmusza do wiary, iż to jedna nić ewolucyjna, — tak samo Wundt, rozszerzając stopniowo ramy duchowej egzystencji, pomału w wyobraźni czytelnika zacieśnia węzeł, łączący osobistość z wolą zbiorową, i co najważniejsza, zależność od niej pogłębia.

Trudno w tem miejscu powstrzymać się od uwagi, że przez myśliciela tego przemawia oczywiście tradycja narodowa. Niemcy holdują idei organizacji i jak wiadomo wcielają ją w osobne, często naciągane systemy. Tak zwana „szkoła organiczna“ prawa państwowego, wielkie zajęcie się socjalizmem, zarysy Schaefflego i Lilienfelda: wszystko to objawy tego samego nastroju, który stworzył teorię rządu policyjnego i hegelianizm.

Jeno, powtarzamy, Wundt należąc do nich rodzajem, gatunkowo przewyższa ich o całe niebo. Wchłonął w siebie pierwiastki psychologii zbiorowej, którą uprawiają Lazarus i Steinthal, ale zachował się odpornie wobec nabywań społecznego absolutyzmu. Stąd jego fizyognomia nawskroś humanitarna.

Stąd również znamienita i ciekawa w wysokim stopniu cecha jego idealizmu. Zazwyczaj kult idei bywa wysanym z palca; bywa jakimś nabożeństwem instynktownem, a jak mówi logika, apriorystycznym, spekulacyjnym. Nie podobnego u Wundta. Tu idealizm wystrzelił na gruncie nader subtelnej i ścisłej psychologii, — poważnej, bo badanie ducha zbiorowego dla wielu, jak Lindner, Taine, Rénan i inni, ma wagę wyjątkową i coraz więcej się szerzy. Wundt uzasadnił mocno postulat spójni i tem jeszcze, że doszedł doń po śladach ewolucyi etycznej, którąśmy na wstępie poznali bliżej. Zdaje się, że nazwa „empirycznego (w sensie miana, nadawanego dziś filozofii angielskiej) idealisty“ nie najgorzej pasowałaby do niego.

VIII.

Z tem wszystkim znak pytania stoi, jak stał. Można się ukorzyć przed rozkazem powyższym, powagę jego uznając, ale to mu nie doda wcale barwy, albo raczej nie odejmie piętna mglistości i niezdecydowania. Wiemy, że jest wrogi zasadzie szczęścia, lecz czemu sprzyja? Boć chcąc czy nie chcąc, na pewien choćby kawał czasu każdy musi sobie powiedzieć, co jest dobre i moralne, a co złe i karygodne?

Widzieliśmy, że i Wundt od dogmatyki uchylić się nie zdołał (nauka o normach). Gdy jednak zechce kto określić ją bliżej, znajdzie, iż filozof mimo całą swą konsekwencyę i oględność, ustrzedz się nie zdołał od ukośnych spojrzeń w kierunku idei szczęśliwości. Pomijając już niedosyć szczelnie zasłonięty dla bacznego oka czynnik doświadczenia a więc i korzyści — w wiadomym pochodzie inoródczym — słyszymy z własnych ust jego wyznanie, zdolne zachwiać silnie całym tym gmachem anti-hedonizmu. Bo oto co głosi na str. 437 „Etyki“:

„Natura woli sprawia, że uczuciowe pierwiastki świadomości mają w przyczynowości postępów znaczenie decydujące. Woli musi towarzyszyć zawsze pożądanie lub wstręt; oboje zaś związane są z uczuciem rozkoszy, lub przykrości. Innych, samoistnych pobudek uczuciowych nie ma: człowiekiem nie rządzą raz uczucia bezpośrednie, innym razem rozważa — lecz zawsze uczucia. Te znowu mogą być związane bądź z wyobrażeniem bezpośredniem..., bądź z całym łańcuchem celowo zczepionych wyobrażeń, dotyczących bliższych lub dalszych celów w empirycznych (konkretnych) lub czynów, bądź wreszcie wypływać mogą z ostatecznych, idealnych celów moralnego dążenia, możli-

wych na razie tylko do bardzo mglistego określenia. Takie to wyobrażenia celów idealnych nazywamy ideałami.“

Zdaje się, że wniosek można stąd wyciągnąć jasny i niedwuznaczny, iż wszelkie postęпки nasze, czy obliczone są na skutek doraźny czy na odległy o lat tysiące, mają za stałego towarzysza swego poczucie szczęścia lub niedoli. Świadomy tego pewnika w swej psychologii, Wundt traci go z uwagi w etyce właściwej i w rezultacie błądzi. A jestto pewnik wszelkiej bezstronnej nauki o duszy, coraz widoczniejszy w toku dziejów i coraz natarczywszy. Gdyby Wundt również pilnie baczył na psychologię historii, jak na psychologię społeczeństwa, nie mógłby nie dostrzedz, że w człowieku ów żywioł hedoniczny, owo rządzenie się uczuciem pragnienia lub wstępu, potężnie bezustannie. Wiek nasz jest tego dowodem najlepszym. Rozpatruje on życie i stosunki coraz wyłącziej ze stanowiska eudemonizmu. Przestał dbać o szczęście zagrobowe, a obstaje przy potrzebie szczęśliwości doczesnej. Jego socyologia wychodzi z założenia, że każdy kto żyje, żyć powinien znośnie przynajmniej. Jego etyka odbiera kredyt Molochoom, a oddaje go samymże ludziom, ściągą cele z po za ziemi na samą ziemię. Jego poezya obraca się niezmiennie za pośrednictwem największych swych rzeczowników dokoła świadomości, że jest źle a powinno być dobrze na świecie. Jego filozofia wreszcie ten postęp naszej czulości na ból i rozkosz wyraźnie podkreśla, jak to czyni np. Hartmann. Teorya iluzyi, dowodząca, iż w ludzkości wzmaga się krytycyzm i złudzenia jedno po drugim przyskają, jest sama w sobie wysoce prawdziwa i z istotną ewolucją świadomości całkiem zgodna. Bo rzeczywiście, we wszystkich dziedzinach myśli odbył się przełom w duchu większych od życia wymagań. Nigdy jeszcze tylu naraz poetów i filozofów nie ważyło na szalach czysto ziemskich — ogólnej sumy szczęścia i niedoli.

Jeżeli Wundt tak wielką powierza rolę uczuciu pożądaniam i niechęci w procesach woli — to dla historyzofa, wolnego od wszelkich uprzedzeń, rola ta potężnie nie-słychanie.

Jednak czem się to dzieje, że pierwiastki hedoniczne zepchnął nasz myśliciel na drugi plan? Bo stworzył sobie sztuczną dosyć różnicę między motywem a celem. Pierwszy utożsamiał z przecuciem rozkoszy lub bólu, drugi z ideą jakąś, tymczasem ideą woli zbiorowej. Cóż to znaczy? Że, jeśli zgadzam się słuchać nakazu tej ostatniej, — jej wyobrażenie sprawia mi przyjemność i powoduje mnie — ale... nie ono powoduje mnie, a jeno abstrakcja jakaś! Nie — tak być nie może. Żadne oderwanie takiej mocy mieć nie może. Odcięte od poczucia czyjegokolwiek, tj. własnego lub cudzego dobra, staje się pustką, jakimś vacuum, którego natura nie lęka się wprawdzie, ale ukochać nie może. Tak jak w świecie realnym nie ma koloru, a jest tylko kolor czarny, biały, niebieski lub inny — tak samo w sferze sprężyn kierujących nami w życiu praktycznym — niema samoistnej idei absolutnej, lecz tylko myślowe, czystologiczne uogólnienie szczęścia lub niedoli w pojęcie nakazu lub zakazu, zwane ideą. A więc i pojęcie woli zbiorowej musi być koniecznie zapełnione jakąś treścią, czyjś dobrem. Umysłowi prostaczemu, pół-świadomemu może zaimponuje formalny dogmat, ale niechaj rozbudzi się cokolwiek, niechybnie spyta swego rozumu: dla czyjego dobra ma mu być posłusznym? A wtedy odrzec sobie musi: dla przyjemności Boga, dla korzyści bliźnich itd. Prawda — często działamy odruchowo w imię głęboko w nas wszczepionej zasady; nie zdajemy sobie przy każdym czynie sprawy z jego racji eudemonistycznych — ale etyka nie jest czynem lecz rozważą i analizą, jej więc zasada koniec końców musi odsłonić swoje dno konkretne, z uczucia dodatniego lub ujemnego utworzone.

Dowodzenie to — nie nowe. Podala je cała etyka i psychologia angielska między wierszami dzieł swych, uświadomił je zupełnie Spencer, choć nie położył należnego nacisku na jej dla filozofii praktycznej doniosłość. Jest to jedynie zrozumiały wywód. Idea woli zbiorowej niech się odżegnywa od wszelkiej rozkoszy materyalnej, a dyktuje same tylko zadowolenia duchowe — to nie zmieni postaci rzeczy: pozostanie zawsze wyrazem pogoni za jakimś dobrem. Niech godłem postępowania zamiast „użycia“ Epikura, Holbacha i Lamettriego, zamiast „pożytku“ Bentham i Milla — będzie oczyszczona z uciech przemijających „rozkosz“ Arystotelesa, szczęśliwość jak była tak i będzie gruntem przepisów moralno — społecznych.

Lecz w tej właśnie różnicy uciech tkwi przyczyna wszelkich odmian idealizmu w etyce, a więc i Wundtowskiego. Hasło „szczęśliwość“ ma dawać pochop do nadżyć i nieporozumień, ma schlebiać popędowi niższemu, zapewniać sobkostwu przewagę nad miłością bliźniego. Skąły to groźne; dla ich uniknięcia — czyż nie lepiej wymyślić surowy idealizm? tak rozumuje Wundt.

Ale błędem jest psychologicznym mniemanie, że wieść ludzkość ku szczęściu znaczy hołdować jej instynktom zwierzęcym.

Natura rozkoszy ma to do siebie, że wyradza w człowieku pewną ekonomię, w skutek której wybiera on trwalsze. Zapewne, nie wszyscy tak czynią i zbyt różową jest nadzieja J. S. Milla, iż gdyby głosowanie powszechne miało stanowić o względnej wartości zadowoleń, oświadczonoby się zgodnie za duchowymi i estetycznymi. Tak dobrze nie jest i tak źle nie jest — bo byśmy już dawno chyba stali u kresu dążeń ludzkich i nie wiedzieli, co z dalszym istnieniem począć. Lecz, że wspinając się po drabince rozwoju umysłowego, ród nasz uczy się przekładać rozkosze sympatyi nad rozkosze w sobie zamkniętego egoizmu, przyjemności wolne od wstrętnych reakcyj i następstw bolesnych nad uciechy chwili — to chyba wątpieniu nie ulega.

Na co szukać w marnym prochu iskier tajemnej, mistycznej inspiracji, kiedy ma on swoją własną odrobinę jasnowidzenia, która radzi stronić od rozkoszy i pragnień niewdzięcznych? Na co kłamać sobie i światu hymnami na cześć boskości natury człowieczej, kiedy w samym zwierzęciu odnosi tryumf przecucie szczęścia dłuższego nad instynkt przelotnych połechtania? Tak przecież pojmował rzecz wielki Epikur i jego szkoła, tak prawil wielki Bentham, jeden z najjaśniejszych wieku zeszłego umysłów, gdy nazywał moralność dobrą buchalterią szczęścia.

Jest jeszcze druga obawa, którą żywi Wundt wobec rozkrzewiania się etyki szczęśliwości: ażeby przenosząc całą wagę czynu w jego wypadkową, nie ogołociono z wszelkiego znaczenia moralnego samych pobudek i tego stanu wewnętrznego, który czyn poprzedza, który zostaje w jednostce nieujawnionym, jako sposób myślenia, jako *Gesinnung*. Bo w rzeczy samej utylitaryzm zgadza się i na to, aby postępek wypływał z przebiegłego wyrachowania — byle w rezultacie przyczyniał się do zwiększenia ogółu szczęśliwości.

W tym skrupule Wundta i idealistów tkwi moment niezmiernie charakterystyczny, i co ważniejsza, obnażający w metodzie jego odwrotną stronę medalu.

Oto przedemną czyn, obchodzący pewne koło ludzi. Szlachetny jest czy podły? Nie wiem — bo to należy od interesowanych, jeśli skorzystali, a suma szczęścia powszechnego wzrosła — nazywam go szlachetnym, jeśli nie — obojętnym, jeśli przypłacili go cierpieniem — zwę go występny. Tak rozumując, jestem względnie i możliwie wolny od powziętych z góry uprzedzeń. Mam przed oczyma zjawisko empiryczne i sądzę je, uzbrojony w to tylko przekonanie, że jest pewne minimum potrzeb, właściwych wszystkim ludziom, że zaspokojenie tych potrzeb jest warunkiem szczęścia wszystkich i że przyczyniać się do niego jest pierwszym obowiązkiem a stawiać zapory — pierwszym grzechem. Opieram się tedy na prawdzie ele-

mentarnej, świadomie czy bezwiednie uznawanej przez wszystkich (prócz chyba ogarnionych szalem ascetycznym).

Inaczej chce Wundt. On odrazu, nie zbadawszy nawet skutków czynu, określa jego cenę etyczną i mówi: jeśli wypłynął z pobudek zacnych — jest moralny, jeśli z niecnych — jest niecny. Lecz jakie są pobudki nieczne? Na czym opiera on wiadomość o ich charakterze? Widocznie więc wiedział przedtem, co jest dobre, a co złe; widocznie przystąpił do rozbioru z gotową formułką! Gdzież się tedy podziła ścisła bestronność i przedmiotowość?

Etyka, siląc się przedewszystkiem na definicyę moralności, powinna zrzucać z siebie wszelkie wpływy i przesady. Kodeksom i katechizmom wolno nieprzyjemną dla idealizmu prawdę kryć pod korcem i nawet czynić tak muszą pro publico bono. Lecz filozofa zrażać nie powinno, że szukając rdzenia moralności, odnajdzie go w przyczynkach do powszechnego zadowolenia. To też daleko więcej męstwa okazali grecy a dziś anglicy, gdyż biorą się do rzeczy po Sokratesowsku, mówiąc sobie w duchu: „ja nie wiem nic — zobaczymy, co się okaże.“

Wundt sam wreszcie przyznaje swą stronność, pomimo iż zapewnia o zupełnej indukcyjności. Na stronie 426 „Etyki“ czytamy:

„Nazywają to dziś naiwnie dziecinną metodą, gdy pragniemy ustalić pojęcia etyczne z pomocą tego, co wszyscy o nich myślą. A jednak nie będziemy mieli nigdy wyższego probierza prawdy nad tę właśnie powszechność. To, co przez wszystkie normalne świadomości, pod warunkiem naturalnie dostatecznego ich wyrobienia, uznane zostało za oczywiste, nazywamy pewnikiem.“

Gdyby nawet w tem credo nie było rażącej giętkości — jak giętkiem i względnem jest pojęcie „dostatecznego wyrobienia“ — to i wtedy zostanie dziwna w naszych czasach cześć dla bożyszczy, które Bacon nazywał idola fori. Wundt powołuje się na pewniki matematyczne, co

do których nie ma przecież różnic w poglądach! Niestety — kilkadziesiąt stronnice, poświęconych ocenie etyki pożytku i szczęścia, jak gdyby wykreślił nagle Wundt ze swego dzieła — zapomniał o nich! A szkoda wielka, boć one przecież jaskrawo wyświectliły, że od niepamiętnych czasów aż do najświeższej doby wije się przez dzieje czerwona nić niewiary i odstępstwa od „bałwanów gminu.“ Nie wziąć w rachubę Epikura, Bacona, Hobbesa, Lockego, po części Hume'a, dalej Helvetiusa i materyalistów francuzkich, wreszcie Benthama i potężny jego, z każdym dniem potężniejszy kierunek — to trochę za bezceremonialnie.

Prawdą jest niezbitą, że ostatecznej sankcyi szukamy w zgodzie wszystkich, lecz na tezę Wundta nie wszyscy bynajmniej się zgadzają. I etyka eudemoniczna—oklasku powszechnego nie zjednała sobie, ale ona przynajmniej we wszystkich systemach wykryła fakt dążenia do czyjegokolwiek dobra, — nawet w krańcowo odmiennych.

Tak tedy okazuje się, iż przedmiotowy w intencji, profesor lipski nie zdołał się powstrzymać od dogodzenia zapatrywaniom utartym, które z krzywdą dla obiektywności postawił przed swojemi wywodami.

Jeden jeszcze doniosły zarzut czyni on etyce brytańskiej — zarzut bardzo szerokiego znaczenia. Pomawia ją o dążności indywidualistyczne, o rozstrzelenie interesów, osłabianie spójni duchowej, czego następstwem ogólnem: gorycz, zniechęcenie i wreszcie wiek terażniejszy cechująca rozpacz. Gdyby to oskarżenie było zasadne — idea zbiorowej woli, mająca złu przeciwdziałać, byłaby wynalazkiem cennym, a hedonizm — zbrodniczym.

Na szczęście, ciężki grzech ów nie obarcza tych, komu został przypisany. Choroba, co trapi społeczeństwo nowe, nie powstała bynajmniej z rozwielenionego jakoby seperatyzmu. Wykwitła ona pod tym samym cieplarnianym dachem, który hodował i wybujać pozwolił dawniejszej, odwiecznej, przez prawo uświęconej walce o byt. I zamiast zlorzeczyć, utylitystom — czyż nie słuszniej

byłoby dziękować im, że przyspieszyli brzask pragnień świadomych i pewnych pretensyj? Nie należy w nowszych prądach widzieć samej tylko zakały. Jest w nich zdrowe ziarno postępu, jeno okryte skorupą warcholstwa i skrajności. Przebywa świat chwilę krytyczną, w której gorączkuje i bredzi. Stąd mrzonki, przechodzące w utopie, stąd egzaltacya w nowatorstwie, — w chwilach przytomnych zaś skarży się i cierpi — stąd upadek ducha. Wundt odwraca porządek faktów, gdy mówi o zwątpieniu i ze stanu wtórującego robi wynik ostateczny, prywatę podaje za skutek utilitaryzmu zamiast, przeciwnie, wysnuć potrzebę ogólnej szczęśliwości z prywaty, co więcej zgadza się z tokiem dziejów i nie ukazuje pierwszej z nich w tak czarnem świetle. Gdyby zasada szczęścia i prawo woli zbiorowej chciały, każde z osobna, zrobić obrachunek sumienia, etyka w Niemczech rozpanoszona musiałaby iść do piekła. Cokolwiek kto rozumie przez „największe dobro największej liczby“, wszyscy się zgodzą na jedno: że niedoła jednostki, choćby jednej tylko, dewizie tej poskarżyć się może. Tymczasem wszelkie absoluty są, jak ktoś trafnie wyrzekł o metafizyce, kizskami, które można czem kto chce zapychać. W imię ogólnego postępu, w imię uległości niewidzialnym majakom idealizmu, można tępić i z siedzib rugować całe ludy, niekiedy nawet w szczerem przekonaniu, że się służy dla tryumfu ludów wyższych, jako wierniejszych kapłanów „ideału.“ My się tego ideału, choćby tak ujmującym i łagodnym był, jak w dziele Wundta, boimy....

IX.

Nieznane objaśnia się przez znane. Z tej prawdy wychodząc, ocenialiśmy pomysły Wundta przez porównanie z bardziej zrozumiałemi doktrynami eudemonizmu. Okazało się, że autor ten wnosi do etyki trzy rodzaje mniemań.

Jedno z nich — całkiem nowe i cenne; mianowicie pogładowe i przekonywające naszkicowanie rozwoju, jaki odbywa się w idei etycznej, pod wpływem różnych czynników cywilizacyjnych. Rozszerza się ona, wyszedłszy z centrum, jakim jest np. małe plemię, i z czasem ogarnia całą ludzkość. Jest-to niby wibracya fal wodnych, coraz szerszemi kołami rozchodząca się od miejsca, gdzie rzucono kamień. Jest-to obraz samoródtwa moralności, całkiem odmienny od ewolucyi angielskiej, i wybornie ją uzupełnia.

Na drugi rodzaj składają się: przedmiotowość, choć nie zawsze upilnowana, ale w Niemczech i filozofii idealistycznej nowa (gdyż mglistych zarysów Posta i Iheringa można nie liczyć). Nikt tam tak świadomie nie oparł etyki na danych antropologii, nie użył innej nauki za materiał empiryczny. Dalej: prawo inoródtwa celów ze wszystkimi swemi skutkami oraz wola zbiorowa. Jednak żywiły te, jak się rzekło, z wrogów łatwo można przedzierzgnąć w sprzymierzeńców idei szczęśliwości, rozwagi, pożytku, zmienności i względności moralu, słowem cząstek składowych nauki Benthama, Milla i Spencera. Zamiast przeczyć im, raczej potwierdzają ich tezy, i nie byłoby dziwnem, gdyby roztropny szermierz utylitaryzmu — prócz własnego zbroił się odtąd i w oręż, bezwiednie przez Wundta dostarczony, w obu tu nadmienionych grupach myśli.

Trzecie zaś składa się z krytyki szkół przeciwnych podścielającej całe dzieło, i świadczy o powierzchownem ich zbadaniu, o rozmyślnem przeoczeniu ich silnych stron, i parodyowaniu zasady „maksymacyi“ szczęścia. Tu także należą odważne twierdzenia, że suma dobrobytów pojedynczych równa się zeru, że hedonizm rodzi sobkostwo i co zatem idzie, rozgoryczenie na byt, że po określenie moralu trzeba udawać się do ogółu, ta bowiem teza nagłem salto mortale przerzuca Wundta do wyznawców zasady myślenia a priori.



SEKTA ESTETYCZNA.

I.



Co to za zgiełk na Rodosie—ulice pełne narodu?
Co to za zgiełk w Warszawie — w jej prasie wre jakby w ulu?
Czyżby rycerz jaki zdusił smoka, postrach całej okolicy, mordercę dzieci i niewiast?
O nie—stało się coś ważniejszego jeszcze! Otrzymała chrzest nowa teoria piękna i sztuki. Firmament estetyki po Koperniku, Keplerze i Galileuszu doczekał się swego Newtona.

Zanim jednak wzniesiemy im pomniki „trwalsze od brązu i wytrzymałe na wszystkożerny deszcz“ — przyjrzyjmy się epokowemu odkryciu, które niedawno obwieszczono powtórnie globowi ziemskiemu za pomocą trąby archanielskiej, w języku potocznym zwanej „kroniką Prusa.“

„Idee trzeba zostawić literaturze, bo tylko ona ma możliwość przedstawiania ich. Malarstwo zaś niech się kontentuje światłem i niech nie myśli o wykładzie historii lub teologii, ale o takim użyciu farb, ażeby wywołały największy efekt optyczny.“

„Jeżeli jakaś szkoła może u nas posunąć naprzód malarstwo, to z pewnością nie „historyczna,“ czy „rodzajo-

wa,“ czy tam realistyczna, ale ta, która nauczy malarzy kochać i przedstawiać światło.“

„Bo czem, pytam się — jako temat dla obrazu — lepsza jest apoteoza Napoleona od krów na pastwisku?“

„Tak zwane malarstwo historyczne urodziło się z pochlebstwa możnym rodóm, lub możnym partyóm.“

„Jeżeli coś jest w obrazach historycznych, co wykracza po za granice sympatyj narodowych, to tylko owa technika, owa umiejętność malowania nie tematów, nie „idej,“ ale światła.“

Przesądem jest jakoby genialne pomysły wyskakiwały z mózgowie nagle— niby Minerwa z głowy gromowładnego Jowisza. Powstają one raczej z niedojrzanych załączków, rosną powoli, dojrzewają i odżywiają się kosztem całożyciowego nieraz spokoju twórcy, kosztem jego wesela i snu. Tłumy widzą dzieło ukształtowane, skończone i całej owej pracy ducha, owego in dolore paires nie przeczuwają.

Nie mniej przeto mają pomysły swój mozolny, męczący rozwój. Kolumb trawił się wewnątrznie i żuł długo głuche pogłoski islandzkich rybaków o jakimś Nowym Świecie; system Kopernikowy, poczęty został jeszcze przez Arystarcha na 280 przed Chrystusem, a parowa maszyna puszczona w ruch przez Herona już na 215 lat przed Chrystusem.

A więc i powyższa teoria sztuki a malarstwa w szczególności kielkowała już od dawna i przy każdej sposobności wystawienia głośniejszego płótna wychodziła na jaw. Już przed laty kilkoma p. Witkiewicz, wspierany od czasu przez asystenta swego, p. Sygietyńskiego, zaczął magnetyzować czytający ogół glinianą kulą, oblepioną srebrnym papierem, przekonany, że zawiesił na niebie nową planetę, a teraz Prus *), olśniony i oślepiiony światłem, które ledwo

*) Studium niniejsze po raz pierwszy drukowane było w r. 1889.

czyje tam powieki zmrużyło, podjął eksperymenta na nowo, uzupełnił je śmiałą dedukcją i wyłożył z żarem i wymową, które nawet u niego należą do rzadkości.

Bolesław Prus całkiem inną dźwiga odpowiedzialność za swe estetyczne kapłaństwo, niż wrzący Achillesi, których sławę i zbroje opiewa. Jemu przeto zadedykujemy pierwsze pokłony czci i podziękii za „polską szkołę malarstwa i sztuki.“

Do p. Witkiewicza, Kopernika kierunku, powolnego w pędzlu, ale rozmachanego w piórze, ośmielimy się przystąpić nieco później.

Zachodzi atoli jedna maleńka różnica. Każdy z odkrywców wielkich prawd nie ogranicza się ołśniewającym ich efektem i własnem zadowoleniem, ale stara się je wytłumaczyć ludzkości; nie żąda nigdy przyjęcia na wiarę tego, co rozsypuje w proch zdawna zakorzenione pewniki, lecz zbroi się w dowody i argumenty w takiej ilości i takiej siły, ażeby mogły zwycięzko odpowiedzieć na wszelkie: dlaczego? Nieznane usiłuje objaśnić przez znane — świeżo upieczoną tezę sprowadzić szeregiem przesłanek do praw już zbadanych, albo do pojęć ogólniejszych, bardziej pochwytnych i przekonujących.

Ale przede wszystkim każdy dogmat o duchu ludzkim musi mieć taką podstawę ogólną, filozoficzną. Jeżeli zacznę upewniać, że „wszyscy ludzie są złodziejami“ — osiągnę ten jedynie rezultat, że mię wezmą, i bodaj słusznie, za waryata, chyba że poprę swą filipikę rozbiorem charakteru ogromnej liczby jednostek, że wyłowię z dusz śmiertelnych pewne właściwości, mniej dziko brzmiące, i umocnię niezachwianie przyczynowy związek między nimi a upatrzonem przeze mnie twierdzeniem o powszechnem złodziejstwie.

Takie idee, jak: piękno, sztuka, rozkosz estetyczna określają pewne stany lub wytwory ducha naszego, jeżeli więc ośmielamy się rzucać na nie nowe światło, musimy stanąć na gruncie psychologii, etyki, czy fizyo-

logii, ale bądźcobądź na gruncie wiedzy o człowieku i jego cechach, ale nigdy w ciasnem kółku osobistych zachceń i przywidzeń.

Tylko bogom wolno dyktować przykazania z zupełnem przemilczeniem wszystkich dlaczego? Bolesław Prus idzie za przykładem bogów, ale że przykład jest wielce zaraźliwy, więc każdy mógłby zasłać na manię stwarzania bezpodstawnych, wiszących w powietrzu — jak mówią Niemcy — twierdzeń. Mógłby np. orzec:

„Węgiel jest na Saturnie najcenniejszym kruszcem.“

Nie ręczymy, czy wspaniałość tego objawienia nie wywołałaby okrzyku podziwu i uwielbienia, ale nie wątpimy też, że pewna liczba osób, obdarzonych prostym, zdrowym rozsądkiem, zapytałaby nieśmiało:

Dlaczego?

Taka *petitio principii*, żądanie podstawy, jako potrzeba filozoficzna nie cieszy się wśród estetyków - realistów kredytem. Goncourtowie drwią jawnie z filozofii i za plecami Taine'a pokazują mu języki. Dla całej generacji psychologia teoretyczna i wszelka wogóle filozofia jest to — jak się wyrażają nasiąkli paryżką mądrością — kiszka, którą można zapelnąć, czem kto chce. Domyślam się, że Kopernik, Kepler i Galileusz naszej estetyki, czyli pp. Witkiewicz, Gieryski i Sygietyński powtarzają również za francuzami: C... pour le jugement, rien que du goût, absolutement du goût!

Ale Bolesław Prus nie jest malarzem, tak jak kompozytor lub estetyk muzyczny nie jest... tenorem: jemu nie wolno hołdować logice sekty i upatrywać szczytu chwały i świadomego siebie rozumu w bezmyślnem klepaniu zamkniętej formuły: „Sztuka jest naśladowaniem rzeczywistości, sztuka jest naśladowaniem rzeczywistości“ itd. To są pacierze zwyrodniałego buddyźmu, którego kapłani kilka godzin z rzędu skaczą przez kłoc, przekonani, że wielki Budda za każdy skok daje im złotą kreskę.

Ciekawa rzecz, czem jest gorszy dogmat dawnych artystów: „Sztuka jest idealizowaniem rzeczywistości“? Jest on nawet lepszy, bo zawsze towarzyszy mu pewne stałe usprawiedliwienie: „życie realne, to pasmo cierpień, sztuka winna nas przenosić w krainę rozkoszy“. Taki wywód ma przynajmniej za podwalinę jeden z granitowych pewników psychologii, że człowiek dąży do szczęścia, jak roślina zwraca się ku słońcu. Realisci zaś polscy uważają swoją szkołę za tak potężną i doskonałą, że wszelkie obwarowywanie jej poczytują snąc za pracę zbyteczną. Niechaj rzuca okiem w dal, po za ściany swych pracowni lub gabinetów literackich, a doznają niemiłego zdziwienia, że odślonili swój kierunek na bardzo trafne pociski bieżącej, zbiedzzonej epoki, wśród których jeden jest zabójczy: „Rzeczywistość i tak smutna, po co jeszcze malarstwem zwiększać liczbę jej egzemplarzy?“ Jakby na to odpowiedział Bolesław Prus?

Ale nie chciałbym zostać posądzonym o uczucie wrogie lub choćby tylko letnie dla idealizmu. Przeciwnie, jeżeli sąd mój obchodzić może kogokolwiek, powiem, że czczę realizm żarliwie i gorąco. Flaubert, Goncourtowie, Zola, Bourget, całe malarstwo współczesne, reprezentowane przez takich, jak Meissonnier, Corot, Courbet, Bastien Lepage, Izraels, Giron, Munkaczy, Payer, Chelmoński, Gierymski, Witkiewicz, Wereszczagin lub Piechowski, liczących się sumiennie z wymaganiami naturalistycznej prawdy—to dla mnie rzetelni mistrze wieku, ale doprawdy nie wierzę, ażeby który z obcych miał tyle sekciarskich porywów, co zbawiciele naszego malarstwa.

Co do powieściopisarzy, którym w drodze łaski i szczególnego ustępstwa Prus przyznaje pewne prawo do idei — to wiemy na szczęście wszyscy, jeno lubimy zapominać, że i Zola, i Guy de Maupassant, i Paweł Bourget, mają swoje rozumne teorie piękna, pełne zasad filozoficznych i że żaden nie czuje się zawczasu zwol-

nionym od obowiązku przenikania w ogólne dane estetyki. I ta właśnie ich wyższość uświadomiła im już cały absurd fanatycznego ubóstwiania artykułów ślepej wiary i poniekąd zrodziła reakcję.

Nawet tacy genialni wirtuozowie perspektywy i plastyki, jak bracia Goncourt, na pozór tylko urągają wszelkiej dowolności w sztuce i kompozycji; nawet oni, dla których filozoficzne oderwania są oderwaniami od zdrowych zmysłów, nie mają odwagi ujmować idei piękna w zastygły jakiś, a co więcej, nieugruntowany kanon.

„Katuszą człowieka inteligentnego — mówią oni — jest gonić za Pięknem, a nie mieć nigdy stałej i pewnej świadomości Piękna.“

Bo też wytrawni estetycy są ludźmi roztroprnymi i wiedzą dobrze, że robić bożyszcze z ciasnej maksymy, jest to ośmieszać wszystkich, którzy do niej nie pasują, a w przyszłości, gdy inna formułka zapanuje, ośmieszyć i siebie. W dosadnym języku naszych augurów, wszystko co było, jest „idiotyczne.“ Zgoda, ale dla estetyków XX-stulecia również wszystko minione będzie idiotycznym. Doprawdy, podziwiamy męstwo i zaparcie się, z jakimi niektóry gorliwcy pracują nad probierzem, który, gdyby miał rządzić znanstwem artystycznym, przedewszystkiem ich samych strąciłby do motłochu... krótkowidzów — w najlepszym razie.

Przewyborna robota Piaskarzów i Trąbek Giermskiego, Brzegu morskiego i rysunków tatrzańskich Witkiewicza, nie przeszkadza bynajmniej tym utalentowanym wysoce przewodnikom Prusa po skalistych halach estetyki cierpieć wraz z nim na... bałwochwalstwo.

A przecież po znakomitym fabrykancie Lalki można się spodziewać widnokręgów nieco szerszych. Jeden z przyjaciół jego tłómaczył nam niegdyś, że dziwną logiczność swego języka felietonowego, niepowszednią jego ciągłość, która sprawia, że myśl wysnuwa się z myśli jak przedziwo, zawdzięcza Prus—Spencerowi. Czyżby? Gdyby

tak było, myśliciel angielski z ucznia swego, jako filozofa, pociechę by miał niewielką. Spencer przygotowuje się całym Systemem filozofii syntetycznej, tj. kilkunastoma grubemi książkami, do jednego maluczkiego zdania: „Moralnem jest to, co sprzyja powszechnej szczęśliwości“ i sam się do tego przyznaje. Prus pragnie zreformować inną, niemniej doniosłą dziedzinę praktyczną i na jakich faktach się wspiera? Na rozumowaniu... malarzów; nie, za wiele powiedziałem, na „widzi mi się“ dwóch malarzów.

Protest zdrowej logiki przeciw takim na nią zamachom nie miałby racyi bytu, gdyby nie ich szkodliwość dla ogółu bez wyższego wykształcenia. Umysły samoistne prawdopodobnie nie ucierpią, ale szara masa chwyta łakomie i za szczere złoto bierze wszystko, co wychodzi z pod pióra ludzi tak uposażonych, jak Prus i jego współodkrywcy. Takim, co, jak Głowacki, zdobyli sobie w literaturze i kierownictwie opinią—mitrę książęcą, wypadałoby skrupulatniej liczyć się ze słowami. Głos, wychodzący z pod tronowego baldachimu, przenika daleko, a gdy mu brak jasności i powagi—sieję dokoła zamęt i wprowadza w błąd.

II.

Znakomici pisarze na podobieństwo ciał niebieskich miewają swoje zaćmienia. Pomiędzy nich i wzrok spozstrzegacza wkrada się planeta i przesłania mroczną swą sylwetką światło, do któregośmy nawykli.

Takim autorem, kryjącym się raz po raz za cienie innych globów jest Bolesław Prus. Przejrzytą logikę jego nakrył w całości prawie umysł p. Witkiewicza, i oto ujrzeliśmy ciekawe zjawisko: Dokoła czarnej masy nieświadomych i pół-świadomych dogmatów zrzadka wyzie-

rają okrawki czerwonego światła — to protuberancja zaledwie twórcy Placówki.

Gdyby ktokolwiek wątpił o prawdziwości porównania, niechaj przed sobą rozłoży Wędrowca z r. 1885 i zestawí Malarstwo i krytykę u nas z treścią Prusowych felietonów. Z niedowierzaniem potrząsając głową, znajdzie w obszernej owej odpowiedzi na idealistyczne zrządzenie prof. Struvego pierwowzór, nie—poprostu oryginalną fantasmagoryj, snuty na rachunek estetyki przez utalentowanego powieściopisarza humorystę...

Gdyby więc istniało publiczne forum do spraw sztuki, pozwanym przed nie musiałby być, jako winowajca główny, p. Witkiewicz. On pierwszy uderzył w huczący dzwon zaściankowego realizmu. On pierwszy zanucił estetyczną Marsyliankę i wznosił barykady, ażeby z ich wysokości bombardować „zatechły klasycyzm.“

Dużo ztamtąd padło celnych strzałów, pod którymi arcykapłani urzędowej krytyki wili się i szamotali, jak muchy w ukropie. Cała robota negatywna, rewolucyjna p. Witkiewicza, sprawiła swój... efekt, albowiem ośmieszyła należycie tych wszystkich, co „na podobieństwo dawnych bizantyków, wszędzie wietrzą symbol“, dla których „sztuka jest tylko zbiorem hieroglifów, rebusów, zawierających „dla wprawnego oka (prof. Struvego i jego drużyny) treść głębszą, filozoficzną i historyzoficzną.“

Gdy dzisiaj z odległości lat trzech, momentu wobec wieków, ale całego okresu w dziejach naszych pojęć o sztuce, patrzymy na owe modlitwy i przewracanie oczyma spekulatywnych estetyków, na ich tajemnicze formułki o syntezie, moralnem posłannictwie sztuki, przejmując nas zgroza, uczucie obrzydzenia i żal, że się ten cały szlendrian niemieckiej uczoności po dawnemu wlecze i jak słusznie określa pan Witkiewicz, odgrywa rolę piasku z workiem, osłabiającego zderzenie się idealizmu z realizmem.

Tylko, że dzielny ten artysta zamiast ograniczyć swoje zadanie i skończyć na szydzeniu z fałszywych bogów, za-

miast wypowiedzieć to, do czego upoważnia i zmusza sam instynkt człowieka, silnie przejętego idea, zapragnął stanąć na świeczniku teorii i rzeszy malarskiej podyktować z tego Synaju dziesięcioro przykazań.

Lecz „rąbać“ i budować, to dwie rzeczy różne; gdy więc opuścił pole szermierki, gdzie można harcować swobodnie na dziarskim swoim temperamencie, a wszedł na tę śliską posadzkę z marmuru, która się nazywa rozumowaną estetyką, teorią sztuki, lub jak kto chce, wnet rozpoczął się prawdziwy „taniec wśród mieczów“, zabawka niebezpieczna dla nóg niepowołanych a szkodliwa dla sztandaru, pod którym się stanęło.

Oto dowody:

„Malarstwo ma środki tylko na wyrażenie pewnego momentu natury, leżącego w granicach formy i barwy. Cała zaś głębsza treść historyczna, przyczepiona do obrazu, dopowiada się zwykle w podpisie, w objaśnieniu książkowym, czyli, że dla wyjaśnienia jej potrzeba posiłkować się inną sztuką, niż malarstwo.“

„Historia sztuki ciągle dowodzi, że temat, przedmiot, nie wpływa bynajmniej ani na charakter ani na wartość dzieła sztuki“ bo „wartość w malarstwie zależy od doskonałości barw i kształtów.“

Wszystko, co stanowi duchową treść obrazu, w języku p. Witkiewicza nosi miano „tendencji ubocznej“, przy czem widoczną jest skłonność do rozciągnięcia tego nowego pewnika, i na inne dziedziny sztuki, np. na muzykę. Jak bowiem „historyzoficzne frazesy“, wcielane w malarstwo przez Kaulbacha, tak samo i Wagnerowska chęć ugruntowania nowej religii, są poprostu „zbozeniami talentu“.

Nawiasowo poprosimy czytelnika, ażeby raczył porównać estetyczne credo, przytoczone tutaj, z wyznaniem wiary Bolesława Prusa. Oprócz korzyści uwolnienia się zawczasu od przewidywanego zarzutu, iż niesprawiedliwie odmawiamy temu ostatniemu oryginalności w doktryner-

skich pomysłach, osiągniemy i tę, że każdy przekona się, jak cało i nietykalnie przetrwał katechizm p. Witkiewicza do dnia dzisiejszego, jak skutecznie można zahypnotyzować odważnym frazesem na lat parę najtrzeźwiejsze nawet mózgi, jak wreszcie palić musi każdego wroga sekty—żądzą wydobycia siebie i innych na widownię szerszą.

Zanim wysiłek w tym kierunku uczynimy, przeciwstawiając encyklice papieskiej p. Witkiewicza próbkę teorii z jaką taką choćby podstawą filozoficzną lub psychologiczną, wyciągnijmy konsekwencyę z prawd, objawionych ongi w Wędroweu.

Ażeby ujaskrawić myśl, iż malarstwo dziejowe organicznie choruje na brak zrozumiałości, p. Witkiewicz przypomina ciekawy fakt: W r. 1867 na wystawie paryskiej, francuzi oglądając Rejtana, wzięli bohatera obrazu za posła tureckiego, wyrzuconego za drzwi przez magnatów polskich. Takie „pikantne“ argumenty mają władzę obalamucania gawiedzi, ale co najciekawsze, sam autor dał im się otumanić. Jeżeli kto nie wierzy, niech najnowszy obraz Gierymskiego Trąbki zawiesi przed... paryżaninem albo, dajmy na to, zadomowionym jakim bretończykiem, który nie znając Wschodu, ani krajów słowiańskich, nie widział żydów chałatowych, nie słyszał o ich mechanicznych modlitwach, rudawych brodach, garbatych nosach, chustkach opasujących biodra. Co się wówczas stanie z jednym z najcelniejszych epizodów wysmienitego płótna? Czy da o nim wiadomość podpis na ramach albo nawet objaśnienie na wołowej skórce? Czy odczuje kto całą typowość i realizm postaci, stojących nad brzegami Wisły? Nawet doświadczony znawca—nie; w najlepszym razie pozna, że twarze, figury i suknie są pysznie malowane, prawie rzeźbione, ale gdzie się podzieje cała wartość „artystycznej, kolorowanej fotografii“? Trąbki zadziwią wypukłością, perspektywą, cudownem światłem wody i widnokręgu, ale nie prawdziwością. Obcokrajowiec pomyśli

może, ujrzawszy oryła, iż ma przed sobą eskimosa? A przecież takich nieporozumień nie brak.

A więc i przeciw malarstwu realistycznemu wystawić można „pikantne“ argumenty; doprawdy nawet w większej liczbie, niż przeciw historycznemu. Scena z dziejów jest zawsze prawie momentem dramatycznego napięcia, lub pysznej uroczystości. Tkwi w niej rdzeń ogólnego piękna, dostępnego dla wszystkich, podczas gdy malarstwo rodzajowe, czy realistyczne, odtwarzając kształty i przedmioty konkretne, ściśle określone, związane z miejscem i danym otoczeniem, dla innych miejsc i innych ludzi pozostaje niewylegitymowanem ze swej zgodności ze światem rzeczywistym.

Ze wszystkich niedorzeczności, jakie obiegały kiedykolwiek państwo estetyki, wymaganie przedmiotu bezwzględnie zrozumiałego, jest bezsprzecznie największą. Uderzmy się w piersi, my wszyscy, sławni malarze i rysownicy, i powiedzmy: czy rozumiemy piękno Wenery Melijskiej, sfinksów egipskich, piramidy Cheopsa lub Pieśni nad pieśniami z jej apoteozą brzucha, pępka, nóg i bioder? Uderzmy się w piersi, my wielcy rzeźbiarze, modelujący parę mazurową, lub starą pannę z półtuzinem pieśków na kolanach, czy pojmujemy kolosalnego ducha, co rozpiera Mojżesza Michała Anioła, choć... choć odczuwa go każdy poeta.

Bolesław Prus chciał przyjść w pomoc p. Witkiewiczowi i wymyślił jeszcze dowcipniejszą pracę: „malarstwo historyczne powstało ze schlebiana starym rodem!“

Znamy tylko jedną odpowiedź na to: podobno człowiek powstał z małpy, a jednak stworzył genialnego Darwina? Ale Prusowi nie o rodowód chodzi, a o żyjącą stałą cechę, albo raczej starą historycznego rodzaju wadę: że ma posłannictwo czysto kastowe.

Przyznajemy, iż temu twierdzeniu zawdzięczamy rozwikłanie wielu niejasnych przeczuć i domysłów. Patrząc np. na Śmierć Cezara Pillotego, zaczynamy wierzyć w „in-

trygę polską“, któż bowiem, jeśli nie pankowie galicyjscy, ze szczególnym uporem wywodzący Sarmacyę od Romy, mógł natchnąć profesora monachijskiego myślą wskrzeszenia senatorów na płótnie? Któż jeśli nie on skłonił Jana z Bolonii (w epoce Odrodzenia) do wykucia grupy Porwanie Sabinek?

Ciekawa jednak rzecz, czy Bolesław Prus, stanąwszy przed oryginałem Thusneldy w pochodzie Germanika, albo Karola V wjeżdżającego do Antwerpji: rozkoszowałby się niemi, czy też gryzł narodowemi antypatjami i wylewał gorzkie żale socyologii?

Śmiem wątpić, czy p. Witkiewicz jest zadowolony z tych posiłków; nie sądzę też, by chciał kiedykolwiek skorzystać z taktyki, jakiej używa zwiastun „polskiej szkoły malarstwa“ w napaści na obrazy religijne.

Na nią oburza się chyba sumienie zawodowego artysty, który własnymi oczyma patrzył na dzieła włoskiego genjuszu i pewno je podziwiał. Nie potrafi on pewnie wzorem dyletantów rzucać w jeden wspólny dół: ultramontanizmu i stańczykowskiej ciasnoty Matejki, który z malarstwa robi misyę de propaganda fide, z Leonardem da Vinci, Fra Bartolomeem, Peruginem, Michałem Aniołem, Rafaelem, Andrzejem del Sarto, Murillem, Rubensem, Tytjanem, dla których idea religijna była jeno sposobnością do wcielenia w materję estetycznej grozy Sądu ostatecznego, czystości Świętej rodziny, ekstazy Wniebowzięcia, elegii Złożenia do grobu, tkliwego i czarującego macierzyństwa Madonny sykstyńskiej itp.

Do tego rodzaju niwelacji p. Witkiewicz nie posiada zdolności. Czyż to znaczy, że jako teoretyk otwiera widnokreśli szersze? Broń Boże! Jako malarz nie może dumnie stąpać po głowach tych, których sławy jeszcze nie dorósł, ale jako estetyk i fanatyk kierunku znajduje sobie inną kapliczkę, duszną i nudną, gdzie radby zamknąć na cztery rygle i sztukę samą i krytykę, głosząc, iż „temat

i przedmiot nie wpływa bynajmniej na wartość dzieła sztuki.“

Na takie dictum odpowiedzi nie znajdzie żadna żywa istota, bo „w języku śmiertelnych nie ma na to głosu.“ Nie pod adresem też p. Witkiewicza, wyższego prawdopodobnie nad skromne bluźnierstwo tych, co wzdragają się klęknąć przed jego nieomylnością, ale do ogółu wykształconego zwracać się powinny wszelkie protesty. Ujmij je w formę zapytań:

Czy p. Witkiewicz, portretując charty angielskie, wyżły, pinczery, duńskie dogi, konie wyścigowe, osławione na naszym torze, „piękną Helenę“ vulgo macioreę olbrzymią, nagrodzoną na wystawie inwentarza, słowem to wszystko, co stanowi sferę empirejskiego nieba dla naszej arystokracji, zamiast Sulimierskiego, Odyńca, zamiast widoków tatrzańskich, Połagi i morza — byłby tem czem jest, malarzem — poetą, nawskroś artystą, jedynym i indywidualnym?

Czy Gierymski, przedstawiając zamiast piaskarzów — oficyalistów towarzystwa Asenizacyi przy robocie, albo też operację zdzierania skóry ze zdechłego psa przez raka, ścigałby przed płótna swoje tłumy widzów?

Czy Juliusz Fałat, biorąc za temat do świetnych swych akwarel zamiast łowów na niedźwiedzie w matecznikach nieświezkich — polowanie na jakiegokolwiek pasorzyty ludzkie, miałby odwagę przy dzisiejszych nie Brouwerowskich i nie Ostade'owskich gustach objeżdżać Europę i czy ta Europa wieńczyłaby go laurem?

Czy Józef Brandt byłby cenionym, gdyby zamiast junaków ukraińskich i rozhukanych biegunów, gnanych wichurą stepową, brał za motyw dla swych płócien poezję, temperament i melancholię — cyrkułu?

Czy wszyscy oni, poświęciwszy owym proponowanym przez nas tematom artyzm w wykonaniu podwójny, zajmowałiby ten szczebel w hierarchii sztuki polskiej, jaki zajmują rzeczywiście?

Zapytajcie cieniów Pawła Werończyka, dla którego Godów w Kanie tysiączne tłumy zjeżdżają do Luwru, zapytajcie Rafaela, dla którego Stanz tysiące odwiedzają Watykan, albo Michała Anioła, którego Sąd ostateczny ściąga do kaplicy Sykstyńskiej całe narody, czy inne pomysły o skali drobniejszej i nie tak uniwersalne byłyby również zdolne natchnąć ich pędzel tem samem mistrzostwem kolorytu, przykuć na tyleż lat do stalug? Niech nam odpowiedzą popioły Rembrandta, czy oddałby swoje głowy żydów za Samarytanina miłosiernego lub Archanioła Rafaela i Tobiasza; a czy Leonardo da Vinci przystępował do portretu Izabelli Aragońskiej z tem samem namaszczeniem, jak do Wieczerzy Pańskiej?

Jeżeli się znajdzie ktokolwiek, co na te pytania da odpowiedź twierdzącą — zgodzimy się, że konsekwencye, z dogmatów naszej sekty artystycznej przez nas wyciągnięte a wiodące do absurdu, nie płyną z nich naturalnie, lecz drogą sofizmu.

Zresztą na co szukać argumentów w faktach, skoro można je znaleźć w samej definicyi ponownego odkrywcy Ameryki — w definicyi pana Witkiewicza? Alboż „w momencie natury, leżącym w granicach formy i barwy“ (patrz wyżej) nie kryje się niewidzialne dla autora a wyraziste dla każdego nieuprzedzonego oka twierdzenie, że temat, przedmiot wpływa owszem na charakter i na wartość dzieła sztuki?

Prawdą jest niezbitą, że, jak orzeka trzecia z pomienionych też p. Witkiewicza, wartość obrazu zależy od doskonałości barw i kształtów, ale w jakim malarstwie? Martwem, przemysłowem, stosowanem, ozdobniczem. W wyrobie tapet, dywanów, perkalików itd. przedmiotów i materij chodzi o deseń i efekt barwny. Ale w sztuce pięknej, doskonałość barw i kryształów polega i na czemś inem jeszcze: na dokładnem ich stosowaniu się do treści owego momentu natury. Należyć dobrze farby i odryso-

wać dobrze kontury—to znaczy spełnić główne warunki jego wierności. Owóż, im te warunki więcej nastęrczać będą trudności, tem „większym“ będzie artyzm, co je zwycięzko pokona. Przedmioty martwe, proste, dosyć łatwo odrysować i odmalować, ale jaka zachodzi różnica między sadzawką a morzem, między twarzą ludzką a prosięcą gębą, między spokojem drogowskazu a stanem walczącego żołnierza, między szablonową duszą chłopca a natchnioną duszą Kopernika — taką będzie różnica i między stopniami artyzmu w odtwarzaniu odnośnych motywów.

A na czemże polega postęp w sztuce, dla czego my naukę dzisiejszą, rzeźbę i malarstwo uważamy za doskonalsze od dawnych? Bo muzyka zyskała zdolność wyśpiwywania najbardziej skomplikowanych stanów ducha, bo muzyka dzisiejsza takich kompozytorów, jak, Mozart, Beethoven lub Wagner jest tem w porównaniu z melodyjami Scarlattiego lub Palestriny, czem obraz malowany w porównaniu z rysunkiem konturowym. Czyż nie jest dla nas stokroć wyższym Laokoon, Niobe lub Byk Farnezyjski nad spokojne, sztywne i nie mówiące postacie Fidyasa lub zimne, często gimnastyczne akty grupy Aeginetów? Bo Laokoon i Niobe to już zaczątek bólu, cierpienia, ruchu, słowem duszy ludzkiej, życia — a nie ciało samo.

Zupełnie tak samo w malarstwie. Realizm nie dla tego jest wyższy, że unika tematów nieprawdziwych, minionych lub przyszłych, urojonych i fantastycznych, lecz że nie wszystko, co odtwarza, wlewa życie, ducha, charakter—czego najlepszym dowodem dziedzina krajobrazów. Tu artyści coraz więcej zbliżają się do prawdy, bo natura pod pędzlem co raz więcej żyje, oddycha i mówi. Dlatego pejzaż jest dziś najszlachetniejszym a w każdym razie najbardziej ulubionym rodzajem. A jeśli ostrożny malarz nie porywa się na temat, którego w rzeczywistości dokładnie podpatrzeć nie może, np. historyczny lub religijny, to nie wypływa stąd, ażeby nie mógł się na to samo od-

W daleko wyższym stopniu samowiedzę tę posiada krytyka. Potrafi ona prawie zawsze wytłómaczyć się z swych upodobań i postulatów, i rozbierając dzieła ludzkiego gieniuszu, stoi na gruncie pewnych poglądów ogólnych i dobrze umotywowanych. Jeśli ma niechęć dla fabuły historycznej — wyczerpująco się usprawiedliwi; jeśli żywi wstręt dla naturalizmu krańcowego, nie włązi na ambone, nie gromi go po kaznodziejsku, ale szuka nań oręźa lub różgi w arsenale psychologii i samejże estetyki.

Jeżeli, przeciwnie, wzoruje się na Maczudze, Brzechu Paryża lub Nanie, w rzeźbie naśladowuje werystów włoskich, a w poezji Bluźnierstwa Richepina — znajdzie i na to rozumną doktrynę. Słowem, jakkolwiek wyobraża odcień, frakcyę lub gałąź, zawsze poczytuje sobie za obowiązek nie mknąć owczym pędem za przewodorem stada, ale wiary swej bronić poważnie i publicznie.

A u nas? Jak się rzekło, wstrząśnienia nie uniknęliśmy. Prąd realistyczny, druzgocząc po drodze wiele uprzedzeń i zatęchłych prawidełek, wtargnął i tutaj. Ale rozlał się nierówno, bez systematu i planu, jak rzeka, występująca z brzegów w czasie roztopów wiosennych. Realizm u nas łożyska nie wyżłobił sobie — wygląda więcej na sadzawkę ogromną, lub... miejscami trzęsawisko. Nikt do wnętrza jego istoty i wartości nie sięgnął. Każdemu, nawet najstateczniejszym firmom literackim, ubrdało się, że wyraz „realizm“ i zawarte w nim godło jaśnieją taką samą aureolą prawdy i wyższości, jak np. dewiza „sprawiedliwość“ — i żadnego podmurowania nie potrzebują...

Gdy komisarze dobrych obyczajów dostrzegą wybryk w stronę nadmiernego rozmysłowienia, grzmią — to przynajmniej zrozumiałe; gdy je widzi krytyk, deklamuje w ten mniej więcej sposób: „wszystko ma swoją miarę, nie bądźmy zwierzętami.“ Owóż, nie wahałbym się twierdzić, że wszystkie uwagi estetyczne, wysyłane pod adresem naszych parnasowców, mają swój protyp w postękiwaniach i gde-

raniach gospodyni, stojącej nad kucharką: ta baba ma za wiele drożdży, tamta za mało jaj, owa za mało mąki. Dobrze to w dozorowaniu wypieku, ale nie w analizie twórczości duchowej, gdzie wszelkie „zamało“ i „zanadto“ niczego nie uczą a w samym sędzi ujawniają ślepcę, chodzącego omackiem.

Nie jedna ulewa idealistycznych zachwytów, nie jeden grad realistycznych oburzeń i pocisków spadły na naszą niwę literacką, ale dotąd nie wyłoniła się z nich jasna odpowiedź na rdzenne pytanie: co to jest realizm? W dyskusjach i ocenach prawi się wiele o „obywatelskości“, o wychowawczej stronie powieści lub obrazu, o podsycaniu narodowego znicza w dobie powszechnego upadku na duchu—cóż dziwnego, że w bezrządzie tych sejmików, gdzie do głosu rwie się każdy: pedagog, moralista, patryota — tylko nie estetyk świadomy siebie, rodzą się dziwolągi i potwory?

Poszukawszy dobrze, możnaby zebrać okazałe ich muzeum, ale weźmy dla przykładu kilka anomalij więcej znanych i głośniejszych.

Pani Śnieżko-Zapolska posiada w stronnictwie realistycznym żarliwych wielbicieli—dla ostrożności, zastrzegam, że nie mówię tego dwuznacznie — a jednocześnie zawziętych przeciwników. Tamci kreowali ją na geniusza, ci na niewiastę śmiałą jedynie i pewną siebie zbieraczkę społecznego śmiecia.

Pan Dygasiński, spróbowałszy nowelistyki w kilku udatnych opowiadaniach, jak np. Dni i noce w kantarze, Filozof i praczka, szeroko roztworzył wrota poezji dla domowego inwentarza i wpuścił weń świnię, krowę, kury, gęsi, indyki, konie, barany; tylko patrzeć a zlituje się nad istotami drobniejszego kalibru. Czy powierzył im rolę uboczną, odpowiednią tej, jaką odgrywają w rzeczywistości? Gdzie tam! zrobił z nich bohaterów pierwszej wody. Z psychologii zwierząt, niewątpliwie ciekawej, ale mającej właściwe swe miejsce u Espinasa,

Brehma lub Wundta—zrobił cykl epopej i sielanek. Zdawało mu się, jako dzielnemu zresztą rzecznikowi metody poglądowej (patrz prelekcję o kanarku), że wnosi do powieści nową myśl i nowe zagadnienie—i zdawać mu się mogło. Ale najgorsza, że krytyka złudzenia te podzieliła i wzięła działalność czynnego członka towarzystwa opieki nad zwierzętami za dalszy rozwój idei pesymistycznej Zoli, za wizerunki do walki o byt. *)

Zjawisko to ma na sobie wszystkie cechy znamienne chorobliwego wypaczenia smaku, tak dalece, że nawet Nowe tajemnice Warszawy, literackie monstrum sans pareil powitane zostały oklaskiem.

A czemże jest Nana p. Suchorowskiego, pokazywana w sztucznym oświetleniu, to *comfortativum*, rozświetlone reklamą paryskich aptekarzy, pigułczarzy i plasterczków—jeśli nie takim samem zielskiem patologicznem, jeśli nie sztuczką, co się podszywa pod pozór sztuki? Jak się wobec niej zachował ogół wykształcony, co o niem pomyślała krytyka? Błąkała się, jak łódź bez steru po morzu.

Czy te i im podobne dzieci Apolina—są nieprawem? Czy można im w zasadzie odmówić — jeśli nie talentu, to daru artystycznego? Bez ryzyka—niepodobna. Ale z całą stanowczością twierdzić można, że to nie żeglarze, lecz rozbitki, nie żołnierze, lecz ciury, nie artyści, lecz dyletanci w ujemnem znaczeniu słowa. Nikt im nie uświadomił tego, co wypowiadają instynktownie, nikt gwiazdy przewodniej nie wskazał. Płaczą się i płodzą okazy jakiegoś mieszanego gatunku, w których jest coś z satyry, nieco studium psychologicznego, trochę histeryi, coś newrozy, niemało przesadzonej czułościowości i zoofilii, obcej nawet skrajnemu idealizmowi, coś z chłopomanii a najwięcej bez-

*) Nie dotykamy tu rozumie się, cennych obrazów psychologicznych Dygasińskiego—że sfery ludu.

myślnego pozowania na ludzi trzeźwych i postrzegaczów dosadnych. Jak ongi byronizm, przeszczepiony do nas, usadowił się w kokardzie krawata i rozwichrzonej czuprynie, tak samo dzisiejszy prąd ujawnia się wśród nas w nakręcanej brutalności i robionym, w gruncie rzeczy całkiem niewinnym, bezwstydzie.

A jednak, gdyby kto w ten chaos i zamęt wprowadził jakieś rządy rozumne, możeby literatura wraz ze sztuką przestały ronić a zaczęły rodzić normalnie. Nie potrzeba do tego zaciekać się aż w metafizykę, jak Kremer lub Libelt, ale oprzeć się mocno na psychologii doświadczalnej, pozytywnej. Małoż faktów zebrali tacy, jak Taine, Véron, Spencer, Guyau, Grant Allen, Bain, Darwin?

Zapełnić tę próżnię—pokusa nader silna. Szczupłość miejsca pomaga nam przewyciężyć ją; ale zbyt rozwielenożniło się w estetyce sekciarstwo i fanatyzm realistyczny, ażeby nie spróbować reakcyi przeciw niemu i nie naszkicować z gruba—jeżeli nie samej teoryi piękna i sztuki, to co najmniej tych jej momentów, które rzucają światło na wartość wszelkich zaściankowych i domorosłych ewangelij.

Zobaczmy, że w jego promieniach wyjdzie na jaw niespodziany zgoła rys owych sekt — idealizm, czystej krwi idealizm, jeno zakapturzony tak szczelnie, że go sami apostołowie nie dostrzegają.

Niech nie myśli czytelnik, że dla miłości paradoksu postawiliśmy to na pozór cudaczne i kłamliwe określenie, lub że to zwrot dyalektyki, sadzącej się na dowcip. Niech podąży jeno za nami po odpowiedź na dwa naczelne pytania, w których zawrzećby się dały wszystkie sprawy palące estetyki.

Jedno niechaj brzmi: Czy sztuka, w jakiejkolwiek z swych postaci, może być czysto-realistyczną?

A drugie: Czy ona chce być czysto-realistyczną?

Komu wola, może na miejsce tego terminu podstawić „przedmiotowy”—to w niczem rzeczy nie zmienia.

Pierwszemu z tych zagadnień nie dajmy się wlec po starych gościńcach. Na prawicy i lewicy zgodzono się już raz na zawsze, skoro niemasz obiektywizmu w naszym poznaniu, nie ma o nim mowy i w koncepcyi artystycznej. Każdy wyciska na swych dziełach niezatarte i wybitne piętno swej indywidualności czyli temperamentu, umysłowego nastroju, charakteru, wieku, epoki, rasy, pochodzenia, szczebla społecznego itd. Nawet tacy bracia syamscy, jak Goncourtowie, różnili się w swych organizacjach i twórczości.

Jeden i ten sam artysta inaczej „traktuje“ przedmiot dzisiaj, inaczej jutro. „Porównajmy nagość kobiecą u Rafaela w jego trzech gracyach z nagością we freskach Farnezyjskich, a zobaczymy, w jakim stopniu może się przekształcić wzruszeniowa i umysłowa fizyognomia człowieka“—tak powiada estetyk angielski Symonds.

Jeżeli kiedykolwiek francuzi zapominają o tem, co się im zresztą bardzo często zdarza, naówczas wpadają w sprzeczność z samymi z sobą. Oni to przecież stworzyli zasadę: *le style c'est l'homme*, oni do bałwochwalstwa posunęli cześć dla indywidualnych szkół, po przez które artysta na świat spogląda.

Drugie pytanie wymaga dłuższego nieco zastanowienia, bo daleko rzadziej przykuwa do siebie uwagę myślicieli. Metafizycy możeby się oburzali na przypisywanie jakiejś chęci sztuce, która według nich dźwiga z musu rozmaite szczytne posłannictwa, objuczona niemi tak, że ledwo stąpać może. Dla nas jednakże jest ona przede wszystkim fizyologiczną i duchową potrzebą — i tak też pewnie ją pojmują, o ile z natrąceń luźnych sądzić można — pozytywnie myślący pp. Bolesław Prus i Witkiewicz. Wspominali oni kilkakrotnie o „przyjemności“, „estetycznej rozkoszy“ jako o jedynym celu sztuki i jedynym, niezawodnym probierzu jej utworów.

Skąd się o tem dowiedzieli? Z rozbioru rozmaitych objawów piękna. Już na szczeblu najniższym, jak np. śród patagończyków, wyplatanie koszyków z morskiej trawy

o pewnych kształtach charakterystycznych — mówi znakomity nasz rysownik — płynie z pogoni za przyjemnością i upodobaniem.

Ale wnet zły duch sekty podszeptał dogmacik, przybrany w sukienkę prawa psychologicznego, o którym jakoś dotąd nikt nie słyszał. Nazwano je „zdolnością i potrzebą naśladowania kształtów i barw przedmiotów.“

Ciekawa rzecz, gdzie podpatrzyli egipcyanie formę piramid, chińczycy—kształty pagód? na kim wzorowano bōższeza ludów wschodnich; gdzie biblia dostrzegła aniołów i archaniołów a grecy centaury? Skąd się wzięło państwo fantazyi, zaludnione barwami, jakie natura ukazuje tylko w chwilach najwyższej uroczystości, kształtami, jakich oko nieczyje nie dojrzało, enotą, przewyższającą ostatnie wyrazy poświęcenia i bohaterstwa, urodą i czarem niezemskim, siłą mięśni bajeczną i polotem geniuszu, tworzącym cuda? Czy wszystko to wyhodowała „potrzeba naśladowania.“

Żadną miarą, bo teza jest wychowanką dedukcyi, twierdzeniem a priori, zbudowanym na wietrze po to, ażeby nieprzejednanemu realizmowi z góry ułatwić wnioski sekciarskie. Boć jeżeli w podwalinie filozoficznej już mowa o naśladownictwie, cōż dopiero w prawidłach dla praktyki? Tu będzie ono wszystkim!

Porzućmy więc lepiej ową wewnętrzną potrzebę, której po małpach zgola nie odziedziczyliśmy, a zadowolnijmy się żądzą przyjemności, bo ona nam tłómaczy wszystko i poucza, że tylko barwy, kształty, dźwięki przyjemne, mile łechcące nasze umysły, pragniemy odtwarzać z chwilą, gdy się wznosimy nad okres sztuki symbolicznej, uwarunkowanej potrzebą ucieleśnienia pewnych pojęć dla celów utylitarnych.

Tylko własności ducha dodatnie, zaspakające nasze poczucie moralne i prawa logiczne, usiłujemy kopiować, zmyślać, potęgować.

Nasz ustrój duchowo-cielesny łaknie najrozmaitszych rozkoszy i podrażnień i dąży do zdobycia wszystkich, do

pomnożenia tych, które daje sama natura, do rozpowszechnienia tych, które nie dla wszystkich otworem stoją. Cóż stąd wypływa? Że i sztuka, którą się on posługuje w tem łaknieniu, musi być równie różnorodną i pstrą, jak nasza sfera hedoniczna. Tej jednej dążności na rozkazy zjawilo się nieprzejrane królestwo kolorów, kształtów, dźwięków, uczuć, wzruszeń, portretów, ruchów, które zapełniają jeszcze rozległą dziedzinę sztuki.

Naprzód tedy na dnie sztuki leży tendencya, żądza zadowoleń: od najniższych, jak dotykowe lub wzrokowe, do najwyższych, jak moralne, a Kant ze swem „upodobaniem bezinteresownem,” na które powołuje się p. Witkiewicz—to dla nas czysta *contradictio in adjecto*.

Nieprzejednany realizm nie chce nadto widzieć, że potrzeba rozkoszy może być i bywa tendencyjną w wyższym jeszcze stopniu. Człowiek nie tylko powtarza sobie i utrwała to, co mu się podoba, ale i żywi *aspiracye*; lubuje się estetycznie w tem, co istnieje, ale i w tem, co istniećby mogło, nie tylko w *faktach*, ale i w *desideratach*, nie tylko w rzeczywistości, ale i w *ideale*.

Zapoznawać ten podstawowy pewnik pozytywnej estetyki—jest to popełniać pierwszy ciężki grzech spekulacyi.

IV.

A więc, pierwszym z głównych grzechów nieprzejednanego realizmu jest zachcianka dosyć dziwna: ażebyśmy się zadawalniali odtwarzaniem tego, co nam dano. Nosa nam wytykać nie pozwalają po za skromne wiano rozkoszy i szczęścia, jakie dała natura.

Jeżeli kto namaluje człowieka z charakterem zacniejszym, niż otaczające nas grono pospolitaków—jest idealistą! Jeżeli przedstawi ofiarę większą od groszowego datku ulicznemu żebrakowi—jest idealistą. Jeżeli przekłada widok krwawej walki narodów nad obraz karczemnej bójki rzeźmieszków—jest idealistą!

Szczęściem złote drzewo życia zwycięża po wsze czasy szarą teorię i okrutnie sobie w z niej drwi, właśnie dlatego, że lśniące konary z równą mocą kieruje ku słońcu i ciepłu, jak czarne kłęby korzeni do wnętrza mrocznej ziemi.

Zabronić duchowi pożądań nadcodziennych—to właśnie idealizm i taki sam fizyologiczny bezsens, jak żądać od rośliny, ażeby żyła i rozgałęziała się pod powierzchnią, gleby; to smutny zabytek z czasów ślepej wiary w wolną wolę i w niezależność procesów umysłowych od ustroju nerwowego i czynności organicznych.

Takich fakirów sztuka i estetyka wydała już sporo, ale gdyby zajrzeć im na dno duszy, okazałoby się niezawodnie, że doch die Kastraten klagten...

Takich skarg bezwiednych w utworach Prusa i rysunkach i artykułach Witkiewicza wyczytasz mnóstwo. Nikt może częściej, niż oni, nie zadaje kłamu własnym swym formułkom, nie uderza tak łzawo w struny liryzmu jak pierwszy z nich w *Placówce* lub *Anielece*.

Ale przechodzimy do następnych grzechów. Dorośli nasz realizm, odcinając naturze ludzkiej jej aspiracje, prócz tego jeszcze całą pokrajał na drobne kawałki: jeden ma się rozkoszować baranami, inny—dźwiękami, trzeci ułamek — tylko obserwować, czwarty — tylko gieniusz ludzki podziwiać itd. Zapomina jednak, że niema zadowoleń i przyjemności ściśle pojedynczych, polegających na jednym tylko wzruszeniu, jak niema przedmiotów i niema dzieł sztuki, któreby łechtały tylko jeden nasz zmysł, jedną tylko władzę ducha. Wszystkie pojęcia nasze i uczucia stały się z sobą kojarzą i jedno występuje zawsze w kole innych. Nie masz obrazu o treści tak ograniczonej, ażeby działał wyłącznie na wzrok i prócz wrażeń podobieństwa do swego wzoru, nie obudzał innych myśli i afektów. Nie masz dźwięków, któreby żadnych nie poruszały idei, choćby to był posepny świst wichru w kominie lub brzęczenie komara nad uchem.

Chcąc, czy nie chcąc, artysta musi każdy cal kwadratowy swego płótna, każdy takt melodyi, każdy wyraz i wiersz poematu, każdy filar świątyni—zapełnić e k s p r e s y ą tj. treścią, na którą składa się cała nasza umysłowość, nad którą pracują wszystkie zmysły i cała inteligencya. Muzyka jest poezją, poezya jest muzyką, rzeźbą, malarstwem, nawet architekturą; nie darmo muzy są siostrami—prawie wszędzie zjawiają się razem, trzymając się za ręce. Malarstwo jest poezją, historią, psychologią, etyką; powieść łączy w sobie pierwiastków estetycznych całe dziesiątki.

Gdyby nie ta psychologiczna konieczność, nigdyby z cegieł i ciosu nie powstała katedra św. Piotra w Rzymie, z tonów zrodzona — symfonia Bethovena, z kamyków barwnych—mozajka w bazylice św. Marka, z mowy ludzkiej—Boska komedya, a z barw — Madonna Sykstyńska — nie byłyby tem, czem są, arcydziełami, podniecającymi całą naszą istotę. Rzeźby zachwycałyby jeno mistrzów dłuta, malowidła — ściągałyby jeno przed siebie malarzów, wytwory gotyku lub stylu odrodzenia—zdumiewałyby tylko architektów, a płąsy bajadery — tylko złotą młodzież z pierwszego rzędu krzesel.

Czemże jest w tej plątaninie estetycznych czynników ekspresyi—realizm, zgodność z prawdą? „Jedną chwilką“ — „chwilką tylko.“ Jeżeli punkt ciężkości spoczywa w idei, np. w dramatycznym napięciu, lub lirycznej rzewności—potrzeba tylko minimum, nie obrażającego naszych pojęć o rzeczywistości tam, gdzie jej przedmioty i postacie grają główną rolę. Figury jednak obrazu, grupy lub poematu mogą należeć do świata fantazyi całkiem, a któż wtedy skontroluje ich prawdziwość? Kto oceni realność węża, duszającego w swych uściskach Laokoona i jego synów, lub realność Świtezianki?

Bardzo często dzieło sztuki wprost razi nas niemożliwemi barwami i kształtami, dziwacznem traktowaniem ciała ludzkiego, jak np. na obrazach starych szkół włoskich;

wówczas rozkosz zgodności z naturą dla nas znika zupełnie, ale czy znika wszelkie zadowolenie estetyczne? Zostanie zwierciadło epoki, indywidualność artystów, idea etyczna, słowem, kilka czynników bardzo cennych i przede wszystkim składających piękno.

A muzyka? Ta wprost wyslizguje się nagabywaniom realizmu. Żaden wagneryzm nie uczyni melodyi wiernem odbiciem motywów przez nią śpiewanych, a gwałtowna chęć złamania tej fatalności za wszelką cenę, rodzi dziwotagi, barbarzyńskie huki i grzmoty Parsifala, które, gdyby ich nie ilustrowała scena i akcja, równie łatwo mogłyby być wzięte przez słuchaczy za kantatę na temat wielkiej histeryi lub walki byków. Każdy dźwięk jest wieloznaczny—wyrzucie libreto z Don Juana, a łatwo ktoś weźmie arcycwór Mozarta za parafrazę Szalonego Rolanda, Dekameron, lub Byronowskiego Beppa. Gdzież tu więc mówić o ścisłej paraleli między sztuką a rzeczywistością?

O muzyce i poezji rymowanej można twierdzić z całą stanowczością, że nie chcą być realnemi; natura nie zna ani melodyi złożonych, ani rymów. Ich pierwszy krok i sama forma już są zaprzeczeniem wszelkiej prawdy, a zadosyćuczynieniem potrzebie rozkoszy.

Na to wszystko nieprzejednany realizm mógłby odrzec:

„Bardzo pięknie—najrozmaitszy bywa stopień prawdziwości i estetyk musi jednako uwzględniać mniejszą jak i większą, musi sobie stworzyć sprawdzian-probierz tak rozległy, ażeby go mogły wytrzymać wszystkie dotychczasowe utwory natchnienia artystycznego, ale dziś — co innego! Dziś, po wielu błakaniach się po odmęcie, dobiliśmy do przystani i zdobyli niezbyty pewnik: że wierne naśladowanie świata prawdziwego, to alfa i omega sztuki.“

Na to odpowiemy: W labiryncie motywów estetycznych, które przewinęły się do naszych czasów w epo-

pei, religii, romantyzmie, we wszelkich stylach i szkołach, są pewne pierwiastki, bezwarunkowo stałe, odwieczne a niespożyte daleko więcej, niż wierne naśladownictwo. Na ich czele stoi gieniusz ludzki, w dwóch swych artystycznych objawach: oryginalności i indywidualności.

Powiadacie, że wedle tego, co wskazuje historia sztuki, treść nigdy nie wpływała na wartość dzieła, która polega wyłącznie na zaletach realistycznych? Lecz w takim razie cóż za różnica byłaby między oleodrukiem a płótnem oryginalnem, między odlewem gipsowym, zdobiącym restauracye, a oryginałem z marmuru, zdobiącym komnaty Luwru lub Belwederu?

Przypomnienie rzeczywistości, choćby bliźniacze, samo przez się nikogo w rozkosz nie wprawi. Czy Zeuksis i Parrasiusz doznali jakiegokolwiek przyjemności na sam widok swych obrazów, którym dali się złudzić? Bynajmniej, dopiero z chwilą, gdy poznali swój błąd, a więc i potęgę złudzenia — przyszła rozkosz, potężny, pierś rozsadzający hołd dla ludzkiego geniuszu.

Zresztą jeden z naszych intransigeant'ów w realizmu, p. Witkiewicz, przeoczywszy regułę swojej sekty, sam pozwolił wymknąć się następującym słowom:

„Wszystko, cały świat rzeczywisty, czy świat wyobraźni, mieści się w sztuce. Nie ma takiego stworzenia, ani takiego zjawiska w naturze, ani takich uczuć, ani takich myśli, które niegodne byłyby artystycznej twórczości. Cały człowiek i cała przyroda może się objawić w sztuce pod jednym jedynym warunkiem, ażeby każde dzieło nosiło piętno gieniuszu, a przynajmniej talentu. Oto, podług mnie, podstawa do klasyfikacji wartościowej dzieł sztuki.“

Czytelnik, który pamięta mniej więcej treść słów tego samego autora, przytoczonych już wyżej, zapewne pyta, wzruszając z podziwem ramionami: czy to nie pomylka? Czy p. Witkiewicz, jak bożek Janus, ma dwie

twarze i dwoje ust, z których jedno mówi: „dzień dobry,“ gdy drugie mówi: „dobranoc“?

Nie—to naga prawda, bardzo częsta i pospolita wśród pewnych pisarzy, u których istotnie lewica nie wie, co czyni prawica...

Ale że nie chodzi tu o wykrycie nowych cudów konsekwencji swojskiej—więc wracamy do gieniuszu. Na to chyba zgodzi się każdy, że polega on nietylko na umiejętności kopiowania przyrody, ale zarówno na świetnych pomysłach, tytanicznych uczuciach, wielkim darze słowa lub misternym ustroju ucha, tworzącym ładne rymy, czyli na cechach, nie mających nic wspólnego z naśladowaniem.

Wybitna oryginalność lub indywidualność, promieniująca z samego artysty lub z jego dzieł, posiada taki urok dla wszystkich, że jej nie potrzeba ani treści bogatej, ani myśli nowych, ażeby podbić sobie świat. Taki Carlyle, albo Jean Paul Richter, albo Mirabeau — to nie innego, jak znane pojęcia, sądy i zapały, jeno inaczej, odrębniej uszeregowane, to po prostu nowa kombinacja znanych pierwiastków.

Jeżeli tedy należy się jakiemukolwiek pierwiastkowi piękna—palma pierwszeństwa, to żadną miarą realności. Nie ona jest częstką stałą i niezmienną w płynnym, pstry, wiecznie się wahającym i coraz to innym żywiole sztuki.

Realizm dla realizmu, to idea dla idei — to wskrzeszony platonizm. Jeżeli zaś uważać go będziemy za jeden ze zmysłowych objawów natchnienia, gieniuszu — wtedy zrozumiemy go wszyscy.

Ale nietylko dla swej rywalizacji z naturą prawdziwość używała i używać będzie czci, od samych pierwocin artystycznej twórczości do dnia, w którym rozlegnie się na naszym globie ostatni, łabędzi jej śpiew. Postulat jej staje do posług dwom celom sztuki plastycznej, przemawiającej zapomocą kształtów a nawet poezji i muzyki, o ile caca one i mogą liczyć się z rzeczywistością.

Pierwszym z nich jest rozkosz typowości w postaciach i przedmiotach.

Drugim — silniejsze, wyrazistsze działanie motywów na duszę widza, słuchacza lub czytelnika.

a) Po wszystkie czasy człowiek znajdował przyjemność w uzewnętrznianiu własnych myśli, uczuć i pragnień, w poznawaniu samego siebie, w odgadywaniu innych. Jak zwierciadlane odbicie, zdziwiwszy najpierw, raduje następnie dziwkiego, tak wizerunek pewnej klasy ludzi, kategorii usposobień, cieszy nas i podnieca. Im powszechniejszem jest odbicie, im więcej jednostek ogarnia, im szerszym typ — tem więcej serc przejmuje wzruszeniem, tem więcej ludzi pała dlań wdzięcznością, tak że w końcu poezya wszechświatowa, w postaciach Hamletów, Don Kiszotów, Faustów, Prometeuszów, Learów, Makbetów, Otellów wybija się na sam wierzch i zasiada na tronie.

Ażeby ludzkość mogła się przejrzeć w Hamlecie — musi on być koniecznie realnym, ale jakże ten realizm daleki jest od fotograficznej wierności, do której modli się nasza sekta! To typ szeroki, wszechobjemujący—to utwór sztuczny, to wcielone jeno ucałkowanie pewnego rysu, właściwego licznemu ogółowi. Don Kiszotów, którzyby jak bohater Cervantesa całe życie nie rozstawali się z swym Rosynantem — nie masz pod słońcem, jest tylko po kawałku jego we wszystkich, ale to wystarcza pocie. Popęd — dzisiaj nazywamy donkiszoteryą, poeta zrobił dedukcyą, do której dopasował wypadki, przygody i inne rysy charakteru, właściwości fizyczne, wedle praw czysto oderwanej psychologii i logiki — i stanęła przed nami postać nieśmiertelna, na pozór tak tętniąca prawdą, że nieraz już poważnie przypisywano jej wartość autentycznego okazu z kliniki (Pi y Molits).

Ta dedukcyja niekiedy może być całkiem nawet wysaną z palca i tylko siłą konsekwencyi, z jaką została przeprowadzona, zyskała tyle pozorów ludzkiej prawdy.

Któż to jest Quasimodo lub ojciec Madeleine, jeśli nie mioty, a przecież dla nas żyją one tak, jak bogowie Olimpijscy żyli dla greków.

Fakt ten uważamy za pewnik, mało lub może zgoła nie uwzględniany przez estetykę i artystów nawet z szerokiej widowni Zachodu. Safo, Gaussin, Nieśmiertelny, mimo bajecznie subtelną charakterystykę, obejmują zbyt małe koło, ażeby mogły liczyć na... nieśmiertelność. To typy miejscowe i dla innych społeczeństw dosyć obojętne, nas zachwyca w nich idealna konsekwencya wypadków i postępów, to jest tylko poło wa dzieła. Francuzi rozkoszują się całem. Naodwrot Ślimak z Placówki zjednywa nas daleko więcej niż Niezdara Dygasińskiego, choć drugi jest portretem, a pierwszy zbiorowiskiem, średnio proporcjonalną, typową wielkością, do której pasują wszyscy chłopi razem, ale żaden z osobna, bo za dużo przechodzi ona kolei, zawiele posiada rysów znamienych, jak na jednego człowieka.

Żyjemy w dobie, kiedy potrzeba typu osłabiła inne. Cywilizacya darwinistycznie bada siebie, uczy się, obserwuje, ze sztuki, zwłaszcza powieściopisarskiej, robi pracownię psychologicznej analizy dla celów praktycznych, wypełnia ją po brzegi ideą społeczną, co bynajmniej realizmu nie dowodzi, ale jej ujmę żadnej nie przynosi: oto przyczyna błędnego mniemania, że typ i fotografia jest wszystkim. Człowiek jest po dawnemu spragniony świeżych motywów, nowych pomysłów, a dla wyczerpanej inwencji Zachodu, ożywcza struga noweli ruskiej, polskiej, skandynawskiej, ale wcale nie realistycznej—to nowy świat piękna.

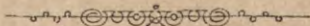
b) Jeżeli treścią dzieła sztuki nie jest typ ale wzruszenie inne, wtedy realizm postaci i dziedziny, w której się one obracają, stanowi o większem lub mniejszem wrażeńiu. Tragikomedyja życia ludzkiego może być przedstawiona tylko na ludziach żywych. Kain Byrona wstrząsa nami, bo to nasz bliźni z krwi i kości; Prometeusz Shelleya zduniewa szczegółami i sceneryą, ale robi wrażenie widma nie-

uchwytnego, i nudzi każdego, kto nie jest wytrawnym smakoszem literackim. Zato ka śmierci Payera, namalowana, dajmy na to, przez p. Żmurkę wedle wskazówek choćby Michała Anioła — przejmowałaby dreszczem co najwyżej woźnego z Towarzystwa zachęty. Byłby to stek mglistych nieprawdopodobieństw i fałszów, kłujących oczy.

Dobiegamy do kresu, pewni, że słowa te będą... grochem na ścianę. Nasi zakapturzeni idealisci zrobili środek celem samym w sobie, tak jak etyka prawowierna zrobiła moralność, czyli warunek harmonii powszechnej, ostatecznym celem postępowania, lub jak w czasach scholastyki, wyrazom przypisywano byt obiektywny. Tego rodzaju choroba należy do trudno uleczalnych, bo stanowi manię. W tem przewidywaniu zrobimy im jednak wielkie ustępstwo:

Dajmy na to, że realizm może i musi być zachwalanym dla samej idei naśladownictwa, a naśladowanie natury to najwyższy szczyt artyzmu i ideał sztuki — czy nawet w takim razie temat i treść są dodatkami obojętnymi?

Jeżeli fizyognomia ludzka jest równie łatwą do sportretowania, jak np. książka, jeżeli grupa, złożona z dwudziestu osób, tak, iż każda z nich inny wyraża stan ducha, inne posiada rysy, postawę, szczebel społeczny itd., — tyleż następuje trudności, co stado baranów: w takim razie talent malarza, świetnie odtwarzającego rysy papuasów, równie talentowi artysty, robiącego portrety Kanta lub Schopenhauera; poezya charakteryzująca drzewo, równa poezyi charakteryzującej z nie większą, lecz jednakoową sztuką starcie dwóch namiętności ludzkich; muzyka naśladowująca wielką bitwę, równa muzyce, naśladowującej urwany okrzyk trwogi, a rzeźbiarz, wykuwający indyka zapezrzonego, równie Canovie, wykuwającemu Herkulesa z maczugą.





ZARYS SYNTEZY.

I.

Na kartkach niniejszych czytelnik spotyka się nieraz z obroną etyki szczęśliwości i najnowszą, najdoskonalszą jej formą, hedonizmem ewolucyjnym. Nie stąd prościej nad wniosek, że jesteśmy bezwzględni i jego zwolennikami. Tak jednakże nie jest, i nie było nawet wtedy, gdy obrony te po raz pierwszy, przeważnie w miesięczniku *Ateneum*, światło dzienne ujrzały. Nie małoduszność wydobywa nam wyznanie to z pod pióra; minęły już czasy, kiedy utylitaryzm musiał się kryć po kątach; ma on dziś wszędzie, nawet w piśmiennictwach prawowiernych, kredyt tak wyrobiony, że łatwiej zjeść sobie względy, stając po jego stronie, niż przeciw niemu.

Uważamy go poprostu za nie dostateczny, nie wyczerpujący wszystkich zagadnień etyki; nie daje on odpowiedzi na wszystkie palące pytania natury moralnej, a z nim niedaleka przyszłość pozwoli nam obszerniej pogląd ten uzasadnić, usprawiedliwmy go tymczasem bodaj pokrótce, w głównych punktach.

1. Wszyscy uznajemy istnienie duchowej strony życia i z prawa tego nie wyłamują się nawet t. z. mate-

ryaliści. Mogą oni, co najwyżej, nie uznawać samodzielności czynnika idealnego i uważać go za zwyczajną funkcję materyi, ale go ostatecznie od niej odróżniają.

2. Wiara w rozwój, czy to jednostkowy czy gromadny, sprowadza się do wiary w stopniowy wzrost czynnika duchowego, w potęgowanie się energii świadomości. Prawdopodobnie wzrostowi temu wtóruje wzrost komplikacji fizycznej i biologicznej organizmu, ale to rzeczy w niczem nie zmienia i jest nam praktycznie obojętne, a teoretycznie nie łatwe do sprawdzenia naukowego. Człowiekowi leży na sercu głównie rozwój siły duchowej i tem on zaświadcza, że ją stawia wyżej, niż zmiany w podścielisku materyalnym, że, innemi słowy, układa objawy życia w pewną drabinkę hierarchiczną, u której szczytu stawia ducha.

3. Wyższość owa nie jest terminem etycznym, ani logicznym, nie opiera się ani na zasadzie hierarchii moralnej, ani — umysłowej, lecz takiej, której najlepiej żadnym z utartych wyrażań nie określać. Można ją bowiem z jednakiem zupełnie prawem nazwać logiczną, jak etyczną, lub estetyczną. Główna, że uznanie dla tej wyższości jest każdemu człowiekowi właściwe. Nic też dziwnego, że wyrazy szczęście, rozkosz, pożytek itp. rażą Kanta, bo są bardzo jednostronnem, niepełnem, a więc krzywdzącem określeniem całego obszaru duchowych porywów naszych i tej tendencji idealistycznej, której drobne kielki każdej istocie ludzkiej organicznie są wrodzone. Z tego samego tytułu owa predylekcyja dla mocy duchowej nie jest bynajmniej, jakby wypadła z nauki Wundta, postulatem rozumu praktycznego, lecz zarazem teoretycznego, jako też i wyobraźni. To znaczy, mówiąc językiem bardziej potocznym, że popycha do niej i filozofia teoretyczna i popęd moralny i zmysł estetyczny. My w siłę ducha, jako w pewnego rodzaju ideał, choć nie metafizyczny, wierzymy z łąski dowodów, których nam dostarczają dzieje rozwoju ludzkości, my go ucześć pragniemy czynem, ażeby słowo

stało się ciałem i zostało między nami; my go wreszcie pragniemy widzieć a „w sercu naszym,“ właściwiej mówiąc, wyobraźni, piastujemy go zawsze. W warsztacie duszy zawczasu dajemy mu kształt. Ten imperatyw estetyczny, wyobraźniowy, zasługuje na podkreślenie szczególne.

4. Poczucie wyższości ducha na różnych szczeblach oświaty bywa różne, ale zaczyna się bardzo wczesnie i bardzo wczesnie też napotkać można świadectwa kultu ducha. Fakt ten bywa zaciemniany przez banalną formułkę, iż ludy dzikie i barbarzyńskie korzą się tylko przed ciałem i siłą fizyczną. Jestto jedno ze złudzeń najgrubszych, które socjologia opisowa bardzo snadno rozwiązać może. Pomijając już bowiem właściwy pierwotnym plemionom pociąg do jednostek, obdarzonych sprytem i przenikliwością, znajdujemy wszędzie uwielbienie dla jednej zwłaszcza z sił ducha: dla woli, hartu, wytrzymałości, energii. Tacy np. indyanie amerykańscy przewyższają tą predykcją najoświecześniejsze ludy. Siła woli i charakteru to najbardziej pozytywna, najbardziej widoma i namacalna dźwignia; jej działanie daje rezultaty widoczne, a jednak donioślejsze, większe, bardziej rozległe, niż dzielność fizyczna, która zresztą w połowie od niej zależy. Jest wprost niemożliwe, ażeby dar potężnej woli nie jednał sobie zawsze i wszędzie czci, i nie był stawiany na najwyższym piedestale. To najwyższa z sił ludzkich, to niby motor mechaniczny na olbrzymią skalę, z pomocą którego można zbawiać kraje, zwyciężać ludy, znosić męki, budzić podziw—nawet w tem zaraniu kultury, kiedy inne moce ducha: zmysł poznania, przemysł i organizacyi drzemają jeszcze.

5. Byłoby błędem nazywać ten rodowód czci dla woli—użytecznym, w sensie, jaki temu wyrazowi nadaje etyka angielska. Niewątpliwie wiele znaczy i to, że wola czy to jako siła hamująca, czy jako siła rzutna, zawiera w sobie wartość pożytkową, zarówno dla jednostki, jak i społeczeństwa. Ale w pierwszej linii wielbimy ją jako siłę i nie więcej.

Nim w umyśle ludzkim zjawiała się idea pożytku lub szkody, istnieć musiała pierwiej idea przyczyny i skutku, idea a z nią i chęć pokonywania, tworzenia i burzenia. W wojowniku walecznym, albo w męźnym na katusze jeńcu ceniono przedewszystkiem siłę woli. A i dla nas tak samo czyn choćby najszkodliwszy dla społeczeństwa, wrogi „maksymacyi“ szczęścia, o której mówi Bentham i Mill, jeżeli jest objawem lub dowodem wielkiej siły woli, traci połowę, niekiedy całą swą ohydę. Utylitaryści tem właśnie grzeszą, że w każdej t. z. cnocie lub postępku cnotliwym dopatrują się rdzenia praktycznego, zapominając, że cnota jest siłą i że kult siły poprzedza kult własnego czy cudzego dobra. Wróżba Spencera, że przymus, jaki zadajemy sobie teraz, stosując się do wymagań społeczeństwa, kiedyś zamieni się w rozkosz—równa się wróżbie, że ludzkość przestanie kiedyś wielbić siłę w ogóle, a siłę ducha, siłę woli w szczególności. Nastąpić to może jedynie wtedy, gdy paraliż będzie uważany za ideał zdrowia, a roślinna za najwyższy ideał ustroju.

6. Człowiek po wszystkie czasy dorasta i umiera z przeświadczeniem o niepokonanej mocy przyrody. Wielbi ją za to, ale i boi się i pragnąłby ten ciężar zrzucić. Nieśmiertelna idea Prometeusza we wszelkich jej nawet najnowszych odmianach wyraża to dwoiste właśnie uczucie musowej uległości—i chęci wyzwolenia się z pod jarzma sił natury. Owóż jedyną potęgą, którą można przeciwstawić fatalizmowi jej, jest wola ludzka: ona potrafi przyjąć odważnie śmierć, cierpienie, na każdym kroku urągać żelaznym prawom natury, i zawsze też najwyższymi bohaterami będą ci, co przeciw druzgoczącej władzy natury skromny swój bunt podnoszą. Taka cudowna zaiste krąbrność maluczkiej istoty naszej przeciw bezmiarowi materji jest, była mniej lub więcej świadomie, i będzie do końca życia na ziemi najdroższym skarbem człowieka. Dawniej nauka określała naiwnie życie, jako „walkę ze śmiercią.“ Otóż bezwiednym, organicznym siłom naszego ustroju od-

powiada w sferze sił świadomych wola, ona walczy z despotyzmem żelaznych praw i nie mogąc ich złamać potrafi nie sobie z nich nie robić.

7. Tak więc ideał siły ducha jest naturalnym wynikiem i zarazem najwyższym wyrazem ideału siły w ogóle. W chęciach ludzkich i wyobraźni ludzkiej stoi on daleko wyżej, niż potęga czucia i dzielność myśli. Tak zawsze bywało, jest i będzie po wszystkie wieki. Najwyższa wiedza, najrozleglejsza inteligencya nie będzie dla świadomości człowieka tym szczytem, jakim jest stalowa wola. I „Wiedza jest potęgą,“ ale zbiorową, bezosobową; w jednostce rzadko kiedy stanowi siłę, zdolną do takich nagłych, niespodzianych, uderzających działań, jak wola; w przeciwnym zaś razie, to jest, gdy dosięga w jednostce wyżyn twórczych, daje się znowu sprowadzić do energii woli, wytrwania pracy, prywacyj etc. I dla tego ludziom niecnym chętniej wybaczamy ich winy, jeśli posiadają siłę woli wyrobioną, w kierunku intelektualnym. Ale nie wybaczamy im błędów i zbrodni, jeśli wynalzcami lub odkrywcami, lub też autorami pomysłów są wyłącznie z łaski szczęśliwego trafu,—chyba że zbogacają ludzkość zbyt już ważnym nabytkiem, wtedy bowiem wchodzą w grę nowe czynniki, czysto społeczne; nasycony żołądek łagodzi zwykle wyrok obrażonej godności człowieka; zysk materialny w walce z naturą o byt osłabia w człowieku poczucie ideału moralnego, jakim jest ideał woli.

Nie nazwiemy jednak moralnym i pochwały godnym tego, kto posiada łatwo nabyte wykształcenie, kto niem nasiąknął bez własnego udziału czynniejszego, jak nasiąka gąbka cieczą, w której pływa. Im kto więcej jest samoukiem, tem więcej go szanujemy, choćby umiał mniej. Nazwać człowieka światłego moralniejszym, a ciemnego mniej moralnym, jestto twierdzić, że obdarzeni wzrokiem są moralniejsi od ślepych.

8. Idea woli, z początku wyznawana bezwiednie i mglisto, z czasem uświadamia się człowiekowi. Widzimy

to wówczas, gdy świadomie wzdragamy się folgować pokusom, zachciankom, podszeptom chwili i namiętności. Czujemy bowiem, że wyjść z walki z nimi zwycięzko raz, a innym razem uleść im, zdoła każdy i każdemu się zdarza, prawdziwą zaś sztuką jest wychodzić zwycięzko zawsze. Owóż te wyżyny moralne spotkać można nawet na głębokich nizinach cywilizacji. Gdybyśmy mogli sobie wyobrazić człowieka zupełnie samotnego z urodzenia, to i jego musielibyśmy wyposażyć w instynkta woli jak przezwyciężanie się, energia i odwaga, bez nich bowiem egzystencja jest wprost niemożliwą. Ale w ramach bytu społecznego instynkta te krzepną ze względu na ciągłe ścieranie się interesów i przyspieszają ogromnie świadomość ceny, jaką wola posiada. Gdy ta samowiedza raz nastanie, owłada ona istotą ludzką, staje się nieodstępnym obrazem, błyszczy i majaczeje w wyobraźni złotymi głoskami i zmusza do posłuszeństwa. Wówczas zamienia się ona w dźwignie, staje się ową *idée-force*, o której mówi Alfred Fouillé w dziełach swych o Psychologii idej-dźwigni i O rozwoju idej-dźwigni, oraz Guyau w swej znakomitej książce etycznej.*) Zresztą ostatni ten myśliciel zapomina w swej nieufności do utilitarystów, że z teorii sumienia, jaką podaje J. Stuart Mill i Aleks. Bain, także ukośnie ale koniecznie wywodzi, że świadomość pewnych zasad, prawideł, myśli, słowem idej już sama przez się zdolną jest do kierowania naszymi czynami, bez pomocy sankcyj zewnętrznych, społecznych. Oto dowód: „Wewnętrzna sankcja obowiązku—mówi Mill—niezależnie od zasady (t. j. treści jego) 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 tak potęż-

*) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Rozdział III Pouvoir et devoir i Pensée et action.*

ny sposób, że uniemożliwia nawet istnienie samej występnej, budzącej wstręt myśli.“ *) Dalej nazywa je Mill uczuciem „najzupełniej bezinteresownem.“

Uchylając prawu albo zobowiązaniu, doznajemy wyrzutów z powodu krzywdy lub ujmy komukolwiek wyrządzonej; zaś gdy okazujemy nieposłuszeństwo pewnemu obrażeniu, oderwanemu ideałowi, idei, to uczuwamy niesmak, wewnętrzne upokorzenie, które może być przykrością, silniejszą stokroć nad przykrość samolubną lub altruistyczną. Słowem czujemy potrzebę „szanowania siebie samych,“ ale nie jak chce Wundt przez wzgląd na wolę zbiorową, lecz przez wzgląd na własny spokój, na całość własnej woli, która obrażeń nie znosi.

9. Skoro tylko możliwym jest wyrzut sumienia nawet w wypadku, kiedy niczyje bezwarunkowo dobro, niczyje szczęście nie zostało narażone, ani uszczuplone nawet, powaga prawa i opinii nietknięta, tedy oczywiście istnieć musi etyka czysto indywidualna, która ze sprawą moralności społecznej nie wspólnego niema. To zresztą wypływa i wprost z wspomnianej wyżej predylekcyi dla ducha i z kultu woli, który jest organicznym, niezależnym od życia gromadnego faktem.

W rzeczy samej, to co Wundt nazywa „podmiotową stroną“ norm, jest po prostu etyką indywidualną; dla niej, dla woli osobistej nie masz żadnego przymusu zewnętrznego. Imperatyw społeczny ma w swej władzy jedynie czynny jednostki, ale nigdy jej wolę. Nie zapanuje on nigdy nad pobudkami, nie potrafi skontrolować, co się dzieje we wnętrzu człowieka i zresztą nie pragnie tego wcale. Może się on jedynie przyczynić do spotęgowania indywidualnej siły charakteru, kształcąc te bodźce, które w tak zwanym

*) Rozdział III str. 55—56. Utylitaryzm. Przekład Feliksa Bogackiego.

procesie woli, stają do walki z bodźcami niższego rzędu, wola bowiem to tylko przewaga impulsu nad impulsem.

Tak dalece bezsilnem jest społeczeństwo ze swoją etyką w obec wewnętrznego świata człowieka, że utylitaryzm woli o nim wcale nie mówić, a jeśli mówi wraz z Millem, to sprzeniewierza się samemu sobie. Co Mill nazywa wewnętrzną sankcją obowiązku, to Wundt nazywa podmiotową stroną norm, a my uważamy za jedyną sankcję i jedyne kryterium moralności. Sankcja to nader słaba, prawie żadna, ale trzeba się z faktem pogodzić. Jednostka ma prawo wyodrębnić się swą wolą ze społeczeństwa. Ma prawo być w nim Antystenesem albo nawet Dyogenesem, lub fakirem indyjskim. Nazwiemy ją wówczas nazwać szkodliwą, ale nigdy niemoralną; owszem z podziwem patrzeć na nią będziemy, jako na wcielenie ideału woli.

Nie potrzeba uciekać się do czasów dawnych, albo chorobliwie usposobionych, ażeby znaleźć ludzi, którzy noszą w swem wnętrzu ołtarz silnej woli i o nim tylko myślą, mało dbając o społeczeństwo. To, co grecy nazywali „mocą sokratyczną,“ a co tak dziwną aureolą otacza cyników pierwotnego, szlachetnego stempla oraz ogromny naród stoików, nie miało w sobie nic chorobliwego, nie zasługuje na zarzut, jaki można by uczynić średniowiecznej askezie, a jednak nie było wcale dźwignią dobrobytu społecznego. Wprost odwrotnie. Jedni i drudzy izolowali swoje ja, zdławiali wrażliwość na radości i smutki, przecinali uczuciowe węzły, łączące ich z ludzkością, całą potęgę ducha zwracali na siebie samych. Był to, jeśli tak rzec można — pewnego rodzaju sport moralny, który tylko podziwiać można, ale żadną miarą uważać za hańbę i ujmę dla godności ludzkiej.

I dziś każda jednostka, moralnie drażliwa, tego rodzaju sport na małą skalę uprawia. Lubimy trudności i cierpienia, ażeby ich pokonaniem lub zniesieniem dać so-

bie świadectwo siły moralnej. Zdarza się nam wzgardzić znieczulającym środkiem lekarza, brać siebie na egzamina powściągliwości, czynić wewnętrzne i nikomu nie ujawnione śluby, jedynie tylko dla tak zwanej satysfakcji wewnętrznej. Pisarz i artysta, mogąc nieraz oszczędzić sobie pracy i czasu, nie czyni tego, spełnia swe zadanie gruntowniej i sumienniej, choć wie na pewno, że poza pewnem quantum gruntowności, reszta jej może być dla ostatecznego wyniku i wartości obojętną zupełnie, a co w tym wypadku najważniejsza, może pozostać tajemnicą dla widza lub czytelnika. Gdy raz puścić wodze swej skrupulatności, tedy nie ma ona żadnych hamulców, stwarza coraz to nowe wymagania wewnętrzne, staje się prawie manią, opętaniem. A przecież to opętanie, ta skrupulatność jest dramatem dla świata zasłoniętym; rzadko kiedy przysparza ona sławy i zarówno dla dobra autora jak i dobra nauki, sztuki, czy społeczeństwa jest obojętną.

10. Lecz nie trudno dostrzedz, że tego rodzaju składanie przed sobą egzaminu woli może być całkowicie antiutilitarnem, przeciwspołecznem. Jeżeli z pewną wprawą i łatwością praktykujemy filantropię, tedy bierze nas nieraz ochota przemożenia swych dobroczynnych porywów. Jeżeli jakakolwiek z tak zwanych cnót, choćby najwznioślejsza, staje się aż słabością, to widzimy tryumf w tem, że postąpimy bardziej samolubnie wbrew przyzwyczajeniu. Staczymy walkę z lenistwem, ale i staczymy ją ze zmysłem pracy, gdy się rozluzuje, jak przekręcony zegar. Lubimy postępować na złość zacnym popędem, naprzekór pierwszemu radom tego głosu, który Sokrates nazwał Demone wewnętrznym—dla samej idei zwycięstwa nad sobą. I któż z nas będzie o tyle doktrynerem, by człowiekowi, który jest nieużytkiem, odludkiem, nawet szkodliwym, ale całkiem bezinteresownym, wymierzyć moralny policzek?

Myli się więc Guyau, gdy mniema i zapewnia, że etyka może się obejść bez idei obowiązku. Twierdzi on, że to ostatnią śmiało zastąpić może żywotność, urodzajność

naszej woli, uczucia i myśli,*) która sprawia, iż człowiek swą treść duchową z konieczności, z samej obfitej natury życia, przenosi i dzieli między innych. Jestto naszym zdaniem złudzenie. Energię uczucia poeta potrafi skosmumować sam wszystką i być przez całe życie samolubem; energię woli można wypromieniować na sposób Napoleona I ku nędzy, niedoli i pogębieniu ludzkości; żywotność myśli i wyobrażeń uczony i artysta może również zamknąć w sobie, zużyć na własne swoje potrzeby; potrafi uczynić to samo smakosz artystyczny lub literacki, tem gorszy od tamtych, że w zamian za spożywane przysmaki nie społeczeństwu nie daje. Zresztą choćby dawał, jak dają artyści, to czyż ludzkość zyskuje co na znakomitem płótnie, albo na znakomitym pałacu, okupionym łzami krewnych, robotników, narodu?

Duch nasz, t. j. uczucie, wola i umysł jest urodzajny niewątpliwie, ale on potrafi — i kto wie, czy z postępem czasu nie wzrasta ta jego zdolność — wydawać plon dla innych obojętny, niepożyteczny, szkodliwy nawet, albo też kapitalizować go i gromadzić w sobie i dla siebie, jak skąpiec, jak jeden z owych chłopów, co to zbierają w garnku ruble, aż wyjdą z kursu, albo spalą się razem z chałupą. Tak samo postępuje każdy na świecie naród, który może posiadać bezmiar humanizmu i uczucia, ale woli je zmarnować po zaspokojeniu własnych potrzeb, niż uszczęśliwić niem i naród inny.

Żyzność więc ducha nie może stanowić żadną miarą „ekwiwalentu“ obowiązku, albowiem jesteśmy organicznie czcicielami woli, niezależnie od jej charakteru. Nie chcemy i nie możemy ograniczać jej. To świątynia „jaźni“, w obec której każda inna jaźń jest profanem.

*) *Esquisse d'une morale etc. Livre I Chapitre II. 1. Fécondité intellectuelle. 2. Fécondité de l'émotion et de la sensibilité. 3. Fécondité de la volonté p. 95 — 103.*

11. Podobnie żadna sankcja nie może wpłynąć na wolę zbrodniarza, lecz tylko na czyny jego; kara więc to nie instytucja etyczna, lecz środek przymusowej poprawy, to nędzny surrogat wyrzutów sumienia. A przecież kara jest postulatem daleko szlachetniejszego rodowodu, — bo postulatem etyki indywidualnej. Człowiek moralnie rozwinięty, t. j. hołdujący ideałowi woli, jeśli zgrzeszy przeciw niemu — to szuka restytucji w postaci tryumfu woli, któryby ową jej porażkę zatarł i powetował; skazuje się więc sam na pokutę, która nie ma w sobie nic mistycznego, lecz jest zwyczajnem wypełnieniem męczącej szczyry, pozostawionej w świadomości, jest zmazaniem zmały. A choć trudno łudzić się, jak Fouillé w innym swem dziele *), że kiedyś zbrodniarz sam dobrowolnie skazywać się będzie na karę, to jednak tylko taka pokuta może mieć charakter prawdziwie moralny.

Etyka społeczna może panować tylko w królestwie czynów, ale nie w królestwie jednostek. Bo czyny to zewnętrzna-li, nieraz kłamliwa emanacja woli, a wola — to osobistości, jednostki.

12. Tym sposobem istnieją dwie etyki: indywidualna i społeczna. Wszyscy etycy dotychczasowi, prócz greckich, grzeszą, zdaniem naszym, tem, że widzą tylko tę drugą. Ale względnie najbardziej konsekwentni są Anglicy, bo po za to założenie nie wychodzą, gdy tymczasem Wundt, nie uznając wcale samodzielności i odrębności duchowej człowieka pojedynczego, roztapiając go zupełnie w duszy zbiorowej, żąda mimo to, ażeby „szanował siebie samego“.

Etyka społeczna może być tylko taką, jak ją wykląda Spencer, ona może się zajmować jedynie postępkami ludzi, być regulatorem ich stosunków, a te czyny

*) La science sociale contemporaine. Rozdział: Conséquences politiques de l'organisme contractuel.

powinny i muszą być sądzone ze stanowiska celu zbiorowego pożycia, zaś tym celem może być tylko szczęśliwość powszechna. Nie znaczy to, ażeby był gromadny nie miał za cel ideału ducha i woli na równi z jednostką. Owszem, jeno nie ma on sposobów oddziaływania na wolę osobistą, rdzenną, ukrytą, może ją rozwijać i potęgować, ale nie może zmusić nikogo, żeby wolę kochał i wynosił nad inne poszepty życia. Podczas gdy do czynów zmusić może — nie sankcją prawną bynajmniej, której promienie nie daleko sięgają, — lecz sankcją naukową, która wykazując najskuteczniejsze dźwignie dobra społecznego i szczęśliwości, jak to uczynił Spencer w „Punkcie widzenia biologicznym“ i „socyologicznym“ swej Etyki — zjednywa sobie umysł i na właściwą kieruje drogę. Nawet wtedy musielibyśmy zgodzić się na hedonizm społeczny, gdyby w niem miejsca nie było dla poświęcenia i bohaterstwa, dla owych najwyższych wybuchów i wzlotów ducha, bez których życie, jak słusznie zaznacza Wundt, byłoby wedle słów poety (Hammerlinga):

Bytem czezym, pustym, odartym z boskości.

A musielibyśmy dla tego, że żadna moc społeczna do bohaterstwa skłonić nie może. Na szczęście jest moc indywidualna, kult woli z jednej strony, czyli wrodzony nam i wzrastający z biegiem czasu idealizm, a powtórę wrodzone nam zamiłowanie walk, ryzyka, niebezpieczeństw i odpowiedzialności, których podniesieniem do godności równoważników Guyau obowiązków niemałą położył zasługę (vide op. cit. *Quatrième equivalent du devoir*).

13. Tym sposobem etyka indywidualna jest zawsze tą samą, zaś społeczna zmienia się; płynie ona jak płynnie cała natura. „*Panta rei*“ Heraklitowe stosuje się i do niej. Zmienia się, odbywa ewolucję społeczeństwo, więc z niem odbywa ewolucję i moralność społeczna, i wreszcie etyka, która nie jest niczem innym jak praktycznym wyrazem mądrości socyologicznej.

Jeżeli więc, mówiąc o prawach moralnych, podnosimy ich względność, ich różnaitość u różnych ludów i w różnych epokach tego samego ludu, to względność owa może się stosować jedynie do czynów dla ogółu widomych i rządzących niemi zasad. Cześć zaś dla woli, jako przeciwieństwa słabości, jest jedna i ta sama zawsze i wszędzie i nie łatwiejszego jak przekonać się, że zarówno dziś, jak i w zaraniu cywilizacyi, katowanie swoich słabostek budziło sympatyę, która jeśli nie zawsze zwyciężko, to zawsze ściierała się z potępiającym wyrokiem punktu widzenia gromadnego. Po wszystkie czasy wykroczenie przeciw najświętszym nawet tradycjom i zwyczajowi, jeśli upowodowane było nie słabością, chęcią zysku, instynktem organicznym głodu lub żądzy płciowej, lecz względem bezinteresownym — siłą duchową, nawet zwyczajnym uporem — jednało sobie serca sędziów, choćby nie wpływało na ich opinią.

14. Że jednak wola i pobudki, aczkolwiek wymykają się rozkazom moralnym zzewnątrz i tworzą zamkniętą sferę jednostki — pomimo to są przedmiotem czci i miłości powszechnej, więc nie trudno wysnuć stąd wnioszek praktyczny, że sympatya ludzi będzie i nadal zawsze po stronie silnych wola, i wyprowadzić tem samem coś w rodzaju sankcyi moralności. Sympatya i szacunek są i będą zawsze udziałem ludzi choćby niezbyt czułych i uczynnych jeśli tylko mają charakter, t. j. potrafią gardzić zdawkową monetą pòspolitego sentymentu, nie oglądając się na zwykłe ujadania filistrów. Grecka *parrhesia* *) jest wielkiem słowem i kluczem do zagadnień etycznych; kto zrani czyje serce lub serca nie dla grosza, sławy lub innej postaci egoizmu, nie przez słabość, lecz przez siłę; czy to z samego zamiłowania siły czy z pobudek szerszych, może być ochrzczony rozmaitemi nazwami, ale nie nazwą

*) Hasło siły sokratycznej, — wyniosłej i prawie zarozumiałej, urągającej konwencyonalności — u cyników.

niemoralnego. I na odwrót, największa tkliwość i dobroczynność, gdy z miękkości natury płynie i moralnie nie nie kosztuje—nie posiada jeszcze tytułu do naszego uwielbienia. Człowiek taki jest dla nas pożyteczny, nawet miły, ale to nieprzeszkadza mu być moralnie obojętnym ogółowi. Miękkość uczuciowa nie jest ani symptomatem ani rękojmnią moralności.

15. Jednakże na wyższych stopniach uspołecznienia ideał woli jako kult siły i ideał dobra powszechnego bratają się i dają w rezultacie coś podobnego do syntezy.

Przewycięzać własną naturę dla idei siły, dla tego, ażeby ją w sobie dowodnie uczuć—to znaczy iść za popędem mniej samorzutnym, naturalnym, mniej odruchowym, słowem wbrew takiemu, który domaga się bardziej naglącego posłuszeństwa. Siła moralna—to negacya postępu łatwego i sprawiającego pochwytną, realną przyjemność. Owóż życie zbiorowe ma to do siebie, że tego rodzaju władza nad instynktem wychodzi na korzyść ciała społecznemu. Co prawda — nie zawsze, bo np. odnowić sobie zabawy lub skazać się na życie w becce to jeszcze nie znaczy przysporzyć ogółowi umysłowego lub materialnego dobra; w przeważnej atoli liczbie wypadków tak bywa i ztąd złudzenie utylitarystów, że i na odwrót: wszystko co pożyteczne, to i moralne, mimo iż zostaje ogromna reszta czynów i myśli bezpożytecznych, nawet niepożądanych dla społeczeństwa a jednak moralnie nienaganych, jak podane wyżej przykłady dobrowolnie zadawanych sobie cierpień. Prawdą jest, że człowiek, będąc zwierzęciem bezwzględnie politycznym, jak go określił Arystoteles, tylko w gromadzie może być zrozumianym i badanym, ale mimo to nie przestanie być nigdy jednostką, której pożądaniami na mocy praw organicznej indywidualności mogą się stale kłócić z wymaganiami społeczeństwa.

Szczerze postęp organizacyi osłabia w pewnej mierze to przeciwieństwo i syntezę rozszerza na coraz więcej punktów. Bardzo często więc wyrzeczenie się osobistego

szczęścia lub zadowolenia wprost równa się zwiększeniu sumy szczęścia powszechnego. Tym sposobem dzieje się, że każdy, kto pragnie mieć wewnętrzne poczucie siły, ma do tego drogę jedną i prostą: słuchać powinien reguł altruizmu, poświęcenia, uczynności, myśleć o sobie mniej niż o innych. Innemi słowy, każdy akt siły duchowej zamienia się w robotę pożyteczną. Wreszcie sam zmysł rozumu i celowości kładzie tamę szafowaniu siłą dla egoistycznej czysto satysfakcyi. Jeżeli by miało kiedyś przyjść do tego, że, jak wróży Spencer, będziemy spełniać swe obowiązki z rozkoszą, to musi to być rozkosz siły, ale nie rozkosz automatycznego działania. Dresura społeczna nie jest jeszcze moralnością.

Spencer zapytuje nadto: co wyniknie stąd, jeśli wszyscy rzekać się będziemy swego dobra na korzyść innych? Toć to się równa zwyczajnej zamianie i poniekąd zmniejsza ogólny dobrobyt przez stratę niepotrzebną czasu i energii?

Być może!—ale właśnie tą energią człowiek żyć chce i musi, chyba że wzajemność altruizmów daje się napewno przewidzieć i zrównać, wtedy zniża się ona do zobowiązania: do ut des, do umowy, i wartość moralną traci. W każdym zaś innym razie czyn lub myśl altruistyczna jest wpływem potrzeby idealnej człowieka, negacją egoizmu wrodzonego. To też jednym z najznakomitszych przyczynków do arsenału dowodowego etyki jest przyrodniczo a szeroko rozwinięty przez Rolpha pomysł, że człowiek, zarówno jak i przodkowie jego, jest z natury stworzeniem nienasyconem, ustawicznie głodnem i dla tego samo przejście w stan społeczny wkłada na niego obowiązek panowania nad sobą *). Naszem zdaniem to nie obowiązek,

*) *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik.* Rozdział VIII. *Humane Ethik* zwłaszcza str. 214, 223, 228—229. Rolph, zgadzając się na ewolucję gatunków według Darwina, nie zgadza się, ażeby brak środków w walce o byt mógł wy-

lecz mus, konieczność, wynikająca z kultu siły, który jest pierwotniejszym niż społeczeństwo: kult ten jednak dzięki owemu głęboko zakorzenionemu egoizmowi, o których mówi Rolph, znajduje doskonałe dla siebie pole w ramach pożycia zbiorowego.

16. Takie oto punkta styczne między etyką indywidualną a społeczną czynią możliwym oddziaływanie na wolę. Gdy jej powiemy zwyczajnie: panuj nad popędami w głębi swego ja — to mogą nas nie zrozumieć i nie usłuchać. Boć pragnienie siły moralnej nie wszystkim w jednakowym stopniu jest dane, a niektórym jest prawie obce. Lepiej więc zerwać z optymizmem i idealizmem i powyższy nakaz wyrazić terminami społecznej etyki „poświęcaj się dla innych, bo na tem zyska ogół i ludzkość cała.“ W tym imperatywie istota rzeczy zostaje niezmienną, bo nie przestała polegać na zwycięztwie ducha, na sile, — ale za to zyskała na powabie i ziemskości, więc łatwiej ludziom do serca trafi. Wprawdzie etyka, która każe kierować się zawsze i wszędzie jedynie względem szczęśliwości powszechnej, nie zdolną jest zapalić jednostki do czynu wielkiego i bezinteresownego, i musi zostawić to incyatywie prywatnej, która tyle sofizmatów posiada dla pogodzenia osobistej podłości z ideałem powszechnym! — ale trzeba zrezygnować się na to, co filozofia moralności dać może. Nauka może tylko konstatować prawa i fakta, woli ujarzmić nie zdoła; co najwyżej pośrednio, zachęcając obrazem ideału i bogatych plonów cnotliwego postępowania. A tyle właśnie czynią, ni mniej ni więcej, wszelkie typy hedonizmu.

tworząc postęp: jego zdaniem jedynie nadmiar tych środków w stanie jest zwiększać objętość i doskonałość organizmów oraz produkować potomstwo; zaś ten nadmiar jest skutkiem wiekui-
stej żarłoczności, która ma swoją żelazną, nieubłaganą przyczynę w fakcie, iż każdy ustrój łączy się wciąż z otaczającymi go ciałami subtelniejszymi, przyswajając je sobie w drodze chemicznej.

Hedonizm tedy nie daje nam wszystkiego, ale kto nie chce łudzić się,—więcej od etyki nie dostanie. Ma on przytem jedną bardzo cenną zaletę, która czyni go wcale nie złym surogatem etyki, jakąbyśmy mieć pragnęli, to jest zupełnej, wpływającej i na sferę wewnętrzną człowieka, jego myśli i chęci. Oto, podając za cel i kryterium postępku—szczęście, hedonizm wraz z ojcem swym, utylitaryzmem, pojęcie to coraz bardziej filtruje, oczyszcza je z domieszek zmysłowych i samolubnych. Nawet u najbardziej chłodnego i wyrachowanego — Benthama, odbywa się ni-by dobór naturalny pożytków i przyjemności, na skutek którego jednostka rozumna przekładać będzie rozkosz duchową nad cielesną. Od takiej rozkoszy do rozkoszy bohaterstwa i czystego altruizmu nie tak daleko i Guyau myli się, gdy uważa je za dwa całkiem odmienne rodzaje uczucia.

Co do nas więc, to nie widzimy żadnej zasady odrzucania hedonizmu, bo nic lepszego chyba etyka, roszcząca pretensje do jakiego takiego wpływu dać nam nie może. Oto dla czego mimo czci dla wielkich i szlachetnych intencyj Wundta i dla kolosalnego planu jego etyki, przyjmujemy go z zastrzeżeniami. Jego wola zbiorowa ma niewątpliwie dużo powinowactwa z kultem woli jako siły człowieka, ale w swej tajemniczej nieco masce trąci mistycyzmem, metafizyką i nie przekonywa nas. Korzmy się też z podziwem przed proroczym zaiste idealizmem Kanta, którego o cały niemal wiek później potwierdzają na drodze indukcyjnej, biologiczno—psychologicznej, Guyau i Rolph. Ale twierdzimy, że nie trudno dopatrzeć się u wszystkich tych najwybitniejszych rzeczników etyki—wspólnego probierza, który, jedynie z winy różnic w formułach, środkach dowodowych i ogólnych na świat poglądach, przybrał pozory rozmaite. Nie darmo mówi Wundt, że instynktowny nasz sąd o tem co dobre a co złe, jest ostatecznie u wszystkich jednakowy. Tylko że my tego rdzenia, tego jądra, które możnaby nazwać panteistycznym głosem moralnym nie umie-

my wyłuskać słowem nauki. Gdyby się nam to udało, wyszłoby może niezbitcie na jaw, że właśnie przed chwilą umotywowany kult woli, jako największej z energii, zamkniętej w jednostkach i niedostępnej dla despotyzmu bliźnich, a panteistycznie, mniej lub więcej, właściwej wszystkim, jest właśnie owem jądrem, ową osią naszych sądów moralnych, kamieniem probierczym etyki, o którym najpoetyczniejszy i najszczerzy z uczniów Spinozy, Goethe, mówi w swych „Tajemnicach“:

A kiedy człowiek z wszystkich prób żywota
Najtrwadszą zniesie: sam siebie przemoże —
Za wzór go innym dać bierze ochota
I rzec: to on sam, to jest jego dzieło!



