

P
A
N

10601

Prof. Dr. K. Tward

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“

Dr. Henryk Gomperz.

10601

KRYTYKA HEDONIZMU.

Przełożył z upoważnienia autora

Antoni Krasnowolski.

Cena kop. 75. ©

WARSZAWA

Skład główny w Księgarni J. Fiszera w Warszawie,
Nowy-Świat № 9.

Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1900.

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

W. L. Sheldon'a p. t. „Ruch Etyczny.“

TREŚĆ:

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

Cena rb. 2 kop. 50.



Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“

Dr. Henryk Gomperz.

10601

KRYTYKA HEDONIZMU.

Przełożył z upoważnienia autora

Antoni Krasnowolski.

Prof. Dr. K. Twardowski

11-117601

WARSZAWA

Skład główny w Księgarni J. Fiszera w Warszawie, Nowy-Świat 9.

Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1900.

10601



Дозволено Цензурою.
Варшава, 9 Сентября 1900 года.

PAN 10601



K
19.12.59
A. 869

Wstęp.

Pod nazwą „hedonizmu“ (nauki rozkoszy) obejmujemy zapatrywania, uważające rozkosz i wolność od cierpienia, czy to u jednostki, czy u ogółu, albo za jedynie możliwe, albo za jedynie słuszne cele pragnień i czynności ludzkich. Wedle tego, czy w tej definicji postawimy wyrazy „jednostka“ czy „ogół“, „możliwy“ czy „słuszny“, odróżnić można, jak się zdaje, cztery formy hedonizmu; że jednak jedna z tych form — uważająca dobro ogółu za jedynie możliwy cel naszych pragnień — nigdy nie miała obrońców, rozważać

więc będziemy tylko trzy pozostałe: pierwszą, wedle której wola człowieka może być skierowana jedynie ku własnej rozkoszy i pozbyciu się cierpień,—pogląd, należący oczywiście nie do etyki, lecz do psychologii, który zatym nazwiemy hedonizmem psychologicznym; drugą formę, wedle której tylko czynności, zmierzające ku własnej rozkoszy i wolności od cierpień, mogą być uznane za słuszne, — pogląd etyczny, który w przeciwstawieniu do następującego poglądu, nazywamy hedonizmem indywidualistycznym; a nareszcie trzecią formę, wedle której za słuszne uważać należy tylko takie czynności, które zmierzają do rozkoszy albo uwolnienia od cierpień całego ogółu; ten pogląd, któryby można także nazywać hedonizmem kolektywistycznym, wraz z jego przedstawicielami nowożytnymi nazwiemy utilitaryzmem.

Wszakże rzecz jasna, iż hedonizm psychologiczny może się łączyć albo też nie łączyć z obydwoma formami hedonizmu etycznego. W razie połączenia możliwe są dwa, a w razie niepołączenia trzy różne stanowiska. Te pięć możliwych stanowisk hedonizmu są następujące: 1. Wola określa się wprawdzie tylko przez dążenie do rozkoszy (i wolności od cierpienia, co zawsze w myśli trzeba dodać), ale za miarę moralną nie uważa się względów hedonicznych; 2. wola

powstaje wprawdzie także i z innych pobudek, nietylko hedonicznych, ale jej postanowienie tylko wtenczas ma wartość etyczną, jeśli zmierza do rozkoszy działającego podmiotu; 3. jak 2, z tą różnicą, że na miejsce podmiotu działającego stawia się ogół ludzki; 4. każdy akt woli zmierza wprawdzie ku rozkoszy podmiotu, ale moralnie słuszną jest tylko taka czynność, która się wydaje zdatną do możliwie największego pomnożenia rozkoszy podmiotu; 5. wola zawsze dąży do rozkoszy podmiotu, ale jej postanowienie tylko wtenczas ma wartość etyczną, jeżeli równocześnie okazuje dążność do przysporzenia ogółowi możliwie największej rozkoszy.

Monotonny ten podział i to wyliczenie umieściłem na czele całego roztrząsania, aby z góry wykazać, jak niegruntownie postępują wszyscy ci, którym się zdaje, iż z hedonizmu psychologicznego wraz z Arystypem i Epikurem wprost mogą wywodzić hedonizm indywidualistyczny, albo z J. St. Millem hedonizm kolektywistyczny; boć z tego, cośmy powiedzieli, jasno wynika, że hedonizm psychologiczny i etyczny mogą istnieć niezależnie od siebie, że przeto każdy dla siebie powinien być udowodnionym, roztrząsanym i odpartym.

Dlaczego jednak mamy się wogóle wdawać w kwestję psychologiczną, skoro ostatecznie chodzi nam jedynie o rozwiązanie zagadnienia etycznego?

Otóż dlatego, że zdaje się nam rzeczą potrzebną wytworzyć sobie naprzód jasne pojęcie o istocie rozkoszy i cierpienia, o ich stanowisku w psychice ludzkiej, zanim przejdziemy do roztrząsania ich znaczenia etycznego. Być może, iż takie wstępne badanie uczyni rozbiór głównego zagadnienia pełniejszym i owocniejszym, niżeli podobne badania zwykle bywają.

ROZDZIAŁ I.

Istota i znaczenie rozkoszy i cierpienia w ogólności.

1. Ktoby w dziełach badaczy duszy ludzkiej chciał szukać jednomyślnej odpowiedzi na pytanie, jak należy określić psychologicznie rozkosz i cierpienie — ten doznałby przykrego zawodu: najsprzeczniejsze mniemania mają tam swoich obrońców. Jeden tak rozkoszą, jak i cierpieniem nazywać chce tylko jeden określony, jednolity stan duszy — zróżnicowany tylko intensywnie (pod względem napięcia), a nie jakościowo; drugi oboje uważa za abstrakcję z danego empirycznie, wprost niezliczonego mnóstwa jakościowo różnych stanów rozkoszy i cierpienia. Jeden rozkosz i cierpienie w ich najprostszych formach zalicza do treści wzruszeniowej; drugi uważa je za zaczątki czynności; trzeci określa je jako całość uczuć, zajmujących środek pomiędzy wzruszeniami a czynnością; czwarty obok nich uznaje jeszcze inne uczucia. Do tego dodać należy niestałość terminologii, powiększającą jeszcze zamieszanie. Psy-

chologowie niemieccy najczęściej używają wyrazów „Lust“ i „Unlust“ (chęć i niechęć), które w mowie potocznej używają się zwykle w wyraźnym stosunku do jakiej czynności (chęć albo niechęć do czego), podczas gdy wyrazy angielskie „pleasure“ i „pain“ oznaczają wrażenia. Od tych wyrazów Anglik łatwo może tworzyć liczbę mnogą, podczas gdy Niemiec unika wyrazów „Lüste“ i „Unluste“, a zamiast nich używa „Lustgefühle“ i „Unlustgefühle“ (uczucia rozkoszy i uczucia niechęci), przez co niejako podstępem podporządkowuje te pojęcia pod pojęcie uczuć. Kiedy jednak Niemiec przez wyraz „Gefühl“ (jeśli nie ma na myśli wrażenia dotyku) rozumie głównie afekty, to angielskie „feelings“ (a dla Anglika rozkosz i cierpienie są również „feelings“) odpowiadają raczej wrażeniom zmysłowym itd. W następujących wywodach zamiast liczby mnogiej od „Lust“ i „Leid“ wyłącznie używać będę wyrazów „Lustzustände“ i „Leidzustände“ (stany rozkoszy i stany cierpienia).

2. Jeśli w rzeczy samej taki zamęt zwrotów mowy i poglądów naukowych na „ściśłość“ psychologii niezbyt korzystne rzuca światło, to z drugiej strony zamęt ten może wypływać z samego przedmiotu badań i może służyć nam za wskazówkę do właściwszego jego traktowania. Bo oczywiście taka niepewność co do istoty rozkoszy i cierpienia byłaby niemożliwą, gdyby obydwie stany — mówiąc przenośnie — należały do jasnych zakresów świadomości. Najjaśniejszym zaś zakresem świadomości jest ten, który jest nam dany w uprzedmiotowieniu, a więc jako coś przedmiotowo zewnętrznego. Temu zakresowi rozkosz i cierpienie w istocie swej są obce. Tego dowodzi przedewszystkiem następujące rozważanie. Ze wszystkich zmysłów wzrok przedstawia nam swoje przedmioty jako rzeczywi-

stość najmniej od nas zależną, że tak rzekę, najbardziej przedmiotową. Z tym zmysłem łączy się dotyk. O wiele mniej przedmiotową wydaje się nam treść wrażeń zmysłu temperatury, słuchu, powonienia i smaku. Dlatego też ich wrażenia o wiele częściej i silniej od tamtych wzruszają nas przyjemnie lub przykro. Najmniej przedmiotowości narzecie posiadają wrażenia tak zwanego zmysłu cielesnego, który nas zapoznaje ze zjawiskami, zachodzącymi wewnątrz ciała naszego.

One to właśnie najbardziej są zabarwione rozkoszą albo cierpieniem. Lecz mało tego! W miarę, jak wrażenia zmysłowe (np. dotyku) wskutek ciągłego stopniowania przyjmują przykrą cechę cierpienia, w miarę tego znika cecha przedmiotowa pobudzającego przedmiotu zewnętrznego, a jego miejsce zajmuje podmiotowy stan cierpienia — co najprzód spostrzegł Sir W. Hamilton, a bliżej wyłuszczył Herbert Spencer. Rozkosz i cierpienie są więc w istocie swej stanami podmiotowymi, które cechuje brak treści przedmiotowej, a przeto wyraźnie poznawalnej.

Czy jednak z tego wynika, że rozkosze i cierpienia nie mają żadnej treści, analogicznej z wrażeniami zmysłów? Na to pytanie dzisiaj częstokroć odpowiadają twierdząco, jak np. Wilhelm Wundt. Mniemają, że wprawdzie z każdym stanem rozkoszy i cierpienia łączą się także wrażenia (z ich treścią), że jednak rozkosz i cierpienie istnieją niezależnie od nich, same bez treści, obok nich. Franciszek Brentano określa nawet te stany wprost jako drugi „stosunek intencjonalny“ świadomego podmiotu do „fenomenów fizycznych“, danych w „wyobrażeniu“. Takie abstrakcje zdają mi się — być może wskutek niedostatecznego daru samoobserwacji — przechodzić słuszną miarę.

Ich podziały zaczynają się, jak mniemam, dopiero po za granicą wszelkiej, jako tako jasnej świadomości i gubią się w mroku półświadomości i nieświadomości, gdzie na miejsce danych doświadczenia, znanych wszystkim, występują twierdzenia mniej lub więcej dowolne, a w każdym razie uchylające się od wszelkiej kontroli. Bo moja samoobserwacja, w przeciwstawieniu do owego mniemania, wykazuje co innego. Nie znam wprawdzie stanów rozkoszy i cierpienia zupełnie czystych, ale znam takie, w których rozkosz albo cierpienie o wiele przeważają nad przymieszką treści wraźniowej. A starając się najsilniejsze z doświadczonych przezemnie stanów rozkoszy i cierpienia jeszcze spotęgować w wyobraźni, łatwo mogę sobie wyobrazić wypadki krańcowe, w których zaniknie wszelki dodatek przedmiotowej treści wrażeń. Pozostanie mi wtenczas treść, wprawdzie zupełnie bezprzedmiotowa, ale stanowczo określona jakościowo, chociaż — z łatwych do zrozumienia powodów — niemożliwa do wyrażenia słowami, którą muszę uważać za treść stanów rozkoszy i cierpienia. Tę treść cechuje to, że właśnie wskutek braku przedmiotowości nie posiada wartości poznawczej, podczas gdy ta wartość się zjawia, w miarę jak — przy osłabieniu pierwiastku rozkoszy i cierpienia — miejsce jej coraz to wyraźniej zajmuje treść przedmiotowa wrażeń. A zatem wniosek mój ostateczny, zdobyty na doświadczeniu wewnętrznym, innemi słowami tak będzie brzmiał, że „czyste“ stany rozkoszy i cierpienia z jednej strony, a „czyste“ wrażenia zmysłowe z drugiej strony nie powinny być uważane za zjawiska psychiczne, różne gatunkowo, lecz raczej za przeciwne ogniwa krańcowe szeregu, w którym wrażenia, zabarwione rozkoszą i cierpieniem, oraz stany rozkoszy i cierpienia, połączo-

ne jeszcze z treścią wrażeniową, możemy pomieścić jako rozmaite jego ogniwa pośrednie.

3. Dotychczas, wychodząc z punktu widzenia opisowego, zaznaczyliśmy powinowactwo pomiędzy stanami rozkoszy i cierpienia z jednej, a wrażeniami zmysłowymi z drugiej strony. Przechodzimy teraz do pytania, czy takie powinowactwo również stwierdzić można z punktu widzenia historii rozwoju. Tu jednak stosowna będzie wpieryw uwaga ogólna, że o ile w tej książce stosuję pojęcia rozwoju, przystosowania i t. d., przyjmuję wprawdzie rozwój i przystosowanie jako fakty, ale bynajmniej nie jestem ślepy na niedostateczność i wątpliwość próby Darwina i wszelkich innych prób objaśnienia tych faktów. Lecz rozważmy nasamprzód z tego punktu widzenia rozwój jednostki ludzkiej. Do tego roztrząsania „ontogienetycznego“ niech posłużą następujące uwagi. Nie podlega wątpliwości, iż człowiek tylko powoli uczy się ujmować świat zewnętrzny, jako taki, i odróżniać go od własnej osoby. Przypuśćmy, że wszelką treść świadomości z samego początku cechuje pewna realność — jest to zagadnienie teoretyczno-poznawcze; w każdym jednak razie uznanie przedmiotów zewnętrznych w ich samoistności jest wynikiem rozwoju psychologicznego. Dopóki zaś wrażenia, pobudzone zewnątrz, nie wyodrębniły się jeszcze z chaotycznej jedności stanów podmiotowych, dopóty, możnaby przypuszczać a priori, zbliżone będą do podmiotowych stanów rozkoszy i cierpienia. W rzeczy samej znajdujemy, że małe dzieci na wszystkie prawie wrażenia tak reagują, jak my dorośli na rozkosz i cierpienie, t. j. przez śmiech i płacz. Dla nas wrażenia wzroku mają cechę najbardziej wolną od afektu, najbardziej uprzedmiotowioną. Ale wystawmy małe dziecko na silne wrażenie światła, albo przenieśmy je do zupełnej

ciemności: a przez uśmiech albo krzyk wyrazi obecność rozkoszy albo cierpienia. A i my także od biedy możemy wyobrazić się sobie w takim stanie, w którym jasność i ciemność dane nam będą jedynie jako wrażenia przyjemne albo przykre, nie posiadając wcale wartości poznawczej. Zdaje się więc, że w rozwoju jednostki stany rozkoszy i cierpienia poprzedzają co do czasu wrażenia zmysłowe, lecz powoli pozbywają się cechy podmiotowego wzruszenia, a natomiast otrzymują wzrastającą przedmiotową wartość poznawczą.

Odpowiednie roztrząsanie „filogenetyczne“, dotyczące rozwoju istot organicznych w ogóle, natrafia oczywiście na większe trudności. Ale przynajmniej znajduje punkt wyjścia w stwierdzonym przez anatomję porównawczą stałym rozwoju narządów zmysłowych do form coraz to bardziej złożonych, które zdają się umożliwiać wrażenia zmysłowe coraz to bardziej zróżniczkowane. Z tego wprawdzie najpierw tylko to wynika, że wrażenia zmysłowe najniższych organizmów posiadają bardzo małą wartość poznawczą, oraz że ich treść pozbawiona jest wyraźnej przedmiotowości; a nie można stąd wprost wnioskować, że ten brak stanów uprzedmiotowionych wyrównywa przewagę podmiotowych stanów rozkoszy i cierpienia. A jednak, jak mniemam, taki wniosek nabiera cechy słuszności przez uwagę pośrednią, że przecież i najniższe organizmy wykonują ruchy, potrzebne do ich zachowania, że przecież te ruchy — jak zobaczymy — mogą być tylko „wywiązane“ (ausgelöst) albo przez wrażenia zmysłowe, albo przez stany rozkoszy i cierpienia, że przeto, przy nieznaczej wartości tamtych, trzeba przypuścić przewagę tych ostatnich. A z tym i w historii rozwoju gatunków, zdaje się, stany rozkoszy i cierpienia poprzedzały wrażenia zmysłowe.

4. Jeżeliśmy dotychczas rozkosz i cierpienie porównywali z wrażeniami, a więc ze zjawiskami psychicznymi, w których świadomość zachowuje się biernie, to teraz zestawimy z niemi także zjawiska, w których świadomość działa czynnie. Wprawdzie nie jest to rzeczą bezsporną, czy świadomość wogóle posiada stronę czynną, ponieważ niejeden myśliciel, np. W u n d t, wrażenia i uczucia wyłącznie uznaje za pierwiastki psychiczne. Gdyby ten pogląd był słuszny, to należałoby wszystko to, co nazywamy popędem, dążeniem, pożądaniem, pragnieniem, uważać za wrażenia wtórne zjawisk fizjologicznych, tak że np. dusza właściwie wcale nie mogłaby tęsknić, lecz tylko tęsknotę ciała już potym odczuwać. Choćby jednak rzecz tak nawet się miała, to istnienie „objawów“, nazywanych zwykle popędem, parciem, pożądaniem, dążeniem, pragnieniem — jak się wyraża R y s z a r d W a h l e — jako stanów psychicznych, przez takie odróżnienie psychofizyczne nie dałoby się usunąć ze świata: je to właśnie nazywam czynną stroną świadomości.

Samoobserwacja zaś, jak mniemam, niewątpliwie wykazuje, iż wszelka rozkosz i wszelkie cierpienie zawiera w sobie pierwiastek popędu, dążenia, pragnienia, a mianowicie pierwsza — choćby najslabsze dążenie do wytrwania i spotęgowania, a ostatnie — dążenie do osłabienia i uchylenia stanu istniejącego. Ze względu na to dążenie nazywamy każdy taki stan stanem wzruszenia. Ale to pragnienie może przedstawiać wszystkie stany pośrednie pomiędzy dążeniem „ciemnym“ i bezcelowym, znacznym tylko jako podmiotowe wzruszenie, a dążeniem „jasnym“, określonym przez cel przedmiotowy. Tamto widzimy np. w stanach rozkoszy i cierpienia, uwarunkowanych cielesnie, a to ostatnie w uwarunkowanych duchowo afektach nadziei i bo-

jaźni. A tutaj również, jak przy porównaniu z wrażeniami, można zaznaczyć, że na stanach tych swoista cecha rozkoszy i cierpienia tym wyraźniej jest wyciśnięta, im są bardziej podmiotowe, a tym mniej stanowczo, im bardziej są skierowane ku pewnym celom zewnętrznym: wtedy przechodzą w jasne, świadome pragnienie, dążenie i chcenie. Możliwy jeden wypadek krańcowy uwydatnić przez stan świadomości chorego, miotającego się w męczarniach fizycznych, a drugi — przez stan świadomości męża stanu, dążącego do określonych celów politycznych zapomocą odpowiednich środków.

Tutaj również można będzie wykazać pewien stosunek rozwoju. Zarówno w najwcześniejszym wieku, jak na najwcześniejszym stopniu rozwoju, obecność czynnego działania duszy prawie niewątpliwie się stwierdza przez obecność odpowiednich ruchów. Gdzie zaś treść wrażeń zmysłowych nie jest jeszcze zróżniczkowana i uprzedmiotowiona, tam też i pragnienie nie może jeszcze być skierowane ku określonym celom zewnętrznym. A już z tego samego wynika — tak ontogienetycznie, jak i filogienetycznie — uprzedniość czasowa podmiotowych stanów rozkoszy i cierpienia przed stanami pragnienia, dążenia i chcenia, zwróconymi ku celom bardziej uprzedmiotowionym.

5. Może nie będzie od rzeczy dorzucić w tym miejscu kilka uwag hypotetycznych, dotyczących przypuszczalnej strony fizycznej omawianych dotychczas zjawisk. W ewolucji psychologicznej od rozkoszy i cierpienia do wrażenia zmysłowego z jednej strony, a z drugiej — do aktu woli, poznaliśmy specjalizację treści i dążenia nieokreślonego na bardziej określone. Możliwy więc chyba z góry przypuszczać odpowiednie stopniowe różniczkowanie się anatomicznej budowy mózgu, oraz zjawisk fizjolo-

gicznych, w nim zachodzących. To przypuszczenie nabiera mocy, zważywszy oczywiście, ciągle różniczkowanie się narządów zmysłów i ruchu, ponieważ i ono pozwala wnioskować o analogicznym różniczkowaniu się narządów centralnych. Z tego możnaby wywnioskować mniej więcej następujące wyobrażenie o tych stosunkach. Stanom rozkoszy i cierpienia odpowiada ogólne wzruszenie, rozciągające się na narząd centralny, wywołane przez bodźce zmysłowe, a wywołujące znów bodźce ruchowe; to zjawisko podstawowe pozostaje podczas całego (ontogienetycznego i filogienetycznego) rozwoju tym samym. Lecz z jednolitego, niezróżniczkowanego narządu centralnego w przebiegu tego rozwoju wyodrębniają się z jednej strony osobne ośrodki zmysłowe, z drugiej strony osobne ośrodki ruchowe, pozostające w związku z narządami zmysłowymi i ruchowymi, zróżniczkowanymi w sposób analogiczny. Tym zaś procesom „psychofizycznym“, odgrywającym się w tych zróżniczkowanych ośrodkach i niewychodzącym po za nie, odpowiadają czucia i dążenia czyste, pozbawione charakteru rozkoszy i cierpienia. O ile jednak te objawy — czy to z powodu swej gwałtowności, czy też z powodu zbliżenia pojedynczych ośrodków — rozszerzają się po za nie i przenoszą się na wszystkie albo na niektóre części narządu centralnego, a przez to wywołują w nim ogólne wzruszenie, o tyle stają się przedstawicielami stanów rozkoszy i cierpienia, i wywiązują (lösen aus) całe grupy bodźców ruchowych: powstają tak zwane ruchy wyrazowe. Jeśliby takie przedstawienie rzeczy było zgodne z rzeczywistością, jeśliby zatem istota procesów „psychofizycznych“, odpowiednich stanom rozkoszy i cierpienia, polegała na ich rozszerzeniu się po kilku ośrodkach, to trzeba by odrzucić ośrodki rozkoszy i cierpienia, przyjęte przez niektórych badaczy, np. przez Zygmunta Exnera.

Ale nikt wyraźniej odemnie nie zdaje sobie sprawy z tego że wszelkie tego rodzaju przypuszczenia są tylko wyobrażeniami pomocniczymi, z których żadnych nie można wywodzić niezbitych wniosków.

6. Na zakończenie tego rozdziału przygotowawczego podamy tu tymczasowe określenie biologicznego znaczenia rozkoszy i cierpienia. Jeśli zadamy sobie pytanie, jakim stanom i zmianom towarzyszy rozkosz, a jakim cierpienie, to odpowiedź wypadnie taka: rozkosz wogóle takim, które sprzyjają życiu, a cierpienie takim, które je wstrzymują. A przytym chodzi tu nie tylko o życie jednostki, lecz również o życie jej potomków. Gdy jednak stosunki co do tych ostatnich są względnie proste, to u jednostki wymagają one bliższego wyjaśnienia. Tutaj bowiem przedewszystkiem należy rozróżniać: warunki życiowe, bezpośrednio osobiste jednostki, oraz takie, które tyczą się jej tylko pośrednio, jako członka społeczeństwa, mianowicie przez wpływ na jej towarzyszy i na trwanie społeczeństwa samego. Tu zaś znowu jedne są różnorodniejsze od drugich. Bo warunki życiowe osobiste dotyczą zachowania jednostki albo wprost, albo pośrednio, i to znowuż za pośrednictwem czy to jego stosunku do przyrody otaczającej (nieżywej, żywej, a także ludzkiej), czy też jego uzdolnienia do przeźorności. Takim sposobem otrzymujemy pięć różnych głównych grup warunków życiowych człowieka: „somaticzne“, dotyczące jego ciała, „fizjokratyczne“, dotyczące jego władzy, „gnostyczne“, dotyczące jego inteligencji, „socjalne“, dotyczące jego społeczności, i „sexualne“, dotyczące jego potomstwa. We wszystkich prawie tych warunkach można nareszcie odróżnić z jednej strony stany korzystne i szkodliwe, a z drugiej strony popędy zaspokojone i niezaspokojone, wedle tego, czy chodzi o warunki życio-

we trwałe, czy o powtarzające się perjodycznie. Te pięć głównych par stanów i pięć głównych popędów, z którymi rozkosz i cierpienie przedewszystkim się kojarzą, zestawiam dla lepszego objęcia w następującej tabelce:

Warunki życiowe	Indywidualne	Osobiste	1. Somatyczne: zdrowie, choroba; potrzeba pożywienia.
			2. Fizjokratyczne: władza, bezsilność; żądza władzy.
			3. Gnostyczne: wiedza, niewiadomość; żądza wiedzy.
			4. Socjalne: cudza rozkosz, cudze cierpienie; popęd do pomagania.
			5. Sexualne: popęd płciowy.

Że najwięcej rozkoszy i cierpień związanych jest z wyżej oznaczonymi grupami stanów, oraz z zaspokojeniem albo niezaspokojeniem tych i pokrewnych popędów, tego światłemu i myślącemu czytelnikowi nie potrzeba chyba dowodzić. Ale zastanowić się musimy nad (rzeczywistymi czy pozornymi) wyjątkami z tego prawidła: są to z jednej strony owe warunki życiowe, z którymi zdają się nie być połączone żadne rozkosze i cierpienia, a z drugiej strony owe rozkosze i cierpienia, które zdają się nie być połączone z żadnymi warunkami życiowymi.

Pomówmy naprzód o tych ostatnich. Należą do nich, pomijając wszelkie rzeczy wątpliwe, głównie dwie grupy rozkoszy i cierpień, które możnaby nazwać słowami F r y d e r y k a N i e t z s c h e ' g o: dyonizowskimi i apollinowskimi. Mam na myśli hedoniczną wrażliwość na pewne narkotyki (alkohol, morfjum i t. p.), wraz z wzruszeniami, przez nie wywołanymi, z jednej strony, a z drugiej — wra-

żliwość na stosunki „estetyczne“. William James w swej psychologii napomyka, że te rodzaje wrażliwości mogą być przypadkową własnością uboczną naszej struktury fizycznej (i psychicznej?), skierowanej głównie ku zachowaniu i popieraniu życia, równie przypadkową, jak np. celowa konstrukcja budowlana albo maszynowa może też przypadkiem być i piękną. Temu mniemaniu nie mogę nic zarzucić, a gdyby ono było słuszne, to byłoby nader ważne dla późniejszych badań etycznych. Sądzę wszelako, iż jak przy „bezelowych“ narządach ciała, tak i tutaj również trzeba się wystrzegać wnioskowania z naszej niemożności rozpoznania związku o nieistnieniu tego związku. Dlatego w następnych wywodach aż do końca nie będę korzystał z tego zjawiska, którego nie umiem wyjaśnić.

Inaczej rzecz się ma z drugim wyjątkiem. Są warunki życiowe, nieskojarzone z rozkoszą. Można je również uszegregować w dwie grupy. Obydwa wypadki unaocznimy sobie przez zjawiska, zachodzące w przebiegu epidemji. Przypuśćmy, że w pewnej miejscowości szerzy się nieznana dotąd choroba, której charakter zaraźliwy jeszcze jest nieznanym. Już w tej fazie dla każdej jednostki przedmiotowo jest warunkiem życiowym, żeby unikał zetknięcia z takim chorym. Ale z tym unikaniem, choć sprzyjającym życiu, na razie nie jest połączona rozkosz, ani też z obcowaniem, zagrażającym życiu, nie wiąże się cierpienie. Dopiero w miarę, jak poznajemy niebezpieczeństwo zarazy, zjawiają się stali towarzysze korzystnych i niekorzystnych warunków życiowych: obcowanie z chorym wywołuje bolesne uczucie obawy, unikanie go — przyjemne uczucie pewności. Kiedy zaś epidemja wygasła, to okoliczność, że jednostka już nie jest wystawiona na zarażenie się, przedmiotowo pozostaje wprawdzie wciąż jeszcze korzystnym warun-

kiem życiowym; lecz już po jakimś czasie okoliczność ta nie daje powodu do żadnej rozkoszy. A więc zarówno w początkach, jak po wygaśnięciu epidemji, widzimy wypadki, kiedy wbrew ogólnemu prawidłu, warunki życiowe nie są, jak zwykle, powiązane ze stanami rozkoszy i cierpienia. Lecz wyjaśnienie tych dwóch wypadków prowadzi nas do oceny biologicznego znaczenia rozkoszy i cierpienia ze stanowiska ewolucyjnego.

7. Przystępując do wyłożenia tych stosunków, zmuszony jestem łamać się z tą trudnością, że należałoby tu właściwie naprzód zaznajomić się ze stosunkami rozkoszy i cierpienia do woli, podczas gdy ten przedmiot ma być osobno traktowany w następującym rozdziale. Mogę jednak z wyników tego rozdziału tyle w tym miejscu napomknąć, że tam hedonistom bez ogródki będziemy zmuszeni przyznać, iż z każdej rozkoszy wypływa dążność do jej zdobycia i zachowania, a z każdego cierpienia dążność do jego usunięcia i ominięcia. Jeśli przeto, jakeśmy wyżej wykazali, rozkosz wiąże się z obecnością, a cierpienie z nieobecnością warunków życiowych, to stąd wynika, iż oboje, zarówno rozkosz jak cierpienie, powodują dążność do przywrócenia warunków życiowych — jest to ich tak zwana „funkcja teleologiczna“. Kto zaś tego stosunku nie chce uważać za osobliwe zrzędzenie boskie, ten jego istnienie zmuszony jest opierać na przypuszczeniu, iż wrażliwość hedoniczna na rozkosz i cierpienie jest środkiem do zachowania w „walce o byt“, a jej zdobycie jest zjawiskiem cząstkowym powszechnego „przystosowania“. Stąd wyjaśnia się owa grupa omawianych powyżej zjawisk wyjątkowych, którem scharakteryzował z pomocą przykładu o początku zarazy. Bo tu chodziło o nowe stosunki, do których jeszcze nie można się było przystosować. Skoro jednak takie

przystosowanie nastąpi, skoro (w owym przykładzie) niebezpieczeństwo zarażenia się zostanie poznane — a właśnie na tym rozszerzeniu wiadomości polega tu przystosowanie — wtedy przestawaniu z chorym towarzyszyć będzie bolesny stan obawy, a oddaleniu od niego przyjemny stan pewności; wyjątek ustępuje przed prawidłem: warunki życiowe, jak zwykle, są powiązane z rozkoszą i cierpieniem.

Ważną jest rzeczą, żeby powtórnie na tym położyć nacisk, iż przystosowanie w tym względzie nie jest niczym innym, jak przyswojeniem sobie wrażliwości na rozkosz i cierpienie, ponieważ najznakomitszy „filozof rozwoju“, Herbert Spencer, rozkosz określił jako towarzyszkę przystosowania, a cierpienie jako towarzysza niedostatecznego przystosowania. Zdaje mi się to być nie tylko bałamutnym, lecz wprost bezsensownym wyrażeniem. Nie przeczę wprawdzie, iż ustrój, jeśli zdobył sobie hedoniczną wrażliwość na obecność i nieobecność pewnego warunku życiowego, przez to samo bynajmniej jeszcze nie zajmuje możliwie najkorzystniejszego stanowiska pod względem tegoż warunku życiowego. I ten, kto jak najbardziej się obawia dżumy i jak najmocniej się cieszy, iż posiada mieszkanie wolne od zarazy, może być przez nią dotknięty i porwany, podczas gdy w miarę wygasania epidemji wra- stają przedmiotowe szanse jego zdrowia, a wskutek tego i jego wrażliwość hedoniczna coraz to częściej będzie przy- mowała wyraz rozkoszy, a coraz to rzadziej wyraz cierpie- nia. Ale z tego powodu przecież bez obrazu zdrowego sensu wygasania epidemji nie można nazywać „przystoso- waniem“. Boć tu nie zachodzi ani przystosowanie wzmian- kowanego osobnika (który przecież się wcale nie zmienia), do jego otoczenia, ani też przystosowanie tego otoczenia (którego trwaniu jego zmiana przecież nie sprzyja) do oso-

bnika; lecz zachodzi tu tylko korzystny dla jednostki układ warunków życiowych, układ, który ten tylko mógłby na zwać przystosowaniem, toby równocześnie się zdecydował w wygraniu głównego losu uznać przystosowanie wygrywającego do loterji.

Takie ukształtowanie stosunków zewnętrznych, które sprzyja rozwojowi życia, przyczynia się do tego, że wrażliwość hedoniczna, przystosowana do zmiany korzystnych i niekorzystnych warunków życiowych, częściej oddziaływać będzie na warunki korzystne, niż na niekorzystne, co dla podmiotu stanowić będzie przewagę rozkoszy nad cierpieniem. Lecz te dwa objawy, korzystne warunki życiowe i stany rozkoszy, póty tylko idą w parze, dopóki istnieją również warunki niekorzystne i stany cierpienia. W onej chwili, kiedy epidemja zupełnie wygasła, warunki życiowe dosięgły maximum korzystności dla życia; wtedy też nikt wprawdzie już się nie obawia zarazy; ale zarówno też nikt już chyba się nie cieszy, że już nie jest narażony na zarażenie się dżumą. Bo skoro warunki życiowe ostatecznie ułożyły się korzystnie, to odpowiednia wrażliwość hedoniczna staje się też niepotrzebną i zanika. Tak się wyjaśnia druga grupa wyżej omawianych zjawisk wyjątkowych.

Słowem, rzecz bynajmniej nie tak się ma, jakoby rozkosz w ogólności była zjawiskiem przystosowania; lecz raczej zdolność odczuwania rozkoszy i cierpienia (czyli wrażliwość hedoniczna) jest zjawiskiem cząstkowym przystosowania ustroju do ogółu warunków, w którym korzystne dla życia jak i niekorzystne dla niego stany pojedyncze wciąż się zmieniają, a ze stanami niekorzystnymi znikają również, jako bezcelowe, nie tylko cierpienie, lecz i rozkosz.

8. Streśmy teraz wyniki tego rozdziału.

Rozkosz i cierpienie są formami zasadniczymi wszelkiej świadomości. Zawierają w sobie zarodki wszelkchi

czynności duszy, tak odbierczych (receptive), jak i czynnych; pierwsze — jako treść bezprzedmiotową, podmiotową, drugie — jako nieokreśloną, podmiotową dążność. Kiedy treść pierwszych się uprzedmiotowi, wynikną z nich wrażenia zmysłowe; a kiedy dążność drugich bliżej się określi, powstają akty woli. Tak zwane „czyste czucia zmysłowe“, jakoteż afekty stanowią ogniwa pośrednie. Fizjologicznie temu rozwojowi psychologicznemu zdaje się odpowiadać różniczkowanie się ogólnego wzruszenia całego narządu centralnego na wzruszenia, ściślej określone pojedynczych ośrodków zmysłowych i ruchowych. Z punktu widzenia biologicznego, rozkosz towarzyszy stanom i zmianom korzystnym dla życia, a cierpienie niekorzystnym. Lecz to prawidło tylko wtedy pozostaje w mocy, kiedy takie korzystne i niekorzystne warunki życiowe się zmieniają, a organizm przystosował się do tych zmian przez zdobycie „wrażliwości hedonicznej“: przed takim przystosowaniem, jako też po ostatecznym zniknięciu warunków życia niekorzystnych, „wrażliwość hedoniczna“ nie istnieje, ani dla rozkoszy, ani dla cierpienia.

Lecz biologiczne znaczenie rozkoszy i cierpienia w zupełności można poznać, zrozumieć i ocenić tylko w związku z ich wpływem na wolę.

ROZDZIAŁ II.

Hedonizm psychologiczny.

9. Nauka hedonizmu psychologicznego zajmuje się psychicznym mechanizmem czynności czyli aktów woli. Będzie więc rzeczą korzystną rozpocząć jej wykład od definicji aktu woli. Naprzód jednak zmuszony jestem dać kilka objaśnień terminów technicznych, jako definicje częściowe.

Ów „objaw“ („proces“) psychiczny, który bezpośrednio poprzedza przed aktem woli, o którym przypuszczamy, że powoduje ten akt, nazywamy jego pobudką (motywe). Ów stan (zewnętrzny albo wewnętrzny), wytworzony przez czynność czyli akt woli, nazywamy jej skutkiem (efektem). Jeśli osoba działająca już przed czynnością wyobraża sobie ten skutek, to posiada wyobrażenie skutku. Jeśli zaś takie wyobrażenie skutku jest pobudką czynności, wtedy skutek wyobrażony nazywa się celem czynności, wyobrażenie tego skutku czyli celu — wyobrażeniem celowym, a czynność sama aktem woli. Można więc akt woli określić jako czyn-

czynności już zaczętych: a więc rozkosz powodzenia i niezadowolenie z niepowodzenia. Jeśli w drodze do jakiegokolwiek miejsca, do którego się udaję z jakichkolwiek powodów, przyjdę nad wodę bieżącą i przez nią przeskoczę, to udaniu się skoku towarzyszyć będzie przyjemność. A czy pobudką mojej czynności było wyobrażenie przyszłej przyjemności czy nie, to oczywiście wyobrażenie tej przyjemności nie było pobudką mojego skoku. Na to między innymi wskazywali Henry Sidgwick i W. James, którzy słusznie też dodali zastrzeżenie, że w pewnych, możliwych wypadkach rzeczywiście i wyobrażenie przyszłej rozkoszy powodzenia może się stać pobudką dla woli, co przytoczono przykłady z różnych ćwiczeń sportowych. Zwykle jednak te stany rozkoszy są tylko zjawiskami wtórnymi, które przy roztrząsaniu teorii hedonistycznej podobnie należy wyłączyć, jak „czynności z afektu“.

Dokonawszy zaś tego wyłączenia, mamy jeszcze, jak się okaże, trzy grupy wypadków, jako przedmioty dalszych badań: takie, do których wyjaśnienia teoria hedonistyczna stanowczo wystarcza; takie, do których wyjaśnienia stanowczo nie wystarcza; oraz takie, co do których może wydawać rzeczą wątpliwą, czy ona wystarcza czy nie.

Że w rzeczy samej czynności ludzkie mogą być spowodowane przez hedoniczne wyobrażenie celu, o tym chyba wątpić nie można. Kiedy się zdecyduję pójść do teatru, aby tam naśmiać się z farsy, to z pewnością stać się może i wyobrażenie spodziewanej wesołości było pobudką mego postanowienia. Kiedy unikam jakiego spotkania z obcą, połączonego z nim zakłopotania, to z pewnością powoduje mnie wyobrażenie przykrewnej sytuacji. Co więcej, jestem przekonany, że można i trzeba przyznać hedonistom, iż każde wyobrażenie przyszłej rozkoszy i przyszłego cierpienia

posiada dążność do nakłaniania woli, to znaczy, iż gdyby ono samo działało, to zdecydowałoby ją samo; a zatem, iż każdy postępek ludzki może być spowodowany przez pobudkę hedoniczną. Przyznawszy jednak, że każde hedoniczne wyobrażenie skutku posiada moc decydowania woli, czyż stąd wynika, że wola jedynie decyduje się wskutek hedonicznych wyobrażeń skutku? Tę kwestję oczywiście mogłoby raczej rozstrzygnąć tylko dokładne zbadanie wszystkich wypadków, danych empirycznie (w doświadczeniu). A te wypadki, jak już powyżej zaznaczyliśmy, dzielą się na takie, które z doktryną hedonistyczną stanowiąc są sprzeczne, i na wypadki wątpliwe. Zaczniemy od ostatnich.

11. Do wypadków, co do których, jak mniemam, rozstrzygnięcie przedewszystkim jest wątpliwe, zaliczam czynności popędowe. Wyraz „czynności popędowe“ najpierw w ten sposób objaśnię, że przytoczę przykłady takich aktów, które obejmuję mianem „czynności popędowych“; należą do nich np. czynności jedzenia i picia, spółkowania płciowego, unikania niebezpieczeństwa, akty zemsty, zabawa i t. p. Te czynności zaś dlatego nazywamy czynnościami popędowymi, że dla ich wyjaśnienia przyjmujemy istnienie „popędów“, w podobny sposób, jak w fizyce dla wyjaśnienia pewnych ruchów, powtarzających się w pewnych warunkach, przypuszczamy pewne „siły“. Taki pogląd jest — że użyjemy wyrażenia, słusznie często używanego przez Ernesta Macha — poglądem „mitologicznym“. Fakt, iż wszystkie ciała (których gęstość przewyższa gęstość środowiska) dążą w kierunku do środka ziemi, przyjmujemy jako działanie „siły ciężenia“. Tym samym sposobem „objaśniamy“ fakt, że ludzie, którzy przez pewien czas nic nie jedli, starają się przyjąć pożywienie, jako dzia-

lanie „popędu odżywczego“. Czynności popędowe są więc (że damy naprzód definicję formalną) takie czynności, powtarzające się w sposób prawidłowy, do których wyjaśnienia zwykliśmy stosować jakiś „popęd“. Sprobujmy teraz dać definicję materialną tych czynności popędowych. Skutek każdej czynności popędowej, jak już zaznaczyliśmy w 1-ym rozdziale, jest korzystny dla życia (osobnika albo gatunku). Czynnością popędową byłaby więc wedle tego, cośmy rzekli, czynność, powtarzająca się z powodu okoliczności wewnętrznych lub zewnętrznych, której skutkiem jest wytworzenie korzystnych warunków życiowych. Okoliczności zewnętrzne zaś można na podstawie doświadczenia bliżej określić jako obecność lub nieobecność pewnych przedmiotów (tak zwanych przedmiotów popędu, ku którym popęd wyobrażamy sobie skierowanym), np. w powyższych przykładach: jako obecność lub nieobecność żywności, osoby drugiej płci, niebezpieczeństwa, szkodnika, zabawki i t. d. „Mitologicznemu“ popędowi odpowiada więc empirycznie prawo zachowania się ustroju względem przedmiotu. A czynnością popędową będzie więc każda czynność, którą można ująć jako pojedynczy wypadek takiego prawa. Tak rzecz nam się potąd przedstawia, dopóki ją rozpatrujemy zewnątrz, jako proces fizyczny.

Potąd też jednak wyraz „popęd“ musi być użyty w znaczeniu szerszym, w którym obejmuje również i „instynkt“. Lecz tutaj, gdzie rozpatrujemy czynności popędowe jako osobną klasę czynności woli, zmuszeni jesteśmy określić je w sensie ściślejszym jako takie czynniki popędowe (w szerszym znaczeniu), które w podmiocie działającym poprzedza wyobrażenie celu; musimy je odróżniać od „czynności instynktowych“, przy których tego niema. W tym ściślejszym znaczeniu nadal wyłącznie używać bę-

dę wyrazów „popęd“, „czynność popędowa“ i t. d. Trudności zaczynają się teraz, kiedy chcemy sobie zdać sprawę z procesu psychologicznego podczas czynności popędowej; trudności te dotyczą pytania: co jest pobudką czynności popędowej?

Wedle powyższej definicji przyjąć trzeba za rzecz pewną, że w czynnościach popędowych wyobrażenie przedmiotu przywołuje do życia wyobrażenie skutku, że po tym wyobrażeniu celu następuje czynność sama, oraz że skutek tej czynności, „zaspokojenie popędu“, jest połączony z rozkoszą. Zachodzi tylko pytanie, czy ta rozkosz zawsze jest zawarta w wyobrażeniu celu, czy też zjawia się dopiero w następstwie, nieprzewidziana, chociaż i nie zadziwiająca. Od rozstrzygnięcia tego pytania zależy pogodzenie albo niepogodzenie faktów z nauką hedonistyczną. Jeden argument z góry zdaje się przemawiać przeciw tej nauce: Można bowiem zapytać: jak człowiek mógł czynność popędową wykonać po raz pierwszy, kiedy przecież nie posiadał jeszcze doświadczenia o rozkoszy, połączonej z zaspokojeniem popędu, jeśli nieodzownym warunkiem wykonania tej czynności ma być przewidywanie tej rozkoszy? Na to jednak odpowiedział A l e k s a n d e r B a i n, że każdą czynność popędową, kiedy pierwszy raz zaszła, można sobie wystawić jako przypadkową, jako ruch samorzutny (spontan), niezależny od woli; oraz, że tym sposobem osiągnięte zostało hedoniczne doświadczenie, potrzebne do jej przyszłego dowolnego powtarzania. Nie pozostaje nam zatem nic innego, jak szukanie rozwiązania tej kwestji w obserwacji własnej. Ta zaś, zdaje się, pokazuje, że wyobrażenie rozkoszy zaspokojenia wprawdzie niekiedy, lecz bynajmniej nie zawsze należy do pobudek woli w czynnościach popędowych. Kiedy zgłodniały zasiadam do stołu, to zdarzyć

się może, iż widok obficie zastawionego stołu budzi we mnie przedsmak przyjemnej sytości. Ale kiedy widzę wóz, w pewnym oddaleniu jadący wprost na mnie, i kiedy usuwam się na bok, nie dzieje się to chyba dlatego, żebym miał myśleć o przyjemnym uczuciu uniknięcia niebezpieczeństwa, albo o przykrym uczuciu przejechania, które mię potem ma przejmować. Wogóle więc możemy chyba tak się wyrazić, że wprawdzie niekiedy, kiedy mianowicie przed wykonaniem czynności popędowej dosyć zejdzie czasu, między innymi faktami świadomości znajdzie się także wyobrażenie przyszłego zadowolenia: że jednak, kiedy przebieg czynności wskutek krótkości czasu sprowadzony jest do najprostszej formy, wyobrażenie celu i czynność popędowa bezpośrednio się łączą z wyobrażeniem przedmiotu. Takie było też zdanie D a w i d a H u m e'a, który wyraża się w następujący sposób (Essay on the different species of philosophy § 1, uwaga ku końcowi, przytoczona u W. J a m e s a, Psychology II, p. 558): „Jakkolwiek zaspokojenie naszych żądz sprawia nam rozkosz, to jednak nie przewidywanie tej rozkoszy jest przyczyną naszych żądz, lecz przeciwnie żądza poprzedza rozkosz“. W każdym jednak razie rozwiązanie tej kwestji, wobec niepewności takich obserwacji, wydaje się wątpliwym, a omawiane wypadki same przez się mogą się wydawać niewystarczające do odparcia nauki hedonizmu psychologicznego. Lecz przechodzimy teraz do trzeciej grupy wypadków, które z tą nauką żadnym sposobem nie dadzą się pogodzić.

12. Z tych wypadków wyliczę najpierw pięć, które następnie połączą się w jedność.

A. Nawet hedoniści, jak A. B a i n, za „wyjątek“ od prawidła uznają wypadek tak zwanej „idée fixe“, kiedy nagły pomysł, np. samobójstwa albo zbrodni, skłania

człowieka do wykonania go, przyczym zgoła nie można się dopatrzeć pobudek hedonicznych dla tej czynności. Dopóki jednak taki wypadek uchodzi za „patologiczny“, nie można z niego wywodzić dalszych wniosków. Dziś zapatrujemy się nań jako na autosuggiestję, a tak doprowadza on nas do szerszego pojęcia suggiestji (poddawania myślą).

B. Akty woli pod wpływem suggiestji napotykają się nietylko w stanie hipnotycznym i innych stanach nie-normalnych. Stanowią one raczej ważną część składową czynności ludzkich wogóle. Jeśli sąsiadowi u stołu na jego prośbę podają karafkę z wodą, albo dają posłuch wezwaniu towarzysza „Patrz!“ — to hedonizm psychologiczny już nie wystarcza do wyjaśnienia tych faktów. Ktokolwiek żywo sobie uprzytomni takie sytuacje, nie będzie twierdził, jakoby oczekiwanie przyjemności albo obawa przykrości, które mogłyby nastąpić, wedle tego, czy usłucham, czy nie usłucham tego wezwania, choćby przelotnie wynurzały się przed samą czynnością w mej świadomości i stanowiły jej pobudkę. Przeciwnie, nie można zaprzeczyć „suggiestyjnego“ działania wezwania (prośby, rozkazu).

C. Powinowactwo trzeciej grupy wypadków z omawianą co tylko grupą najlepiej może zaznacza wyrażenie „suggiestyjne działanie przykładu“. Kto widzi, jak inni tańczą, temu, jak to mówią, coś porusza nogi. Wyobrażeniom rozkoszy i cierpienia tym mniej przypiszemy tu rolę decydującą, jeśli sobie przypomnimy „zarazliwe“ działanie ziewania, kaszlu i t. p. Okazuje się raczej, iż naśladowanie jest źródłem wielu czynności ludzkich.

D. Więcej jeszcze, niż przez naśladownictwo, co zresztą przyznał J. St. Mill i inni hedoniści, czynimy z przyzwyczajenia. Kiedy na ulicy spotkam dobrego znajomego, to kłaniam mu się i przemawiam do nie-

go kilka słów: nie dlatego, żebym stąd oczekiwał jakiejś osobliwej przyjemności, ani też dlatego, żebym miał uprzytomniać sobie jaką przykrość, któraby mię mogła spotkać, gdybym zaniechał powitania, lecz tylko dlatego, że zwykłem tak postępować.

E. Tyleż mniej więcej czynności wykonywamy, ponieważ ich skutek uważamy za środek do stałych celów. Przypominam tu przykład, przytoczony już w innym związku, człowieka, który w drodze do swego celu skacze przez strumyk. Jeśli postawimy się w takim położeniu, nie uznamy chyba, żeby takie czynności miały pochodzić z pobudek hedonicznych, lecz raczej, że skutek czynności (w naszym wypadku dostanie się na drugi brzeg), raz wyobrażony i uznany za środek do celu bardziej oddalonego, bezpośrednio w ruch wprawia wolę.

Na przejścia, zachodzące między temi pięciu zjawiskami typowemi, oraz na trudności umieszczenia niektórych pojedynczych wypadków w tej lub owej grupie w tym miejscu tym mniej potrzebuję zwracać uwagi, że przebieg wszystkich tych typów można sprowadzić do jednej zasady.

We wszystkich bowiem pięciu wypadkach wola skłania się do wykonania czynności przez wyobrażenie jej skutku w taki sposób, jakgdyby samo wyobrażenie czynności okazywało dążność do przetworzenia się w czynność; jak gdyby do urzeczywistnienia tej dążności nic innego nie było potrzeba nad utrwalenie wyobrażenia, decydującego wole, w świadomości, nad zwrócenie nań uwagi, czy też inaczej nazwiemy ten proces, który W. Wundt nazywa apercpeją. Jest to rzecz jasna w czynności wskutek „idée fixe“, boć ten wyraz sam przez się nic innego nie oznacza, jak tylko, że wyobrażenie, o które chodzi, stało się „fixe“

(stałym), t. j. wypełnia świadomość. W czynności w skutek sugestji słowo proszącego, rozkazującego, hypnotyzującego i t. d. budzi i utrwała wyobrażenie celu. W czynnościach wskutek naśladownictwa to samo czyni widok przykładu. W czynności z przyzwyczajania wyobrażenie celu wsuwa się do świadomości przez wyobrażenie takiego samego położenia, za pomocą „stopniowego“ kojarzenia. To samo wywołuje w czynnościach z powodu dalszych celów wyobrażenie dalszego celu, które po uznaniu bliższego celu za warunek dalszego, utrwała się w świadomości. Prawo, obejmujące te pięć wypadków, będzie więc brzmiało: Każde wyobrażenie, „ściągające na siebie uwagę i wypełniające świadomość“ (James), albo krócej: każde górujące wyobrażenie skutku stanowi dla woli pobudkę do wykonania czynności, skierowanej ku temu skutkowi.

To prawo wyjaśnia jeszcze kilka zjawisk, których wyżej nie przytoczyłem, a przede wszystkim proces mówienia i pisania. Kiedy ktoś mię zapyta o jaki adres, to w ogóle powiedzieć nie można, że moja odpowiedź zależy od względów przyjemności lub przykrości. Tym bardziej, jeśli w dłuższej mowie wyluszczam swój pogląd na jakąkolwiek sprawę, oczywiście rozważania hedoniczne nie mają nic wspólnego z wyborem pojedynczych słów. A raczej myśli moje wprost przelewają się w słowa, t. j. budzą w mej świadomości odpowiadające im wyrazy, te zaś przeobrażają się (jako wyobrażenia skutku) w czynności, potrzebne do ich wytworzenia (ruchy narządów mowy). Podobnież wyjaśnia się wiele pomyłek w mowie i piśmie, jak np. kiedy pisząc jakie słowo, w myśli chwytam już następne, wskutek czego wcielam do pierwszego wyrazu zgłoski lub głoski następnego. Tu dążność górujących wyobrażeń skutku do powodowania wolą jest oczywista.

13. Omawiane co dopiero akty woli, spowodowane przez wyobrażenia górujące, lecz hedonicznie „niezaakcentowane“, możemy nazwać ideogienicznymi. w przeciwstawieniu do owych patogienicznych aktów woli, których pobudkami są hedoniczne wyobrażenia celu. Widzieliśmy, że pierwszych nie można uważać za specjalne wypadki ostatnich. Zachodzi więc pytanie, czy na odwrót nie można podporządkować prawa decydowania woli patogienicznego pod prawo decydowania ideogienicznego. Na to pytanie W. James odpowiedział twierdząco, zaznaczając, że przyjemny lub przykry charakter hedonicznych wyobrażeń celu w wysokim stopniu przyczynia się do zwrócenia na nie uwagi, a zatem do ich wpływu, jako górujących wyobrażeń skutku, w myśl ideogienicznego prawa decydowania. Ale przypuściwszy, że taki pogląd wystarcza do wyjaśnienia wpływu podniecającego przyjemnych wyobrażeń celu, to nie wystarczy chyba pod względem powstrzymującego wpływu przykrych wyobrażeń celu. Bo te ostatnie wprawdzie w wysokiej mierze ściągają na siebie uwagę i dlatego w wypadkach wyjątkowych (*idées fixe*) okazują dążność do przeobrażenia się w czyn; zwykle jednak skutek bywa wręcz przeciwny. Ten ich normalny (powstrzymujący) wpływ nie może zaś, jak miemam, być wyprowadzony z prawa decydowania ideogienicznego, podobnie jak (podniecający) wpływ przykrych „*idées fixe*“ nie może być wyprowadzony z prawa decydowania woli patogienicznego. Jeśli zatem wolę ludzką, daną nam w doświadczeniu, zechcemy objaśnić, to dojdziemy do dwóch praw, niezależnych od siebie, a po części nawet z sobą niezgodnych: do prawa decydowania ideogienicznego i do prawa decydowania patogienicznego, i okazuje się nie-

podobieństwem sprowadzenie obu praw do wyższej zasady ogólnej.

Jeśli zadamy sobie pytanie, pod które z tych dwu praw podciągnąć należy czynności popędowe, to musimy je, jeśli powyższe nasze rozwiązanie kwestji było słuszne, zaliczyć do aktów woli, spowodowanych ideogienicznie. Okazują one jednak ważną cechę odrębną. W innych bowiem czynnościach, spowodowanych ideogienicznie, przewagę decydującego wyobrażenia skutku wywieść można z ogólnych praw psychologicznych: ze stosunków patologicznych w idée fixe; z bezpośredniego spostrzeżenia w naśladowaniu; z kojarzenia słów i wyobrażeń, czasowo i przyczynowo zbliżonych, w suggestji, przyzwyczajeniu i uwzględnieniu dalszych celów. W czynnościach popędowych zaś przyjąć trzeba osobne prawa, wedle których przewaga dotyczących wyobrażeń skutku bezpośrednio następuje po odpowiednich wyobrażeniach przedmiotu (np. przewaga wyobrażenia jedzenia po widoku żywności), — chyba że wolimy uciec się do „mitologicznego“ wyjaśnienia za pomocą „popędu“.

Do tego niezadawalającego wyniku doprowadzają nasze badania, dopóki za zadanie stawiamy sobie ogólny opis ludzkich aktów woli. Głębszego atoli poglądu spodziewać się możemy i tutaj po ponownym roztrząsaniu tych stosunków ze stanowiska ewolucyjnego.

14. Dzieje aktu woli rozpoczynają się, już przed istnieniem właściwego aktu woli, od ruchów (pozornie) automatycznych.

Widzieliśmy już poprzednio, że warunki życiowe dzielą się na dwie klasy, wedle tego, czy do zachowania żyjącej istoty albo gatunku potrzeba ich trwałego istnienia, czy perjodycznego zjawiania się, t. j. wedle tego, czy ich nie-

obecność zdarza się tylko chwilowo, czy regularnie. Stosownie do tego już same ruchy automatyczne, wedle tego, czy służą przywróceniu tych czy owych warunków, dzielą się na odruchy i na ruchy instynktowe. Owe ruchy bowiem, które uchylają chwilowe zaburzenia trwałych warunków życiowych, nazywam odruchami (Reflexbewegungen); te zaś, które służą do przywrócenia warunków perjodycznie nieobecnych, nazywam ruchami instynktowymi. Jedne i drugie, jak mniemam, uważać należy pierwotnie za wyraźnie w sposób podmiotowo celowy oznaczone ruchy, wyrażające stany przyjemne i nieprzyjemne, a więc za typowe „czynności z afektu“ w znaczeniu powyżej określonym. Przykład odruchów dają nam trzepocące ruchy ochronne zwierzęcia lub dziecka, pogrążonego w zimnej wodzie; przykład ruchów instynktowych — ruchy ssania u nowonarodzonego ssaka lub niemowlęcia.

Przez przejście zaś tej celowości przedmiotowej w celowość podmiotową — z ruchu automatycznego rozwija się ruch dowolny. A mianowicie: z odruchu powstają akty woli patogeniczne, a z ruchu instynktowego czynności popędowe, które, jak już kilkakrotnie zaznaczyliśmy, tym się od tamtych różnią, że tu chcemy czegoś ze względu na skutek, podczas gdy tam stawało się coś pod parciem afektu. Ten rozwój schematycznie można sobie tak przedstawić:

Z rozwojem narządów zmysłowych, pamięci i gry kojarzeń powstaje możliwość przewidywania skutku pewnego ruchu. Tak np., postawiony wobec wyboru wejścia albo niewejścia do zimnej wody, mogę sobie uprzytomnić skutek tego ruchu, a przez to wyobrażam sobie także przykrość wilgoci i zimna. Wyobrażenie zaś stanu przykrego — tak brzmi jedno z praw psychologicznych — jest zawsze samo stanem przykrym o mniejszym napięciu. A z nim

znów łączą się zapędy do owych odruchów, które nastąpiłyby po tym stanie przykrym, gdyby istniał w całkowitym napięciu. Tak więc już na samą myśl o zimnej wodzie odczuwam dążność do wyjścia z niej, i następuje patogeniczny akt woli niewchodzenia do niej, który właściwie jest tylko odruchem uprzedzającym.

Podobnież rzecz się ma z rozwojem ruchu instynktowego. Na stopniu pierwotnym, dziecko spragnione, posadzone przed butelką z mlekiem, pragnienie swoje przelewa w ruch instynktowy: pije, a ten skutek odtąd góruje w jego świadomości. Na wyższym stopniu ten przebieg rozwija się w ten sposób, że wyobrażenie butelki z mlekiem natychmiast przez skojarzenie wywołuje w świadomości wyobrażenie picia (a więc wyobrażenie górujące), a dopiero to wyobrażenie skutku, wywołane bezpośrednio przez widok przedmiotu, wywołuje czynność popędową, przez przeniesienie na nią panującej w świadomości siły pragnienia. W obydwu więc wypadkach, jako moment decydujący wolę, pozostał w wyobrażeniu skutku pierwiastek stopnia dawniejszego, a mianowicie w akcie woli patogenicznym cecha przyjemna lub przykra odruchu, a w czynności popędowej—cecha czynności instynktowej, górowania w świadomości.

Lecz z tego drugiego stopnia rozwoju dochodzimy dalej do trzeciego. Na tym stopniu z aktu woli patogenicznego i z czynności popędowej powstaje czynność ideogeniczna z przyzwyczajania i z powodu dalszych celów.

Jak czynność popędowa wychodzi z wyobrażenia przedmiotu, tak akt woli patogeniczny z wyobrażenia powodu (w powyższym przykładzie widok zimnej wody). Po tym wyobrażeniu powodu następuje, jakśmy widzieli, hedoniczne wyobrażenie skutku (wyobrażenie przykrości, po-

łączonej z wejściem do wody), a potem właściwe wyobrażenie celu (niewchodzenia do wody). Z czasem zaś wytwarza się bezpośrednio kojarzenie pomiędzy wyobrażeniem powodu a ostatecznym wyobrażeniem celu, przyczym hedoniczne ogniwo pośrednie wypada. Już na sam widok wody wstrzymuję się od wejścia do niej. To zaś jest akt woli ideogeniczny z przyzwyczajenia.

W sposób analogiczny rozwija się także z czynności popędowej czynność z przyzwyczajenia. Jeśli tam wyobrażenie skutku górowało wskutek szcążkowego ruchu instynktowego, to teraz góruje ono wskutek bezpośredniego bodźca skojarzeniowego przez wyobrażenia przedmiotu: dziecko teraz pije nie z pragnienia, lecz z przyzwyczajenia.

Co się zaś tyczy czynności z powodu dalszych celów, rozwija się ona w ten sposób, że do urzeczywistnienia wyobrażenia skutku okazuje się potrzebnym wstawienie ogniwa pośredniego. Jeśli np., — że pozostaniemy przy tym samym wypadku — dążę do pewnego miejsca (zarówno, czy to dążenie samo jest czynnością patogeniczną, czy popędową), a strumyk tamuje mi drogę, to skoro raz mi przyjdzie na myśl przeskoczenie strumyka, wtedy to wyobrażenie skutku (przeskoczenie) ściśle się łączy z górującym już wyobrażeniem skutku (dojściem do owego miejsca), a cecha tego wyobrażenia, decydująca wolę, przenosi się na tamto, i wtedy pragniemy środka dla celu.

Widzimy więc, że na pierwszym stopniu tego rozwoju czynność następuje po bodźcu za pośrednictwem afektu -- odruchy i czynności instynktowe; że na drugim stopniu zachodzi pośrednictwo wyobrażeń celowych, hedonicznych albo popędowych — czynność patogeniczna i popędowa; że nareszcie na trzecim stopniu występuje bezafektowa

i bezpopędowa decyzja woli ideogeniczna — czynność z przyzwyczajenia i z powodu dalszych celów. Lecz cały ten rozwój dotychczas stwierdziliśmy konstruktywnie, nie dowiedliśmy go empirycznie. Zanim jednak przejdziemy do tego dowodu, wyjaśnimy jeszcze istotę tego twierdzenia za pomocą dwu przykładów schematycznych.

Pierwszy przykład niech będzie taki. Porą zimową leżę w łóżku w pokoju, którego okna są otwarte. Zimno mi. Zawijam się lepiej w kołdrę — tu mamy odruch. Następnym razem w podobnym położeniu wynurza się w mej świadomości wyobrażenie przyjemnego ciepła, wywołanego przez zawinięcie się w kołdrę; wtedy tym samym ruchem sprowadzam ten stan — tu mamy akt woli patogeniczny. Za trzecim razem nareszcie widok otwartego okna bezpośrednio budzi wyobrażenie ruchu; więc wykonywam go, nie doznawszy zimna, ani nie pomysławszy o ciepłe, jakie mam otrzymać — będzie to czynność ideogeniczna z przyzwyczajenia. Drugi przykład: jeden chłopiec kilkakrotnie obrzuca obelgą drugiego chłopca. Ten się zżyma i wymierza mu cios — to ruch instynktowy. Drugi raz spotyka lźyciela po jakimś czasie. Nie podlega afektowi, lecz wyobrażenie wymierzonego ciosu narzuca się mu jako coś, co się rozumie samo przez się; więc idzie za tym wyobrażeniem — to będzie czynność popędowa. Za trzecim razem czyni to samo jedynie w zamiarze, żeby na przyszłość mieć spokój — a to już będzie czynność ideogeniczna z powodu dalszego celu.

Te przykłady wyjaśniają, jaki rozwój chcę stwierdzić dla aktów woli. Chodzi więc o to, żeby wykazać, iż taki był rzeczywiście ich rozwój filogenetyczny i ontogenetyczny.

15. Że najniższe nawet ustroje wykonywają owe ruchy celowe, wymagane dla ich zachowania, jest rzeczą stwierdzoną doświadczeniem. Niemniej stwierdzono i wniosek, że istoty, nie posiadające wydoskonalonych narządów zmysłowych i ośrodkowego układu nerwowego, przeszłych czuć nie mogą odtwarzać, przyszłych nie mogą antycypować (uprzedzać), że więc względem nich mowy być nie może o czynnościach, wykonywanych podług wyobrażeń celowych, a zatem o właściwej woli. Ich ruchy przeto bardzo są zbliżone do odruchów i ruchów instynktowych. Może tylko zachodzić pytanie, czy te ruchy pierwotne poprzedzone są, jak u nas, przez stany rozkoszy i cierpienia, czy więc — przynajmniej pierwotnie — są to „czynności z afektu“, czy też istoty te oddziałują tylko, jako prawdziwe automaty kartezjańskie, na bodźce zewnętrzne. Na korzyść drugiej możliwości możnaby przytoczyć, że najpierwotniejsze ruchy zwierząt wyższych, tak zwane przez fizjologów „odruchoy“ w najściślejszym znaczeniu, w samej rzeczy odbywają się bez towarzyszenia objawów świadomości. Lecz że to są tylko skrócone zjawiska odtwórcze, to, jak sądzę, wynika z tej uwagi, iż gdyby jakakolwiek faza życia organicznego obywatła się bez wszelkiej świadomości, sam jego rozwój różniczkowy ku wyższym fazom nie mógłby nigdzie uwarunkować nagłego powstania świadomości. Jeśli zaś raz się zgodzimy na to, że nawet u najniższych zwierząt przeobrażenie bodźca na ruch odbywa się z towarzyszeniem świadomości, to świadomość tę wedle wszelkich analogji ludzkich możemy sobie przedstawić tylko jako świadomość rozkoszy i cierpienia. Coś podobnego rzec można o dawniejszych fazach rozwoju ontogienetycznego, do których nie potrzebuję chyba z osobna stosować powyższych rozważań.

Również i w życiu zwierząt wyższych (aż do człowieka) odruchy i ruchy instynktowe odgrywają wielką rolę. Lecz obok nich występują i czynności patogeniczne i popędowe. Nie posiadam wiadomości, potrzebnych do wykazania przejścia od pierwszych do ostatnich i do ustalenia granicy między nimi. Fakt jednak, że psy, konie, słonie i t. d. przez stosowanie nagród i kar można wytresować, napewno dowodzi, że te zwierzęta są zdolne do szukania przyszłej rozkoszy i do unikania przyszłego cierpienia. Byłoby bowiem równą niedorzecznością, gdyby kto twierdził, że pies na komendę aportuje wskutek odruchu czy instynktu, jak przypuszczenie, że to się odbywa (już w samym początku tresury) z przyzwyczajenia. Również można dowieść, że u wielu zwierząt instynkty przechodzą w popędy. Bo instynkt może wyjaśnić jedynie określone ruchy, wciąż jednakowe. Skoro jednak w pojedynczym wypadku dla zaspokojenia potrzeb używane są środki szczególne, przystosowane do okoliczności, przypuścić trzeba obecność popędów, ponieważ — wedle naszej definicji — tylko w nich może się łączyć wyobrażenie celu z wyobrażeniem środka. To również tyczy się, w dziedzinie ontogenetycznej, wczesnego wieku młodocianego.

Że nareszcie u zwierząt wyższych i w młodości człowieka napotykamy czynności, wykonywane z przyzwyczajenia i jako środki do pewnych celów, jak o tym już wzmiankowaliśmy, jest rzeczą tak powszechnie wiadomą, iż wszelkie dalsze wywody okazują się zbytecznymi.

16. Pod względem wyłożonego co dopiero rozwoju niech mi również będzie wolno dodać kilka uwag hypotetycznych co do jego strony fizjologicznej. Zanim jednak rozpatrzemy owe procesy, które, jak się zdaje, zachodzą w centralnym systemie nerwowym podczas odruchów i ru-

chów instynktowych, z góry uprzedzam, że następujący wykład schematyczny nie odróżnia ośrodków niższych i wyższych (rdzeń pacierzowy, rdzeń przedłużony, różne części mózgu). Bo jakkolwiek procesom, odbywającym się w ośrodkach niższych, jak się zdaje, nie towarzyszy u nas świadomość, to jednak nie jest wyłączona możliwość, że tak być mogło na jakimś dawniejszym stopniu; przeciwnie nawet, niejedno przemawia za tym, że świadomość w przebiegu rozwoju centralnego systemu nerwowego przesunęła się ku przodowi, względnie w górę. Uwzględniając więc należycie to zastrzeżenie, wyobrażam sobie, iż bodziec zewnętrzny w „czynnościach z afektu“ najpierw pobudza ośrodek zmysłowy (wyobrażenie powodu, względnie przedmiotu), że pobudzenie stąd następnie się rozszerza na większą lub mniejszą część centralnej substancji nerwowej (stan rozkoszy albo cierpienia, zależnie od jakości pobudzenia), a za pośrednictwem stosownego „utorowania“ (S. Exner) także na ośrodek ruchowy, (w którym się przetwarza w ruch). Przytym trzeba zauważyć, że skoro „utorowanie“ się udoskonaliło, to rozkosz i cierpienie rugują się z procesu i powstaje tak zwany powyżej „odruch w najściślejszym znaczeniu“ (bez świadomości). Dalszy zaś rozwój można sobie, jak miemam, tak przedstawić, jak gdyby ten rozwój dążył do zaoszczędzenia siły, t. j. do osiągnięcia tego samego skutku mniejszemi środkami: to przez osłabienie pobudzenia, to przez zwężenie części pobudzonej, to przez wyrugowanie ogniwi pośrednich.

Tak np. wystawiam sobie powstanie czynności patogenicznej z odruchu w ten sposób, że tu w mniejszym napięciu odbywa się to, co tam się odbywało w pełnej sile. Tam pobudzenie, wychodzące z ośrodka zmysłowego, przelewające się przez centralny system nerwowy, a kończące

się jako pobudzenie ruchowe, pochodziło z samego bodźca; tutaj proces „psychofizyczny” towarzyszy wyobrażeniu bodźca, afektu i odruchu, przeto przedstawia się nam jako przelew słabszego pobudzenia z ośrodka zmysłowego do ruchowego.

Rozwój zaś czynności popędowej z ruchu instynktowego można sobie tak wyjaśnić, że pomiędzy pobudzeniem, odpowiadającym wyobrażeniu przedmiotu, a pobudzeniem, odpowiadającym wyobrażeniu skutku, powstaje związek bezpośredni, przez ograniczenie przelewającego się pobudzenia do pewnego toru, wskutek czego ruguje się zupełnie pobudzenie większej części, a wraz z nim i afekt.

Czynność z przyzwyczajenia zaś można rozumieć jako powstałą przez wyrugowanie jednego z ogniw pośrednich, mianowicie ośrodków, odpowiadających wyobrażeniu skutku, tak że pobudzenie od owych ośrodków zmysłowych, z którymi w myśli wiążemy wyobrażenie powodu, względnie przedmiotu, wprost i po drodze utorowanej przechodzi na ośrodki ruchowe. A nareszcie czynność z powodu dalszych celów możnaby, jak mniemam, uważać za powstałą przez wyrugowanie ośrodka, odpowiadającego wyobrażeniu dalszego celu, tak że i tu pobudzenie bezpośrednio z ośrodka zmysłowego przechodzi na ruchowy.

Streszczając, moglibyśmy więc powiedzieć, że powstaniu aktu woli patogenicznego z odruchu równolegle towarzyszy osłabienie, powstaniu czynności popędowej z ruchu instynktowego utorowanie, powstaniu aktu woli ideogenicznego z nich obojga — skrócenie owego strumienia pobudzeń, który, wywołany przez bodziec, przepływa od ośrodka zmysłowego do ruchowego, w którym wywołuje ruch, — strumienia, który W. James krótko nazywa

„łukiem“. — Ale to są domysły, nad którymi dalej nie chcę i nie mogę się rozwodzić.

17. Lecz obok wyłożonego dotychczas rozwoju, odbywa się jeszcze inny, co najmniej również ważny: mianowicie, do popędów gatunkowych dołączają się cele osobnicze. „Cele“ w pewnym sensie są również pojęciami „mitologicznymi“, jak „popędy“. Bo celowi empirycznie odpowiada fakt, że pewien człowiek w pewnych okolicznościach (wewnętrznych czy zewnętrznych) postępuje zawsze w pewien sposób, mianowicie tak, żeby z jego czynności mógł wyniknąć pewien skutek. Cel więc osobniczy podobnież jest wyjaśnieniem pozornym prawa postępowania osobniczego, jak popęd ludzki jest wyjaśnieniem prawa postępowania ludzkiego wogóle. Wszyscy ludzie np. przyjmują pożywienie i czynią zabiegi o to, co do niego zdaje się potrzebnym — takie postępowanie sprowadzamy do popędu odżywczego; ten lub ów osobnik zaś dąży do otrzymania jakiego urzędu i czyni w tym celu pewne zabiegi—to sprowadzamy do tego, że ten osobnik otrzymanie urzędu postawił sobie za cel. Do tego dochodzimy, rozpatrując te stosunki zewnątrz.

Przejdźmy jednak do psychologii tej sprawy, a na-przód zobaczymy, że takie cele — to nie innego, jak pewne dalsze cele, dla których pożądamy innych, bliższych celów, jako środków. Podczas gdy jednak z punktu widzenia przedmiotowego taki cel wydaje się niespuszczanym nigdy z oka końcowym ogniwem szeregu przyczynowego, to z punktu widzenia podmiotowego wyobrażenie takiego celu jest indywidualnie stałym ogniwem pośrednim szeregu wyobrażeń. Wyobrażenie to bowiem zawsze zajmuje środek pomiędzy wyobrażeniem każdorazowych okoliczności zewnętrznych a wyobrażeniem celu najbliższego (który na-

tychmiast ma być wykonanym), jako pewnego rodzaju punkt węzłowy szeregu wyobrażeń, ku któremu świadomość zwraca się przy wszelkich możliwych powodach, aby potym, zależnie od rodzaju powodów, od niego przejść do wyobrażenia środka. Właśnie wskutek swego skojarzenia z wyobrażeniem celu, to wyobrażenie środka otrzymuje ową przewagę w świadomości, której potrzebuje, aby wywołać akt woli ideogieniczny. To wogóle odpowiada stosunkom w czynnościach popędowych: boć w nich również wyobrażenie zaspokojenia popędu stanowi stałe ogniwo pośrednie między wyobrażeniem przedmiotu a wyobrażeniem bezpośredniego skutku czynności popędowej. Widzimy więc ponownie, że cele można rozpatrywać jako popędy osobnicze, albo popędy jako cele gatunkowe.

Już w tym miejscu w kilku słowach wskażemy na biologiczne znaczenie celów. Wydaje mi się rzeczą jasną, iż chodzi tu o objaw częściowy powszechnego różniczkowania połączonego z wszelkim rozwojem. Człowiek pojedynczy jest zarówno człowiekiem, jak jednostką. Istnieją więc dla niego warunki życiowe gatunkowe, które mu są wspólne z innymi ludźmi, oraz warunki życiowe osobnicze, ograniczone do jego stosunków osobistych. Podobnie jak pierwszym daje folgę przez zaspokajanie swych popędów, tak ostatnim przez osiągnięcie swych celów. Dlatego też zaspokojenie, względnie osiągnięcie obojga połączone jest z rozkoszą, a niezaspokojenie, względnie nieosiągnięcie — z cierpieniem.

18. Przechodzimy teraz do rozpatrywania pytania, w jaki sposób ludzie zakładają sobie cele, a przytym szczególnie wypadnie nam zwrócić uwagę na to, o ile w tym współdziałać może względ na momenty hedoniczne, czyli na przyszlą rozkosz i wolność od cierpienia.

Przedewszystkim oczywista, iż to, do czego dążymy jako do celu dalszego, w gruncie rzeczy nie różni się od tego, czego można pragnąć jako celu bliższego. Bo sam przez się każdy cel, do którego urzeczywistnienia okazuje się potrzebnym wykonanie przygotowawczych czynności pośrednich, może w sposób wyżej wyłożony stać się celem dalszym, czyli celem w właściwym znaczeniu tego wyrazu. Z tego jednak nie wynika, jakoby wszystkie cele posiadać miały jednakową zdolność do przejścia tego rozwoju. Należy raczej szczegółowo zbadać, jak rzecz się ma pod tym względem.

Z odruchów i instynktów naturalnie nigdy wyniknąć nie może założenie celu, ponieważ w nich brak pierwszego warunku do tego, t. j. świadomego celu bliższego. Z drugiej zaś strony również i ostatnie formy decydowania, t. j. ideogeniczne, nie są do tego przydatne, żeby nam w prostej postaci wykreślić rozwój założeń celu. Bo jakkolwiek łatwo zdarzyć się może, że ktoś czegoś pożąda jako celu, ponieważ często miał powód do dążenia ku niemu (przyzwyczajenie), ponieważ widzi, iż tłum, otaczający go, (naśladownictwo) albo inne jednostki, (sugiestja) ku niemu dążą; jakkolwiek, być może, większość ludzi w uznaniu największej części i najważniejszych swych celów podlega rzeczywiście takiemu wpływowi przez wychowanie, opinię publiczną i t. p., są to jednak tylko zjawiska wtórne, podczas gdy istota procesu może nam się uwydatnić tylko w wypadkach pierwotnych. Jako takie zaś pozostaje nam tylko powstawanie celów ostatecznych z celów bliższych patogenicznych i z popędów. Pod względem jednych zaś i drugich nieuprzedzone badanie daje nam zadziwiający wynik, że niektórym rodzajom celów bliższych i niektó-

rym przedmiotom właściwą jest uderzająco wielka, a innym znowu uderzająco mała zdolność do stawiania się trwałemi i wybitnemi celami naszego pożądanja, przy czym w większości wypadków dla tej różnicy nie można znaleźć dostatecznego wyjaśnienia. Nie wdając się więc w próby wyjaśnienia, przedstawię te stosunki pokrótce z powodu ich wielkiego znaczenia etycznego.

Zacznijmy od popędów. Ze popęd do pieniędzy, potęgi i zaszczytów, w postaci dążenia ku powodzeniu w interesach, ku przodującym stanowiskom i zasługom, specjalizuje się na ważne cele osobnicze, podczas gdy popęd odżywczy, popęd zachowawczy i t. p. nie wykazują rozwoju analogicznego, to możnaby stąd wyjaśnić, iż owe dobra zawierają w sobie, przynoszą z sobą i rokują nam mnóstwo innych dóbr. Dlaczego jednak popęd zemsty, jako dążenie do wyrządzenia szkody pewnym osobnikom, albo popęd wiedzy, jako dążenie do wyjaśnienia pewnych zagadnień—może się stać głównym celem człowieka, to już rzecz o wiele ciemniejsza. A ta ciemność staje się nieprzeniknionym mrokiem wobec pytania: dlaczego ogólnoludzki popęd płciowy, zróżniczkowany jako miłość osobista, może zapanować nad całym życiem?

Nie lepiej rzecz się ma z celami hedonicznemi. Większa część z pomiędzy nich posiada w bardzo niskim stopniu zdolność stawiania się rozległemi celami postępów ludzkich. W pewnym oddaleniu czasowym i przy niejakiem niepewności urzeczywistnienia tracą prawie zupełnie swą moc decydowania woli. Zamiast wielu innych, wskażę tylko na jeden dowodny przykład. Mnóstwo ludzi, którym ani się śniło powątpiewać o odpłacie pozagrobowej, wszakże wciąż postępuje w taki sposób, że po jakim takim namyśle spodziewać się muszą, jako skutku tego postępowania, wiecz

nego potępienia. A więc ani wieczna rozkosz, ani wieczne cierpienie, w których przecież przedewszystkim moglibyśmy się spodziewać odnaleźć górujące cele całego życia, nawet w życiu ludzi wierzących nie odgrywają szczególnie ważnej roli. Bardzo umiarkowane widoki hedoniczne (pomyślmy choćby o łamaniu postów) są zdolne wybić z głów ludzkich owe wielkie cele. Każdy nieuprzedzony chyba przyzna, że względ na dobra o wiele mniejsze (np. szacunek ludzki, wolność od kar doczesnych), a obok tego sugiestja i przyzwyczajenie, nawet u ludzi wierzących najwięcej się do tego przyczyniają, by ich utrzymać w karbach takiego postępowania, jakie raczej zależeć powinno od widoków na odpłatę pozagrobową.

Uznając jednak, jak mało cele hedoniczne wogóle są zdolne do służenia za górujące cele ostateczne, znajdujemy jeden rodzaj takich celów, którym tę zdolność przyznać trzeba w wysokim stopniu. Są to owe cele, których wyobrażenie budzi pewne upodobanie estetyczne o napięciu pozornie bardzo umiarkowanym. Do nich należą: wykonanie dzieł technicznych i artystycznych, przywrócenie prawidłowych urządzeń państwowych, opracowanie systematu naukowego, krzewienie doktryny politycznej, filozoficznej albo religijnej. We wszystkich tych wypadkach z wyobrażeniem skutku tych czynności łączy się upodobanie estetyczne, którego napięcie, gdybyśmy je przez ocenę pamięciową zechcieli porównać z napięciem innych rozkoszy, nie okazałoby się zbyt wielkim. Również i pod względem zdolności wpływania na wolę w pojedynczym wypadku, stany te nie zdają się przeważać nad innymi. Ale przed innymi celami hedonicznymi wyróżnia je ich zdolność do trwałego usadowienia się w świadomości, t. j. do przyjmowania funkcji stałych celów, czyli, jak się zwykle wyraża-

my, do entuzjazmowania ludzi. Ktokolwiek obserwował kiedy zebranie ludowe i spostrzegł, jakie przedmioty zdolne są ludzi porywać, albo kto przy rozważaniu czasów minionych i obecnych zwracał uwagę na to, jakie cele zdolne są zapalić fanatyzm, ten potwierdzi słuszność powyższego mniemania. Ale wyjaśnienia i on zapewne nie będzie umiał nam udzielić.

Że jednak w tych celach pochodzenia hedonicznego z góry przewidywana jest rozkosz ich urzeczywistnienia; że również w celach pochodzenia popędowego przynajmniej w następstwie ich osiągnięcie jest połączone z rozkoszą, to rozkosz w rzeczy samej odgrywa tu pewną rolę, o tyle, że skutek, nie dostarczający w jakikolwiek sposób rozkoszy, nie będzie chyba wzięty przez kogokolwiek za cel. Nic nad to jednak pogładowi hedonicznemu i w tym miejscu przyznać nie możemy, kiedyśmy już widzieli, że zdolność czegoś do stania się stałym celem bynajmniej nie zależy od napięcia rozkoszy, połączonej z jego osiągnięciem, lecz od innych okoliczności, małej dla nas wagi. Jeśli zresztą wolno mi na zakończenie wypowiedzieć domysł o tych okolicznościach, to mniemałbym, że może zdolność wyobrażenia celowego do żywego i wyraźnego odtwarzania się przez długi czas w pamięci ma coś wspólnego z jego zdolnością stania się wyobrażeniem celu stałego.

19. Jakże się zachowują w życiu dorosłego człowieka te wszystkie rodzaje decydowania woli? Jakie jest ich znaczenie biologiczne? Jakie stanowisko zajmuje szczególnie decyzja patogeniczna? Oto ostatnie pytania, które należy omówić w tym rozdziale psychologicznym. Chciałbym jednak tu zupełnie pominąć czynności wskutek „idée fixe“ z powodu ich charakteru patologicznego, a czynności przez suggiestję i naśladownictwo zbyć krótką uwagą, że mają

one znaczenie teleologiczne oczywiście mniej dla jednostki, niż dla ogółu; bo prawo, orzekające ich wpływ na wolę, z punktu widzenia biologicznego, zdaje się, napomyka, że jest rzeczą korzystną dla społeczności osobników pokrewnych, pozostających z sobą w blizkich stosunkach, potrzebujących siebie nawzajem, jeśli z jednej strony wskutek wpływu sugiestyjnego jednego osobnika na drugi płaszczyzny tarcia na wewnątrz się zmniejszą, a z drugiej strony, wskutek wystąpienia jednych na stanowisko wzorów dla innych wytworzy się odporna wola na zewnątrz. W życiu zaś osobnika w tych dwóch rodzajach decyzji woli żadna się chyba nie znajdzie korzyść biologiczna.

Co się tyczy innych sposobów wpływania na wolę, to zdaje mi się, iż każdy odgrywa pewną rolę. Decydowanie woli jest łącznikiem, wiążącym wrażenie i czynność. Jego rozpatrywanie biologiczne umożliwia się przez to, że wrażeniom wogóle odpowiadają takie czynności, które służą zachowaniu życia i gatunku. Sposób zaś tej odpowiedności różni się u ludzi wedle tego, czy z jednej strony mogą lub nie mogą zastanawiać się nad skutkami swych czynności, a z drugiej strony, czy oswojeni są z okolicznościami zewnętrznymi, dającymi powód do czynności. We wszystkich tych wypadkach nareszcie uwzględnić należy jeszcze przedział między okolicznościami chwilowymi a powtarzającymi się perjodycznie.

W tych wypadkach, w których dla krótkości czasu (albo z powodu niedostatecznego wykształcenia rozumu) niemożliwe jest przewidywanie skutków, także i człowiek ogranicza się do (niezmiennej) orientacji woli w otaczającym go świecie zapomocą samej struktury nerwowej: zjawiają się odruchy i ruchy instynktowe.

Gdzie możliwe jest przewidywanie, lecz stosunki zupełnie nowe, tam przyroda przy decyzjach okolicznościowych orientuje nas zapomocą hedonicznego zabarwienia wyobrażeń celowych (akt woli patogeniczny), a przy decyzjach, powtarzających się prawidłowo — zapomocą ich własności panowania nad świadomością (czynności popędowe). Tu należą również i same założenia celu.

Gdzie nareszcie nietylko możliwe jest przewidywanie, lecz również oswojeni jesteśmy z okolicznościami, orientacja ta odbywa się z jednej strony zapomocą siły przyzwyczajenia, a z drugiej strony przez wpływ celów, raz na zawsze wytkniętych (czynności z przyzwyczajenia i z powodu dalszych celów).

20. Wyciągnijmy w kilku słowach wnioski z wyników tego rozdziału.

Z natury rzeczy wypada, że większość ludzi powoli wrasta w stałe i prawidłowe stosunki życiowe. Z tego wynika, że większość czynności ludzkich należy do ostatniej z trzech co dopiero wyliczonych klas, że odbywa się albo z przyzwyczajenia, albo z powodu stałych celów. Są one więc zupełnie niezależne od hedonicznych wyobrażeń celowych; co do nich więc nauka hedonizmu psychologicznego zupełnie nie da się zastosować.

Również nauka ta nie da się zastosować względem pierwszej z tych klas, t. j. względem odruchów i ruchów instynktowych, które wprawdzie w każdym życiu napotykają się dość często, ale z natury swej nie mają znaczenia, zbyt obfitego w skutki.

Pomiędzy jedną a drugą klasą pozostaje dla każdego jeszcze znaczna liczba wypadków, w których zjawiają się czynności klasy trzeciej, a z pomiędzy nich posiadają szcze-

gólną wagę i znaczenie założenia celu. Lecz i tu również jedna grupa, grupa czynności popędowych i celów takich, które należy pojmować jako popędy zindywidualizowane, nie odpowiada bynajmniej hedonizmowi psychologicznemu, ponieważ w nich przyroda swój zamiar ostateczny, biologiczno-celową orientację woli, urzeczywistnia za pomocą innego środka, za pomocą panujących w świadomości wyobrażeń celowych. Jedynie tylko w drugiej grupie (patologicznych aktów woli i założeń celowych) zachodzi hedoniczna orientacja woli. Ale i tu nie należy zapominać, iż nie zawsze zakładają się takie cele, z których urzeczywistnieniem połączona jest największa rozkosz i wolność od cierpienia, lecz że ich wpływ na wolę zdaje się zależeć od innych okoliczności.

Jeśli nareszcie rozważymy, że (według wyników I-go rozdziału) z zaspokojeniem popędu połączona jest rozkosz, jakkolwiek (jak to wykazaliśmy w tymże rozdziale) przewidywanie tej rozkoszy nie jest pobudką czynności popędowej, to ostatecznie dochodzimy do następującego wyniku:

† Nauka ścisłego hedonizmu psychologicznego, wedle której wola ludzka decyduje się tylko przez hedoniczne wyobrażenia celowe, jest zupełnie błędna.

Ale i złagodzona forma tej nauki, na przykład taka, jakoby wola, po raz pierwszy postawiona wobec wyboru, decydowała się ze względu na siłę oczekiwanej rozkoszy lub wolności od cierpienia — nie da się utrzymać.

† Przyznać można raczej tylko to, że wola nasza, jeśli mamy możliwość rozważań i z dotyczącymi okolicznościami nie jesteśmy oddawna oswojeni skądinąd, zwykle postępuje tak, aby z tego postępowania wynikła pewna rozkosz

i wolność od cierpienia, chociaż bynajmniej nie możliwie największa.

A więc stanom rozkoszy i cierpienia nawet z temi zastrzeżeniami nie możemy przyznać wpływu decydującego na wolę, lecz co najwyżej tylko wpływ ograniczający.

ROZDZIAŁ III.

Hedonizm indywidualistyczny.

21. Przekraczając granicę, teoretycznie stałą, lecz praktycznie mało uwzględnianą, przechodzimy teraz z dziedziny psychologii w dziedzinę etyki. Wyraz „etyka“ tyle mniej więcej posiada znaczeń, ile kula ma boków: nieskończenie wiele, a właśnie dlatego, przy ściślejszym wejrzeniu, ani jednego. Z tego nadmiaru na razie chwytam tylko jedno znaczenie, które do naszego celu wydaje mi się najodpowiedniejsze. Rozumiem tu przez „etykę“ naukę o tym, czego człowiek ma chcieć. Że jednak etyka, jeśli ma być nauką, nie może się wdawać w wyliczanie pojedynczych godnych zalecenia aktów woli, ale raczej ograniczać się powinna do ustanowienia ogólnych kryterjów woli moralnej, ztym definicja powyższa jest równoznaczna z inną, wedle której etyka jest nauką o kryterjach woli moralnej. Takie-
mu pojęciu możnaby zarzucić, że istnieje także etyka, jako

nauka o kryterjach własności albo usposobień moralnych. Lecz zarzut ten, jak sądzę, nie ma podstawy. Pojęcia „powinien“ a „chcę“ są współzależne od siebie; mogą być obowiązanym tylko do tego, czego mogą chcieć. Chcieć zaś wprawdzie można — do pewnego stopnia — zaprowadzenia zarówno stosunków wewnętrznych, jak zewnętrznych. Jedno i drugie jednak zawarte jest już w powyższej definicji. Dalszym pytaniem będzie następujące: czy natura tych kryterjów etycznych z góry może być w jakikolwiek sposób oznaczona? Na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco, przynajmniej ze stanowiska nauki moralności hedonicznej. Boć ta nauka we wszystkich swych odmianach jako najwyższe kryterjum moralności stawia rozkosz. Rozkosz jednak tylko o tyle może być kryterjum aktów woli, o ile z nich wynika, a więc jest ich skutkiem. Zatem do pojęcia etyki w tym sensie, w jakim jedynie jakikolwiek pogląd hedonistyczny może mieć znaczenie etyczne, należy i to, że ona zajmuje się skutkami, jako kryterjami moralnemi woli ludzkiej.

Te skutki zaś możnaby jeszcze rozumieć w dwojakim znaczeniu: albo jako skutki, które każdy w akcji swej woli ma mieć przed oczyma, innemi słowy, jako cele; albo też jako proste kryterja, t. j. jako takie skutki, na które tylko ten powinien spoglądać, który wolę ludzką ocenia wedle jej wartości moralnej, o których jednak nie każdy, kto czegoś chce, potrzebowałby myśleć. Ku temu drugiemu poglądowi skłaniają się ci hedoniści, którzy hołdują zadziwiającemu przekonaniu, że posiadamy moralność, w głównych punktach skończoną i niezaprzeczoną, którą trzeba tylko w ogólności usprawiedliwić, a w szczegółach ukształtować. Chcąc ten pogląd podzielać, trzeba by albo zamykać oczy na zepsucie moralne naszego czasu, albo, co gor-

sza, obłudnie je wywracać. Lecz aby tego dowieść, trzeba by napisać osobny rozdział, który tu nie należałby do rzeczy. Tutaj tylko zauważymy, że jakikolwiek skutek, nawet jako proste kryterjum oceny, tylko w ten sposób może być stosowanym, że przyjmujemy go najpierw jako cel (dodatni czy ujemny), potem wywiedziemy z niego sposób chcenia, skierowany ku jego urzeczywistnieniu (lub nieurzeczywistnieniu), a teraz dopiero porównamy z tym sposobem sposób, wymagany przez panującą rzekomo moralność, przyczym okaże się ich całkowita lub częściowa zgodność albo niezgodność. W każdym jednak razie skutki, jeśli mają służyć za kryterja, muszą być zdadne do służenia również i za cele; a więc możemy etykę także określić jako naukę o celach, jakie ludzie powinni sobie stawiać. Takich celów moralnych może istnieć jeden albo kilka. Etyki hedonistyczne należą do tych, które uznają tylko jeden cel, jako ostateczny. Dla nich więc ostateczną definicją będzie następująca: Etyka jestto nauka o celu ostatecznym, jaki ludzie powinni sobie stawiać. Tej definicji wystarcza hedonizm indywidualistyczny. Przypuszcza on, że rozkosz i cierpienie mają się do siebie, jak wielkości dodatnie i ujemne, które można dodawać do siebie i od siebie odejmować; nadwyżkę rozkoszy nad cierpieniem nazywa „szczęściem“ — w tym też znaczeniu w następujących wywodach zawsze będą używał tego wyrazu, jakkolwiek wątpię, czy zgadza się to z powszechnie przyjętym zwyczajem językowym — a potem każdemu człowiekowi jako cel ostateczny stawia zadanie, żeby tę nadwyżkę własnej rozkoszy nad własnym cierpieniem o ile możności powiększał.

Krytyka każdego takiego poglądu, w znaczeniu dopiero co stwierdzonym, napotyka niezwykle trudności. Bo pogląd taki z natury swej zarówno obcy jest ściśle rozumo-

wemu odparciu, jak i ściśle rozumowemu dowodzeniu. Rozum nasz może jedynie poznawać stosunki przyczynowe czynności, t. j. jej przyczyny i skutki. W ten sposób można więc wykazać, czego logicznie trzeba chcieć jako środka, a czego jako dalszego celu, jeśli chcemy osiągnąć pewien cel. Ale chcenie celu ostatecznego leży po za obrębem tej dziedziny ściśle racjonalnej. To jednak nie wyklucza roztrząsania rozumowego. Boć w rzeczy samej z pojęcia celu ostatecznego wynikają pewne kryteria, którym, że tak rzekę, każdy kandydat do posady celu ostatecznego zadość uczynić musi, zanim mu wogóle można przyznać prawo do wstępowania w walkę zapaśniczą namiętności i żądz. „Prawić morały łatwo, uzasadnić moralność trudno” — takie było motto jednej z zasadniczych rozpraw etycznych Schopenhauera. Ani jednego, ani drugiego nie zamierzam tu uczynić. Chciałbym tylko zbadać, czy hedoniści mogą uzasadnić swe prawo do prawienia morałów. Naprzód jednak jeszcze kilka słów o metodzie, wedle której zaprowadzili hedonizm indywidualistyczny główni jego przedstawiciele. Z tego się okaże, iż metoda ta w gruncie rzeczy nie była ani prawieniem kazania, ani uzasadnieniem, lecz raczej — wybiegiem.

22. Hedoniści starożytni, rzecz można: cała starożytność — znała tylko psychologiczną, a nie etyczną stronę zagadnienia hedonistycznego. Było to w pewnym związku z metodą pojęciową spekulacji sokratycznej i posokratycznej. Ostateczny cel dążności ludzkiej, zwany wprost „celem“, był tam uważany jako ten stan, który dla człowieka jest dobrym czyli właściwym, do którego zatym wciąż dąży (nie tylko dążyć powinien), a nazywa się „eudaimonia“. Zrozumienia tego wyrazu nie powinien nam zamać nie wystarczający przykład przez wyraz „szczęśliwość“, i nie

należy mniemać, jakoby pojęcie eudaimonii zamykało już w sobie pojęcie rozkoszy: bo inaczej Sokrates, Antystenes, Platon, Arystyp, Arystoteles, Epikur, Zenon i inni nie mogliby rozprawiać o tym, czy eudaimonia jest wiedzą, rozkoszą, czynnością, wolnością od cierpienia, cnotą, czy mieszaniną ich wszystkich. Należy ją raczej, mniej więcej jak angielski wyraz „welfare“ albo francuski „bien-être“, pojmować jako formalne określenie „celu“; a materialne jego określenie, które zdaje nam się być kwestją kierunku woli, znajdowało tutaj wyraz jako pytanie: co jest pojęciowa istota celu? Gdzie my się pytamy: Co człowiek powinien chcieć? — oni się pytali: Co to jest eudaimonia? W tym też leży przyczyna, dlaczego wciąż mówię o „hedonizmie“, a nigdy o „eudaimonizmie“; bo ten wyraz zawsze znajduje się w jednym z następujących trzech wypadków: albo jest to pięknie brzmiąca nazwa „hedonizmu“, a wtedy wybrać należy wyraz mniej dwuznaczny; albo też oznacza naukę, że człowiek powinien dążyć do właściwego celu, a wtedy nie oznacza żadnej osobnej doktryny etycznej w przeciwstawieniu do innych; albo nareszcie w sposób niejasny obejmuje rzeczy różnorodne, a wtedy w interesie jasności unikać go należy. Żeby zaś eudaimonię utożsamić z rozkoszą (hedone), potrzeba było Arystypowi i Epikurowi tylko wykazać, że właśnie do rozkoszy ludzie rzeczywiście dążą. Argumenty hedonizmu psychologicznego miały popierać hedonizm etyczny. W rzeczy samej droga od pierwszego do ostatniego nie byłaby zbyt daleka. Bo dla kogo każda czynność zwrócona jest ku rozkoszy i wolności od cierpienia osoby działającej, dla tego też i zasada, że należy zawsze wybierać tę czynność, po której następuje maximum rozkoszy a minimum cierpienia, będzie tylko wyrazem ro-

zumowanym popędów, tkwiących w naturze ludzkiej. To nam wyjaśnia, w jaki sposób arystypowska nauka rozkoszy mogła powstać z sokratycznego racjonalizmu, oraz dlaczego Platon w swoim „Protagorasie“ mógł ją — w jakim bądź zamiarze — włożyć w usta samemu Mistrzowi. Gdyby zaś ten węzeł, wiążący obydwie doktryny, był rzeczywiście nierozzerwalny, to moglibyśmy sobie zaoszczędzić wszelkich dalszych badań; boć wraz z hedonizmem psychologicznym byłby w poprzednim rozdziale odrzucony i hedonizm etyczny. Ale już we wstępie doszliśmy do przekonania, że rzecz ma się inaczej: jak więc starożytni hedoniści nie mieli prawa, wraz z jedną doktryną uważać za dowiedzioną i drugiej, tak i my nie mamy prawa, wraz z osądzeniem jednej doktryny uważać drugiej za odrzuconą. Bo jak z jednej strony mógłby być pewien sens w mierzeniu wartości etycznej jakiej czynności inną, a nie etyczną miarą, choćby nawet wszystkie czynności pochodziły z pobudek hedonicznych, tak również z drugiej strony nie będzie pozbawiona sensu ocena czynności wedle ich tendencji do wywoływania rozkoszy i wolności od cierpienia, jakkolwiek nie wszystkie czynności zmierzają do rozkoszy i wolności od cierpienia. A więc argumenty starożytnych hedonistów dla nas nie posiadają żadnego znaczenia.

Coś podobnego rzecz można o nowszych hedonistach, których teorie zresztą mniej mają na celu zasadę etyczną, niż wyjaśnienie, uzasadnienie i usprawiedliwienie tradycyjnych przepisów moralnych: czy to starają się, jak wielu Anglików, przedstawić te przepisy jako środek do otrzymania zbawienia wiecznego, a to zbawienie znowu jako cel naturalny woli, zależnej tylko od wpływów hedonicznych; czy też, jak niektórzy Francuzi, tradycyjne przepisy moralne chcą wyjaśnić jako środek do popierania tego, co na-

zywają „interêt bien entendu“. Najbardziej nowożytny indywidualizm nareszcie, jak np. Max Stirner, wogóle nie wchodzi tu w rachubę, ponieważ w nim nie chodzi o postawienie własnej rozkoszy jako celu najwyższego, lecz o odrzucenie wszelkiego celu ostatecznego, jako krępującego wolność indywidualną. Zmuszony więc jestem nauką hedonizmu indywidualistycznego roztrząsać zasadniczo, bez względu na pojedynczych jej przedstawicieli.

23. Owych zaś kryterjów ogólnych, które można stosować do każdego proponowanego celu ostatecznego, a których wywód z pojęcia takiego celu jest naszym najbliższym zadaniem, posiadamy, jak mi się zdaje, w każdym razie dwa.

Po pierwsze bowiem, ktokolwiek zaleca mi jakieś x jako cel ostateczny, powinien umieć wykazać, że środki do jego urzeczywistnienia są mi znane albo dostępne. Bo przypuściwszy, że tego nie uczyni, że ktoś dążący do owego celu, wcale nie będzie wiedział, co czynić a czego zaniechać, to taka rzecz, do której osiągnięcia nie będą mu przepisane cele bliższe, w żaden sposób nie może być nazwana celem dalszym, a tym mniej celem ostatecznym. Nazywam to kryterjum możliwości.

Powtórę, wciąż odczuwać będziemy potrzebę żądania od każdego szermierza celu ostatecznego — dowodu, że cel ten zgadza się z rozleglejszemi celami przyrody. Bo chociaż kto, uznając w wszechświecie władztwo potęgi, świadomie wyznaczającej cele, nie umie jednak zbadać zgodności celów ludzkich z boskimi; chociaż w sposób niejasny nie obniża celów boskich do pojęcia celów naturalnych: to przecież sam on pozostaje częścią rozwijającej się bezustannie przyrody; jego mikrokosmos przejęty jest temi sa-

memi dążeniami stawania się, co i makrokosmos; a także jako istota, wyznaczająca sobie cele i oceniająca rzeczy pod względem moralnym, nie może wyrwać się z tego związku. Stąd pochodzi konieczność jego skłonności do stawiania celów ludzkich w jakimkolwiek stosunku harmonijnym z celami ogólnego rozwoju kosmicznego, oraz uprawnienie pytania: czy rzekomy cel ostateczny leży w kierunku dotychczasowego rozwoju naturalnego? To nazywam kryterjum naturalności.

Wedle tych dwóch kryterjów należy nam więc zbadać hedonistyczne doktryny moralne, naprzód zaś doktrynę hedonizmu indywidualistycznego, zalecającego jako ostateczny cel ludzkiej woli i czynności, możliwie największą nadwyżkę własnej rozkoszy nad własnym cierpieniem.

24. Kryterjum możliwości, zastosowane do hedonizmu indywidualistycznego, zwraca naszą uwagę na cały szereg wątpliwości i skrupułów, których większość nieraz trzeba roztrząsać.

A. Jeśli wartość etyczną jakiej czynności mam ocenić wedle tego, czy wywoła we mnie więcej rozkoszy czy więcej cierpienia, to pierwszym ogniwem w łańcuchu rozważań, jakie od owej czynności muszę rozciągnąć do tego celu ostatecznego, będzie znajomość jej skutków przedmiotowych. O ile ta znajomość jest możliwa? Przedewszystkim naturalnie przyjąć tu trzeba możliwie najwyższe zrozumienie rzeczy. Ale nawet człowiekowi z największym zrozumieniem rzeczy oczywiście nie podobna przyznać przewidywania wszystkich, ważnych hedonicznie skutków. Kto myślał przebiegnie swoje życie, zdumiony będzie mnogością przypadków, które dla niego nabrały wielkiego znaczenia. Nie jestem bynajmniej tego zdania, jakoby życie ludzkie było tylko igraszką przypadków zewnętrznych. A jednak

ów ogólny ton życiowy, niedotknięty temi przypadkami, wskazany każdemu przez jego naturę, nie zależy wcale a wcale od skutków tej lub owej czynności. Wszystko zaś, co się przyczynia do konkretnego ukształtowania tego ogólnego tonu zasadniczego, warunkuje się szczegółami, najmniej podlegającymi obrachowaniu. Ze względu na te szczegóły postawienie każdej pojedynczej czynności jest prawdziwą grą hazardową. (O stosunku trzech czynników ukształtowania życia: charakteru osobistego, wpływów społecznych i przypadku, bardzo pięknie i rozumnie mówi gnostyk syryjski, Bardesanes, w swej „Księdze praw krajów“.) Rzecz się przedstawia inaczej, kiedy operujemy wielkimi liczbami. Gdzie jest mowa o sposobie postępowania, obejmującym w sobie setki czynności pojedynczych, tam z niejaką słusnością przypuścić możemy, że przypadkowe skutki, rozpatrywane pod względem ich znaczenia hedonicznego, jako tako się wyrównają, i możemy z istotnych skutków wyczytać pewną dążność tych lub owych czynności, żeby na niej następnie oprzeć dalsze nasze roztrząsania. Jest więc rzeczą możliwą — przy wielkim zrozumieniu — rzeczy określić ogólną dążność pewnych, często powtarzających się czynności.

B. Drugim ogniwem wymaganego powyżej łańcucha założeń — jest znajomość wpływów przyjemnych i przykrych, jakie przedmiotowe skutki mej czynności mogą na mnie wywierać. Do tego zaś potrzeba osobnej znajomości siebie samego i ludzi. Bo wrażliwość hedoniczna różnych ludzi, oraz tego samego człowieka w różnych czasach jest w najwyższym stopniu różna. Ktoby wychodził z założenia, że po latach 30 te same rzeczy w tym samym stopniu będą dla niego przyjemne albo przykre, co i dziś, naraziłby się na stanowcze rozczarowanie. Dlatego znajomość siebie

samego powinna się opierać na znajomości ludzi: dla dalszej przyszłości mogę z niejaką pewnością liczyć tylko na te radości i cierpienia, które w pewnych warunkach odczuwają wszyscy ludzie (a pozatym chyba jeszcze na pewne kierunki uczuciowe, szczególnie mocno wyciśnięte w mej naturze). Tylko te ogólnie ludzkie wpływy przyjemne i przykre (a oprócz tego jeszcze kilka stanowczo właściwych mej naturze) mogę więc, przypuściwszy dostateczną moją znajomość siebie samego i ludzi, jako skutki podmiotowe powiązać z omawianą pod A dążnością do skutków przedmiotowych i mogę z nich korzystać w dalszym rozważaniu.

C. Trzecim i ostatnim ogniwem w tym łańcuchu jest nareszcie ocena porównawcza tych skutków hedonicznych. Żeby zaś ta ocena mogła się odbywać w sposób jako tako ścisły — a tylko w tym razie hedonizm indywidualistyczny byłby wyrozumowaną formą dążeń tylko hedonicznie spowodowanych — potrzebaby, żeby wszystkie cztery określniki, od których zależy ilość rozkoszy albo cierpienia, mogły być sprowadzone do wspólnej jedności i zamienione na wielkości współmierne. Te cztery określniki są następujące: jakość (rozkosz albo cierpienie), napięcie, trwanie i prawdopodobieństwo.

Na jakość hedonistów tak się zapatrują, jakby rozkosz i cierpienie miały się do siebie zupełnie tak, jak wielkości dodatnie i ujemne. Jest to jednak psychologiczną niedorzecznością: bo rozkosz i cierpienie są oboje stanami dodatnimi. Lecz pominąwszy to, pozostaje rzeczą zupełnie niezrozumiałą, ile cierpienia należy liczyć za ilość dostateczną do wyrównania czy do zniesienia pewnej ilości rozkoszy. Już tutaj się okazuje, że aby porównać obydwie te stany, konieczne trzeba się zwrócić do ich wpływu na

wolę: bo tylko według mocy ich wpływu pobudzającego i powstrzymującego można je wogóle mierzyć porównawczo.

To samo tyczy się również porównania ich napięcia. Nie można mierzyć samych stanów rozkoszy i cierpienia pod względem ich napięcia, lecz można tylko porównywać ich moc pobudzającą. To w rzeczy samej jest rzeczą możliwą: mógłbym sobie uprzytomnić ogół skutków przyjemnych i ogół skutków nieprzyjemnych jakiej czynności albo sposobu postępowania i z ujawniającego się przytym ruchu swej woli mógłbym rozpoznać, który z obydwu ogółów przeważa.

Rzecz najgorsza, że poza takim badaniem wedle ich mocy pobudzającej, obydwu pozostałe określniki: trwanie i prawdopodobieństwo, zdają się dopuszczać mniej więcej ścisły liczbowy obrachunek, i że właśnie na tej ścisłości polega pozór, jakoby etyka hedonistyczna mogła posiadać pewną wyższość nad najzwyczajniejszymi względami rozsądku. Wypadkiem, najbardziej sprzyjającym ścisłości, będzie ten, jeśli np. można określić, iż z dwu stanów x i y , co do których badanie ich napięcia względem woli wykazuje x jako silniejszy, x występuje z prawdopodobieństwem $\frac{1}{m}$, y z prawdopodobieństwem $\frac{1}{n}$, ale x , jak można przewidywać, trwać będzie czas T , y zaś czas t . Te dwa określniki rzeczywiście mogą objąć wyrazami rachunkowymi $\frac{T}{m}$ i $\frac{t}{n}$. Ależ jak mam wyzyskać te wyrazy, jako wskazówki do zdecydowania mej woli, że $x > y$? Dopóki o stosunku pomiędzy x a y nic nadto nie wiem, jak to, że $x > y$, jakżeż mogę cokolwiek zdecydo-

wać o stosunku wielkości między $x \frac{T}{m}$ a $y \frac{t}{n}$? Że podróż naokoło świata jest mi miłsza niż mandat poselski, o tym może mię pouczyć własna wola, mówiąc mi, że chętnie wyrzekłbym się ostatniej przyjemności za pierwszą. Ale że radość z mandatu trwać będzie sześć razy tak długo, jak radość z podróży naokoło świata, oraz że jego otrzymanie ma za sobą tylko połowę tego prawdopodobieństwa, co ta podróż—jakże te okoliczności wciągnę do obrachunku? Nie mogę przecież rozkoszy, danej mi tylko jako uczucie, pomnożyć przez 3, a potem tej potrojonej rozkoszy porównywać z ową pojedynczą.

Tak więc ściśle oznaczenie ilościowe rozkoszy i cierpienia zupełnie się rozbija, i zmuszony jestem również określniki, które podlegają obrachunkowi liczbowemu, porównywać tylko pod względem ich mocy pobudzającej. A to porównanie daje wyniki nadzwyczaj chwiejne. Siła wyobrażenia rozkoszy lub cierpienia pod względem ich wpływu na wolę wzrasta wprawdzie z przewidywanym prawdopodobieństwem i trwaniem tych stanów, ale ten przyrost jest stosunkowo drobny i staje się coraz to mniejszym, im mniejszą jest różnica w stosunku do danych wielkości. Przewidywanie dziewiętnastu lat ciężkiego więzienia nie o wiele inaczej wpływa na wolę, jak przewidywanie dwudziestu lat takiegoż więzienia, a wpływ tej różnicy na wolę w każdym razie jest o wiele mniejszy, niż wpływ przewidywania jednego roku ciężkiego więzienia. Byłoby rzeczą zajmującą zbadanie praw tych stosunków, a zwłaszcza porównanie ich z prawem Webera o przyroście wrażliwości. Tu nam wystarczyć musi poznanie faktu, że ocena przyszłych ilości rozkoszy i cierpienia jest zupełnie uiedostateczną i tylko w ostatecznych wypadkach może nam dać wyniki wystar-

czające: mianowicie w tych wypadkach, w których prawdopodobieństwo i trwanie wobec napięcia wcale nie wchodzi w rachubę. Można by np. na pewno powiedzieć, że wolimy zaoszczędzić sobie wyrzutów sumienia, niż pijac na śniadanie dobrą kawę, choćby z jaknajwiększą pewnością i jak najdłużej.

Jakiż więc będzie ostateczny wynik tego roztrząsania? Ze doktryna hedonizmu indywidualistycznego, przypuściwszy nawet zrozumienie rzeczy, znajomość ludzi i siebie samego, tylko w takich razach może wpływać na naszą wolę, kiedy chodzi o sposoby postępowania, powtarzające się często, których przeciętne skutki działają w tak wysokim stopniu przyjemnie albo przykro na wszystkich ludzi, (albo na pojedynczego człowieka w szczególnie stanowczy sposób), że trwanie i prawdopodobieństwo tego działania wogóle już nie wchodzi w rachubę. Że jednak, jak wykazaliśmy w ostatnim rozdziale, rozkosz i cierpienie zawsze mają dla woli znaczenie ograniczające, w skutek czego nigdy nie wybierze takiego sposobu postępowania, który sam przez się lub w porównaniu z innym, albo wcale nam nie dostarcza rozkoszy, albo nieskończenie mało: to trzeba chyba przypuścić, że w tych razach, w których jedynie doktryna hedonizmu indywidualistycznego mogłaby nam wskazywać coś pewnego, każdy człowiek, nawet bez względu na tę doktrynę, postępowałby tak samo, jak ze względu na nią. Lecz do rozstrzygnięcia wszystkich pytań ważnych praktycznie, t. j. wszystkich rzeczywiście wątpliwych z powodu swej subtelności, doktryna ta okazuje się niezdatną, a dlatego rzecz można, że sądząc choćby wedle kryterjum możliwości, doktryna ta nie ma zastosowania.

25. Wypada nam teraz zastosować drugie nasze kryterjum, t. j. kryterjum naturalności, do hedonizmu indywi-

dualistycznego. To znaczy: trzeba nam zbadać, w jaki sposób postawiony przez tę doktrynę cel ostateczny, możliwie największa nadwyżka rozkoszy każdej jednostki nad jej cierpieniem, zachowuje się wobec kierunku rozwoju naturalnego. Naprzód jednak musimy stwierdzić, w jakich warunkach biologicznych możliwe jest urzeczywistnienie tego celu.

Przypomnijmy sobie naprzód wyniki naszych dawniejszych roztrząsań. Widzieliśmy, że wogóle rozkosz towarzyszy stanom sprzyjającym życiu, a cierpienie stanom tamującym życie. Widzieliśmy dalej, że zdolność odczuwania z powodu tych warunków życiowych korzystnych i niekorzystnych, rozkoszy i cierpienia (wrażliwość hedoniczna) jest środkiem zachowania siebie i gatunku. Widzieliśmy nadto, że rozkosz i cierpienie zmieniają się, jak korzystne i niekorzystne warunki życiowe (tym wzajemnym zmianom odpowiadała rozkosz, jako skutek czynności patogenicznych i popędowych). Widzieliśmy nareszcie, że drażliwość hedoniczna znika, kiedy znikają niekorzystne warunki życiowe (temu stanowi jednostajności odpowiadały czynności z przyzwyczajania i z powodu dalszych celów).

Przyjmując to wszystko, z łatwością uznamy, że kto dąży do możliwie największej nadwyżki rozkoszy nad cierpieniem, w rzeczywistości wcale życzyć sobie nie może zniknięcia ani drażliwości, ani wszystkich niekorzystnych warunków życiowych. Zniknięcie drażliwości na cierpienia nie byłoby pożądane, ponieważ istota, zorganizowana po ludzku a nie odczuwająca bólu, gdyby ją krajano, palono, duszono i zabijano, nie mogłaby żyć; a zniknięcie niekorzystnych warunków życiowych chybiłoby zamierzonego celu, gdyż gdzie niema niebezpieczeństwa, zjawia się nie

odczuwanie, połączone z przyjemnością, ale postępowanie automatyczne. Stan, do którego dąży hedonista indywidualistyczny, wymaga raczej dwóch następujących warunków: A. możliwie najwyższego stopnia (hedonicznej) wrażliwości na rozkosz i cierpienie, i B. możliwie najkorzystniejszego ułożenia się warunków życiowych, z tym jednak zastrzeżeniem, żeby pozostała pewna ilość niekorzystnych warunków życiowych. Tylko pod temi dwoma warunkami możliwy jest cel hedonistyczny, pozytywna różnica maksymalna między rozkoszą a cierpieniem. Ocena tego celu (z punktu widzenia naturalności) zgadza się przeto z oceną tych dwóch warunków. Ta ocena będzie naszym najbliższym zadaniem; ale możemy się tutaj załatwić z nią w krótkości, ponieważ wypadnie nam później przeprowadzić ją jeszcze raz w innym związku.

A. Pierwszy warunek, możliwie najwyższy stopień wrażliwości hedonicznej, stanowczo się zgadza z kierunkiem rozwoju naturalnego. Wrażliwość hedoniczna jest nierozzerwalnie powiązana z wrażliwością na wrażenia wogóle, jest przez nią uwarunkowana i warunkuje ją sama. Tylko to, co można odróżnić, można też odczuwać jako przyjemne lub przykre, ale też tylko to, co budzi zainteresowanie się przyjemne lub przykre, można odróżnić. Tymczasem skala istot organicznych wykazuje ciągły wzrost wrażliwości ogólnej. Zupełnie podobnie rzecz się ma z postępowaniem kulturalnym ludzkości; znamionuje go zawikłanie stosunków, urozmaicenie interesów, wzrost wrażeń, a uzmysławia go przejście od nieczułego „człowieka w stanie natury“ do wrażliwego „człowieka kulturalnego“. Również i gienjusz, drogowskaz ludzkości, wyróżnia się nową wrażliwością, polegającą na nowych rozróżnieniach. Ten pierw-

szy warunek zgadza się więc zupełnie ze wskazówkami przyrody.

B. Co do drugiego warunku jednak, przewagi korzystnych warunków życiowych nad niekorzystnymi, nie można tego przyznać. Przez warunki życiowe nie można tu bowiem rozumieć tylko zabezpieczenia gołego życia, które w rzeczy samej w przebiegu rozwoju ludzkiego może poniekąd wzrastać. Możliwie korzystne warunki życiowe w tym znaczeniu, w którym jedynie, współdziałając ze wzmożoną wrażliwością hedoniczną, mogą spowodować wzrost szczęścia, trzeba raczej rozumieć jako możliwie największe zaspokojenie wszystkich potrzeb, a niekorzystne warunki życiowe tym samym sposobem jako ich niezaspokojenie — jestto utożsamienie, które dlatego z poprzednią naszą definicją tylko pozornie się nie zgadza, że zaspokojenie wszystkich potrzeb ostatecznie zmierza ku popieraniu, a niezaspokojenie ich ku powstrzymaniu życia, wprawdzie nie gołego życia, lecz życia rozwiniętego. Ale ani naturalny rozwój organizmów, ani kulturalny postęp ludzkości, ani nareszcie właściwości wielkich, przodujących osobników nie wykazują nam stałego wzrostu korzystnych albo stałego ubytku niekorzystnych warunków życiowych w tym znaczeniu. Dzieje się to z powodu łatwo zrozumiałego. Zasadą wszelkiego rozwoju jest walka o byt, potrzeba („wojna jest matką wszech rzeczy“. Heraklit). Kto szuka warunków korzystnych (zadowolenia potrzeb łatwych do zadowolenia), ten je znajduje — i staje w miejscu. Tylko w walce o byt z warunkami niekorzystnymi (tylko jako środek do zaspokojenia potrzeb niezaspokojonych) mogą się budzić i wykształcać nowe zdolności. W warunkach możliwie najkorzystniejszych komórka pozostaje komórką, robak robakiem, lancetnik lancetnikiem, mała małą, mu-

ryzn murzynem, przeciętny człowiek cywilizowany—przeciętnym człowiekiem cywilizowanym. Tylko chwilowa przewaga warunków niekorzystnych (potrzeb niezaspokojonych) wydobywa z każdego najbliższy stopień wyższy, a nareszcie z człowieka przeciętnego — gienjusz. Nadto dla rozwoju ludzkiego istnieje jeszcze jeden ważny moment. Przyczyna ciągłego rozwoju człowieka w przeciwieństwie do urywkowego rozwoju ustrojów niższych zdaje się na tym polegać, że ostatnie skazane są na okolicznościową podniętą wskutek przypadkowej zmiany warunków zewnętrznych, podczas gdy człowiek posiada możność wpływać samodzielnie na stosunki otoczenia i w ten sposób sprowadzać owo chwilowe pogorszenie warunków życiowych (stan potrzeby niezaspokojonej), którego potrzebuje do dalszego wzrostu swych sił i zdolności. Dążenie do przekształcenia świata wedle siebie samego, zamiast żeby stosować się do niego, wyróżnia człowieka z pomiędzy innych istot żyjących i powoduje odrębność rozwoju ludzkości. To dążenie, którego nie stawiam normatywnie jako ideału, lecz tylko stwierdzam deskryptywnie, pozostaje w ostrym przeciwieństwie do owego wymogu hedonizmu, dążenia ku najkorzystniejszym warunkom życiowym. To można wykazać na każdej z pięciu rozróżnionych poprzednio głównych grup warunków życiowych. Zahartowanie ciała, zaostrenie zmysłów, uodpornienie przeciwko uszkodzeniom nie odbywa się przez oszczędzanie zdrowia, lecz przez poddawanie się niebezpieczeństwu (rozwój „somatyczny“). Rozszerzenie naszej władzy nad światem, opanowanie sił przyrody, wyzyskanie ziemi, przyswojenie zwierząt nie odbywało się przez ograniczenie naszych wpływów do tego, co jest słabsze od nas, lecz przez borykanie się z tym, co jest mocniejsze (rozwój „fizjokratyczny“. Za-

ostrzenie naszego rozumu i rozszerzenie naszych wiadomości nie odbywa się wskutek zajmowania się faktami jasnymi jak światło dzienne, lecz przez wytrwałe zagłębianie się w głębokie zagadnienia i przez badawcze wyszukiwanie odległych możliwości (rozwój „gnostyczny“). Sympatja ludzka nie przez to staje się wielką miłością, „przenoszącą góry“, że pomagamy, gdzie łatwo pomagać, a łagodzimy, gdzie niewiele jest do złagodzenia, lecz przez zwalczanie wielkich cierpień ludzkich i niezmiernego bólu powszechnego (rozwój „socjalny“). Popęd płciowy nareszcie i rozmnażanie się nie w ten sposób wyrastają na miłość płciową i uszlachetniający dobór — a to jest jedyny rozwój, którego w tej ciemnej dziedzinie można się domyślać — żeby zaspokoić popęd i płodzić dzieci, gdzie to przychodzi najłatwiej i najwygodniej, ale w ten sposób, że człowiek, jako uczestnika swej rozkoszy płciowej i płodzenia dzieci, szuka jedynej istoty, której zdobycie jest niepewne i trudne (rozwój „seksualny“). Tak więc widzimy, że bez przyjmowania na siebie niekorzystnych warunków życiowych rozwój naturalny we wszelkich dziedzinach nie da się pomyśleć; że przeto drugi warunek hedonizmu indywidualistycznego, nadwyżka korzystnych warunków życiowych, okazuje się nienaturalnym, ponieważ rozwojowi, danemu nam empirycznie, żadną miarą nie można odmówić orzecznika „naturalny“.

Ze hedonizm indywidualistyczny, ograniczając swój drugi wymóg, sam wymaga obecności pewnej ilości niekorzystnych warunków życiowych, przez co w rzeczy samej wyłącza się zupełny zastój rozwoju, to okazuje się w tych okolicznościach raczej wewnętrzną sprzecznością tej doktryny, aniżeli pobudką do łagodniejszego jej osądzenia, i nie daje powodu do żadnych szczególnych

uwag. Pozostaje raczej rzeczą stwierdzoną, iż ta doktryna, roztrząsana zarówno wedle kryterjum możliwości, jak i wedle kryterjum naturalności, okazuje się niewystarczającą, i tym jej uroszczenie do występowania w charakterze doktryny etycznej, godnej roztrząsania, w dostateczny sposób się obala.

ROZDZIAŁ IV.

U t y l i t a r y z m.

26. Przez „utilitaryzm“ rozumiemy doktrynę, że etyczna wartość jakiej czynności mierzy się nadwyżką rozkoszy, przez tę czynność w jakimkolwiek człowieku wywołanej, nad cierpieniem, wywołanym przez nią w jakimkolwiek człowieku, czyli, innymi słowy, doktrynę, stawiającą każdemu człowiekowi jako cel ostateczny, potęgowanie do maximum nadwyżki rozkoszy całej ludzkości nad jej cierpieniem. Ta nauka, w przeciwstawieniu do omawianej co dopiero, jest zupełnie nowożytna. Jeremjasz Bentham, biorąc pochoz z dzieł Priestleya, Beccarii i Helvetiusa, pierwszy ją sformułował jasno; w Johnie Stuarcie Millu znalazła najbardziej znanego ze swych przedstawicieli; Herbert Spencer przyśwoił ją sobie, wprowadzając ze szczególnymi ograniczeniami, i wcielił ją do swego systemu filozofji rozwoju. Roztrząsa-

niem argumentów, przytoczonych przez tych myślicieli na poparcie ich poglądu, poprzedzimy jego ocenę wedle dwóch kryterjów, postawionych w poprzedzającym rozdziale. Ale w tym miejscu zamieścimy naprzód pewną uwagę orjentującą.

Jeśli w hedonizmie indywidualistycznym było rzeczą zrozumiałą, że towarzyszył hedonizmowi psychologicznemu, to względem utylitaryzmu zdaje się przedewszystkim być rzeczą niezrozumiałą, jak może się łączyć z tą doktryną psychologiczną. Albowiem poczytywać swoje własne szczęście za jedynie możliwą pobudkę swego postępowania a równocześnie szczęście wszystkich za jedyny cel moralny tego postępowania — kto stawia to podwójne twierdzenie, ten na pierwszy rzut oka zdaje się wszelkie postępowanie moralne uważać za niemożliwe, a przeto ustanawiać nieprzebytą sprzeczność między psychologją a etyką. A jednak takie połączenie zdarza się nietylko okolicznościowo, lecz stanowi wprost regułę — i zmusza do wyszukania zasady pośredniczącej. Taką zasadę możnaby z jednej strony odnaleźć w urządzeniach publicznych, przyprowadzających do zgodności interesa jednostki z interesem ogółu, podobnie jak maszyna zmienia kierunek siły; z drugiej zaś strony w uczuciach sympatycznych, wywołujących ten sam skutek zapomocą przemiany wewnętrznej. Tym sposobem utylitaryzm stał się moralnością prawodawstwa z jednej strony, a współczucia z drugiej strony, i znalazł punkty styczne to z egoistyczną nauką państwową Hobbesa, to z chrześcijańską miłością bliźniego. Że zaś ta zdolność utylitaryzmu do służenia za podstawę rozumową prawodawstwa i za wyraz rozumowany uczyć humanitarnych może uchodzić za argument na korzyść tej doktryny, wypadnie nam w krótkości omówić te stosunki. Sama przez

się jednak doktryna utylitarna może się obyć bez hedonizmu psychologicznego, i dlatego przedstawimy ją i skrytykujemy bez względu na niego.

27. Kiedy Bentham pierwszy raz swą „zasadę największego szczęścia“ ujął w wyraźne kształty, wtedy może rozkoszował się uczuciem, że uwolnił siebie i cały świat od chaosu fraz i przesądów, że w ciemnościach ślepego powtarzania za panią matką pacierza i również ślepego przeczenia rozniecił jasną, jak światło dzienne, pochodnię rozumu. „Dobro“ i „zło“, „cnota“ i „występek“ i całe mnóstwo równie szanownych jak pustych słów — straciły swój blask zwodniczy, a ich miejsce zajęła ta jedna teza: Dobro — to rozkosz, zło — to cierpienie, innego znaczenia słowa te nie mają. Znaleziono miarę wszelkiej moralności. A jaką miarę! Do moralności prywatnej i publicznej, do prawa cywilnego i karnego, do urzędzeń i umów państwowych — stosował ją niestrudzony umysł wynalazcy, a miara ta nigdzie nie zawodziła, wszędzie zdawała sprawę z zalet i braków; tu usprawiedliwiała to, co istniało, tam podawała potrzebne ulepszenia; a gdzie pojedynczy myśliciel sam nie mógł dać sobie rady, tam miara ta rokowała wytrwałemu uczniowi ostateczne powodzenie. Nie należy też pominąć osobistej właściwości Benthama. Jego listy ukazują nam wesołego, używającego życia staruszka, rozkoszującego się zapachami swego ogródka, przyjemnościami kuchni i piwnicy, igraszkami dzieci, żartami i pogawędką przyjaciół. Wrażliwy na wszelką rozkosz, czuły na wszelkie cierpienie — takim był, takim przedstawiał sobie cały świat; a iżby cały świat doprowadzić do swej szczęśliwości, do tego, jak mniemał, wynalazł jedyną drogę, prowadzącą na pewno do celu. Jego dzieła — to okrzyk tryumfalny tego drugiego Prometeusza, który powtórnie

wydarł bogom iskrę zbawczą, ażeby przez nią cały świat pograżyć w kąpieli światła, jasności i radości. Czy „zasada największego szczęścia“ jest prawdziwa, czy błędna: jej twórca był z pewnością jednym z najszczęśliwszych śmiertelników.

Ale czystość zamiarów nie jest poręczeniem dowodności poglądów. I tylko szacunek dla osobistości B e n t h a m a skłania mię do omawiania owej odezwy do czytelnika, postawionej na rozstrzygającym miejscu jego dzieł (Introduction to the principles of Morals and Legislation I, 14), zamiast uzasadnienia etyki użytecznej.

Ta odezwa ma następujący bieg myśli: Czy chcesz, tak zwraca się do przeciwnika, na miejsce zasady największego szczęścia postawić inną zasadę, czy też chcesz żyć i sądzić zupełnie bez zasady? W pierwszym razie, czy znajdziesz rzeczywiście zasadę samodzielną, zrozumiałą? Czy raczej twa zasada nie będzie, jak w drugim razie, nieuzasadnioną aprobacją i nieaprobacją? A jeśli ją znajdziesz, czy ta zasada ma się stosować do wszystkich, czy też każdy ma to samo prawo, co ty? W pierwszym razie: czy twa zasada nie jest despotyczna i wroga rodzajowi ludzkiemu? W drugim razie: czy nie jest anarchiczna, i czy z nią nie kończy się wszelka dyskusja? Jeśli zaś rozumna rozważa ma rzecz rozstrzygnąć, to na jakich okolicznościach ta rozważa ma się opierać? A mianowicie, czy na takich okolicznościach, które tylko ze względu na zasadę użyteczną mają znaczenie... czy na jakich innych? Jeśli zaś zechcesz połączyć twoją i moją zasadę, pokądże moja ma mieć słusność? Jeśli tylko do pewnego punktu, to dlaczegoż nie dalej? Gdyby zaś nawet istniała inna zasada, jakież pobudki mogłyby wymusić jej stosowanie? Będąż-to pobudki inne, jak

te, które przemawiają za stosowaniem mojej zasady? Jeśli zaś nie są inne, na cóż więc przyda się cała zasada?

Na to odpowiemy: na wszystkie te pytania dlatego niema odpowiedzi, że jedno po drugim mamy je na papierze, a przeciwnik nie ma czasu odpowiadać. Kto zaś hołduje innej doktrynie etycznej, ten może odpowiedzieć na wszystkie. Pomyślmy tylko, że ta odezwa jest zwrócona do zwolennika *A r y s t o t e l e s a*, *K a n t a*, *E p i k u r a*, *S p i n o z y*: każdy z nich będzie w możności udzielenia odpowiedzi zupełnie jasnej i niedwuznacznej. W ogólności jednak powinno wystarczyć, co następuje: Na pytania, czy zasada przeciwna jest zrozumiała i ma powszechne znaczenie, na jakich okolicznościach ma się opierać, jak dalece daje się połączyć z utylitaryzmem, i na jakich pobudkach polega możliwość jej urzeczywistnienia, — odpowiedzieć można tylko ze stanowiska tej drugiej zasady, ale za to w sposób zupełnie wystarczający. Pytania zaś, jak następujące: czy zasada ta ma znaczenie oceny nieuzasadnionej, czy jest despotyczna czy anarchiczna, czy o niej możliwa jest rozumna dyskusja — na tym stadium dyskusji żadną miarą nie mogą być dopuszczone. Boć ani nie jest ustalona a priori konieczność celu ostatecznego, ani też można przed ustaleniem tego celu uważać za rzecz pewną, że despotyzm moralny albo anarchja moralna są złem. Podobnie i niemożliwość wszelkiej dyskusji nie może uchodzić za argument dowodny, ponieważ jest rzeczą zupełnie możliwą, że w kwestji celu ostatecznego jednomyslność nigdy nie może być osiągnięta, że więc ludziom nie pozostaje nic innego, jak łączenie się w związki wedle swych zasad. Jeśli zaś *B e n t h a m* nakoniec wskazuje na „cztery sankcje“ — fizyczną (naturalne skutki czynności), moralną (potęga opinii publicznej), polityczną (kary ustanowione prawnie) i reli-

gijną (skutki pozagrobowe) — napomyka, że na nich opierać się mogą jedynie tylko przepisy moralności utylitarnej, a żadnej innej: to przeocza, iż „sankcja fizyczna“ w ogóle nie działa na korzyść przepisów moralnych, lecz jedynie na korzyść przepisów roztropności, oraz, że trzy inne sankcje mogą wywierać swe działanie w myśl każdej moralności, byleby zdobyły panowanie nad opinią publiczną, prawodawstwem i wyobrażeniami religijnymi, jak też w samej rzeczy w ciągu stuleci służyły tyle przez Benthama potępianej zasadzie ascetycznej. Do uzasadnienia doktryny utylitarnej cały ten wywód nic a nic się nie przyczynia.

28. Ktoby zaś zechciał te argumenty Benthama zastąpić podanemi przez J. St. Milla w jego „Utylitaryzmie“, nie zyskałby bynajmniej wzmocnienia posterunku utylitarnego. Mill pod wielu względami różni się od Benthama, a jak miemam, wogóle nie na swoją korzyść. Nie znajdujemy w nim nietylko oryginalnej potęgi myśli, lecz również i owej wszechświatowej radości, która nam twórcę doktryny utylitarystycznej czyni tak sympatycznym: ciasne trochę i surowe osądzanie przyrody i ludzi zajęło jej miejsce. Ale właśnie z tego kierunku purytańskiego wytryska gorąca dążność do działania dla tego, co „słuszne“; a Milla arystokratycznej naturze wydaje się rzeczą naturalną, że popieranie dobra powszechnego jest czynnością, jedynie godną człowieka, ale też jedynie prawdziwie uszczęśliwiającą. Że dla tego usposobienia filantropijnego upatrywał wyraz jedynie konsekwentny w etyce utylitarnej, do tego przygotowały go już z młodych lat wszystkie wpływy, wywierane na jego rozwój, a powątpiewać o niej — zapewne w ciągu całego życia nie przyszło mu na myśl. Ale dla filozofa jest rzeczą niezupełnie „bez ale“,

jeśli zbyt mocno jest przekonany o czymkolwiek: dowodzi tego wobec innych zbyt pobieżnie i niedostatecznie, właśnie dlatego, iż wcale nie odczuwa potrzeby dowodzenia tego sobie samemu.

To zapewne w tym razie przytrafiło się i Millowi. Czwarty rozdział wymienionej książki traktuje o argumentach na korzyść utylitaryzmu. Wychodzi ze słusznego założenia, że postawienie celu ostatecznego wyklucza właściwe dowodzenie. Mill jednak zaraz się zapytuje, czy — jak w ostatnich zasadach naukowych — proste wskazanie na doświadczenie nie może zastąpić tego dowodzenia. To pytanie milcząco potwierdza, bo powiada tak: Pytania co do celu — są to innemi słowy, pytania co do tego, co jest rzeczą pożądaną? (Zwracamy przy sposobności uwagę na dwuznaczność, leżącą w wyrazie „pożyczany“ (desirable), który raz może znaczyć „możliwy do pożądania“, a drugi raz „godny pożądania“.) Doktryna utylitarna, powiada dalej, zmierza ku temu, że szczęście, i tylko szczęście, jako cel ostateczny, jest pożądaną. Lecz jak jedynym dowodem widzialności jakiej rzeczy jest fakt, że ludzie ją rzeczywiście widzą, tak też, wnioskuje, jedynym dowodem, że coś jest pożądaną, jest wskazanie, iż ludzie rzeczywiście go pożądadają. (Ale z widzialności co najmniej nie wynika od razu godność widzenia). Dla udowodnienia doktryny utylitarnej potrzeba więc tylko wskazać na to, iż szczęście ogólne (general happiness) w rzeczy samej jest przedmiotem pożądania, a nadto jedynym jego przedmiotem. Ostatniego twierdzenia trzeba będzie dowieść później. (Te późniejsze wywody mogą pominąć, ponieważ już w drugim rozdziale wykazałem, że założenia celu rozwijają się nie tylko z patogenicznych aktów woli). Naprzód trzeba dowieść pierwszego twierdzenia. Wiadomo zaś, że każdy pożąda swego własne-

go szczęścia. A więc dla każdego jego własne szczęście jest dobrem („dobro“ oznacza więc tu nie innego, jak „przedmiot pożądania“), a zatem (!) szczęście ogólne jest dobrem dla sumy (aggregate) wszystkich ludzi.

Że ani tą dedukcją, ani żadną inną z przesłanki: Każdy człowiek dąży do własnego szczęścia (nauka hedonizmu psychologicznego) nie można wywieść wniosku: Każdy człowiek powinien dążyć do szczęścia wszystkich (nauka utylitaryzmu) — to chyba na pierwszy rzut oka jest rzeczą widoczną. Postawieni jesteśmy wobec alternatywy: albo przypisywać autorowi „Logiki induktywnej i deduktywnej“ rozumowanie fatalnie fałszywe, albo też przypuścić, że przeoczył logiczną szczyrbę, ziejącą w jego wywodzie. Mill wychodzi od danej empirycznej: Każdy człowiek pragnie własnego szczęścia. Z tego wnioskuje: „Zatym“ wszyscy pragną szczęścia wszystkich. Będzie to zupełnie słuszne, czy przyjmiemy wyraz „wszyscy“ w znaczeniu „każdy z osobna“, czy też w znaczeniu „wszyscy społem jako nowa jedność“ — pod warunkiem jednak, że ten wyraz w obydwu razach, w mianowniku i w dopełniaczu, przyjmujemy w tym samym znaczeniu. W pierwszym razie wniosek wyraża zupełnie to samo, co przesłanka: każdy z osobna pragnie szczęścia każdego z osobna (t. j. swego własnego); w drugim wypadku wyraża: Suma wszystkich pojedynczych ludzi, gdyby sama była znów człowiekiem, pragnęłaby szczęścia wszystkich pojedynczych ludzi, którzy na nią się składają. Żeby jednak stąd przejść do tezy: Każdy pojedynczy człowiek pragnie szczęścia sumy wszystkich jednostek — trzebaby albo wyraz „wszyscy“ w mianowniku przyjąć w jednym znaczeniu, a „wszystkich“ w dopełniaczu w drugim znaczeniu, a więc korzystać z dwuznacznika, albo też trzebaby od jednej tezy do drugiej

uczynić skok zupełnie nieuprawniony. Że zaś ostateczny wniosek w myśl Milla rzeczywiście powinien brzmieć: Każdy pojedynczy człowiek pragnie szczęścia wszystkich — to wynika z następującego rozważania. Moralność ocenia postępkę jednostek, a zatem cele moralne powinny być celami jednostek. Wszak to też jest treścią doktryny utylitarnej, że „szczęście ogólne“ powinno być ostatecznym celem każdego pojedynczego człowieka. Że jednak tutaj, czy słusznie czy niesłusznie, wyraz „pożądaný“ używa się zarówno zamiast „możliwy do pożądania“, jak i zamiast „godny pożądania“, a więc powinność utożsamia się z istnieniem, to wypadaloby w tym miejscu przynajmniej wykazać, że „szczęście ogólne dla każdej jednostki jest celem naturalnym, jest dobrem, przedmiotem pożądania. Że jednak to, coby tu jedynie należało wykazać, nie zostało wykazane, ani wykazane być nie mogło, to przez powyższy wykład chyba zupełnie stało się rzeczą oczywistą.

29. Dalszą próbę uzasadnienia utylitaryzmu, próbę wogóle godną uwagi, przedsięwziął Herbert Spencer w swoich „Data of ethics“, — utylitaryzmu, powtarzam, ponieważ zgodziliśmy się na to, że tą nazwą obejmować będziemy wszystkie poglądy, poczytujące najwyższą rozkosz i wolność od cierpienia ogółu za ostateczny cel moralny; jakkolwiek Spencer, ze względu na odmienne swoje zdanie co do środków najodpowiedniejszych do osiągnięcia tego celu, uważa się za przeciwnika utylitarystów w ściślejszym znaczeniu, t. j. Benthamistów. Wymienione dzieło pomimo starania autora o jasność elementarną nie jest tak jasne i przejrzyste, jakbyśmy pragnęli: dwa jednak widocznie w nim napotykamy argumenty, wytoczone na korzyść poglądu utylitarne go. Pierwszy z nich ma wykazać, że możliwie największa nadwyżka rozkoszy nad cier-

pieniem w społeczeństwie jest celem rozwoju naturalnego; drugi ma dowieść, że milczącym założeniem wszelkich ocen ludzkich jest to, aby ten stan był jedynie godnym pożądaniam.

W pierwszym wywodzie uderza nas, że Spencer nie obrał tej drogi, którą wedle oczekiwania ludzi nieuprzedzonych obrać był powinien. Jeśli bowiem rzeczywiście największe szczęście wszystkich ma być celem rozwoju naturalnego, wtedy potrzebaby, jak się zdaje, poprostu wykazać, że dzieje rozwoju ujawniają ciągły wzrost rozkoszy w porównaniu z cierpieniem, że istnieją istoty szczęśliwsze albo więcej istot szczęśliwych wśród małp niż wśród dżdżowników, wśród ludzi kulturalnych niż wśród ludzi natury, wśród gienjuszów niż wśród ludzi przeciętnych. Ale na tę drogę induktywną Spencer nie wstępuje, — po części już widzieliśmy, a po części jeszcze zobaczymy, dlaczego na nią nie mógł wstąpić. Za to wodzi nas po manowcach deduktywnych. Naprzód wykazuje, że rozkosz zawsze jest obecna, jeśli organizacja jakiej istoty albo jakiej społeczności („warunki wewnętrzne“) zgadza się z zewnętrznymi warunkami życiowymi („warunki zewnętrzne“). Zaprowadzenie tej zgodności określa dalej jako „przystosowanie“. Rozkosz jest zatem funkcją przystosowania, a cierpienie funkcją nieprzystosowania. Że zaś, tak wnioskuje dalej, rozwój naturalny polega na wzrastającym wciąż przystosowaniu, to stąd wynika ciągły wzrost rozkoszy i ciągle zmniejszanie się cierpienia. Ostatecznym celem tego rozwoju jest zaś oczywiście stan przystosowania zupełnego, tak zwane przez Spencera „życie najwyższe“, a w tym stanie wedle tego, co powiedziano, rozkosz, jako funkcja przystosowania, dosięgać powinna swego maximum, a cierpienie, jako funkcja nieprzystosowania, swego

minimum, a zatem także różnica obojga, szczęście najwyższe, wzrosnąć powinna do maximum. Największe szczęście większości ludzi jest więc zjawiskiem towarzyszącym owego „życia najwyższego“, które stanowi niejako wartość krańcową rozwoju.

Wedle tego, cośmy powiedzieli w poprzednich rozdziałach, tutaj z odparciem tego wywodu możemy się krótko załatwić. Widzieliśmy tam, że w procesie, pojmowanym przez Spencera jednolicie i nazywanym „przystosowaniem“, prowadzącym do zgodności „warunków wewnętrznych i zewnętrznych“, odróżniać należy dwa zupełnie różne procesy: 1) zmianę „warunków wewnętrznych“, czyli przystosowanie w właściwym znaczeniu, które jednak bynajmniej nie sprowadza wzrostu rozkoszy i ubytku cierpienia, lecz raczej wzrost zdolności łączenia z warunkami zewnętrznymi w sposób celowy stanów rozkoszy i cierpienia, a więc wzrost „wrażliwości hedonicznej“ (na rozkosz i cierpienie); i 2) zmianę „warunków zewnętrznych“, a więc korzystne ukształtowanie warunków życiowych, któremu wprawdzie rzeczywiście towarzyszy przewaga rozkoszy nad cierpieniem, ale tylko do tej granicy, na której warunki niekorzystne zupełnie znikają, gdzie zatem skutek nowego, ujemnego przystosowania znika wrażliwość hedoniczna, a z nią także rozkosz i cierpienie. Jeśli jeszcze pomyślimy, że taki stan zupełnej zgodności między warunkami wewnętrznymi a zewnętrznymi wykluczałby wszelki pochop do dalszego przystosowania, a zatem i do dalszego rozwoju, i przeto oznaczałby ostateczny zastój; że tym samym zamiast niego w danym empirycznie przebiegu rozwoju zauważamy ciągle postęp i nie mamy powodu do przypuszczania w dalekiej przyszłości stanu spoczynku: to de-

dukcji Spencera ostatecznie przeciwstawić możemy te dwie tezy:

A. Ów stan zupełnej zgodności warunków zewnętrznych i wewnętrznych, który Spencer nazywa „najwyższym życiem“ albo „zupełnym przystosowaniem“, według ludzkiego przewidywania nie jest celem ostatecznym rozwoju ludzkości.

B. Gdyby zaś nim był, to towarzyszyłoby mu nie „najwyższe szczęście wszystkich“, lecz zanik rozkoszy i cierpienia, a więc automatyzacja ludzkości.

30. Drugi argument Spencera stara się „największe szczęście wszystkich“ podać za faktyczną miarę wartości u wszystkich ludzi. Określiwszy bowiem ostateczny cel rozwoju ludzkości jako „życie najwyższe“, zapytuje się, czy też wszyscy ludzie powinni uznawać je za swój cel. Na-przód odpowiada przecząco, zaznaczając, że przecież obok optymistów, uważających życie wraz z jego przedłużeniem, zabezpieczeniem i wzbogaceniem za dobre i pożądane, istnieją także pesymiści, którzy temu zaprzeczają i cały rozwój świata uważają za błąd. Ale, ciągnie dalej, jedno założenie jest wspólne optymistom i pesymistom: mianowicie to, że warto żyć, jeśli życie wykazuje nadwyżkę rozkoszy nad cierpieniem, a nie warto żyć, jeśli życie wykazuje nadwyżkę cierpienia nad rozkoszą; — tylko że, co prawda, jedni wyciągają z życia dodatni bilans rozkoszy i cierpienia, a drudzy ujemny. Na to więc, że wartość życia daje się mierzyć tym bilansem, i że przewaga rozkoszy jest celem ostatecznym, na to wogóle zgadzają się wszyscy ludzie.

Nie chcę się zatrzymywać nad uwagą, iż to wszystko, choćby nawet było słusznym, przemawiałoby tylko na korzyść hedonizmu indywidualistycznego. Lecz pominąwszy

i to, dowodzenie powyższe co najwyżej tylko na chwilę może nas łudzić. Polega ono na wybiegu, którym wszystkiego można dowieść. Wskazuje się na to, że dwa kierunki, których poglądy co do jednego punktu djametralnie się rozchodzą, przecież się zgadzają co do innego punktu: a z tego się wnioskuje, że i wszelkie inne kierunki, których poglądy co do pierwszego punktu zajmują środek między ostatecznościami, zgadzają się z ostatecznościami co do drugiego punktu. „Skrajna prawica i skrajna lewica domagają się upadku gabinetu; więc domaga się tego cały naród“. Ależ pomiędzy skrajną prawicą i lewicą zasiadają przedstawiciele umiarkowanej masy narodu i może jaknajbardziej są kontenci z umiarkowanego rządu. Tak i tutaj. Świat nie składa się jedynie z optymistów i pesymistów hedonistycznych — dwóch kierunków, nawiasem mówiąc, posiadających wspólne pochodzenie w jednej szkole cyrenajskiej. Wprawdzie każdy, postawiony wobec wyboru teoretycznego pomiędzy szczęściem a nieszczęściem, wybiera szczęście; że jednak życie nie jest nam dane jako formuła hedoniczna, nie o to więc chodzi, czy szczęście należy przekładać nad nieszczęście, lecz tylko o to, czy niezgodności życia praktycznego dotyczą szczęścia i nieszczęścia. A jak nas uczy doświadczenie, człowiek popolicie nie zrywa wszelkich przegród czasowych, nie ruguje wpływów przyzwyczajenia i sugiestji oraz bezpośredniej potęgi popędów, aby potym zsumować wszystkie swoje radości i cierpienia i porównać wielkość tych sum. Wesołość dzieciństwa i dolegliwości podeszłego wieku, albo choćby tylko przyjemność kufła piwa i zmartwienie z powodu niezatwierdzenia na urząd burmistrza — przez większość ludzi nie są uważane za pozycje rachunku. Ale ludzie wogóle mają silny popęd do życia; baczą, żeby zażywać rozkoszy

i radzić sobie z cierpieniem, a najędźniejsze „psie“ życie największej części ludzi jest miłsze niż nieżycie, — śmierć. Większość ludzi żali się na swe położenie, a jednak nie stają się samobójcami: dwa te fakta bardziej wazą na szali, niż sztuczna argumentacja Spencera.

31. Przechodzę teraz do dwóch argumentów. wzmiankowanych przezemnie już w innym miejscu, których wprowadzie, o ile mi wiadomo, utylitaryści wyraźnie nie zwykli przytaczać, które jednak, czy to każdy z osobna, czy obydwaj razem, dają najskuteczniejsze pobudki psychologiczne do postawienia i obrony doktryny utylitarnej. Jeden z nich w uznaniu największego szczęścia największej liczby ludzi, jako celu ostatecznego, upatruje podstawę jedynie możliwą dla racjonalnego traktowania zagadnień prawa prywatnego i państwowego; a drugi widzi w nim najkonsekwentniejszy wyraz uczuć humanitarnych i czynnej miłości bliźniego. Pierwszy zdobywa dla utylitaryzmu najlepsze głowy, drugi najlepsze serca. Omówimy naprzód drugi argument.

Miłość bliźniego występuje w bardzo różnych postaciach. Najczęstszą zapewne jest ta, kiedy człowiek wprowadzie do pewnego stopnia współczuje wszystkim ludziom, ale mocniej uczestnikom mniejszych ugrupowań (rasa, naród, państwo, gmina, ród, rodzina), a najmocniej samemu sobie: tak, iż ta „miłość ludzi — że użyję wyrażenia Fryderyka Nietzschego — dzieli się na miłość siebie samego, na miłość najbliższych i na miłość najdalszych, przyczem tym trzem klasom odpowiada zmniejszające się napięcie. Z tą „miłością ludzi“ nauka utylitarna bynajmniej się nie zgadza: bo do jej istoty należy jednakowa ocena rozkoszy i cierpienia, czy tego czy owego człowieka, gdyż tylko wtedy „zasada najwyższego szczęścia“ znajduje zastosowanie, jeśli stany rozkoszy i cierpienia o równej

trwałości i o jednakowym napięciu liczą się za jednakowe ilości. Teorii ujednostajniającej nie można zaś wywodzić z oceny stopniującej.

Tej „miłości bliźniego“ przeciwstawia się inna, w blizkim pozostająca stosunku ze sprawiedliwością. Ona swą sympatją nie obdziela ludzi według zewnętrznych związków społecznych, lecz według wewnętrznego powinowactwa z wyboru: nie stosuje się do urodzenia, lecz do zasługi. Kocha dobrego, a chociaż nie nienawidzi złego, kocha go jednak w mniejszym stopniu. Pominąwszy już to, że taka „miłość bliźniego“ nie może stanowić zasady moralnej, dlatego, że już w założeniu swym przypuszcza różnicę moralności i niemoralności — a tę sprzeczność możnaby chyba usunąć przez przepis: kochaj kochających — to w każdym razie i ta „miłość bliźniego“ w utylitaryzmie nie znajduje swego właściwego wcielenia, choćby dlatego, że jej również właściwą jest odmienna sympatja dla różnych gatunków ludzi, niejednakowa ocena losów ludzi szlachetnych i nieszlachetnych, podczas gdy doktryna utylitarna przypuszcza koniecznie jednakową ocenę wszelkich rozkoszy i cierpień ludzkich.

Trzecia postać „miłości bliźniego“ w istocie swej jest przeciwstawieniem miłości własnej. Jest to ascetyczna „miłość bliźniego“, dla której przyznanie cudzej woli i cudzego szczęścia jest przedewszystkiem środkiem do zaprzeczenia własnej woli i własnego szczęścia. W niej zawarte są dwie cechy. Popierwsze pragnie ona „dobra ogólnego“, nie jako celu ostatecznego, lecz jako środka; a powtóre uznaje ona zupełnie inny cel ostateczny, do którego to dobro jest właśnie środkiem: mianowicie własną doskonałość, którą upatruje w negacji własnego „szczęścia materialnego“, a do której osiągnięcia używa zresztą jeszcze innych środków

(asceza w ściślejszym znaczeniu). Rzecz jasna, że zasada utylitarna, zalecająca popieranie dobra ogólnego dla niego samego (jako cel ostateczny), nie może być odpowiednim wyrazem dla tej „miłości bliźniego“.

Pozostaje nareszcie „czysta miłość bliźniego“, oddanie się dobru wszystkich ludzi, jako takiemu. Ta „miłość bliźniego“ stanowi doniosły moment natury i historii ludzkiej i jest tak rzadka, jak często o niej mówią: bez mistycznego tonu zasadniczego, dążącego poza wszystkimi empirycznie danymi, choćby najróżnorodniejszymi osobami ku jednolitemu i wspólnemu Wszech-Jedynemu, nie mogłaby ona chyba wcale istnieć. Jakkolwiek ważną jednak i pod każdym względem rzadką jest taka „miłość bliźniego“, to przecież nie pominę uwagi, że etyka, stawiająca ten jeden ideał, jako jedyną miarę moralności, z wyłączeniem wszelkich innych ideałów, działających w ludzkiej naturze i historii — nie liczyłaby się bynajmniej z istotą człowieka. Ale rozważanie takie wcale tu nie jest potrzebne, ponieważ i dla tej postaci „miłości bliźniego“ utylitaryzm nie jest formułą równoznaczną. Albowiem i ona albo zwraca się ku udoskonaleniu bliźnich, a w tym wypadku nawet w razie, gdybyśmy tę doskonałość znowu chcieli uważać za stan „czystej miłości bliźniego“, powstałoby błędne koło, z któregooby trzeba wykluczyć wszelki wzgląd na rozkosz i cierpienie; albo też ku ich dobru, t. j. ku urzeczywistnieniu tego, do czego dążą, ich celów bliższych i dalszych, jakimikolwiekby były: a wtedy trzeba zwrócić uwagę na to, że ludzie, jak to widzieliśmy w drugim rozdziale, nie dążą jedynie do rozkoszy i wolności od cierpienia, oraz, że szczególnie doniosłość celów dalszych nie zależy od wielkości rozkoszy, połączonej z ich urzeczywistnieniem, wskutek

czego i w tym wypadku „miłość bliźniego“ nie znalazłaby najodpowiedniejszego wyrazu w nauce utylitarnej.

Nakoniec jeszcze jedna uwaga. Wiem dobrze, że wszystkie cztery postaci miłości bliźniego mogą być usprawiedliwione przez rozpatrywanie utylitarne (jako przydatne środki do popierania porządku, opinii publicznej, skutecznej w znaczeniu moralnym, uczuć poświęcenia i gotowości do pomagania), mniej więcej tak, jak chrześcijaństwo może usprawiedliwić miłość ojczyzny i waleczność w boju. Ale jak przez to chrześcijaństwo nie jest wyrazem równoznacznym tych uczuć, jak te uczucia nie byłyby wystarczającą pobudką psychologiczną do przyjęcia chrześcijaństwa, podobnie i utylitaryzm nie jest równoznacznym wyrazem etycznym którejkolwiek z czterech postaci „miłości bliźniego“, a podobnie i którakolwiek z nich nie jest wystarczającą pobudką psychologiczną do przyjęcia utylitaryzmu.

32. Możemy teraz od argumentu uczucia przejść do argumentu rozsądku. Bez podstawy zasady utylitarnej — tak twierdzą — w dziedzinie prawnictwa normatywnego i polityki niema roztrząsania prawdziwie owocnego, racjonalnego. Wobec tego należałoby nam wykazać dwie rzeczy: że doktryna utylitarna nie przedstawia dla takich dedukcji podstawy rzeczywiście niezachwianej, oraz, że taką podstawę możnaby też znaleźć innym sposobem, o ile takie założenie podstawy wogóle jest możliwe. Ale pierwszy wywód styka się z tym, co nam wkrótce wypadnie powiedzieć z powodu rozbioru doktryny utylitarnej pod względem kryterjum możliwości. Ograniczę się więc tutaj do drugiego.

Racjonalne roztrząsanie takich kwestji ma znaczenie tylko jako rozpatrywanie przydatności środków do osiągnię-

nięcia pewnych celów. Może więc tylko tam mieć zastosowanie, gdzie panuje zgodność pod względem celów. Gdzie zaś ta zgodność się kończy, tam również się kończy zakres argumentów rozumowych, a zaczyna się zakres stosunków siły. Doświadczenie zaś poucza, że większość ludzi zgadza się pod względem znacznej liczby celów, do których dążą po części nieświadomie, popędowo, a które po części zakładają sobie świadomie jako cele. Do nich należą zabezpieczenia życia, zdrowia, majątku i honoru. (Naturalnie nie dążonoby do tych rzeczy tak powszechnie, gdyby z nimi nie była połączona rozkosz. Rozkosz jest więc dalszą przyczyną uboczną, dążenie zaś przyczyną bezpośrednią owych norm, które zmierzają do zachowania tych dóbr. Przez to załatwiamy się z jednym argumentem Spencera na korzyść etyki hedonicznej: Że skaleczenie ciała nie byłoby zabronione, gdyby nie sprawiało cierpienia. Rzeczywiście. Ale dla postawienia normy, zabraniającej skaleczenia ciała, decydującą nie jest okoliczność, że skaleczenie to sprawia ból, lecz raczej ta, że obywatele powinni go unikać, ponieważ sprawia ból.) Te wspólne cele czyli interesy posiadają w sobie samych dostateczną podstawę do wielkiej liczby norm prawnych i urządzeń publicznych, bez potrzeby uciekania się do stanów rozkoszy i cierpienia. Przeświadczenie, że jakiegokolwiek normy i urządzenia są przydatnymi środkami do takich wspólnych celów, stanowi ich rozumowe usprawiedliwienie; przeświadczenie, że inne normy i urządzenia okazałyby się do tego przydatniejsze, stanowi rozumowe uzasadnienie projektu zmiany i ulepszenia. Gdzie więc istnieją wspólne cele, tam istnieje też wspólny grunt do rozumowego wyrównania różnic zdań; a nie rozumiem, dlaczegooby takie rozumowanie pod względem jasności albo ścisłości miało być gorsze od rozumowania utylitarnego.

Gdzie zaś się kończą cele wspólne, tam byłoby pustą igraszką, gdyby kto chciał stały grunt, stracony pod nogami, zastąpić wywodami utylitarnymi, którym przeciwnik ze swego stanowiska zawsze może przeciwstawić równie wielką obfitość wywodów. Męczenników chrześcijańskich państwo rzymskie nie byłoby przekonało ani przedstawieniem mniemanej wspólności interesów, ani rachunkiem utylitarnym. W takich razach nie staje rozum naprzeciwko rozumowi, lecz wola przeciw woli.

Może będzie rzeczą stosowną powiedzieć tu w krótkości, że jeśli normy prawne i normy państwowe uważam za wspólne środki do wspólnych celów, nie chciałbym przez to przemawiać na rzecz niehistorycznego poglądu na dzieje albo nawet doktryny o umowie społecznej. Rozumiem to dobrze, iż społeczeństwo ludzkie nie zostało założone, jak towarzystwo łyżwiarzy lub turystów, dla popierania wspólnych celów, lecz że przyroda z samego początku wytworzyła ludzi w społeczeństwie, które, jako przydatny środek do wspólnego zaspokajania ich wspólnych popędów, tak samo należało do ich pierwotnego wyposażenia, jak narzędzia zmysłowe i ruchowe, jako środki do zaspokajania ich osobistych potrzeb. Lecz co innego jest pojmowanie stawania się historycznego, a co innego ocena stosunków istniejących. Jedno i drugie się różnią, że w przebiegu rozwoju z popędów, ujawniających tylko przedmiotową celowość, powstały założenia celów, dopuszczające celowość podmiotową; oraz że, o ile ten rozwój się dokonał, dziś możliwą stała się rozumowa refleksja nad owymi wytworami, których dawniejsze stawanie się mogło być tylko przedmiotem opisu.

Z tych powodów mniemam, że racjonalne roztrząsanie kwestji prawno-politycznych, o ile wogóle jest możli-

we, może się obyć bez etyki utylitarnej. Owszem, roztrząsanie takie będzie miało jeszcze to za sobą, że przydatność jakiego środka do urzeczywistnienia celów, zamierzonych przez żyjących każdorazowo obywateli, zwykle może być oceniana z mniejszym lub większym powodzeniem, podczas gdy jego zdolność do popierania największego szczęścia największej liczby ludzi usuwa się z pod wszelkiej rozumnej oceny. To zaraz nam się okaże: bo trzeba nam teraz przejść do zastosowania dwóch wskazanych powyżej kryterjów wszelkiego poglądu etycznego do moralności utylitarnej. A naprzód zajmijmy się kryterjum możliwości.

33. Kiedyśmy wedle tego kryterjum badali hedonizm indywidualistyczny, przekonaliśmy się, że aby to badanie wypadło na korzyść etyki hedonicznej, należałoby zadość uczynić trzem warunkom: musiałoby być rzeczą możliwą a) przewidywać skutki przedmiotowe, b) przewidywać (hedoniczne) skutki podmiotowe czynności (lub sposobu postępowania), powiązane z tamtymi skutkami, i c) porównywać ze sobą te hedoniczne stany skutkowe. Trzeci z tych warunków przedstawiał tam największe trudności, ponieważ z czterech określników każdej ilości rozkoszy lub cierpienia dwa, t. j. trwanie i prawdopodobieństwo, okazały się tylko w sposób nader niedostateczny współmiernymi z dwoma pozostałymi, tj. jakością i napięciem. Te trudności tutaj, gdzie chodzi o utylitaryzm, znacznie jeszcze się powiększają. Do owych czterech określników dodać tu bowiem trzeba jeszcze piąty: liczbę ludzi, na których rozciąga się omawiany stan hedoniczny. Do tego zaś określnika zastosować można wszystko to, co tam trzeba było powiedzieć o trwaniu i prawdopodobieństwie, a wskutek tego każde jakkolwiek ścisłe porównanie ilości rozkoszy i cierpienia staje się zupełnie niemożliwym. Również i drugi

warunek, przewidywanie skutków podmiotowych, staje wobec wzmózonych. choć może nie nierozwiązalnych trudności, mających swe źródło w niemożności porównania wrażliwości hedonicznej różnych ludzi. Decydującą jest jednak osobliwa trudność, pochodząca, pod względem przewidywania skutków przedmiotowych, z samej istoty utilitaryzmu, w przeciwstawieniu do istoty hedonizmu indywidualistycznego. W ostatnim chodziło bowiem o to, żeby objąć wzrokiem skończony szereg skutków, a w pierwszym chodzi o to, żeby objąć nieskończony ich szereg. Rzecz ta zbliżka tak się przedstawia.

Skutków dalszych, przestrzennie i czasowo pośrednich w każdej czynności (i sposobie postępowania) jest więcej, niż skutków bliższych, czasowo i przestrzennie bezpośrednich. Skutek zaś, im jest dalszy, tym mniej może być określony i ujęty ludzkim przewidywaniem. Utylitaryzm zaś znamionuje, w przeciwstawieniu do omawianej powyżej, stopniowanej „miłości siebie samego, osób najbliższych i osób najdalszych” ta zasada, że równą ilość rozkoszy albo cierpienia uważa za równowartą, niezależnie od tego, czy odczuwana będzie w tej czy owej piersi ludzkiej, tu czy tam, teraz czy w przyszłości. A zatem według tej zasady przy ocenie moralnej jakiej czynności (lub sposobu postępowania) każdy dalszy skutek tyleż waży na szali, co i bliższy, a przeto ostatecznie suma skutków dalszych, jako większa, więcej zaważy, niż suma skutków bliższych. Że jednak te dalsze skutki najmniej dają się obliczyć, należy przeto do istoty poglądu utilitarnego, że wartość moralną jakiej czynności (albo sposobu postępowania) uważa za zależną głównie od jej skutków najmniej możliwych do określenia, czyli innymi słowy, stawia taki cel ostateczny, którego powiązanie ze środkami, jakich należy użyć do jego

osiągnięcia, żadną miarą nie może być poznane przez ludzi. Z tego zaś wynika, że nauka utylitarna bynajmniej nie czyni zadość kryterjum możliwości.

To zakrawa na przesadę: niech kilka przykładów sprostuje to wrażenie. Utylitaryści przypuszczają, że najmniejsze wpływy na usposobienie mas, na stan oświaty ludowej, na ogólną obyczajowość większą mają wagę, niż największe wpływy na jednostki i grupy jednostek. Tak na przykład Bentham uzasadniał karygodność zbrodni nie przez bliższy skutek, cierpienie poszkodowanego—które przecież może być powetowane przez rozkosz krzywdziciela — lecz przez dalszy skutek, zaniepokojenie ludności. Dlaczegoż jednak zatrzymywać się na tym punkcie, jak gdyby wysechł wciąż nabrzmiewający strumień skutków? Przypatrzmyż się, co można ustanowić względem tego, czy zaniepokojenie ludności wywiera wpływ dodatni czy ujemny na bilans rozkoszy i cierpień ogółu ludzkości. Wtedy zaś rozwijają się przed nami dwa rozbieżne szeregi myśli. Z jednej strony z zaniepokojenia ludności wynika ograniczenie handlu i przemysłu, ubytek mienia, zmniejszenie się używania dla posiadających, a zarobków dla nieposiadających, słowem, cofanie się cywilizacji z całą jej rozkoszą. Z drugiej zaś strony zaniepokojenie wytwarza ostrożność i przezorność, zaostrza zmysły i hartuje wolę. Zaostrzenie zmysłów pociąga za sobą wzrost przyjemności estetycznych i powoduje postęp poznania; zahartowana wola krzepi odwagę i zaufanie w własne siły. Postęp poznania zapewnia (obok zaspokojenia żądzy wiedzy) nowe środki do zaspokojenia innych popędów; zaufanie w własne siły skierowuje wolę ku temu, co może być osiągnięte, i tym sposobem zabezpiecza ją od przykrego zawodu. Słowem, wytwarza

się nowa podstawa dla powstania nowej cywilizacji. Dążność do tych dwóch szeregów skutków bezsprzecznie istnieje; lecz któżby się podjął oceniać porównawczo ich wartości hedoniczne?

Teraz inne zagadnienie: czy postęp poznania przyczynia się bardziej do ogólnego szczęścia, czy do nieszczęścia? Odpowiedź na setki pojedynczych pytań stosować się będzie, ze stanowiska utylitarnego, do odpowiedzi na to pytanie ogólne. Lecz kto je rozstrzygnie? Wiedza obznajmia nas z nowymi przedmiotami, z którymi wiązać się mogą nowe rodzaje rozkoszy, ale także nowe rodzaje cierpienia. Otwiera ona nam nowe drogi do zaspokojenia popędów i tym sposobem stwarza nową rozkosz; ale stwarza również nowe cierpienia prywatności, przedstawiając niejedno, do czego dotychczas nikt nie dążył jako coś niedościgniętego. Wzmacnia ona rozkosz potęgi, ale również i cierpienie niemocy do czegoś wyższego; rozwiewa nieuzasadnione postrachy zabobonu, ale również i słodkie nadzieje wiary. Słowem, wszelkie poznanie jest, w znaczeniu utylitarnym, „poznaniem dobrego i złego“.

Nareszcie jeszcze trzeci przykład: czyż wyniknie stąd więcej rozkoszy czy więcej cierpienia, jeśli ludzie będą litościwi i miłośni? „Największe szczęście największej liczby“ okazuje się znowu ideałem, położonym w krainie Utopji, którego stosunki do stosunków ludzkich są niezbadane. Bo podczas gdy jeden z uczuć humanitarnych wywodzić będzie wzrost rozkoszy i ubytek cierpienia tej osoby, której pomagamy, swoistą rozkosz poświęcenia, rozkosz sympatji ludzkiej, pozyskanej przez takie uczucia, a nareszcie współdziałanie ludzi ku powiększeniu ich szczęścia, wynikające z takich stosunków: ktoś inny z tego samego usposobienia wywodzić będzie wspomaganie słabych i mniej

żywotnych, a zatym zaburzenie doboru naturalnego, a jako jego skutek — przewagę jednostek chorych cielesnie i duchowo, nieszczęśliwych i swoim widokiem i nieudolnością unieszczęśliwiających otoczenie, a nadto wypierających natury harde i wystarczające sobie. Która z tych dwóch grup skutków jest więc większa? A do wszystkich tych wniosków dekuptywnych możnaby z łatwością dodać wykaz induktywny, tak, że i zbadanie tak zwanych praw historycznych zaiste nas nie wyprowadzi z tej gęstwiny niezgodności spekulatywnych i empirycznych.

Ale czyż wszystkie sądy, wszystkie szkoły, wszystkie zakłady dobroczynne mają być nieczynne, aż jaki wszystkowiedz wyczerpie niewyczerpane możliwości przyśzości?

Jedna rzecz zdaje mi się być jasną: nawet gdyby na te i podobne pytania można mieć niedwuznaczną odpowiedź, to prawdopodobieństwo, że jakikolwiek człowiek w jakimkolwiek czasie mógłby być w posiadaniu tej „trafnej“ odpowiedzi, żeby więc mógł wiedzieć, czy przez całą wieczność przeważać będą skutki przyjemne czy nieprzyjemne jakiej czynności albo sposobu postępowania, — prawdopodobieństwo to nie byłoby większe jak $\frac{1}{2}$. Bo doświadczenie uczy, że nic niema zmienniejszego nad te ogólne punkty widzenia do oceny ludzkiego postępowania i nad poglądy na najpewniejszą drogę do szczęścia: a to stosuje się nietylko do mniemań ludu nieoświeconego, lecz także do poglądów „najmędrszych i najlepszych“ wszech czasów, na których się nieraz powoływano. Starożytność klasyczna ocenia owocność hedoniczną czynności wedle ich skutków dla jednostki i państwa, zaleca panowanie nad sobą, sprawiedliwość, miłość ojczyzny; chrześcijaństwo pierwotne patrzy na skutki dla tysiäcolecia i nakazuje zaparcie

się siebie samego; wieki średnie spoglądają na życie pozagrobowe i przepisują ascezę i wiarę; wiek oświecenia kładzie główny nacisk na wiedzy i formie państwowej i głosi braterstwo ludzi; wraz z darwinizmem występuje nagle na pierwszy plan zdatność do walki o byt, i żądają teraz—nie wiadomo jeszcze, czego. A ludzkość, wypróbowałwszy wszystkie te recepty, wzmogła się wprawdzie w kulturę, ale nie w szczęście w znaczeniu hedonicznym. Przeciwno utylitaryzmowi pozostaje więc w mocy ten sam zarzut, który Macaulay stosuje przeciwko państwowemu prześladowaniu różnowierców: jakakolwiek, powiada, jest prawdziwa wiara, w każdym razie nie jest ona w większości państw panującą; jeśli przeto wszystkie państwa prześladować będą różnowierców, to prawdziwa wiara wskutek tego częściej będzie tracić, niż zyskiwać. Tak samo i tu. Jakakolwiek jest prawdziwa droga do „największego szczęścia największej liczby“, z pewnością nie jest ona większej liczbie ludzi wiadoma, niż niewiadoma. Gdyby więc wszyscy ku niemu dążyli, dążenie to nie więcej popierałoby jego urzeczywistnienie, niż powstrzymałoby. Cel zaś ostateczny, do którego osiągnięcia szanse nie wzrastają, choćby wszyscy ludzie ku niemu dążyli, oczywiście nie czyni zadość wymaganiu, zawartemu w kryterjum możliwości.

34. Pozostaje nam nareszcie ostateczny cel etyki utilitarnej, „największe szczęście największej liczby“, poddać próbie wedle kryterjum naturalności: mamy zbadać, czy jego urzeczywistnienie leży w kierunku naturalnego rozwoju. To zagadnienie w istocie swej jest identyczne z pytaniem, na które już w poprzednim rozdziale odpowiedzieliśmy przecząco: czy wymóg ciągłego wzrostu szczęścia indywidualnego wytrzyma próbę tego kryterjum? bo i „największa liczba“ składa się z jednostek, a ich „największe

szczyćście“ równa się zsumowanemu największemu szczęściu wszystkich osobników. Jednak zdaje mi się rzeczą potrzebną rozpatrzyć tę sprawę jeszcze raz w tym miejscu: choćby dlatego, że, mówiąc z *Platonem*, ciało społeczne tak się ma do osobnika, jak pismo duże, czytelne, do pisma drobnego, że więc następne badanie potwierdzi i zapewni wyniki poprzedniego.

„Ilości“ rozkoszy i cierpienia, w społeczeństwie jakim w pewnym czasie obecne, oraz ich stosunek, t. j. szczęście, zależą od stanu i stosunku dwóch czynników: czynnika podmiotowego, wrażliwości (hedonicznej) na rozkosz i cierpienie, i czynnika przedmiotowego, ukształtowania warunków życiowych. Jużśmy dawniej powiedzieli i ponownie zaznaczyli, że wrażliwość hedoniczna jest zjawiskiem częściowym przystosowania ustroju do zmiennego stanu warunków życiowych; że jej istota polega na tym, iż w tych zmianach z korzystnymi warunkami życiowymi wiąże stany rozkoszy, a z niekorzystnymi stany cierpienia; że w miarę, jak ten stan zmienny jest zastąpiony przez stan trwały korzystnych warunków życiowych, wrażliwość ta powoli znika. Zatem rozkosz i cierpienie — oboje są w służbie rozwoju i w stosunku do niego odgrywają tę samą rolę, jak nagroda i kara w stosunku do wychowania: tę samą rolę i pod tym względem, że tak jak one ustają, skoro ich zadanie jest spełnione, a człowiek w jakimkolwiek kierunku jest rozwinięty albo wychowany. W takim razie ich miejsce zajmują nowe wrażliwości na rozkosz i cierpienie, jako środki do osiągnięcia dalszego stopnia rozwoju. Tak wrażliwość hedoniczna wciąż dalej się kształci, mówiąc obrazowo: wciąż puszcza nowe, delikatne pędy, podczas gdy pień powoli drewnieje. A właśnie ten wzrost wrażliwości na coraz więcej i coraz delikatniejsze różnice, zachodzi, jak wi-

dzimy, w rzeczy samej; na tym polega istota wszelkiego postępu religijnego, naukowego, artystycznego, wszelkiego wykształcenia umysłu, uczucia i charakteru, słowem: wszelkiej k u l t u r y. Nie podlega chyba wątpliwości, że w tym rozumieniu kultura w ogólności postępuje, nie tylko w najwybitniejszych osobnikach każdego czasu, lecz również przez swoje rozszerzenie na coraz to większe koła ludności. To jednak znaczy, wedle tego, cośmy powiedzieli, że odbywa się również wzrost wrażliwości, a zwłaszcza wrażliwości hedonicznej.

Ten wzrost jednak zapewniałby wzrost szczęścia tylko w tym razie, gdyby również przedmiotowy czynnik szczęścia, korzystne warunki życiowe, wzrastał w taki sposób, iżby stąd wynikać musiało powiększenie szczęścia: tak mianowicie, żeby te warunki, skoro człowiek dla pewnych warunków życiowych stał się hedonicznie wrażliwym, kształtowały się coraz to korzystniej, z zachowaniem wrażliwości hedonicznej na nie. Możliwy zaś sprzeczać się co do tego, czy ogół warunków życiowych, rozpatrywany przedmiotowo, w ogólności rzeczywiście wciąż się nie polepsza, czy życie coraz to bardziej nie staje się zabezpieczonym; a chociaż to względem rozwoju przedczłowieczego co najmniej wydaje się rzeczą wątpliwą, to, być może, przyznać to należy względem przebiegu dziejów ludzkości i upatrywać w tym ciągły postęp cywilizacji.

Ale stosunek tych dwóch czynników bynajmniej nie jest taki, żeby z niego miał wynikać wzrost szczęścia. W miarę bowiem, jak jakiegokolwiek warunki życiowe kształtują się korzystniej, znika powoli wrażliwość hedoniczna na nie, a rozwija się wrażliwość na inne warunki, znajdujące się jeszcze w stanie niekorzystniejszym. Z ostatecznym

zaspokojeniem jakiej potrzeby znika rozkosz z tego zaspokojenia: ustępuje miejsca stanowi wzajemnej zmienności rozkoszy i cierpienia pod względem potrzeb, niezaspokojonych jeszcze ostatecznie. To sprawdza się we wszystkich dziedzinach rozwoju społecznego: w dziedzinie gospodarczej, politycznej, naukowej, artystycznej i t. d. Wszędzie wzrastają wymagania wraz z tym, co już osiągnięto. Wzrasta tylko zaspokojenie przedmiotowe, a nie zadowolenie podmiotowe. To jest podstawowym warunkiem wszelkiego rozwoju ludzkiego, który właśnie dlatego jest postępowaniem do większego rozwoju, nie do większego szczęścia. Bo tylko przez to ten postęp staje się rzeczą możliwą, że zdołamy ocenić to, co jeszcze wcale nie jest rzeczywiste albo tylko ułamkowe, ale przeto i obywać się bez niego, bez tego zaś, co jest już urzeczywistnione w całości, nie możemy się wprawdzie obywać, ale też go nie umiemy ocenić; a odczuwalność swoją, z natury swej ograniczoną, zwracamy znowu ku nowym zadaniom, czekającym rozwiązania. Wszelkie dążenia i ideały leżą wewnątrz zakresu, o jaki nasza wrażliwość wyprzedza realne stosunki życiowe.

Wprawdzie przebieg rozwoju nie jest prosty bez załamania, nie jest ciągły bez przerwy. Zdarzają się czasy, kiedy właśnie to się zjawia, czego oddawna wszyscy upatrywali, kiedy więc czynnik przedmiotowy wyprzedza podmioty, kiedy rozkosz ma przewagę nad cierpieniem. Są to szczęśliwe czasy powodzenia, tłuste lata dziejów ludzkości. Jeśli jednak z powodzenia nie ma powstać odrętwienie, z radosnej rozkoszy gnusne zadowolenie, to nowy pochop wytworzyć powinien nowe naprężenie i nowe cierpienie: czy to zewnątrz, wskutek tego, że przez samorodne powstanie nowej wrażliwości wytwarzają się nowe potrzeby i ideały, nowe niezadowolenie; czy też zewnątrz, wskutek

tego, że przez samorodną zmianę warunków życiowych (gospodarczych, politycznych i t. d.) daje się odczuwać nacisk na koła mniejsze lub większe, który z swej strony sprowadza nowe cierpienia i nowe dążenia. Są to nieszczęśliwe czasy tęsknoty i walki, owe chude lata, które po tłustych nieodzownie muszą następować, jeśli rozwój naturalny nie ma się zatrzymać.

Lecz pominiawszy takie wahania, zmieniające się rytmicznie i wyrównywające się nawzajem, stan właściwy, normalny tego rozwoju jest ten, że rozkosz z rezultatów osiągniętych i cierpienie z powodu nieosiągniętych nawzajem się równoważą. Wtedy zaś ludzkość od szczęścia o tyle jest oddalona, o ile od nieszczęścia. Stąd się okazuje, że „największe szczęście największej liczby“, a rozwój naturalny — to dwie alternatywy, pomiędzy którymi trzeba wybierać. Niepodobna jednak uzasadniać wymogu owego szczęścia przez fakt tego rozwoju: utilitaryzm rozbija się nie tylko w kryterjum możliwości, lecz również o kryterjum naturalności.

ZAKOŃCZENIE.

Doszliśmy więc do następujących wyników:

Rozkosz i cierpienie — to pierwotne zjawiska świadomości: wrażenia zmysłowe i akty woli z nich się rozwinęły.

Są one również pierwotnymi pobudkami wszelkich czynności; ale te czynności częściowo, jako akty woli popędowe i ideogeniczne, tudzież jako założenia celu, od nich mniej lub więcej stały się niezależne.

Ich funkcją pozostało: decydowanie woli w służbie zachowania osobników i gatunku i w służbie rozwoju, w takich położeniach, kiedy orientacja woli wydaje się potrzebną, a kiedy inne sposoby orientacji są niemożliwe. (Mylność hedonizmu psychologicznego).

Etykę (hedoniczną), zmierzającą ku powiększeniu rozkoszy a zmniejszeniu cierpienia, należy odrzucić: nie tylko dlatego, że na tym wymogu taka etyka logicznie nie może się opierać (niemożliwość hedonizmu etycznego), lecz również dlatego, że taka etyka, gdyby była możliwa, przeczy-

łaby zasady rozwoju naturalnego, wymagającego w jednakowy sposób obydwu stanów (nienaturalność hedonizmu etycznego.)

Czy więc dążenie do szczęścia jest czystą chimera?

W tym miejscu przypominamy, iż jednemu rodzajowi stanów rozkoszy i cierpienia, tj. estetycznym, przyznać bylibyśmy zmuszeni stanowisko odrębne: ich związku z zachowaniem i rozwojem nie zdołaliśmy wykazać. Dlatego ich nie dotyczy wcale, co się tyczy innych: wzrost tej rozkoszy i ubytek tego cierpienia nie sprzeciwiają się zasadzie rozwoju. Nie jako członkom czynnym wszechświata, lecz jako jego widzom — dostępna jest nam czysta rozkosz. Ta rozkosz zarówno w jednostce, jak w ogóle ludzkim, może przechylić szalę hedoniczną, zawieszoną w równowadze, na korzyść rozkoszy. Hedonizm etyczny jest niemożliwy, hedonizm estetyczny — możliwy.

Prof. Dr. K. Twardowski

<http://rcin.org.pl/ifis/>

Spis rozdziałów.

	Str.
Wstęp	1
Rozdział I. Istota i znaczenie rozkoszy i cier- pienia wogóle	5
Rozdział II. Hedonizm psychologiczny . .	21
Rozdział III. Hedonizm indywidualistyczny.	52
Rozdział IV. Utylitaryzm	71
Zakończenie	100

Prof. Dr. K. Twardowski



<http://rcin.org.pl/ifis/>

PRZEGLĄD FILOZOFICZNY

Treść pisma stanowią:

I. Artykuły oryginalne z psychologii, teorii poznania, logiki, metodologii, etyki, estetyki, socjologii, historii filozofji, oraz ze wszystkich nauk specjalnych o ile w nich zawiera się uogólnienie syntetyczne, krytyka pojęć i metod, albo też, jeżeli jest rozważany stosunek do nauk pokrewnych — wogóle, jeżeli badane są podstawy i prawa, normujące ich rozwój, aby w ten sposób utrzymać wielce pożądane **wzajemne na siebie oddziaływanie filozofji i nauk poszczególnych.**

Jednym z głównych zadań „Przeglądu Filozoficznego” jest roztrząsanie kwestji, wywołanych **życiem praktycznym**, o ile to wchodzi w ściślejszy związek z zagadnieniami filozofji. Stosownie do tego np. rozprawy pedagogiczne o tyle tylko uwzględniane będą, o ile w nich podstawa filozoficzna pedagogji omawiana być może.

II. Dział sprawozdawczy, obejmujący cały ruch filozoficzno-naukowy z wyżej wymienionych dziedzin umysłowości ludzkiej i zawierający: **Autoreferaty, Kroniki, Krytykę i Sprawozdania rzeczowe, Przegląd czasopism, Wiadomości bieżące, Notatki filozoficzne, Bibliografję.**

Prenumerata „Przeglądu Filozoficznego”
wynosi:

W Warszawie: rocznie	rb. 4
półrocznie	” 2
Z przesyłką pocztową: rocznie	” 5
półrocznie	” 2 k. 50

Redaktor i Wydawca Dr. Władysław Weryho.

Adres Redakcji: **Warszawa, ul. Krucza Nr. 46.**

Adres Administracji: **Warszawa, Nowy-Świat 9, księgarnia Jana Fiszer.**

WYDAWNICTWA

„Przeglądu Filozoficznego“:

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

POD PRASĄ:

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