Dr. IGNACY HALPERN
PROF. WOLNEJ WSZECHNICY POLSKIEJ.

STANOWISKA W ETYCE

WSTĘP METODOLOGICZNY DO ETYKI.

WARSZAWA
NAKŁAD I DRUK TOW. AKC. S. ORGELBRANDA S-ÓW.
1918.

STANOWISKA W ETYCE.

Dr. IGNACY HALPERN
PROF. WOLNEJ WSZECHNICY POLSKIEJ. [Myślicki]

STANOWISKA W ETYCE

WSTĘP METODOLOGICZNY DO ETYKI.

WARSZAWA
NAKŁAD I DRUK TOW. AKC. S. ORGELBRANDA S-ÓW.
1918.

Geprüft und auch für die Ausfuhr freigegeben.
Warschau, den 1/V 1918. T. № 10081. Dr. № 797.

PRZEDMOWA.

Zadaniem moim nie jest wyłożenie stanowisk dziejowych czyli historja etyki, lecz podanie orjentacji metodologicznej. Ma ona polegać na przeciwstawieniu etyce, która ma charakter normatywny, praktyczny, spekulacyjny, metafizyczny, — a wykazuję, że cechy te są właściwe temu samemu typowi etyki — etyki, która jest naukowa, czyli doświadczalna, czyli teoretyczna. Badam spekulacyjną metodę owego pierwszego typu etyki, ujawniając ułudę jej wyników, djalektyczny charakter stawianych przez nią zagadnień oraz ukrytą tendencyjność jej systematyki. Z drugiej strony przedstawiam szereg metod etyki drugiego typu, zarysowując historycznie, jak się wyłoniły z tamtej metody. W ten sposób usiłuję zwalczyć radykalnie kierunek normatywny w etyce, zależny od metafizycznego sposobu myślenia, aby postawić ją całkowicie na gruncie doświadczalno-naukowym. Wdaję się w systematyczne rozpatrzenie metod naukowych w tym też celu, aby wyznaczyć całkowity zakres tej nauki, która, jak się okazuje, podlega zazwyczaj wypracowaniu jednostronnemu i częściowemu w księgach, poświęconych jej wyczerpaniu, gdy tymczasem mnóstwo materjału pozostaje w rozproszeniu po innych dziedzinach naukowych. Dalej usiłuję objaśnić stanowisko czysto naukowe w etyce, które umocniło się w 19-ym wieku, dojrzałością świadomości moralnej, osiągniętą dzięki rozkwitowi instytucji społecznych. Urabiając pojęcie instytucji odpowiednio do potrzeb etyki, upatruję w tak rozumianych instytucjach źródło norm moralnych, które etyka normatywna przerabia na normy etyczne, naśladując prawa naukowe. Wreszcie bronię możliwości praw etycznych, analogicznych do praw w innych naukach, a zatym nie będących nakazami, których ważność połowiczną wykazuję; śród wymienionych praw poważam się przedstawić twierdzenie, które, jak się zdaje, może uchodzić za prawo. Taka jest w głównych zarysach treść pracy niniejszej, ogarniającej przez konsekwencję rozmaite sprawy uboczne, jak przynależność etyki

do filozofji, stosunek jej do religji, samoistność jej obok innych nauk, przyrodniczych i humanistycznych, i t. d.; przytoczę tu jeszcze tylko usiłowanie szczególnie doniosłego dla etyki ustalenia mian (terminów) naczelnych.

Przewiduję, że ktoś, rozpatrzywszy, jak nakreślam powyżej przedmiot i zadania etyki, mógłby dowcipnie zauważyć, że przecież sam, wstawiając się za etyką naukową, postępuję normatywnie, i uczynić mi z tego zarzut. Na to odpowiem, że coprawda, o ile spełniam tutaj czyn, kieruję się rzeczywiście normą i głoszę ją, — nie zaprzeczę temu, gdyż uznaję, że wszelkie postępowanie musi się kierować normami (o pochodzeniu ich mowa jest w Rozdziale 5-ym), — jednakże zaprzeczam, aby ta moja norma była wzięta z etyki normatywnej. Wprawdzie *Arystoteles* poczytywał zajmowanie się nauką za normę, ale gdybym miał sięgać po nią do etyki, to znalazłbym także i pogląd *Charrona,* utrzymującego, że mądrością jest zawieszenie sądzenia, ponieważ wiedza nie daje się osiągnąć, a wobec tego znalazłbym się w położeniu nie lepszym od słynnego osła *Buridana,* tylko że z winy nie swojej. Dotkliwszym byłby zarzut, rozumujący, że krytyka metodologiczna ostatecznie jest wskazywaniem normatywnym, jak postępować należy, a jak nie należy, wskazywaniem, nie mającym przez się widoków powodzenia, i zbytecznym, bo gołosłownym. Sądzę, że zarzut ten pozostawiłaby w sile wszelka moja odpowiedź, któraby nie poleciła przeczytania niniejszej książki.

Niniejszym wypracowaniem wstępu do etyki pragnę przysłużyć się zbudowaniu tej dotychczas najmniej naukowo urobionej gałęzi wiedzy, tej dziedziny, w której bardzo wiele się pisze i bardzo mało się dokonywa skutkiem, zdaniem moim, mgły metafizycznej, zalegającej tutaj najuporczywiej z powodów nietrudno zrozumiałych. Najbardziej przepojona jest metafizyką literatura etyczna niemiecka, której autorowie naogół nawet nie odczuwają potrzeby wyzwolenia się od przygniatającej ich tradycji systematów metafizycznych. Francuzi w mniejszych zakresach, w rozwiązywaniu poszczególnych zagadnień, są mistrzami metod naukowych, ale gdy imają się zagadnień ogólnych lub zasadniczych, wpadają w metafizykę bez opamiętania się. Anglicy są najbardziej naukowi, jednakże i ich etyka jest w metafizykę spowita, o ile przejmuje się idealizmem, urastającym w ich społeczeństwie przemysłowym, w zgodzie z nim, czy w przeciwieństwie do niego. Wszelako narody te mają swoje chluby w umysłach etycznych pokroju niemetafizycznego. Ale i my, Polacy, poszczycić się możemy wielkim etykiem *Kołłątajem,* który z wielkim naciskiem to stanowisko wyznaczył. Oto jego słowa, zawarte w dziele p. t.: „Porządek

fizyczno-moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka, wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia": „Tylu filozofów, metafizyków i prawodawców mniemali, że w niedostatku historji [t. zn. doświadczenia] dość było spuścić się na sam rozum i za jego pomocą wpatrzeć się dobrze w przyrodzenie człowieka, a podług tego można było dojść całej historji o pierwszych jego początkach, przez jakie aż do dzisiejszego doszedł stanu... Cóż oni tym sposobem odkryć kiedy zdołali, czego wprzód w swej imaginacji nie przypuszczali? *Albowiem prawdy historyczne, nie będąc nigdy skutkiem spekulacji metafizycznych, lecz albo działań człowieka, albo natury, nie mogą być żadnym innym sposobem odkryte, tylko przez cierpliwe dochodzenie działań ludzi i działań natury, a to w tych samych przypadkach, w jakich je wystawia historja.* Bez tej jedynej pomocy filozof lub prawodawca spokojnie w swym gabinecie pracujący, nie wystawiony na podobne uczucia na poruszenie podobnych pasji, zajęty samą tylko imaginacją, nie będzie nigdy w stanie poznać i zrozumieć prawdziwego położenia owych pierwszych ludzi, które ich do takich, a nie innych działań moralnych skłonić mogło; nie będzie również zdolny wyobrazić sobie ich potrzeb, pasji, nałogów, ani tymbardziej przypadkowych okoliczności, jeśli je zechce wydobywać z własnego oświecenia, ze stanu teraźniejszej społeczności, z praw i obyczajów, pod któremi żyje, do których nawykł". Z takiego stanowiska powstało niedocenione dzieło *A. Świętochowskiego:* „O powstawaniu praw moralnych", świetna rozprawa *L. Krzywickiego:* „O rozwoju moralności", *F. Bogackiego:* „Zagadnienia etyki" i in. Można się spodziewać, że naród nasz, wykazujący w warunkach swego zniewolenia najskrajniejsze objawy zarówno szlachetności, jak i nikczemności, a pielęgnujący w sobie z popędu samozachowawczego szczególnie zmysł moralny, który właśnie był najgłębszym źródłem utopijnych systematów naszych największych filozofów 19-go wieku, wyda po wejściu w pomyślniejsze warunki bytowania etyków pierwszej wielkości. Torowanie im drogi należy do najgłębszych pragnień autora pracy niniejszej.

Łaskawy Czytelnik zechce wybaczyć, że utrudnia Mu czytanie zbyt zgęszczony druk, spowodowany trudnościami otrzymania papieru w czasie wojny.

[illegible] czynności z 2

4 Twórczość = nauka humanistyczna

↓

etyka

[illegible] kierunek na naukami teoretycznymi

[illegible] etyka teoretyczna

[illegible] praktyczne rozumienie Twórczości

[illegible] wychodzi [illegible] konstruowy

Wzory te stoją [illegible] przedmiotowo bardzo

teoretyczne

działanie twórczość (por. 24)
działalność (p. 8) czyto to samo

ROZDZIAŁ I.

Etyka teoretyczna a etyka normatywna.

Zgodzimy się wszyscy na to, że wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, będąc przedmiotem naszej świadomości, może i musi podlegać badaniu naukowemu. Stąd wynika, że przedmiotem nauki może i musi być istniejąca wszak niewątpliwie dziedzina czynu, postępowania, działania ludzkiego.

Dziedzinę tę dla orjentacji zwykliśmy przeciwstawiać dziedzinie przyrody jako zakres twórczości ludzkiej. Jeżeli powiemy, że badaniem przyrody zajmują się nauki przyrodnicze, to możemy powiedzieć, że badaniem twórczości ludzkiej zajmują się nauki humanistyczne (zwane też naukami o kulturze), a w ich poczet wchodzi niewątpliwie etyka.

Nauki humanistyczne są taksamo, jak i przyrodnicze, naukami teoretycznemi, co się okazuje wewnętrznie w takiej samej ich dążności metodycznej do poznania, a zewnętrznie w jednakowym z tamtemi przeciwstawieniu do tak zwanych nauk stosowanych, czyli umiejętności lub sztuk praktycznych. Jednakże przeciwstawność nauk humanistycznych względem praktycznych nie jest tak jasna, jak nauk przyrodniczych, ponieważ nauki praktyczne zajmują się również twórczością ludzką. Atoli bliższe przyjrzenie się im usuwa zupełnie niepewność co do różnicy między wszelką nauką teoretyczną a praktyczną. Otóż nauka praktyczna zajmuje się twórczością ludzką ze względu na jej wytwór, pouczając o celach, środkach, sposobach wytwarzania, przyczym opierać się musi na nauce teoretycznej, stosując ją. Nauka praktyczna kształci udolność naszą, abyśmy, pragnąc wytworzyć potrzebne rzeczy nieistniejące, lub istniejące objąć w posiadanie i użytkowanie, czy też urobić je na jakąś modłę, opierać się umieli w swych przedsięwzięciach praktycznych na doświadczeniu, skrystalizowanym najdoskonalej właśnie w nauce teoretycznej pod postacią praw. Nauki te są od siebie oddzielone przez podział pracy, budującej je.

Wytwory, któremi zajmuje się nauka praktyczna mogą być fizyczne, jak np. w nauce budowania mostów, górnictwie, medycynie, wojskowości i t.d., albo też duchowe, jak np. w mnemonice, pedagogice, prawnictwie, dyplomacji i t. d. Pierwsza grupa tych umiejętności opiera się na naukach przyrodniczych, druga zaś na humanistycznych. Gdybyśmy chcieli mieć odpowiednio specjalne dla nich nazwy, możnaby pierwszą grupę nazwać „technologiczną“ w znaczeniu słowa obszernym, drugą zaś, za *Platonem* idąc, „polityczną“, również w znaczeniu obszernym. Możemy tak mówić, gdyż posiadamy umiejętności „polityki“ dyplomatycznej, prawodawczej, gospodarczej, ludnościowej, emigracyjnej, kolejowej, kryminalnej, kościelnej, wychowawczej i t. d., mówi się o polityce czytelnictwa *(P. Ladewig,* Politik der Bücherei, 1913). Polityką w tym znaczeniu będzie taksamo, aczkolwiek dziwnie to wygląda, retoryka, stylistyka, homiletyka, erystyka, kazuistyka teologiczna, prawna i lekarska i t. d.

Zarówno w treści swej, jak i ilościowo, rozrastają się ustawicznie umiejętności jak tamtej pierwszej, tak i tej drugiej grupy. Tak np. publicystykę ujęto w umiejętność i ma ona poświęcone sobie katedry w kilku uniwersytetach, a przed ośmiu laty założono w uniwersytecie w Chicago katedrę dobroczynności; czyni się od niedawna usiłowania do zbudowania umiejętności sędziowskiej. Praktyczne zadania życiowe nakazują niekiedy połączenie rozmaitych umiejętności, jak np. przy dążnościach przeciwalkoholicznej, przeciwprostytucyjnej, jarskiej, skautowej i t. d., niekiedy znów wymagają wytworzenia osobnych umiejętności, jak to widzimy w wolnomularstwie, w związkach monistycznych, w rozpowszechnionych na Zachodzie t. zw. „Towarzystwach Kultury etycznej“. Do umiejętności „politycznych“ zaliczyć należy także piśmiennictwo, które powstaje z dążności do nauczenia ludzi sztuki życiowej, mianowicie jak zachowywać się w rozmaitych położeniach życiowych, jak urobić w sobie takt, „savoir vivre“, jak przyjmować w życiu określoną postawę, a jest to dążność do wpojenia w ludzi pewnych norm i ideałów moralnych. Ogromnie rozległa jest wcale nie zespolona literatura tej umiejętności, wskazująca na to, do czego dążyć, jak osiągać, jak walczyć należy w zakresach najrozmaitszych, aby żyć pożytecznie, szczęśliwie, godnie. Pokaźna część publicystyki tutaj należy, zwłaszcza czasopism, posiadających jakiś sztandar bojowy z hasłem idealnym, na wiedzy teoretycznej opartym. Innym znów działem tej literatury jest beletrystyka t. zw. tendencyjna. Zaliczyć tu należy także literaturę religijną, zbudowaniu dusz służącą, nie koniecznie wyznaniową, bo także mistyczną, jaką mamy w pi-

smach np. *Carlyle'a, Emersona, Tołstoja, Kierkegaarda, Lutosławskiego.* I tak jak owa dążność do ukształtowania ludzi zespala się z nauką, sztuką i religją na wszelkie sposoby, tak też wchodzi w związek i z filozofją metafizyczną, a wtedy otrzymujemy postać umiejętności, którą gorliwie zajmować się będziemy, mianowicie etykę normatywną.

Wytwory wszystkich umiejętności praktycznych, o ile znów są faktami rzeczywistemi, podlegać muszą badaniu nauk teoretycznych, które zgoła nie liczą się z tym, że mają do czynienia tutaj z wytworami ludzkiemi, nie zaś ze zjawiskami naturalnemi (które w przenośni także zwą się „wytworami"). A więc fizyka bada zarówno spadek naturalny ciała, jak i wznoszenie się balonu, chemja nie czyni różnicy między związkami laboratoryjnemi a kopalnianemi i taksamo językoznawstwo bada jednakowo gwary i języki, socjologja bierze taksamo zjawisko mody, jak i rodziny. W przeciwstawieniu do nauk praktycznych, jak powiedzieliśmy, nauki humanistyczne są taksamo teoretyczne, jak i nauki przyrodnicze, a nie można upatrywać z powodu eksperymentów zasadniczej różnicy między temi naukami teoretycznemi, albowiem nie wszystkie nauki przyrodnicze posługują się eksperymentem, np. astronomja lub paleontologja, a z drugiej strony nie są całkiem pozbawione tej metody nauki humanistyczne, np. psychologja lub estetyka.

Teraz możemy wyprowadzić bardzo ważny wniosek: skoro nauki humanistyczne nie są umiejętnościami praktycznemi, bo nie pouczają, jak do czegoś dojść, jak coś zrobić, to wynika stąd, że nie może być celem i zadaniem etyki wykazywanie normatywne, czyli zalecające (nie tylko opisowo stwierdzające!), jaki jest cel życia, jakie jest jego przeznaczenie, jakie są ideały moralne, jakiemi zasadami moralnemi kierować się należy, jakie środki są moralnie dozwolone, co jest dobrem moralnym, co pod względem moralnym będzie, być ma i powinno, słowem co jest moralnym. Boć przecież i mechanika nie poucza, że i jak należy budować samoloty, ekonomja społeczna nie podaje, jakie powinno się ceny ustanawiać, językoznawstwo — jakie wyrazy tworzyć, socjologja — jakie towarzystwa zakładać, a pouczenie o tym wszystkim nie może też należeć do etyki, ponieważ należy do szczegółowych nauk stosowanych. Żadna nauka teoretyczna, powiedział ślicznie *Mahrburg*, nie zdoła nakazać, aby nie bolało człowieka to, co go boli, lub żeby cenił to, co nie ma dlań żadnej wartości. Nie możemy tedy pojmować etyki jako nauki o cnocie, czy o dobru, czy o obowiązkach i t. p. w tym znaczeniu, że miałaby ona dopiero i ona wyłącznie treść tych pojęć wyznaczać i o niej pouczać.

A zatym etyka jest nauką teoretyczną, empiryczną, doświadczalną, nie oglądającą się na cele praktyczne, którym „służy“ w tym tylko znaczeniu, że do tego jest zdolna, że daje się zastosować, że można się na niej opierać.

Możemy teraz przystąpić do wyznaczenia przedmiotu etyki, czyli do rozpatrzenia, co ją śród nauk humanistycznych wyodrębnia. Wszystkie one zajmują się działalnością ludzką, a podział pracy wyznacza każdej z nich osobną dziedzinę. Niektóre z nich mają osobne zakresy działania ludzkiego do zbadania, np. językoznawstwo — język, prawoznawstwo — prawo i t. d., ale są i takie, które zajmują się jakby nie osobnemi zakresami, lecz cechami, czy stronami zjawisk, należących skądinąd do zakresu innych nauk, a są to logika, psychologja, estetyka, metafizyka, teorja poznania, dla tej ogólności swej zwane przez niektórych, np. *Wundta*, naukami filozoficznemi, a nawet uchodzące razem za zespół filozofji. Do której z tych dwuch grup należy etyka? Jedni wyznaczają jej zakres oddzielny, określając ją jako naukę o obyczajach; tak już uczynił *Platon*, a w ostatnich czasach *Lévy-Bruhl* oraz *Durkheim*. Atoli nie da się to utrzymać, albowiem niema obyczajów, któremi nie zajmowałyby się i inne nauki, np. socjologja, historja kultury, prawoznawstwo, a ostatecznie każda nauka humanistyczna zajmuje się obyczajami. Są obyczaje, które do etyki stanowczo nie należą, np. podpisywanie się krzyżykiem, wieńczenie domów przez murarzy, nazywanie ulic literami i numerami i t. p. Pozatym zauważyć należy, że określając etykę jako naukę o obyczajach, wyłączylibyśmy z niej badanie idei moralnych, sumienia, obowiązków i t. d., bez którego etyka się nie obejdzie. Pozostaje więc, że etyka zajmuje się osobliwemi cechami, czy stronami zjawisk, badanych pozatym przez inne nauki. Przyjmując to, musimy jednak odrzucić mniemanie, że jest ona nauką filozoficzną w odróżnieniu od tamtych, które mają mieć swoje własne zakresy. Jeżeli bowiem bliżej się przyjrzymy, to uznać wypadnie, że owe rzekomo odrębne zakresy są także tylko cechami, czy stronami zjawisk, należących i do innych nauk. Już z tego samego przecież, że t. zw. nauki filozoficzne zajmują się zjawiskami innych nauk, wynika, że każdy zakres conajmniej do dwuch nauk należeć musi. Rozwój nauk humanistycznych wykazuje, że każda z nich rozszerzyć się usiłuje na zakresy innych, biorąc je ze strony, z jakiej się jej przedstawiają. Nie daje się przeto utrzymać odróżnienie filozoficznych nauk od niefilozoficznych, a zatym wypada uznać etykę poprostu za naukę samorządną obok innych.

Jesteśmy już blizko ostatecznego wyznaczenia przedmiotu

etyki, pozostaje nam bowiem jeszcze tylko wykazanie, jaką stroną, czy cechą działalności ludzkiej zajmuje się etyka. Otóż możemy powiedzieć, że jest nią moralność i niemoralność, czyli moralna i niemoralna strona lub cecha działań ludzkich. Bez danego powyżej przygotowania mogłoby się łatwo zdawać, że takie określenie etyki nic nie mówi, a nawet obraca się w błędnym kole. Widzieliśmy wszakże, że wyznaczenie, co jest moralnym, nie należy do etyki, jeżeli nie ma ona być nauką praktyczną, czyli stosowaną. Fakt moralny lub niemoralny w tym charakterze już musi być jej dany, jak fakt fizyczny fizyce, a językowy językoznawstwu, a nie może go etyka ani tworzyć, ani przepisywać, ani wskazywać, lecz jedynie badać i poznawać. Czyn ludzki może posiadać dla nas faktycznie różne cechy, może być piękny lub brzydki, lojalny lub przestępczy, konsekwentny lub niekonsekwentny, użyteczny lub szkodliwy i t. d., może też być moralny lub niemoralny. Już przed nauką i poza nią stanowiska takich ocen zajmuje się w życiu, dając naukom podstawy doświadczalne, każdej według swego rodzaju.

Wyznaczywszy w powyższy sposób przedmiot i zadanie etyki, nie będziemy mieli żadnych trudności z oddzieleniem etyki od wszelkiej religji wyznaniowej. Otóż przedewszystkim religja wyznaniowa nie jest nauką, lecz wiarą w Boga osobowego, stwórcę i rządcę świata, który się objawił, by dawać ludziom przykazania, nie podlegające żadnemu dociekaniu uzasadniającemu z powodu swego pochodzenia nadprzyrodzonego. Musi wprawdzie istnieć nauka religji, raczej nauka religijna, ale wyraz nauka ma tutaj znaczenie zgłębiania komentującego, dokonywanego przez powołane do tego powagi w celu lepszego zrozumienia i nauczania danej treści wiary. Musi też istnieć nauka o religji i religjach, będąca jedną z nauk humanistycznych obok etyki. Jakkolwiek więc nauka religijna oraz nauka o religji dotyczą taksamo, jak etyka, działania ludzkiego, to jednak nie wchodzą z nią w żadne powikłanie i w żaden zgoła zatarg przy jasnym rozumieniu zadań swoistych każdej. Nauka religijna ma nawet taksamo, jak etyka, do czynienia z moralnością i niemoralnością, jednakże nie bada ich, lecz poucza, jest więc podobna raczej do nauk stosowanych, tylko że nie opiera się, jak one na jakichś teorjach, lecz na pismach świętych i powagach. Nauka o religji zaś, będąc nauką, jak i etyka, nie zajmuje się wcale moralnością i niemoralnością, lecz objawami religijności. Treść religji zaś, ile że jest potęgą tworzącą moralność, musi w tym swoim charakterze być przedmiotem etyki, przeciwnie zaś etyka jest bez wszelkiego znaczenia dla religji, gdyż wystarcza jej całkowicie objawienie. Przedmiotem etyki jest narówni moralność wierzącego w Świętą Trójcę, Allaha,

Jehowę czy totemy, etyk zaś, naukowo dociekający, stoi poza wszelką wiarą i niewiarą taksamo jak fizyk, czy ekonomista.

Stąd widać, jak pomąconym wytworem jest tak nazywana etyka chrześcijańska, żydowska, mohometańska, buddyjska i t. p. Są to oczywiście centaury myślowe, w połowie religijne, w połowie naukowe, a w całości ani religijne, ani naukowe. Budują je albo niedowiarki, albo niedouczeni, ludzie chcący nadać moralności religijnej uzasadnienie naukowe, którego ona nie potrzebuje i nie znosi, a skutek tego jest ten, że otrzymujemy przeinaczenie wiary i nadużycie nauki razem w etyce religijnej, będącej osobliwym rodzajem nauki stosowanej, bo mającym postać naukową a podstawę religijną. Dzisiaj powinno być już rzeczą jasną, że podstawy moralności religijnej, mianowicie wartość bezwzględna zbawienia, sankcja nadprzyrodzona, siła rozkazu boskiego, nie mogą być zastąpione przez żadne odkrycia rozumu ludzkiego, i że dla wierzącego, dla którego treść religji wyprowadza się z niepodawanego przezeń w wątpliwość faktu dziejowego, żadna potrzeba rozumowa w tym kierunku nie istnieje. Dla stanowiska religijnego dlatego przecież coś moralnego jest takim, że od Boga pochodzi, a nie dlatego od Boga pochodzi, że jest moralnym skądinąd. Uznanie zaś faktu moralnego, istniejące w życiu codziennym pod postacią ocen i wymagań w tym względzie, zajedno skąd się on bierze, umożliwia stanowisko etyki i daje jej zadania.

Zdobyliśmy tedy pojęcie etyki jako nauki teoretycznej, pozbawionej charakteru zarówno praktycznego, jak i filozoficznego. Przekonamy się teraz, że te cechy, praktyczna i filozoficzna, nie są od siebie tak odrębne, jakby się zdawało, lecz że zbiegają się i zespalają ze sobą w etyce t. zw. normatywnej. Ten typ etyki musimy przeciwstawić etyce teoretycznej, naukowej, empirycznej i dlatego zapoznać się z nim bliżej, ponieważ jego stanowisko i metoda stanowią najgłówniejszą i największą przeszkodę dla rozwoju tamtej.

Etyka normatywna poucza, jak do moralności dojść, jak moralność osiągnąć, co i jak czynić należy, aby być moralnym, ustanawia wartości moralne, wykazuje cele postępowania ostatecznie, wyprowadza normy praktyczne w postaci nakazów, rozkaźników, maksym, reguł, przepisów. Zauważmy nawiasowo, że obojętną jest tu dla nas rzeczą, czy, jak chcą jedni, etyka ma uczyć, co czynić należy, czy też, jak chcą inni, ma dawać wiedzę o tym, co czynić należy. O tyle więc w każdym razie jest ona praktyczna. Jest ona właściwie wytworem dążności, o której była mowa, do nauczenia ludzi sztuki życiowej wogóle, do wpojenia w nich ideałów i norm. Ale przez to samo nie mie-

libyśmy jeszcze etyki normatywnej, albowiem pouczeniem takim zajmuje się, jak widzieliśmy, ideologja praktyczna w literaturze publicystycznej, religijnej, beletrystyce tendencyjnej i t. d. Wyróżnia ją od tych wytworów to, że usiłuje ona ideały, wartości, cele i normy moralne sama odnaleźć, ustanowić, uzasadnić, a nie poprostu przejmować skądinąd. Usiłowanie to jest właśnie filozoficzne. Chodzi bowiem o to, aby ideały i normy wyjąć z pod wszelkiej dowolności wyznaczenia osobistego, przypadkowości dziedziny i ograniczoności zakresu, jakie mamy w owej literaturze „politycznej". Jednakże ta teoretyczność etyki normatywnej w jej przeciwieństwie do literatury politycznej leży tylko w stopniu. Publicystyka bowiem nierzadko pogłębia się tak, że samodzielnie docieka, jakie są normy i ideały moralne, choć dochodzi zaledwie do ogólników, jak postęp, kultura, samorządność i t. p. Również literatura religijna dochodzi bądźcobądź własnemi siłami do ustanawiania norm, wydając etykę religijną, o której mówiliśmy. Otóż etyka normatywna jest tylko stosunkowo jaknajbardziej niezależna i ogólna. Jej teoretyczność, czyli filozoficzność, jest taka, że od praktyczności nie oddziela się, owszem, zlewa się z nią w jedno, jest praktycznością o największym zakresie. Takie zespolenie dążności zrodziło w starożytności programową dla etyki normatywnej ideę mądrości, nazywaną u brahmanów „weda", w literaturze żydowskiej „hochma", u filozofów i etyków greckich σοφία, w piśmiennictwie łacińskim „sapientia".

Atoli obydwie te dążności pozostają w przeciwieństwie do siebie. Otóż dążność praktyczna, czyniąc etykę normatywną umiejętnością stosowaną, musi szukać dla niej oparcia i znaleźć je może najlepiej w jakiejś nauce, czyli w jakichś twierdzeniach i pojęciach naukowych. Jednakże te nie tylko nie wystarczają dla całego zakresu etyki, lecz i uzasadniać mogą wszelkiego rodzaju postępowania, nawet przeciwne sobie. Tak np. na podstawie biologicznej można oprzeć zarówno normy walki konkurencyjnej, jak i solidarności, można dwojako i sprzecznie wyznaczyć treść sprawiedliwości, psychologicznie można uzasadnić etykę egoistyczną, jak i altruistyczną, pesymistyczną, jak i optymistyczną, rozmaicie orzekać o odpowiedzialności, wolności woli, stosunku moralności do lojalności i t. d. Nic dziwnego, ponieważ w treści oderwanej nauk teoretycznych nie daje się nic wyczytać o tym, co się dzieje i dziać winno w rzeczywistości; prawo ciążenia np. dopuszcza i objaśnia taksamo, że lotnik spada na ziemię, jak i to, że unosi się w górę. Wartości oceniać może tylko człowiek, a nigdy nie dokona tego nauka, która zna tylko fakty. Wobec tego dążność teoretyzująca tej

etyki nakazuje jej postępowanie całkiem samorzutnie dociekające, jakie są ostateczne ideały, cele i normy. A przecież nie może ona na żaden sposób odkryć czegoś poza dziedziną, obejmowaną przez nauki. Poszukiwać ideałów można tylko, gdy są one gdzieś komuś już dane. Etyka normatywna jest tedy osadzona w błędnym kole, bo jako teoretyczna poszukuje tego, co jako praktyczna już posiada. Zachodzi to w ten sposób, że zapożycza ona faktycznie jakieś pojęcia, idee, twierdzenia, prawa i t. d. z nauk, np. państwo, rozwój, popęd samozachowawczy i t. d., ale wyrywa je, jakby dla ukrycia tej swojej zależności, z gruntu badań naukowych i wypracowuje je samodzielnie w ten sposób, że uogólnia je i podnosi do znaczenia kosmicznego, czyni je przez całkowite oderwanie bezwzględnemi i idealizuje do najwyższej potęgi, a w ten sposób ostatecznie tworzy transcendencję bezwzględnika, czyli absolutu. Takie postępowanie nazywa się metafizycznym.

Zajmować się będziemy obszerniej tym metafizycznym sposobem myślenia etyki normatywnej i zobaczymy, co się w niej staje z teoretycznością oraz praktycznością, czyli jaką treść cechy te przybierają (Rozdział II). Tutaj stwierdzimy tylko, że etyka ta w rzeczywistości nie jest ani teoretyczna, ani praktyczna w znaczeniu pospolitym. Otóż swoista praca metafizyczna w kierunku zdobycia norm dla etyki normatywnej polega na tym, że szuka się dla norm, ideałów, wartości, celów moralnych, uzasadnienia jaknajogólniejszego ostatecznie, tworząc w ten sposób, jak powiedzieliśmy, transcendencję bezwzględnika. Myślenie, tracąc grunt empiryczny, staje się wyznaczaniem owych treści bezwzględnych, stawianiem przez spekulację, czyli kontemplację, w oddaleniu nieskończonym ideału nad ideałami i wchodzi na drogę dążenia do czegoś, nie osiąganego ani praktycznie, ani też teoretycznie. Stawia się tutaj zadanie, które pozostaje niewykonane, bo tylko wchodzi się na drogę, wiodącą rzekomo do bezwzględnika, który jest nieuchwytny. Etyka normatywna sama przyznaje nawet, że ma do czynienia z ideałem nieosiągalnym. W zapędzie swym, szlachetnym, ale ślepo ufnym, poczytuje ona to sobie za sprawę słuszną i zaszczytną, jednakże jeśli sądzić trzeźwo, to powiedzieć należy, że etyka, wskazująca na coś niedoścignionego, nie jest ani praktyczna, ani też teoretyczna.

Ustanawiamy więc, że etyka jest nauką o moralności i niemoralności działania ludzkiego, czyli o działaniach ludzkich, o ile są moralne lub niemoralne. Jak już powiedzieliśmy (str. 9), fakt moralny lub niemoralny *sui generis* musi być nam dany, t. zn. za taki musi faktycznie uchodzić w życiu, skąd bierze się go do zbadania. Na tej podstawie łatwo nam będzie

rozstrzygnąć pytanie, którym wiele zajmowali się już *Stoicy*, czy mogą istnieć czyny moralnie obojętne. Dawali oni odpowiedź twierdzącą, wskazując np. na to, że obojętną jest rzeczą, czy kto wstaje z łóżka prawą czy lewą nogą. Atoli zważyć należy, co tutaj jest przedmiotem badania, czyli z jakiej strony sprawę się bierze. Jeżeli stanie się już na stanowisku fizykalnym, czyli biologicznym, to takie czy inne wyjście z łóżka oczywiście nie podlega ocenie moralnej i do etyki nie należy. Jednakże jeżeli pomyśli się, że wychodzący z łóżka np. lewą nogą czyni tak z dbałości o siebie, czy z filisterskiego nałogu, czy z przesądu, to fakt ten niewątpliwie wywoła ocenę moralną i może podlegać rozpatrzeniu etycznemu. Już mówiliśmy o tym, że mogą istnieć obyczaje, nie podlegające wcale rozpatrywaniu etycznemu. Nie etyka bowiem rozstrzyga, co jest moralne lub niemoralne, lecz praktyka życiowa, żywi ludzie, wydający oceny. Zauważyć tutaj należy, że to samo, co kiedyś podlegało ocenie takiej, może kiedyindziej jej nie podlegać wcale (nie mówimy tu o tym, że co raz uchodzi za moralne, może innym razem uchodzić za niemoralne i odwrotnie). Np. praktyki takie, jak zabijanie dziewcząt nowonarodzonych u Arabów przed *Mahometem*, tortury inkwizycyjne i t. d. nie uchodziły w swym czasie u wykonawców za moralne lub niemoralne, tak jak i dzisiaj wojny, ciemiężenie narodów, ludzi pewnych klas, wyznań, ras nie podlegają takiej ocenie bynajmniej w sferach rządzących i wyraźnie bywają przed nią usuwane; ludom starożytnym nieznany był całkowicie honor, który dzisiaj u ludzi cywilizowanych jest sprawą ważną, tak ważną, że w pewnych sferach pojedynek uchodzi za czyn wysoce moralny, gdy tymczasem innym wydaje się tylko głupstwem; czyny takie, jak zaśmiecanie i opluwanie miejsc publicznych dla mnóstwa ludzi, nawet uchodzących za cywilizowanych, pozostają poza progiem świadomości moralnej, gdy tymczasem dla innych są to czyny wybitnie niemoralne. Fakty moralne i niemoralne nie zawsze są jednakowe; powstają i giną, pomijając, że zmienia się ich ocena.

Etyka normatywna w swym dążeniu do bezwzględnika jest wobec faktów całkiem bezwzględna. Zakłada ona, że moralnością jest wszystko, co podpada pod idee w myśleniu etyka, a zatym przenosi oceny i sądy, które są przecież w rzeczywistości ocenami i sądami jakiegoś osobnika, żyjącego w pewnym środowisku w jakimś czasie, na wszelkie objawy moralności i nietylko na takie, a nawet na wszechświat cały. Zakłada ona również, że moralność jest zawsze i wszędzie jednakowa i jedna, a jest to z natury rzeczy tylko moralność, do jakiej zdolny jest ów osobnik, tworzący etykę normatywną. Przy takich tylko założeniach powstać może zadanie dotarcia do bezwzględ-

nika. Zadanie to mogłoby być rozwiązane, gdyby te założenia były prawdziwe, a ponadto gdyby do rozwiązania go powołany był pozadziejowy człowiek, któryby był uosobieniem moralności i przedstawicielem moralnej ludzkości, a któryby objawieniem swym przeciwstawił sobie stanowczo smoka niemoralności. Któż bowiem i jak zdoła rozstrzygnąć bezwzględnie, czy moralnym człowiekiem jest asceta, czy światowiec, patryjota, czy kosmopolita, czy samobójstwo jest sprawą moralnej odwagi, czy niemoralnego tchórzostwa, czy szczęście polega na zadowoleniu czysto wewnętrznym osobnika, czy na osiąganiu jakichś dóbr zewnętrznych w spółżyciu społecznym?

Etyka naukowa, jak każda inna nauka, nie powoduje się żadnemi innemi celami, jak poznaniem metodycznym tego, co jest dane. Najdobitniej zaznaczył to stanowisko *de Spinozi*, utrzymując, że czyny ludzkie rozpatrywać należy taksamo, jak rzeczy przyrody, więc nie opłakiwać i nie wyśmiewać, lecz rozumieć, i że nawet namiętności ludzkie badać należy taksamo, jak trójkąty i koła. Jeżeli będziemy się trzymać tego, to osiągniemy przedewszystkim korzyść dwojaką. Będziemy wiedzieli, czego od etyki żądać i spodziewać się można, a czego nie można, innemi słowy, jakim wymaganiom i oczekiwaniom ona sprostać może, a jakim nie, a następnie będziemy mogli orjentować się w piśmiennictwie naszej dziedziny, w którym panuje po dziś dzień chaotyczne pomieszanie. Kierunek etyki naukowej wcale się nie przysługuje kierunkowi normatywnemu, którego spekulacja w niczym się nie zmieni pod wpływem tamtej, a tymczasem etyka naukowa stanowczo doznaje uszkodzenia w treści swej i w postępie swym naskutek nieoddzielenia się wyraźnego od kierunku normatywnego. Przy braku czujności krytycznej niezmiernie łatwo prześlizgnąć się w stawianiu i rozwiązywaniu zagadnień etycznych ze stanowiska naukowego na metafizyczne.

Trudność dojścia do stanowiska naukowego i utrzymania się na nim ma wielorakie powody. Wymienimy niektóre z nich.

1) Etyka normatywna przejęta jest metafizycznym sposobem myślenia, posiadającym ogromnie długą tradycję od czasów najdawniejszych do najnowszych. A tradycja ta silnie obciąża umysły. Tacy etycy, jak *Montaigne, de Spinoza, Kant, Bentham, Schleiermacher, Schopenhauer,* którzy zwalczali etykę normatywną, sami w nią wpadli. Etyka naukowa rozwinęła się dopiero, jak zobaczymy, w 19-ym wieku i jest jeszcze nauką najmniej urobioną z wszystkich nauk humanistycznych, a przecież, biorąc wyrazy „etyka“ i „nauka“ w znaczeniu obszernym, trzeba uznać, że etyka jest najdawniejszą z nich wszystkich, może nawet najstarszą z wszystkich nauk wogóle.

Budowanie etyki samo jest działaniem, postępowaniem, a zatym przy braku ostrożności metodycznej przejść może łatwo w moralizowanie i tworzenie umiejętności stosowanej. Jeszcze *Schopenhauer* użalał się i wytykał, że łatwiej jest moralizować, aniżeli badać moralność. Wytknięta tutaj trudność, wspólna zresztą wszystkim naukom humanistycznym, polega na tym, że badacz w tej dziedzinie jest zainteresowany i stronny. Gdy chemik, badający sól, sam nie jest słony, etyk z wielkim trudem, przez wyszkolenie metodyczne, może wyzbyć się przemycania do pracy naukowej osobistych dążności moralizujących.

3) Wyrazy „etyka" i „nauka" są dwuznaczne, ile że bierze się je w sensie teoretycznym lub praktycznym. Jest to powodem, że etyk narażony jest na pomieszanie teoretyczności ich, opartej na doświadczeniu, z praktycznością ich, wiodącą do metafizyki. Teorja poznania jako teorja nauki jest zdobyczą zbyt nową, aby miała przeniknąć do świadomości etyków, ożywionej zazwyczaj najszlachetniejszemi dążnościami praktycznemi.

4) Dwuznaczność wyrazu „etyka" prowadzi do fatalnego powikłania go z wyrazem „moralność". Od czasu, gdy zaprzestano pisywać po łacinie i zaczęto posługiwać się językami ojczystemi, obcy wyraz „etyka" na oznaczenie nauki rzadko się ukazywał i nie spotykamy go prawie u największych etyków 18-go wieku. Dopiero w 19-ym wieku wchodzi on w życie, a jeszcze dziś nie zupełnie się ustalił. U Niemców mamy wciąż „Sittenlehre", „Tugendlehre", albo też nierzadko „die Moral", u Anglików i Francuzów, najbardziej niechętnych wyrazowi „etyka", mamy częściej daleko „morals" i „la morale", przyczym bardzo często opuszcza się dodatek „nauka", tak że wyraz ten staje się poprostu dwuznaczny; nie przestaje nim być nawet przy dwuznacznym, jak widzieliśmy, dodatku „nauka", ani też przy dodatkach: racjonalna, pozytywna i t. d. Jak dalece ta dwuznaczność jest szkodliwa, bo wrzyna się wgłąb myślenia i sprawia powikłanie stanowisk i zadań, można widzieć np. u bardzo dzielnego *Belota,* który choć nazywa połączenie etyki teoretycznej z praktyczną wytworem bękarcim, utrzymuje jednakże, że „la morale" jest metodą wynajdywania obowiązków, co daje się rozumieć albo ~~też~~ że jest ona praktyczną czynnością życiową, albo tak, że jest teoretycznym poszukiwaniem materjału badania; sprawia to autorowi ogromne trudności, z któremi głównie się boryka. W naszej literaturze jest z temi wyrazami nie inaczej. Komisja Edukacyjna ustanowiła „moralną naukę". U *Kołłątaja* nie znajdujemy wyrazu „etyka" *Trentowski* (w drugim tomie „Panteonu") miesza zupełnie ety-

kę i moralność, mówiąc np. o szkołach (t. j. stanowiskach) moralnych i ideałach etycznych. *Struve* mówi często o „etyce życiowej". Zwrócimy tu uwagę na szczególne zjawisko, że w ostatnich czasach u nas, i nie tylko u nas, w mowie ustnej i pisanej wyraz „etyka" wchodzi w użycie tak rozległe, że nawet wycieśnia wyraz „moralność". Zachodzi to poczęści dlatego, że znaczenie wyrazu „moralność" specjalizuje się i powiada się szczegółowiej: rzetelny, uczciwy, sumienny i t. d., przyczym wyraz ten zatrzymuje znaczenie wyłącznie stosunku pomiędzy płciami. Poczęści powodem jest także, że moralizatorstwo nazbyt często nieudolne, obłudne i ograniczone, pobudzające, zwłaszcza młodzież, do wybryków i konceptów, sprawia, że nazwę moralności wykpiewa się, co podtrzymują pisma humorystyczne. Zato, gdy chce się mówić poważnie o moralności, mówi się o „etyce", a buńczuczność salonowa i dziennikarska w tym znaczeniu roznosi wyrazy: „etyka", „etyczny", „nieetyczny". Tymczasem „etyczny" znaczy właściwie przynależny do etyki jako nauki, a więc etyczne mogą być pojęcia, prawa naukowe, mianownictwo, katedra uniwersytecka, czasopismo, a „nieetyczne" będzie to wszystko, co do etyki nie należy. Moralne zaś lub niemoralne mogą być czyny, zachowanie się, osoby. instytucje i t. d. A zatym nie należy mówić o „etycznym" postępku, o „etyce" człowieka, np. fałszywego, o Towarzystwie Kultury „etycznej", a z drugiej strony o dziejowych szkołach „moralnych", o statystyce „moralnej" i t. d. To, co jest „etyczne", może być niekiedy moralne lub nie, ale to, co jest moralne lub niemoralne, nie może w żaden sposób być „etyczne" lub „nieetyczne", chyba że ma się na myśli, iż jest przedmiotem etyki. Wyrazy „etyczny" i „moralny" są sobie tak przeciwstawne, jak fizykalny i fizyczny, estetyczny i piękny, medyczny i chorobliwy, psychologiczny i psychiczny, prawoznawczy i prawny, humanistyczny i humanitarny, ekonomiczny i gospodarczy, historyczny i dziejowy i t. d. To powikłanie niemało się przyczynia do tego, że pragnąc odnaleźć, co jest etyczne i urabiać etykę, wpada się w dążenie do tego, co jest moralne i urabia moralność, moralizuje i nazywa swą umiejętność praktyczną — etyką.

5) Normy, czyli nakazy, etyki praktycznej dają się stylizować językowo tak, że ukrywają się pod postacią twierdzeń asertorycznych; np. „nie kradnij, gdyż będziesz ukarany" — można wyrazić w ten sposób: „kradzież pociąga za sobą karę". Widoczne jest to w przysłowiach i sentencjach moralizujących. W ten sposób osiąga się pozór naukowości, który rozwiać łatwo. Jeżeli *de Spinoza* ustanawia, że umiłowanie i poznanie bóstwa daje nam szczęście, to jest to właściwie norma, również

gdy np. *Hilty* utrzymuje, że wiara w życie wiecznie jest najlepszą pomocą w życiu, przesyconym materjalizmem. Do sprawy tej powrócimy w Rozdziale ostatnim, gdy mowa będzie o różnicy norm i praw etycznych.

Zajmijmy się jeszcze nieco rozjaśnieniem określenia etyki naukowej, które zdobyliśmy. Powiadamy, że etyka zajmuje się moralnością i niemoralnością działań ludzkich. Wyraz „działanie“ trzeba tu brać w znaczeniu szerokim, a więc będą to nie tylko czyny, postępki, czynności zewnętrzne, lecz i wewnętrzne, a zatym usposobienia do nich, dążenia, charaktery ludzkie, sumienie, dalej idee praktyczne, niezawodnie i czynności umysłowe wszelkiego rodzaju, jak poglądy, wierzenia, intuicje, oceny moralne i samo ocenianie moralne faktyczne, przejawiające się w urabianiu i stosowaniu kategorji, nakazów i norm, a wreszcie także etyki normatywnej.

Jeżeli mówimy o działaniach „ludzkich“, to mamy na myśli ludzi pojedyńczych i wszelkiego rodzaju zrzeszenia, a zatym i instytucje. Wyłączona zostaje moralność zwierząt, roślin i wszelkich jestestw poza ludźmi, albowiem pomimo że działają, nie mamy faktów, lecz jedynie analogje moralności w owych działaniach. Tylko przez antropomorfizm mówimy np. o wierności i przywiązaniu psa, fałszywości kota, pieczołowitości gołębia i społecznym usposobieniu mrówki, czyli o zaletach i wadach, o których te „poczciwe“ żyjątka nic nie wiedzą, bo ani ocen, ani świadomości moralnej nie okazują. Przecież taksamo mówimy w przenośni, że ciała fizyczne „zachowują się“, że „powinna“ nastąpić reakcja chemiczna i t. p., a wogóle w przenośni mówimy o każdej rzeczy martwej, że „działa“.

Mówimy o działaniach „moralnych i niemoralnych“ nie zaś o dobrych i złych, albowiem te ostatnie wyrazy mają znaczenie rozleglejsze, poza etykę wybiegające, i dotyczą rozmaitych wartości. Dobre lub złe jest także to, co jest pożyteczne, lub nie, np. lekarstwo, albo to, co jest przyjemne lub nieprzyjemne, np. potrawa, albo to, co jest czyste, czy zmieszane, np. spirytus, albo to, co jest prawdziwe czy sfałszowane, np. moneta, albo to, co jest celowe, praktyczne, czy przeciwnie, np. narzędzie, albo to, co jest poprawne, czy nie, jak np. wyraz językowy, albo to, co jest gospodarczo wartościowe lub nie, np. jakiś towar. Mówiąc o moralności i niemoralności, nie przesądzamy stosunku tych wartości do tamtych, jak się to dzieje w etyce normatywnej, i skupiamy się na samym przedmiocie etyki.

Mówimy o moralności i niemoralności działań jako o pewnym ich charakterze, podlegającym badaniu etycznemu. Ze względu nie tylko na wygodę należałoby mieć jedno miano, obejmujące obydwa te pojęcia. Bo nie tylko o wygodę tu cho-

dzi, lecz i o to, aby zapobiec zacieśnieniu zadań etyki do połowy, zachodzącemu łatwo przy używaniu samego tylko wyrazu „moralność“, przyczym ułatwione zostaje stoczenie się w dziedzinę moralizowania. Utworzony został tylko wyraz dla oznaczenia tego, co nie jest ani moralne, ani niemoralne, mianowicie dziwaczny wyraz „amoralny“. Jeżeli dla znaczenia pozytywnego wprowadzimy rzeczownik „moralizm“ i przymiotnik „moralistyczny“, by nie uciekać się do wyrazów obcych lub nowotworów, to możnaby na podstawie objaśnienia tych wyrazów w Słown. jęz. polsk. podnieść zarzut, że wyrazy te są dwuznaczne, albowiem nie tylko oznaczać mogą to, co wyrazić chcemy, lecz i są synonimami wyrazów: moralizacja, moralizowanie, moralizorstwo oraz umoralniający, moralizujący, moralizatorski. Ale zważywszy, że mamy tu właśnie synonimy, z których drugie są niewątpliwie bardziej utarte, możemy pierwsze od zbytku wziąć na użytek, który im nie jest całkiem obcy. A zatym powiemy, że etyka jest nauką o moralizmie, czyli o moralistycznych cechach działania ludzkiego.

ROZDZIAŁ II.

Metoda spekulacyjna etyki normatywnej.

Oddzieliliśmy dążenie do etyki naukowej, czyli teoretycznej, od wszelkich innych dążeń, urabiających w sprawie moralizmu jakieś nauki praktyczne, czyli stosowane, oparte bądź na jakiejś nauce teoretycznej, bądź na sztukach pięknych, bądź na religji. Mogliśmy dostrzec (str. 11), że te wszystkie pozostałe usiłowania zmierzają, pogłębiając się, do metafizycznej etyki normatywnej, w której wszelka ideologja praktyczna otrzymuje najdojrzalsze upostaciowanie. Przyjrzyjmy się teraz bliżej samej pracy tworzenia etyki normatywnej, jej wynikom i konsekwencjom, badając swoisty sposób myślenia, czyli metodę etyki tego rodzaju.

Zamiarowi zbudowania etyki normatywnej chodzi o to, aby normy moralne uczynić etycznemi, a to tym sposobem, że odnajdzie się podstawę ostateczną, któraby była jednocześnie teoretyczną zasadą prawd moralnych w ich całokształcie systematycznym, a zatym ostatnią przesłanką większą w rozumowaniu praktycznym, i zarazem praktyczną instancją najwyższą, nadającą sankcję normom, czyli czyniącą je obowiązującemi, a zatym celem ostatecznym, bezwzględnym, wszystkich dążności ludzkich, probierzem wartości moralnych, normą najogólniejszą, bezwzględną. Takie postawienie zadania już zawiera w sobie ideę rozwiązania. Posiąść treść tego rozwiązania znaczy, mówiąc krótko, wiedzieć z pewnością, co być powinno z konieczności, bezwzględnie. I odwrotnie, aby wiedzieć z pewnością, co być powinno z konieczności, bezwzględnie, trzeba posiąść treść bezwzględnika, czyli absolutu. Takie postawienie sprawy opiera się na przeświadczeniu, że działanie ludzkie musi ostatecznie, w gruncie rzeczy, polegać na konieczności jakiejś przedmiotowej, normującej całe życie ludzkie. A ponieważ to życie zespolone jest ze światem zewnętrznym, w któ-

rym wszystko działa i żyje, więc, rzecz jasna, bezwzględnik ma ważność nie tylko dla życia ludzkiego, lecz zawierać w sobie musi konieczność powszechną, prawo kosmiczne, normę wszechobowiązującą. Gdyby, pisał *Heraklit,* słońce wybiegło ze swej orbity, dogoniłyby je Erynnje, służebnice Sprawiedliwości. *Platon* uczył, że skoro istnieją dążenia, a jest w nich rozwój i postęp widoczny, to istnieć muszą ideały, pierwowzory, normy, śród których jedna najwyższa prym trzyma. *Guyau* wywodził, że taksamo, jak czyny nasze odpowiadają myślom, myśli nasze odpowiadają czynom, o ile zaś je wyprzedają, stanowią wytworzone przez nas racje, które są jakby korzeniami ich w świecie idei, a same przez się są ujęciem istoty niepoznawalnej. *Fouillée* utrzymywał, że obowiązek zawiera w sobie ideę celu bezwzględnego, która się nam narzuca, a to dlatego, że istnieje celowość powszechna, która, zdaniem tego filozofa, jest rzutowaniem treści, w głębi duszy naszej spoczywającej, na zewnątrz. Oto przykłady zajęcia stanowiska etyki normatywnej, które wymaga zbudowania wszechobejmującego systematu metafizycznego, mającego ośrodek w idei bezwzględnika.

Gdy *Ksenokrates* ustanowił, że systemat metafizyczny składa się z trzech części: djalektyki, fizyki i etyki, wyrzekł prawdę, dotyczącą wszelkiego systematu metafizycznego, jak pokazuje historja metafizyki. Otóż etyka jest częścią systematu metafizycznego, a jest jego częścią integralną, bardzo często główną. Nie jest to część w znaczeniu odłamu oddzielnego, lecz raczej strona, zastosowanie, abstrakcja. Mamy tu stosunek swoisty, który daje się tylko w przybliżeniu opisać z pomocą porównań. Dość, że etyka staje się składnikiem systematu, z którego wypływa i który podtrzymuje.

Zauważyć tutaj musimy, że pierwotnie praktyczna przecież dążność etyki normatywnej jako nauki praktycznej, wchodząc na tory budowania systematu i czyniąc z etyki część metafizyki, tym samym staje się jakby teoretyczną; dążność praktyczna gubi się na rzecz teoretycznej. Ale z równą słusznością możemy powiedzieć, że odwrotnie, dążność teoretyczna etyki normatywnej, szukająca uzasadnienia, przeistacza się na praktyczną, mianowicie na dążenie do utworzenia treści bezwzględnika, której żadne doświadczenie nie daje; dążność teoretyczna gubi się na rzecz praktycznej. Zadana czynność jest to θεωρία, czyli kontemplacja, łącząca w sobie w sposób niezróżnicowany dążność teoretyczną i praktyczną. Kontemplacja, o ile nie wpada w mistyczne uniesienie, jest t. zw. spekulacją, stanowiącą środek do zbudowania etyki normatywnej jako części systematu metafizycznego. Nie będziemy się tutaj zajmować kontemplacją mistyczną, której nader prosta etyka, nakazująca tyl-

ko oddanie się w ekstazie bezwzględnikowi, nie może podlegać żadnemu roztrząsaniu dla tego samego powodu, dla którego nie można ze ślepym rozmawiać o barwach. Jednakże znane etyki mistyczne, jeżeli nie stają się poprostu praktyką ascetyczną, mniej lub więcej spekulacją się posługują, a o tę nam tutaj chodzi.

Kontemplacja spekulacyjna jest to, nie zapomnijmy, droga praktyki budowania systematu metafizycznego, na którą wchodzi etyka, mająca zostać normatywną. Następnie jest to — jak zaznaczyliśmy, mówiąc o tym, że programowe postawienie zadania, już odpowiedź w sobie zawiera, — teoretyczne ustanowienie bezwzględnika, czyli ideału najwyższego, bezwzględnego. Zajmijmy się nasamprzód istnieniem i treścią owego zgóry już ustanawianego bezwzględnika.

O jakiejś rzeczy nieznanej mi, np. o jakimś przyrządzie nowowynalezionym, mogę wytworzyć sobie pojęcie, które, gdy rzecz samą poznam, okaże się prawdziwym lub nie, koniecznym lub nie, powiedzmy unormowanym lub nie. A jeśli rzecz taka nie istnieje wcale, to jakkolwiek mogę sobie urobić o niej pojęcie, jak to czynię np. w przypadku projektowania przyrządu do zbudowania, to jednakże pojęcie takie nie będzie ani prawdziwe, ani nieprawdziwe, ani konieczne, ani unormowane, ani nieunormowane. Czymś takim jest bezwzględnik, który faktycznie nie istnieje, bo nie jest nigdzie i nikomu dany, nie może być przedmiotem doświadczenia, a przecież pojęcie jego ma być według metafizyków nie tylko prawdziwym, lecz samą prawdą, ma być nie tylko dobrze urobione, lecz samym dobrem, nie tylko konieczne, lecz samą koniecznością, nie tylko unormowane, lecz samą normą. Bezwzględnik nie ma być bynajmniej fikcją, więc jednak musi istnieć w jakiś sposób. Nawet gdy *Wolter* twierdził, że gdyby Boga nie było, należałoby go gwoli moralności wynaleźć, a *Kant* ustanowił trzy wymagalniki rozumu praktycznego: istnienie Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy, to nie miało to znaczyć, że są to fikcje, lecz tylko, że idee te, aczkolwiek nie polegają na doświadczeniu, jednakże są konieczne i normujące, jak wszelkie polegające na doświadczeniu. Myśliciele ci wyrażali właśnie, że bezwzględnik nie istnieje, jak to wszystko, co jest przedmiotem naszego doświadczenia, a jednak istnieć musi w jakiś inny sposób. Otóż ustanawiając bezwzględnik, wypada dać mu istnienie transcendentne, uchwytne jedynie dla teoretyczno-praktycznej kontemplacji spekulacyjnej.

Co do treści bezwzględnika, nie podlegającego doświadczeniu zwyczajnemu, to nie może ona nam być oczywiście dana; powstaje tedy z przyjęciem, że bezwzględnik być ma, musi,

powinien, zadanie wyznaczenia, jakim on być ma, być musi, być powinien, bo wyraz „bezwzględnik“ nie mówi nic więcej, nad: coś bezwzględnego. Już powiedzieliśmy, że ma on być prawdą, koniecznością, dobrem, normą, i tak powiadają metafizycy. Ale wyrazy te są rzeczownikami, urobionemi z przymiotników, oznaczają więc tylko cechy względne. Poprawnie mówiąc, trzeba się wyrazić, że bezwzględnik jest to coś prawdziwego, koniecznego, dobrego, normalnego. Spotykamy u metafizyków jeszcze wiele innych oznaczeń: ma to być coś doskonałego, idealnego, naturalnego, szczęśliwego, sprawiedliwego, zdrowego, powszechnego i t. d. Czym jest to coś, metafizycy usiłują wykazać przez analogję, a jeżeli powiada każdy z nich inaczej, że jest to natura, wszechświat, byt, bóstwo (nie Bóg objawiony), duch, materja, społeczeństwo, człowiek wogóle, nadczłowiek, jaźń, czy rozum, to są to tylko rozmaite podstawy analogji, prowadzącej w gruncie rzeczy do jednego celu, do tego samego bezwzględnika, bo każde ujęcie go ma służyć temu samemu zadaniu. Analogizowanie to jest całkiem bezsilne zdaniem samych metafizyków, ponieważ bezwzględnik jest czymś jedynym i nieporównalnym. Wszelkie próby wyznaczenia tego jestestwa transcendentnego spełzają na niczym; można dać tylko pojęcie o jego pojęciu, ale nie pojęcie jego samego. W rzeczywistości wszystkie naogół wyznaczenia treści bezwzględnika są ukrytemi superlatywami wszelkich wartości moralnych, wyidealizowaniem ich, wyrażanym w ogólnikach, ulegających, mówiąc metafizycznie, ontologizowaniu, mówiąc epistemologicznie, hipostazowaniu. Wszystkie wyznaczenia stanowią właściwie tylko symbole bezwzględnika, którego treść nie daje się ani ująć racjonalnie, ani wyrazić z pomocą słów. Treść bezwzględnika jest to zadanie, którego rozumem wykonać niepodobna. Tak jak jego byt jest transcendentny, tak i jego treść jest niepoznawalna, poza granicami rozumu leżąca. Tak widzimy u wszystkich metafizyków od czasów najdawniejszych do najnowszych.

Jednakże mimo wszystko bezwzględnik zostaje przyjęty, uznany, ustanowiony, jakby na potwierdzenie słów *Szekspira,* że życzenie rodzi myśl, albo mniemania nowoczesnego pragmatyzmu, że prawdziwe jest to, co jest pożyteczne. Otrzymujemy dwa przeciwstawne sobie zarówno co do treści, jak i co do rodzaju istnienia zakresy: rzeczywistości i bezwzględnika. Skutek tego jest taki, że stajemy przed dylematem: albo wyniesiemy się odrazu na stanowisko, przyjmujące bezwzględnik, utrzymując, że on jest, i urabiając, jak się tylko daje, jego treść transcendentną, jeżeli nie mistycznie, co przecież jest najsłuszniejsze, to spekulacyjnie, a wtedy nie będziemy mieli żadnej

możności powrotu do świata rzeczywstości, przemyśliwanej dyskursywnie, logicznie, albo pozostaniemy na gruncie tej rzeczywistości, a wtedy na żaden sposób nie dojdziemy do bezwzględnika. W pierwszym przypadku nie da się przeprowadzić dedukcji, w drugim indukcji. Metafizyka musi zespolić ze sobą koniecznie te dwa zakresy, dociągnąć je do siebie, i czyni to w półmroku spekulacyjnym, zdobywając się energicznie na pogląd, który mamy u *Platona i Nowoplatończyków*, a dawniej już u *Brahmanów* w systemacie Wedanty, później u *Fichtego* i *Schopenhauera*, że bezwzględnik jest prawdziwą rzeczywistością, a ta nasza rzeczywistość to niebyt, pozór, złudzenie, sen, zjawisko. Przez to czyni się jednak tylko transcendentnym i niepoznawalnym stosunek pomiędzy bezwzględnikiem a naszym światem, a nawet wciąga się i tenże poniekąd w transcendencję. Przy takim sposobie traktowania rzeczy metafizyka posługiwać się musi zdaniami, zwrotami i wyrażeniami nawpół tajemniczemi, dającemi przeświecać niezmiernym otchłaniom nieobjętej prawdy i będącemi napomknieniami strasznie głębokiej mądrości, co nie jest pozbawione wielkiego uroku i powabu.

Dalej zauważyć należy, że wraz z przeciwstawieniem bezwzględnika i rzeczywistości zachodzi jednocześnie podział wartości w ten sposób, że wartości dodatnie pozostają bezwzględnie po jednej stronie, a ujemne po drugiej. Rzeczywistość jest zawsze i wszędzie niemoralna; niema i być nie może na tym świecie objawów moralności doskonałej, bo zmonopolizował ją dla siebie bezwzględnik. Wartości moralistyczne przy takim rozkładzie dzielą los wszystkich innych wartości i dlatego w etyce metafizycznej mówi się zazwyczaj naogół nie o moralności i niemoralności, lecz o dobru i złu; już mówiliśmy o tym (str. 17), jak te pojęcia są daleko obszerniejsze od tamtych. A zatym rzeczywistość cała i wszelka ma być zła, bo bezwzględnik ma być dobrem jedynie. Tak myślą wszyscy etycy metafizyczni, zarówno *Heraklit*, jak *Platon*, jak *Stoicy*, jak *de Spinoza*, jak *Schopenhauer*, a jeżeli *Leibniz* optymistycznie uważa, że świat nasz jest najlepszy, to przecież dodaje on: z możliwych, co często się przeocza z *Wolterem*. Doniosłość tej konsekwencji jest ogromna w teorji i w praktyce. Zło i dobro bowiem, a wraz z niemi i moralizm, nie są to już cechy zjawisk, lecz oddzielne zakresy rzeczywistości. Ujawnia się tutaj ten sam sposób myślenia, który dał powstanie dobrym (albo też i złym) duchom. Takie rozdwajanie bezwzględne utwierdza się w etyce normatywnej i działa w całym jej zakresie aż do wszystkich szczegółów. Oto np. kłamstwo, uleganie namiętnościom, zabójstwo, egoizm i t. d. uchodzi za zło,

a posłuszeństwo, pokora, dążenie do sławy, kierowanie się wiedzą ma być dobrem bezwzględnie; wszystko co jest „wyższe“, jest dobre, np. władza państwowa, możne klasy narodu, rozum, a co „niższe“, to jest przez to samo i złe; dobrem jest wszystko, co jest duchowe, idealne, a złem jest wszelki t. zw. gminnie materjalizm.

Atoli takie bezwzględne zapatrywanie nie daje się bezwzględnie utrzymać. Etycy metafizyczni muszą dostrzegać, że to, co zostało zgóry za zło uznane, może okazać się dobrem, boć przecież kłamstwo może być zbawiennym wprost, np. gdy zaprzecza się niebezpiecznie choremu, że jest w takim stanie; uleganie namiętnościom może prowadzić do czynów bohaterskich, natomiast posłuszeństwo może odebrać wszelką samodzielność; dążenie do sławy prowadzi także do czynu *Herostratesa;* kierowanie się wiedzą prowadzi także do umiejętnego rozbijania kas żelaznych i podrabiania różnych rzeczy; władza państwowa może być w rękach czarnej seciny; możne klasy narodu mogą wyzyskiwać słaby lud; duchowość nie zawsze jest dobra, bo i złodziejskie plany wysnuwa, a materjalizm nie zawsze jest zły, bo przecież technice wiele dobrodziejstw zawdzięczamy. Dostrzegając, że i tak bywa, czyli że zło i dobro w pewnej mierze, w pewnych granicach tylko, są takiemi, że zależy od okoliczności, czy coś jest dobrem, czy złem, że zło miewa i dobrą stronę, a dobro złą, etycy metafizyczni, nie mogąc dopuścić względności zła i dobra, zapuszczają się w nieskończoną kazuistykę czysto djalektyczną i roztrząsają, kiedy w imię i dla celów moralności można być niby pozornie niemoralnym, nawet zabijając ludzi, tak np. *Sofiści, Nietzsche,* a zwłaszcza *Jezuici.* Djalektyka ,ta od roztrząsania poszczególnych przypadków przechodzi z konieczności na grunt coraz ogólniejszy i dosięga samego bezwzględnika. Tak np. dochodzi się do sofizmatu: bóstwo nie może być zarazem wszechwiedzące i wszechmocne, jak się okazuje z pytania, czy może ono stworzyć coś nieznanego sobie w skrzyni zamkniętej; bo jeżeli może to uczynić jako wszechmocne, to nie będzie wszechwiedzące, a jeżeli nie może tego uczynić, bo musi jako wszechwiedzące znać, co stworzy, — to nie będzie wszechmocne. Podobnie prowadzą do djalektycznej kołowacizny pytania: czy bóstwo może stworzyć kamień tak ciężki, że samo nie podniosłoby go, czy może uczynić siebie wszechmocnym, czy może stworzyć takie zło, którego nie mogłoby naprawić i t. d.

A taksamo jak to rozdwojenie bezwzględne dobra i zła wrzyna się w myślenie aż do czystej teorji, wrzyna się ono w zachowanie się i postępowanie, dając powstanie rygorystycz-

nemu nałogowi doktrynerstwa, nakazującego trzymanie się uznanych za bezwzględnie dobre idei, zasad, norm i t. d. i z drugiej strony unikanie, potępianie i wytępianie tego, co uznane jest za zło bezwzględne. Wyrazem doskonałym tego doktrynerstwa jest np. zasada: „fiat justitia pereat mundus". Przykładów na to, jak doktrynerstwo może być okrutne, nie brak w rozmaitych dziedzinach życia. Jakich przymusów i gwałtów nie używali ludzie w gnębieniu kogoś rzekomo dla jego dobra i jakim nie podawali się nawet dobrowolnie! *Sokrates* dla idei posłuszeństwu prawu, choćby złemu, zdecydował się pozostać w więzieniu, a nie skorzystać z umożliwionej mu ucieczki, którą niezawodnie większość Ateńczyków z radością powitałaby, i w końcu, pijąc czarę śmiertelną, zabił w swej osobie wielkiego moralistę; gdyby uciekł, nie potępionoby go, jak nie potępiono *Arystotelesa* za to, że nie uciekł, mówiąc, że nie chce dać Ateńczykom sposobności do powtórnego zgrzeszenia przeciwko filozofji. Pewien bardzo dobry żołnierz francuski zastrzelił się, oświadczywszy: „jestem ofiarą militaryzmu i to mnie torturuje". A pewna miłosierna Francuska, dowiedziawszy się, że socjalizm ma sprowadzić dobrobyt powszechny, gorąco mu się sprzeciwiła, oświadczając, że odbiera on pole działania miłosierdziu. W bajce *Kryłowa* gościnny sąsiad tak gościnnie częstuje swego kuma, że ten musi się ratować ucieczką. A oto jak *Szyller* wyszydził rygor rozkaźnika kategorycznego *Kanta:* „Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, Und so wurmt es mir oft, das ich nicht tugendhaft bin. Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten, Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut". Przesądne ryczałtowe poczytywanie za zło kobiet na Wschodzie i ciemiężenie ich przyczyniło się znacznie do demoralizacji ciemiężycieli, np. Turków. Kastowość czyniła ludzi brutalnemi, nieroztropnemi i lekkomyślnemi. Niepodobna zaprzeczyć, że naszą katastrofę polityczną sprowadziło poczęści doktrynerstwo szlachty, niedorosłej do szlachetnych i mądrych poglądów autora pisma p. t.: „Głos wolny wolność ubezpieczający" oraz wielu rozpraw moralizujących i etycznych, naszego niedoszłego reformatora, „filozofem dobroczyńcą" nazwanego, króla *Leszczyńskiego.*

Przeciwstawienie bezwzględne dziedzin dobra i zła nie daje się utrzymać. Nie tylko potrząsa i zachwiewa nim djalektyka kazuistyczna, nie tylko rozbija się ono przy stosowaniu o fakty, lecz i sprzeciwia mu się sama idea bezwzględnika, który musi w swym zakresie być jedyny, jednolity i żadnego dualizmu nie dopuszcza. Wobec tego powstaje zagadnienie teodycei: jak zrozumieć istnienie zła. Rzeczywistość, która jest

eo ipso zła, jako przeciwstawiona bezwzględnikowi, zostaje objaśniona jako nie tak całkiem zła, lecz tylko jako niższy stopień dobra. Takie rozwiązanie, które znajdujemy już w etyce *Zoroastra,* a w naszych czasach u *Landry'ego,* wymagane jest jeszcze przez wzgląd następujący. Gdyby dobro i zło były od siebie zupełnie oddzielone, tak że ostatecznie ten padół ziemski byłby złem, a dobro istniałoby wyłącznie w transcendencji niedoścignionej, to nie możnaby było znaleźć nic zgoła dobrego w życiu doczesnym i wielkie dążenie do osiągania dobra tutaj byłoby całkowicie bezcelowe. Istotnie możnaby o dobru wtedy powiedzieć, co *Prodikos* i *Epikur* mówili o śmierci: co mnie ona obchodzić może? gdy ja jestem, jej niema, a gdy ona przyjdzie, mnie nie będzie.

Musi się przeto przyjąć jakąś łączność, trzeba rzucić most, umożebniający rozwój, doskonalenie się, osiągnięcie bezwzględnika. Otóż zostaje to dokonane w uznaniu, że rzeczywistość jest wprawdzie zła, ale jest i dobra. Taki właśnie pogląd zawiera się już w starożytnych kosmogonjach i teogonjach, jednakowy w gruncie rzeczy u Egipcjan, Hindusów, Persów starożytnych, w misterjach greckich, u *Platona, Gnostyków,* u *Leibniza* i u wszystkich panteistów, mianowicie że świat nasz stanowi część prawdziwie i jedynie, jak widzieliśmy, rzeczywistego bezwzględnika, nie w znaczeniu odłamu, lecz w znaczeniu zacieśnienia, ograniczenia, zaciemnienia, upadku, słabości, odwzorowania, naśladowania. Jest to stosunek taki sam, jaki zachodzi pomiędzy etyką a systemem metafizycznym (ob. str. 20). Stosunek ten nie posiada analogji, jest jedyny, jest nierozumowy, jak sam bezwzględnik.

Teraz możemy zrozumieć ostatecznie, co wypracowuje właściwie kontemplacja, mająca być metodą etyki metafizycznej, czyli drogą do bezwzględnika, i do czego się w ten sposób dochodzi naprawdę. Otóż to wszystko, czym zajmowaliśmy się powyżej, mianowicie uczynienie z etyki części metafizyki, by dać jej uzasadnienie, a jednocześnie oparcie systematu metafizycznego na etyce, ustanowienie bezwzględnika, który nie istnieje, a istnieć musi, więc przeniesienie go w transcendencję, urobienie jego treści na podstawie idei rzeczywistych, a jednocześnie uznanie go za niepoznawalny, zespalanie rzeczywistości i bezwzględnika, ustanowienie rozdziału pomiędzy bezwzględnikiem a tym, co nim nie jest, czyli między dobrem i złem, a jednocześnie zniesienie tego rozdziału i uznanie jedności i jednolitości obydwu dziedzin, cała robota kazuistyczna, to wszystko jest właśnie pracą, której dokonywa kontemplacja spekulacyjna. Rozum, na który braliśmy te sprawy, stwierdza tylko sprzeczności, skąd wypływa dla tego, kto trzyma się logiki,

wniosek, że cała droga jest bezwartościowa. Atoli etycy metafizyczni mniemają, trzymając się dogmatycznie idei bezwzględnika, że juści kontemplacja do celu prowadzi. Ponieważ bezwzględnik nie istnieje i poznany być nie może, pozostaje, jak już mówiliśmy, zadanie wyznaczania, czym on być musi, być powinien i że być musi, być powinien. Ale że bezwzględnik pomimo wszystko ustanawiany zostaje, powstaje pogoń za nim jak za fantasmagorją, jak za szczęściem niedościgłym. I oto *terminus a quo* staje się *terminus ad quem*. Bezwzględnik staje się celem etyki, celem poznania i całego dążenia ludzkiego. Idea etyki zamienia się na etykę idei, poznanie dobra zamienia się na dobro poznania, dążenie do szczęścia zamienia się na szczęście dążenia, innemi słowy poznawanie moralności staje się moralnością poznawania, poznanie praktyki przechodzi w praktykę poznania, ideał moralności staje się ideałem etyki, ideał etyki zamienia się na etykę ideału. Krótko mówiąc, etyka grzęźnie w spekulacji. Dziwny jest wynik tej przemiany. Człowiek wyruszył, by normy moralistyczne życia praktycznego wyjąć z pod dowolności i utwierdzić je jako konieczne, przedmiotowe, w naturze uzasadnione, a doszedł do tego, że ślęczy w spekulacji nad bezwzględnikiem i w końcu utrzymuje, że najlepszym życiem jest oddanie się „teorji", że najlepszym, najmoralniejszym, najszczęśliwszym człowiekiem jest etyk, dociekający, czym jest bezwzględnik. Tak przecież było zawsze, bo oto na świątyni delfijskiej widniał napis: poznaj siebie samego; *Heraklit* uczył, że trzeba znać logos, by być moralnym; *Sokrates* utożsamił cnotę z wiedzą; *Anaksagoras* utrzymywał, że w poznawaniu wszechświata leży najwyższe zadowolenie; według *Platona* najdoskonalszym jest człowiek, oddający się kontemplacji idei; według *Arystotelesa* znów człowiek, praktykujący rozum; *Stoicy* upatrywali ideał człowieka w mędrcu, który według nich samych wcale istnieć nie może; *Nowoplatonicy* sądzili, że działanie jest niedoskonałym myśleniem; talmudysta *Rabi Hillel* pouczał, że studjowanie zawartej w Zakonie mądrości jest praktyką najwznioślejszą; dla *de Spinozy* człowiek moralny, szczęśliwy, wolny, beznamiętny to człowiek poznający wszechistotę; człowiek moralny u *Kanta* jest to taki, który żyje rozkaźnikiem i wymagalnikami, a niemieccy filozofowie romantyczni, *Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel,* już wyraźnie mówili o tym, że moralnością jest dążenie do bezwzględnika.

Potężny zarzut przeciwko temu zwrotowi metafizycznemu w etyce zawarty był już w trzech słowach *Demokryta:* poznanie to cień czynu, a jeszcze potężniejszy był zarzut *Chryzyppa,* Stoika, skierowany wprost przeciwko *Ary-*

stotelesowi, mianowicie że kontemplacja filozofa jest jego przyjemnością. Silna była opozycja przeciwko temu dążeniu do bezwzględnika u *Sofistów* i *Sceptyków* greckich, w 16 i 17 wieku odnowili ją *Montaigne, Charron, Bacon* i wielu innych, jednak nie mogła ona powstrzymać tego pędu na oślep, który osądzić można nie tylko jako dogmatyzm bezkrytyczny i nie tylko jako doktryneryzm „par excellence", lecz i jako niemoralną, egoistyczną ucieczkę od życia społecznego do samotnego, nieskończonego tworzenia doktryny o bezwzględniku. I tak jak np. dla skąpca środek staje się celem, tak i dla metafizyka bezwzględnik staje się celem wyłącznym, ideałem wszystkich ideałów, któremu w ofierze składa się i rozum logiczny i czyny i namiętności i potrzeby życiowe. O ile zaś mędrzec udzielić ma wyników swej spekulacji, otrzymujemy z celi ascety metafizycznego wychodzącą normę: bądź takim, jak ja, praktykuj to, co ja, dąż do tego, co ja. Tego koniec końców uczy każdy twórca etyki normatywnej.

W tym dążeniu do bezwzględnika leży głęboki tragizm. Zważmy, że w metafizycznym uzasadnieniu norm moralnych zawarte jest naskutek omówionego wyżej rozdwojenia także nieposzukiwane wcale uzasadnienie norm niemoralnych. Bezwzględnik jest ontologiczny, więc obejmuje wszystko, dobro i zło. Gdyby tak nie było, gdyby bezwzględnik był wyłącznie dobrem, to musiałby istnieć drugi bezwzględnik, podstawa, źródło, przyczyna zła. Wszak każda sprawa niemoralna dopuszcza doskonałość, ideał, dobro i t. d. dla siebie. Już mówiliśmy o tym, jak teodycea zagadnienia tego dualizmu podejmuje, jak je rozwiązuje w monistycznym pojmowaniu dobrego bezwzględnika i co stąd wypływa. Wskażemy teraz na inną konsekwencję. Ponieważ, jak widzieliśmy, zło nie może przez żadną spekulację być wyrugowne i przeciwstawienie wartości pozostaje, choćby zło uważane było za niższy stopień dobra, przeto bezwzględnik jest naprawdę dwoisty. A zatym musi on pozwalać na to, aby można było wyprowadzić z niego normy zarówno moralne, jak i niemoralne. Mówi on więc właściwie do nas to, co mówi ironicznie *Multatuli:* przyjacielu, przyjm tę radę, abyś nie przyjmował żadnej rady. Atoli etycy normatywni pragną otrzymać jedynie dobrą radę. Wynik jest taki, że rady ich są pomiędzy sobą sprzeczne. Sprzecznością jest bowiem, jeżeli z bezwzględnika *Laotse* wyprowadza normę pokory i bierności, a *de Spinoza* normę godności i czynności, jeżeli *Fichte* każe dążyć do rozumnego i celowego urządzenia życia, a *Schopenhauer* wykazuje bezsensowność życia i każe umartwiać wolę i t. d. Sprzeczności mnóstwo wykazują szczegółowe badania także w etycznym systemacie

każdym z osobna, że wymienimy tylko *Fichtego*, który prawi o wolności i dzielności człowieka, bo w samorządności upatruje prawo moralne, a wystawia ideał społecznego ustroju, w którym władze wyznaczają wszystko w życiu, nawet każdemu pojedyńczo wybór zawodu. Sprzeczności znajdujemy wreszcie między nauką mistrzów etyki normatywnej a własnym ich postępowaniem. Szlachetny *Platon* zamierzał urządzić auto-da-fé pism *Demokryta*. Pełen poczucia obowiązku *Kant* odmówił wsparcia pieniężnego *Fichtemu*. *Rousseau* potrafił kraść, szkalować ludzi i, jeśli to prawda, podrzucać swe dzieci. *Nietzsche* znów, który brutalność wynosił do cnoty, sam był czułym i skłonnym do litości. *Schopenhauer* bardzo wymownie dowodził, że zaprzeczanie woli jest jedynym wyjściem z tego marnego padołu, a sam był niezłym sybarytą; kazał żyć współczuciem, a przez wszystkie instancje sądowe prowadził bez powodzenia proces z kobieciną, którą uczynił niezdolną do pracy przez zrzucenie jej ze schodów. Godne uwagi jest wykrętne usprawiedliwianie się tego etyka wobec zarzutu, uczynionego mu, że życie jego tak niezgodne jest z jego nauką; na to miał on według jednej wersji odpowiedzieć, że drogowskaz sam nie chodzi, jak gdyby on sam nie „chadzał", a według drugiej wersji, że nie można wymagać od artysty, aby sam był piękny, jak gdyby etyka była sztuką do podziwiania. *Stoicy* zwykle tłumaczyli się tym, że nie są mędrcami, dorównywającemi ideałowi. Mamy tu nowe przykłady kazuistyki.

Twierdzenie nasze, że bezwzględnik może uzasadniać normy sprzeczne, jest mniej wyraźnie, ale z równą siłą prawdziwe dla wszelkich ideałów bezwzględnych, np. zawartych w przysłowiach i sentencjach moralnych, tych miniaturowych systematach etyki normatywnej. Bardzo wiele norm tego rodzaju, może nawet wszystkie one posiadają przeciwieństwa, które jednakową sankcją się cieszą. Nie polegają one bezpośredno na bezwzględniku, ponieważ są szczegółowe, ale przejawia się w nich ten sam ubezwzględniający sposób myślenia, który cechuje metafizykę, bo przy uzasadnieniu i pogłębianiu treści przysłów i sentencji dochodzi się niechybnie do bezwzględnika. Nie wdając się w wykazywanie tego tutaj, ograniczymy się do przykładów sprzeczności. Otóż raz powiadamy: syn za ojca nie wisi, a drugi raz: jaki ojciec, taki syn. Polegamy czasem na zdaniu, że niema tego złego, coby na dobre nie wyszło, ale także i na zdaniu, że zło samo jedno nie przychodzi. Raz uspakajamy: co ma wisieć nie utonie, drugi raz, nie dając „wisieć", naglimy: kto prędko daje, podwójnie daje, albo: kuj żelazo, póki gorące. Jedna sentencja brzmi: będziesz słodkim, połkną cię, będziesz gorzkim, wyplują cię, co ma polecać złoty środek, atoli

przeciwna sentencja powiada: na świecie jest się albo młotem, albo kowadłem.

Możemy zebrać wyniki nasze, twierdząc, że etyka normatywna, ustanawiając bezwzględnik, snuje w kontemplacji metafizyczną spekulację o stosunku pomiędzy nim a rzeczywistością moralistyczną, urabiając przytym sprzeczności i antynomje. Sprzeczności te zacierają się przez wysiłki djalektyki kazuistycznej, albo też przytłumiają się przez mistykę, uciekającą już od samego rozumowania. Taki jest sposób myślenia i postępowania etyki normatywnej, usiłującej normy moralne urobić na normy etyczne.

Etyka normatywna, jak można wykazać i teoretycznie i historycznie, jest naśladowaniem religji. Bezwzględnik, niedościgłe królestwo ideałów, normy moralne, czyli, jak można na gruncie tej etyki powiedzieć, etyczne, to przecież naśladowanie wiary w Boga, idei życia przyszłego i przykazań religijnych. To, co w religji dla wierzącego jest faktem dziejowym, usiłuje etyk metafizyczny rzekomo bez podstawy faktycznej objawienia wyrozumować. Tak jest w gruncie rzeczy zawsze, jakkolwiek stosunek pomiędzy etyką metafizyczną a religją rozmaicie się może kształtować. Bywa tak, że systematy etyki metafizycznej zacierają swój związek z religją. Tak było u Greków, ale zato powstało u Żydów aleksandryjskich, a za niemi i u pisarzy chrześcijańskich do *Augustyna*, nie wiedzących o wpływie misterjów na etykę Greków, przekonanie, w którym może jest coś prawdy, że Grecy musieli posiadać znajomość Pism świętych, tylko że ją zataili, a nie zrozumieli i przekręcili treść wiary. Bywa i tak, że etyka metafizyczna sama staje się religją, a twórcy jej zostają ubóstwiani. Tak było np. z *Zoroastrem, Laotsem, Konfucjuszem, Buddhą*. Bywa dalej tak, że etykę metafizyczną celowo urabia się na wstęp do religji. Tak było u *Scholastyków*, według których filozofja miałaby być służebnicą teologji. Bywa także i tak, że etyka przejmuje od religji wyraźnie mniej lub więcej idei, by je metafizycznie urobić i komentować. Tak było np. u *Böhmego, de Spinozy, Hegla, Schopenhauera*. Wszędzie jednak etyka spekulacyjna postępuje rzekomo samodzielnie i podaje się za samoistną, od religji niezależną, a to dlatego, że sankcję i moc obowiązującą norm, istniejącą w religji, zastąpić usiłuje przez wyrozumowanie kontemplacyjne. Jednakże nie udaje się to i udać nie może. Na to wskazali już najwyraźniej *Descartes* i *Locke*, którzy zaniechali budowania etyki normatywnej, pierwszy sądząc, że prawa moralne są rozkazami Boga, drugi utrzymując, że żadne prawo rozumu nie może posiadać takiej mocy obowiązującej, jak prawo

boskie. Bo tę sankcję, w rozkazie i wyższej sile zawartą, stara się etyka normatywna naśladować. Otóż *Sofiści, Platon, Hobbes, Paley, Fichte* nadają rządowi państwowemu władzę ustanawiania, co jest moralne, a co nie, oraz przepisywanie poddanym, jak się mają zachowywać i co działać, co znów jest w największej sprzeczności z ustanowieniem etyków, którzy, jak *Laotse* i *de Spinoza*, żądają od państwa zupełnej tolerancji, czyli bierności w dziedzinie przekonań.

Uwzględnienie tego stosunku etyki normatywnej do religji pozwala nam rozumieć, że i dlaczego etyka ta zajmuje się właściwie nie moralizmem całym, lecz tylko moralnością, ograniczając sprawę niemoralności do zagadnienia teodycei. Nawet tam, gdzie dualizm dobra i zła z całą siłą wybucha, jak w etyce *Zoroastra*, w *Gnostycyzmie (Manicheizmie)*, u *Schopenhauera*, nie chodzi w końcu o nic innego, jak o teodyceę. A przecież nie mogłoby być mowy o moralności, gdyby nie było niemoralności, są to, mówiąc logicznie, spółzależniki, skąd wynika, że niemoralność jest taksamo faktem pozytywnym, jak moralność. Wobec tego daje się pomyśleć wyrastająca z kazuistyki możliwość zbudowania etyki normatywnej dla niemoralności, taksamo jednostronnej, jak tamta. Istotnie na tej drodze znajdujemy *Sofistów, Stirnera, Nietzschego*, którzy uznawali, że wola i interes człowieka silnego, mężnego, dzielnego, odważnego, nie powinny się liczyć z niczym, i utrzymując wyraźnie, że przyczynianie krzywd jest lepsze od znoszenia ich, pozwalali jednostkom, żądnym władzy, na wszelkie bezeceństwa, a *Hobbes* i *Fichte* zastosowali to do rządu państwowego w zaufaniu do jego silnej woli.

W końcu zwróćmy uwagę na to, że etyka normatywna zajmuje takie, więcej niż mentorskie, stanowisko wobec człowieka, jak gdyby on nie działał jeszcze wcale i nie wiedział, jak i co ma działać, a dopiero z objawienia tej etyki miał się o tym dowiedzieć i od niej bodziec otrzymać. Gdyby ludzie doprawdy znajdowali się w takim położeniu, a nie słuchali jednego etyka więcej, niż drugiego, chcąc polegać nie na upodobaniu i sugiestji, lecz na przekonaniu, to bardzo źle wyszliby na tym, gdyż znajdowaliby się w położeniu osła *Buridana*. *Burke* słusznie powiedział, że gdyby ktoś chciał rozwiązywać zadania praktyczne bez uprzedzeń i zawsze sięgać do zasad, to skazałby się na bezczynność. Uprzedzeniami temi są w istocie rzeczy nie idee, lecz emocje, jak to wykazali już *Stoicy*, namiętności, porywy woli, potrzeby, interesy. Wobec tego mógł *Owidjusz* pisać: „video meliora proboque, deteriora sequor“ (widzę to lepsze i uznaję, jednakże obieram to gorsze). Aż trzy razy powo-

łuje się na te słowa w swej Etyce *de Spinoza*, który, biadając nad wszechwładzą wzruszeń, znajduje, jako metafizyk, najkonsekwentniej wyjście w przepojeniu się wzruszeniem, nazwanym „amor Dei intellectualis“ (umiłowanie umysłowe bóstwa). A idąc dalej, woluntarysta *Schopenhauer* wykazywał, że idee moralne bynajmniej nie są kierownicze, bo są wytworami woli taksamo, jak postępki, i wogóle, że wola jest pierwotniejsza od rozumu, który ona zapala sobie, jakby pochodnię, w swym ślepym działaniu. Z tego już konsekwentnie tylko wyprowadził *Nietzsche*, że źródłem przekonań etyków są przesądy, skłonności, ich charaktery osobiste. *Durkheim* zaś powiedział, że filozof, spekulujący o moralności, nie może dokonać czego innego, jak podniesienia do zasady powszechnej swej aspiracji partykularnej. Rzeczywiście etyka normatywna nic innego nie daje, jak morały pod postacią pozornie teoretyczną. Można w ten sposób niezawodnie dość skutecznie na ludzi oddziaływać, ale będzie złudzeniem mniemanie, że w etyce tej zdobywa się metodycznie jakieś poznanie i wypracowuje wiedzę naukowo. Poznania niewątpliwie jest bardzo wiele w systematach etyki metafizycznej, tak jak wiele jej jest w bajkach, powieściach, dramatach, przysłowiach i t. d., ale nie dochodzi się do wiedzy tutaj z pomocą metody spekulacyjnej, lecz odwrotnie, oddaje się ją na pastwę tej metodzie i to możliwie pokryjomu, by nie wyglądało na to, że wypracowuje się materjał doświadczalny, który wszak nigdy nie może dać podstawy do twierdzeń bezwzględnych, o które etyce normatywnej właśnie chodzi. Etyka metafizyczna, absolutystyczna, podobnie jak rząd despotyczny, absolutystyczny, stroni od tej rzeczywistości, którą chce normować. *Heraklit* drwił z wielowiedzy i utrzymywał, że od siebie samego się uczył, bo w usposobieniu najwewnętrzniejszym, jak mówił, człowieka leży los jego, będący udziałem w losie wszechświata, rządzonym przez logos; mówił, że ludzie są obecni, ale nieprzytomni, ślepi głusi, t. j. nieświadomi, a zatym, że filozof świadomość działań ludzkich w całości zdobywa od początku. *Stoicy* i *Epikurejczycy* wiedli spory o to, czy i o ile wiedza naukowa jest potrzebna dla życia moralnego, szczęśliwego, dla etyki. *Kant* oddzielał jaknajściślej od wiedzy doświadczalnej o obyczajach etykę, płynącą z czystego rozumu. A i w naszym czasie jeszcze *Landry* oświadcza, że moralność pospolita, tradycyjna, rzeczywista zgoła nie obchodzi etyka. Rzeczywiście wystarcza etykowi, że ma do czynienia z ludzkością wogóle, z człowiekiem wogóle, w mniemaniu, że postępuje taksamo, jak matematyk, mający do czynienia z trójkątami. Jednakże i matematyk taki musi wyróżniać rozmaite rodzaje figur i badać je zosobna w różnych postaciach nawet jednego rodzaju, a mozolnie zdo-

bywa tą drogą uogólnienia, dotyczące figur wogóle, czyli przestrzenności. Etyka normatywna ma wobec tego co najwyżej zasługę, że wyznacza, choć mętnie, ostateczne cele etyki, mianowicie osiągnięcie praw powszechnych, jednakże nie posiada żadnych środków, czyli metod, do osiągnięcia ich.

ROZDZIAŁ III.

Metody naukowe etyki teoretycznej.

Gdyśmy w Rozdziale pierwszym oddzielali stanowisko etyki teoretycznej od stanowiska normatywnego, nadmieniliśmy (str. 14), że rozróżnienie to, aczkolwiek jasne i wyraźne, w literaturze nie jest ściśle przestrzegane. Myśl o tej różnicy wypracowuje się i dojrzewa powoli w dziejach etyki, a widzieliśmy, że częstokroć jeszcze ci etycy, którzy ujmują etykę naukowo w idei i przeprowadzeniu jej, staczają się pod naciskiem wielkiej tradycji w postępowanie normatywne. Teraz interesuje nas sprawa odwrotna, mianowicie, że stanowisko i metody etyki naukowej wyłoniły się z etyki metafizycznej, co także tłumaczy owo powracanie do niej pod naciskiem tradycji. Istotnie w etyce metafizycznej znajdujemy zaczątki wszystkich metod naukowych, któremi dziś rozporządzamy. Wykazaniem tego zajmiemy się obecnie, by uświadomić sobie jeszcze lepiej ową różnicę stanowisk. A zatym rozpatrywanie nasze będzie historyczne dla każdej metody zosobna.

Możemy metody naukowe etyki teoretycznej ułożyć w pięć grup, mianowicie: filozoficzne, przyrodnicze, psychologiczne, socjologiczne i matematyczne.

1. METODY FILOZOFICZNE.

Dwa są rodzaje filozofji: metafizyka, czyli filozofja nienaukowa, i teorja poznania, czyli filozofja ściśle i wyłącznie naukowa. Etyka normatywna posługuje się spekulacją metafizyki, więcej nawet, bo wchodzi do metafizyki, jako część składowa, natomiast etyka teoretyczna zastosowuje w swych dociekaniach teorję poznania. Gdy zważymy, że teorja poznania pierwotnie też wchodziła w skład metafizyki jako t. zw. djalektyka (ob. str. 20) i powoli się usamodzielniała, co się jeszcze dalej prowadzi, zrozumiemy, jak łatwe jest powikłanie metod filozo-

ficznych. Metoda spekulacyjna wypracowywała całą etykę w systemacie metafizycznym, metoda naukowo-filozoficzna ogranicza się do wypracowywania wyłącznie pojęciowej strony etyki, świadoma tego, że jest jedną z metod i wszystkiego nie wyczerpuje.

Uznać należy, że już na gruncie metafizyki urosła idea etyki metodycznej wogóle i tam urabiały się idee różnych cnót, obowiązków, dóbr, pojęcia sprawiedliwości, normy i t. d. Etyka metafizyczna ogarniała bądźcobądź zakres faktów moralizmu i rozorała ten grunt. *Sokrates, Platon, Arystoteles, Stoicy, de Spinoza, Shaftesbury, Kant, Fichte* ujmowali z największą energją moralizm jako fakt swoisty, wymagający objaśnienia. Metafizyk *de Spinoza* już wywodził, że dobro i zło, doskonałość i niedoskonałość, porządek i nieład oraz podobne nazwy, związane z wartościami, oznaczają cechy, a nie rzeczy odrębne. Tenże dochodzi do przekonania, że „człowiek nie dlatego dąży do czegoś, chce, pożąda, pragnie jakiejś rzeczy, że ma ją za dobrą, lecz przeciwnie, ma rzecz jakąś za dobrą dlatego, że do niej dąży, że jej chce, pożąda, pragnie“ (Eth. III, 9, Schol.). Zrywa on z tradycją wyprowadzania norm i podejmuje badanie działania człowieka, będącego „częścią natury“. Pozostaje on jednak mimo wszystko w spekulacji całkowicie, upodabniając ją do metody naukowej w dziele „Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona“. W wieku osiemnastym dopiero Anglicy i Francuzi urabiają idee etyczne bez względu na systemat metafizyczny. *Kant* również to czyni i utwierdza samorządność dziedziny moralności, oddzielając ją od legalności. Idealiści niemieccy wracają do systematu metafizycznego, jednakże nie dążą oni, jako nowospinożyści, zwłaszcza *Schleiermacher*, do norm, wszelako biorąc moralność jako sprawę rozwojową, ustanawiają dla niej cel i ideał bezwzględny. *Schopenhauer* znów, nie uznając rozwoju moralności, źródło jej i podstawę upatruje w woli i wbrew całemu racjonalizmowi utrzymuje, że nie rozum kieruje wolą, lecz ślepa i niezmienna wola rozumem. *Herbart*, jak zresztą przed nim już *de Spinoza*, obala przyjmowanie woli za władzę osobną umysłu.

Naukowo-filozoficzne traktowanie etyki ujawnia się tam, gdzie zrywa się z dążnością do systematu metafizycznego. Za pierwociny uchodzić mogą metodą opisową sporządzone „Charaktery“ *Teofrasta*, które były wzorem dla *la Bruyère'a*. Należą tu biografje *Plutarcha*, opisy cnót i przywar w „Szkicach“ *Bacona*, „Aforyzmy“ *Schopenhauera*, pisma *Smilesa*. Powstaje zagadnienie oddzielenia moralności od religji, które postawił *Charron*, od legalności, czym zajął się *Kant*, od sztuki, czym zajął się *Shaftesbury*. Zachodzi pytanie, czy dziedzina moral-

ności jest jednolita i na jednej da się oprzeć zasadzie, za czym obstaje *Pillon*, a przeciwko czemu występuje *Rauh*. Nawpół metafizyczne, w 18-ym wieku rozwijane przyjęcie zmysłu moralnego prowadzi do rozbioru idei cnoty, zasługi, odpowiedzialności, sprawiedliwości, sumienia i t. d. w niezliczonych pismach. Opracowuje się swoistość sądów praktycznych z treścią moralistyczną, a czynił to *Struve*, bada się oceny moralistyczne, kategorje ocen i idei moralistycznych. Poznawanie faktu moralistycznego i myślenie praktyczne roztrząsał obszernie *Simmel*. Praktyczność w stosunku do teoretyczności roztrząsał *Croce*. *Belot* badał sankcję rozumową i usiłował urobić ideę logiki działania, tego wyrachowania praktycznego, które zajmowało już *Hobbesa*. Rozróżnieniem norm prawnych i etycznych zajął się wnikliwie *Petrażycki*. *Wundt* przeprowadził obszernie analizę działania i rozpatrzył jego spółczynniki. *Rauh* analizował sferę obowiązków, uznał wiarę, analogiczną do religijnej, za podstawę postępowania, oddzielając fakty wierzenia od faktów działania, dalej roztrząsał obszernie ideały sprawiedliwości i ojczyzny i badał pewność w sądach praktycznych. Metodzie filozoficznej podlega wyznaczanie, odróżnianie, rozbieranie, systematyzowanie metod, stanowisk, punktów widzenia, zadań, praw i t. d. etyki, a nie tylko naukowej, bo i metafizycznej. Wybitnemi metodologami są *Belot, Parodi, Landry, Rauh, Wundt*.

Ograniczamy się do tych przykładów, by zaznaczyć, że i jak metoda teorji poznania wyszczególnia zadania. Niepodobna dziś ich wyliczyć, gdyż ciągle nowe się wynajduje, ani też uporządkować według licznych bardzo stanowisk, kierunków, szkół, które je stawiają i rozwiązują. Metafizyczny sposób myślenia bardzo często ujawnia się jeszcze w pracach najnowszych ogólniejszych, czy szczegółowych, mieszając się w rozmaitym stopniu i na wszelkie sposoby z naukowym. Oto np. *James* urobił t. zw. iluzjonizm etyczny, „pragmatyczną", ale wysoce niepraktyczną, nawet niebezpieczną doktrynę, przyjmującą, że podstawą postępków jest nie prawda i konieczność, albowiem pragmatyzm zwątpił o możliwości czegoś takiego, lecz to, co za takie uchodzi, co się takim wydaje; otwiera się w ten sposób wrota do zupełnej dowolności i anarchji, a z zamętu tego w końcu wyprowadza, jak się u *Jamesa* samego już ukazuje, mglisto ujmowany bezwzględnik.

2. METODY PRZYRODNICZE.

Kierunek przyrodniczy wobec moralizmu był wdrożony już w starożytnych teogonjach i kosmogonjach w ten sposób, że powstanie i rozwój moralizmu objaśnia się tam w ścisłym zespo-

leniu z powstaniem i rozwojem świata fizycznego. W dalszej spekulacji metafizycznej przeważa niekiedy pierwiastek etyczny nad fizykalnym, a wtedy powstanie i rozwój świata fizycznego otrzymuje znaczenie moralne, tak np. w *Zoroastryzmie*, u *Anaksymandra, Empedoklesa, Platona, Fichtego*. Przy takim narzucaniu moralizmu światu fizycznemu etyka przyjmuje idee przyrodnicze i przerabia je na treść nową, podobnie jak mitologja. Ale bywa i tak, że teleologizm moralny podciąga się pod porządek fizyczny, jak u *Chińczyków*, u *Heraklita*, u *Stoików, Epikurejczyków, de Spinozy*. W systematach tego rodzaju postępowanie moralne uznawane bywa za zgodne z naturą. Dość wyraźnie widzimy to u *Laotsego*, który w swej doktrynie „wu-wei" wskazuje ustawicznie na bieg rzeki, wzrost rośliny i t. p. dla uzasadnienia swej normy „działania bez wysiłku". Za *Heraklitem* utrzymują *Stoicy*, że postępowanie moralne podlega powszechnemu prawu natury. W 16-ym wieku podjęto znowu tę formułę stoicką; nawet sceptycy *Montaigne* i *Charron* ją przyjmują, a *de Spinoza* urabia jaknajobszerniej. W wieku oświecenia wszyscy mówili o naturze, do której należy się stosować. Ale już *Stoicy* spierali się o to, czy ma to być natura wszechświata, czy człowieka, czy jedni obydwu, człowieka wogóle, czy indywidualnego, a spór ten nigdy nie został rozstrzygnięty. *Wolff* mówił o zgodności z naszą własną naturą ludzką; *Encyklopedyści* francuscy mówili o jednej naturze, która dała wszystkim ludziom jednakowe potrzeby przy różnorodności warunków zaspakajania; *Holbach* twierdził, że człowiek nieszczęśliwy jest to człowiek wynaturzony; *Rousseau* głosił powrót do wymarzonej przezeń natury; *Clarke* mówi o naturze swoistej rzeczy, według której należy się z nią obchodzić; *Slaftesbury* starał się zrozumieć naturę jako zwierzęce, organicznie uwarunkowane życie, przejawiające się pod względem moralistycznym w popędach i namiętnościach, ale już on mówi o „afektach nienaturalnych". A więc natura nie jest ideałem. I oto *Fichte*, a za nim *Schelling, Schleiermacher, Hegel* i także *Schopenhauer* uczą, że umoralnianie się jest wyzwalaniem się od natury.

Gdy w ten sposób rozmaicie a sprzecznie rozumiana jest przez metafizyków „natura", już oni sami wypracowują etycznie przyrodnicze pojęcie popędu samozachowawczego. Czynią to już *Stoicy*, a urabiają tę ideę w 16-ym wieku *Macchiavelli*, w 17-ym *Bacon, Hobbes, de Spinoza, la Rochefoucauld, la Bruyère*, w 18-ym wieku *Helvétius*. Popęd samozachowawczy rozumiany bywał rozmaicie, a dość charakterystyczne są te różnice. W 16-ym wieku, gdy odbywała się wielka gra interesów, posługujących się polityką, etyka krystalizuje się przeważ-

nie około pojęcia interesu. W 17-ym wieku, wybitnym pod względem przyrodnictwa biologicznego, etyka wystawia przeważnie pojęcie instynktu zwierzęcego samolubstwa, czyli miłości własnej. W 18-ym wieku, w czasie rozkwitu fizyki popęd samozachowawczy opisywano jako ciążenie ku sobie albo rodzaj bezwładu i powtarzano często zdanie, że człowiek dąży do szczęścia, jak kamień do środka ziemi; *Helvétius* utrzymuje, że jak świat fizyczny podlega prawom ruchu, tak świat moralistyczny prawom interesu; *Holbach* wywodzi, że te same siły przejawiają się w świecie fizycznym jako bezwład, odpychanie i przyciąganie, a w świecie moralistycznym jako egoizm, nienawiść i miłość. Pod koniec 18-go wieku i później z rozkwitem nauk humanistycznych, na przyrodniczych opartych, popęd samozachowawczy rozumiano jako zespół popędów lub potrzeb w człowieku; tak brał rzecz *Shaftesbury*, a u nas na potrzebach opierali etykę *Kołłątaj* i zapomniany *Jastrzębowski* w sposób najdalej idący. Takie pojmowanie dotąd jeszcze trwa, np. u *Vérona*. Świetny rozwój tego kierunku etycznego pogrążony jest jeszcze głęboko w metafizyce. Okazuje się to w tym, że popęd samozachowawczy przy tak surowym przejęciu z przyrodoznawstwa do etyki daje się brać jako źródło moralności, ale też i niemoralności, i tak też bywało. Do 18-go wieku egoizm popędu samozachowawczego uchodził za źródło wyłącznie moralności, wyjątkowo tylko *Hobbes* zwalczany przez *de Spinozę*, sądził, że z natury *homo homini lupus*. Rozumiano wprawdzie, że walka egoizmów musi zachodzić, i tutaj upatrywano przyczynę niemoralności, ale rugowano ten wynik teoretycznie z pomocą teorji umowy społecznej. A oto w 18-ym wieku *Morelly* i *Mably* uważają, że samolubna żądza posiadania jest właściwą przyczyną zatargów, nieszczęść, barbarzyństwa. *Helvétius* już musi wywodzić, że dla dobra powszechnego potrzebna jest pewna kultura egoizmu, i mówić o interesie społecznym. *Holbach* zaś wychodzi z egoizmu, ale tak silnie zaznacza dobre rozumienie interesu własnego, że jest ono zupełnie niemal życzliwością pierwotną z natury.

Z tych wszystkich trudności metafizycznych wybawił etykę *Darwin*, który uczył, że zmysł moralny rozwinął się w descendencji drogą doboru naturalnego ze zwierzęcego instynktu społecznego, i że w świadomości człowieka bierze on górę nad egoizmem. Rozpoczęła się nowa epoka etyki w obszernym piśmiennictwie. Zaczęto stosować do zjawisk moralistycznych zasady darwinowskie rozwoju, doboru naturalnego, dziedziczności, przystosowania, popędu samozachowawczego, walki o byt; posypały się prace, jak *Pollocka, Sidgwicka, Giżyckiego, Williamsa, Dewey'a, Schneidera* i wielu innych. Ale i metafizyczny spo-

sób myślenia zużytkował nową myśl descendencji i otóż *Nietzsche* zbudował ideał nadczłowieka na tej podstawie.

Poza darwinizmem w 19-ym w. ukazały się inne jeszcze zastosowania metod przyrodniczych do etyki. Szkoła włoska antropologiczno-kryminalistyczna, której twórcami byli *Lombroso* i *Ferri,* pracuje nad wykazaniem istnienia dziedzicznie obciążonych, morfologicznie uwarunkowanych typów niemoralnych. Psychjatrja ustaliła istnienie anomalji, którą odkrywca jej *Prichard* w pierwszej połowie 19-go w. nazwał moral insanity"; jest to brak opanowania popędów występnych, bądź wrodzony, bądź występujący od zatrucia np. alkoholem. *Esquirol,* również psychjatra, wykazał istnienie t. zw. monomanji, np. manja podpalania, kradzenia (kleptomanja), mordowania, polegających na odziedziczonych zwyrodnieniach. Z oryginalnym poglądem etycznym, nie pozbawionym metafizyki, wystąpił niedawno bakterjolog *Metschnikoff,* który sądzi, że szczęście ludzkości dać może ortobiotyka, czyli nauka życia racjonalnego, a tym ma być życie zdrowe, uważa on bowiem, że nieszczęście sprawiają nam choroby, niedołęstwo starości i śmierć gwałtowna, a zła te nie są bynajmniej naturalne, bo choroby da się usunąć i życie przedłużyć tak, aby otrzymało naturalne zakończenie, witane ze świadomością przystosowaną. Na pojęciu życia zbudował metafizyczną znów etykę *Guyau,* rugując z niej pojęcia obowiązku i sankcji, a pojmując życie jako wzmagające się intensywnie i przez to samo ekstensywnie działanie osobnicze przy rozszerzaniu się poczucia solidarności aż do granic kosmicznych. Nowym całkiem prądem w etyce jest t. zw. filozofja techniki, która w pismach *E. Kappa, P. Engelmeyera, E. v. Mayera* i wielu innych, (ob. *F. Kucharzewski)* opracowuje ogromny wpływ techniki nowoczesnej w przemyśle na kształtowanie się społeczeństwa i życia ludzkiego, przeistaczającego swój moralizm. Wielce doniosłym dla etyki okazać się musi zwrócenie uwagi w szkole *Freuda* na ukryte, podświadomym nazwane, działanie na świadomość — pierwiastów erotycznych.

3. METODY PSYCHOLOGICZNE.

Najróżnorodniejsze stanowiska etyczne od najdawniejszych czasów do najnowszych często zgodne są w tym, że celem dążenia ludzkiego jest zadowolenie, przyjemność, szczęście. Szkoły sokratesowskie z całą energją poczęły urabiać tę ideę, a rozeszły się i przeciwstawiały się sobie właśnie naskutek rozmaitego jej rozumienia metafizycznego, jak widać z ich uzasadnień. *Cynicy* widzieli szczęście człowieka w opanowywaniu siebie, *Cyrenaicy* w wyzyskiwaniu źródeł przyjemności,

Platon i *Arystoteles* w sprawnym działaniu władz psychicznych, czyli w cnotach, *Stoicy* w równowadze apatycznej, *Epikurejczycy* w spokoju beztroski. Wszyscy oni mieli na myśli szczęście tylko osobnika. Utylitaryzm *Benthama* i *Milla* mówi o szczęściu wszystkich ludzi i pomnażaniu go. Wszystkie te kierunki są racjonalistyczne, ile że przyznają rozumowi kierownictwo. Ale rozum przysługuje się jednakowo celom moralnym, jak i niemoralnym. Powstały kierunki irracjonalistyczne *Pascala, Vauvenargue'a, Rousseau'a, Schopenhauera;* w uczuciowości upatrują oni samoistną podstawę moralności. Pragnienie szczęścia jednakże nie może objaśnić moralności, tak jak nie wystarcza do niej, albowiem i złoczyńca dąży do szczęścia. Teoretycy szczęśliwości opierali się na egoizmie, biorąc go psychologicznie. Jeżeli więc ma być utrzymana zasada szczęśliwości, egoizm musi być uzasadniony czy dopełniony przez inny jakiś pierwiastek, umożliwiający moralność. I oto już *Protagoras* mówi o zmyśle sprawiedliwości i niesprawiedliwości, danym wszystkim ludziom, *Stoicy* przyjmują, że istnieją wrodzone i wspólne wszystkim ludziom pojęcia moralne, a odnawia tę myśl w 17-ym wieku *Herbert z Cherbury.* W 18-m wieku rozkwita doktryna altruizmu (wyraz ten utworzył *Comte* dopiero), przeciwstawianego rozwijanemu w 18-ym wieku egoizmowi. *Shaftesbury, Hutcheson, Robinet* mówią o wrodzonym zmyśle moralnym, o popędach i skłonnościach towarzyskich, społecznych. *Cumberland* przyjmuje wrodzone idee życzliwości. *Smith, Hume, Schopenhauer, Leslie Stephen* przyjmują, że posiadamy sympatję czyli współczucie, które jest źródłem moralności. *Sidgwick* ustanawia intuicję moralną. *Gołuchowski* przyjmuje miłość. Szkoccy etycy 18-go wieku przyjmują „zdrowy rozum" z wrodzonemi, wspólnemi wszystkim ludziom zasadami moralnemi. *Butler, Home* i *Mackintosh* urabiają w rozmaity sposób pojęcie sumienia. *Kremer* i *Struve* usiłowali je zrozumieć. Przez ten cały kierunek przewija się uznanie ustanowionego już przez *Arystolesa* i *Scholastyków,* zwłaszcza *Alberta Wielkiego* i *Tomasza z Akwinu,* rozumu praktycznego, oddzielnego od teoretycznego. *Herbart,* który obalał przyjmowanie wszelkich władz psychicznych, uznawał istnienie idei pierwotnych praktycznych, mających swe źródło w ocenach działań. *Beneke* wywodził, że w uczuciach jest podstawa wartości i ocen moralnych.

Wszystkim tym sprzecznym konstrukcjom metafizycznym, wikłającym moralność z moralizmem, zachodzi drogę naukowe badanie psychicznych podstaw moralizmu. Już *Stoicy* zajmowali się rozpatrywaniem wzruszeń. W 17-ym wieku podjęto tę pracę nanowo. *De Spinoza* uczynił wiele w tym kierunku. *Shaftesbury* poprowadził sprawę dalej. Przestano za

metafizykami uważać wzruszenia za przyczynę tylko niemoralności. *Bain* zajął się sprawą, jak urabia się wola z afektów, zwłaszcza moralna, i podał teorję sumienia jako naśladowania powagi obowiązującej. *Mill* zastosował teorję kojarzenia wyobrażeń w etyce. *Höffding* badał egoizm, wykazując, że refleksja egoistyczna jest już zaczątkiem świadomości moralnej, ponieważ jest zwycięstwem celowości nad chaotycznością wrażeń. *Oppenheim* i *Ehrenfels* badali sumienie. *Baldwin* badał rozwój psychiczny człowieka, aby wyjaśnić jego naturę społeczną. *Rubczyński* przeprowadził analizę moralnego usposobienia. *Ribot* zbadał antypatję. W analogji do progu świadomości wrażeniowej, wykrytego przez *Fechnera*, poczęto w ostatnich czasach operować płodnym pojęciem progu świadomości moralistycznej. Badania hipnotyzmu i sugiestji bardzo doniosłe mają znaczenie dla etyki. Ze strony psychjatrów rozpoczęto badanie poczytalności i utworzono to ważne dzisiaj w prawie i sądownictwie pojęcie, ważne też dla etyki. Badania stanów psychicznych dziecka, człowieka chorego na umyśle i anormalnego, człowieka nieucywilizowanego, badania wpływu różnego rodzaju pracy zawodowej na psychikę zapładniają etykę ogromnie. Badania psychologiczne, często eksperymentalne, dotyczące objawów woli zdrowej i chorej w stanach niezłożonych, już w odruchach, przysługują się etyce. Charakterologja, rozwijająca dawniejszą naukę o temperamentach, bardzo wiele wnosi do etyki.

4. METODY SOCJOLOGICZNE.

Postać pierwotną socjologicznego ujmowania etyki upatrywać można w historjozofjach wszelkich, jak *Hezjoda*, czy *Vica*, czy idealistów niemieckich od *Lessinga* do *Hegla*, biorących moralizm za sprawę ludzkości, podlegającą zmianom okresowym na tle kosmicznym. Za wyższy stopień poczytywać należy uzależnienie moralizmu od ustroju prawno-państwowego, albowiem pomniejsza ono spekulację na korzyść bliższego przyglądania się rzeczywistości. Powstaje na tym stopniu już pytanie, czy świat społeczno-moralny jest naturalny i konieczny, czy też jest wytworem ludzkim. To ostatnie przekonanie, prowadzące do budowania ideału mędrca, zapoczątkowali *Sofiści*, a rozwijali *Stoicy* i *Epikurejczycy*, później *Bruno, Bacon, Nietzsche*. Gdy oni wszyscy uznawali, że jednostka, będąca mędrcem, jest twórcą i przedstawicielem, wykwitem i wyrazem porządku społeczno-moralnego, inni natomiast brali społeczeństwo w całości i tworzyli utopje; tak mamy u *Pitagorejczyków*, u *Platona, Morusa, Campanelli, Hobbesa, Fichtego, Hegla*. Ci ostatni widzą w uspołecznieniu człowieka źródło i środek umo-

ralnienia go, wierzą bowiem, że z natury jest on zły, ciemny, samolubny, leniwy, zwierzęcy. Indywidualizm zaś prowadzi do tego, że *Rousseau* widzi w społecznym spółżyciu źródło demoralizacji moralnego z natury człowieka, a *de Lamettrie* sądzi, że życie społeczne jest tylko komedją konwenansów. Za stopień wyższy w przybliżaniu się do ujęcia moralizmu faktycznego uważać można ten, na którym etykom ukazuje się rozmaitość moralistyczna narodów i epok. Już *Platon* i *Arystoteles* zauważyli, że narody różnie się przedstawiają pod tym względem, ale ograniczyli się do przeciwstawienia „barbarzyńcom" Greków, powołanych do panowania i górowania. Natomiast *Cynicy* i *Stoicy* w okresie aleksandryjskim zmieszania się narodów głosili kosmopolityczną równość wszystkich ludzi. Dopiero *Montaigne* w 16-ym wieku zwrócił znów uwagę na różnicę moralizmu u różnych narodów w różnych czasach i wyraził potrzebę zebrania i uklasyfikowania pojęć moralistycznych i obyczajów. Również *Locke* wskazał na rozmaitość moralizmu przy sposobności obalania teorji wrodzonych idei moralnych. *Holbach* podnosił, że co u jednych uchodzi za cnotę, u innych uchodzi za występek. *Hume* wobec tego zwątpił o możliwości odnalezienia jakiejś powszechnej reguły moralnej, ale *Mackintosh* utrzymywał stanowczo, że nie dadzą się poczynić żadne odkrycia tego rodzaju, gdyż mamy ostatnie słowo w Biblji. *Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Schleirmacher, Hegel,* usiłowali pogodzić jedność powszechną zasad moralności z różnicami faktycznemi i urobili pogląd historjozoficzny, według którego ludzkość postępuje, doskonali się, zbliża się do ideału urzeczywistniającego się w dziejach ludzkości jako rozum, wolność ,dobro i t. d. Niemcy ci mniemali, że ich naród powołany jest do osiągnięcia najwyższego stopnia ideału. *Mesjaniści* polscy przypisywali narodowi polskiemu taką rolę mesjanistyczną śród ludzkości. Takie zapatrywanie staje w przeciwieństwie do dawniejszych poglądów, według których doskonały stan moralny istniał w czasie przeddziejowym, w początkach życia ludzkości, w okresie złotym, szczęśliwym, rajskim.

Wszystkie poglądy metafizyczne, idealizując moralność i usuwając ją w transcendencję, każą zapatrywać się na daną rzeczywistość moralistyczną jako na niemoralną. Ten przesąd począł zanikać od czasu, gdy ułatwienie komunikacji z krajami odległemi, zwłaszcza dzięki kolejom żelaznym i parowcom, pozwoliło na zdobywanie materjału obfitsze a bezpośrednie. Materjał ten wciąż rośnie i przeraża bogactwem zdumiewających często treści, które narzucają zagadnienia szczegółowe, rozwiązywane naukowo w monografjach, dotyczących instytucji, ustrojów, prawodawstw, obrzędów, obyczajów, idei moralistycznych

różnego rodzaju u różnych narodów, w różnych czasach, w różnych sferach ludności i t. d. *Maine* badał pierwotne ustroje prawno-społeczne. *M'Lennan, Tylor* i *Lubbock* zajmowali się początkami cywilizacji. *Westermarck* opracował dzieje małżeństwa. *Wallon* i także *Tourlemagne* badali niewolnictwo. *Lang* zajął się wierzeniami i kultami pierwotnemi. *Durkheim* i *Lévy-Bruhl* prowadzą dociekania co do rodowodu obyczajów poszczególnych. *Friedländer* podał opis obyczajowości rzymskiej, *Burckhardt* epoki Odrodzenia, *Lecky* Europy średniowiecznej. *Schneidewin* opracował humanitarność starożytną. *Łoziński* przedstawił obyczaje dawnej Polski. *Nordau, Wells* zajmują się moralizmem spółczesnym. Niepodobna tu podać nawet najwybitniejszych pism z ogromu tej literatury. Wielki materjał etnologiczny porównawczo zebrał i uporządkował *Westermarck*. Na uwzględnienie zasługuje, że powieściopisarz *Kraszewski* zwrócił uwagę na to, iż w zapomnianej, bo bezwartościowej, ale ongi poczytnej, beletrystyce upatrywać można pomniki obyczajowości. Zagadnienia rozdrabniają się niesłychanie, ale i sprawy ogólniejsze otrzymują oparcie doświadczalne jaknajszersze, tak np. u *Belota*, który zajmował się samobójstwem oraz zbytkiem, u *Simmla*, który wykazuje, że jaźń jest wynikiem przecięcia się kół interesów społecznych. Dociekania takie prowadzi się obecnie w tak rozległym zakresie, że przedwczesną jest synteza, jakiej podjął się w swej pobieżnej pracy *Letourneau*, odróżniając fazy coraz wyższe w myśl idei ewolucji *Spencera*. Badacze z całą oględnością utrzymują, że moralizm jest zmienny i zależny od warunków czasu i miejsca, jednakże czasem wpadają znów w metafizykę, uzależniając się od idealnej, ostatecznej moralności doskonałego społeczeństwa przyszłości. Widzimy to u *Spencera* i także u *Engelsa* i *Kautskyego*, opierających się o ideał ustroju socjalistycznego. Natomiast z całą ostrożnością metodyczną opracował powstanie norm moralnych *Świętochowski*. Do zrozumienia ich jako wytworów psychiki społecznej przybliża się *Baldwin*.

5. METODY MATEMATYCZNE.

Mają one taksamo, jak i tamte swój okres metafizyczny. *Pitagorejczycy* sprowadzali pojęcia etyczne do wielkości matematycznych i symbolizowali je w ten sposób dla ujęcia treści ich istoty. Usiłowania te prowadzono dalej w *Kabbale* żydowskiej. W 13-ym wieku stosował spekulację matematyczną także do moralizmu *Lullus*, a w 17-ym wieku poprowadził ją dalej *Kircher*. Kabbalistykę uprawiali liczni humaniści, a między niemi *Pico, Reuchlin, Agrippa*. *Hobbes* sądził, że wszelkie myśle-

nie jest rachowaniem, a myślenie praktyczne wyrachowaniem nie w przenośnym, lecz we własnym znaczeniu. W Etyce *de Spinozy*, „udowodnionej sposobem gieometrycznym“ nie tylko budowa dzieła, lecz i sposób brania rzeczy wzoruje się na matematyce. *Bentham* usiłował zbudować „arytmetykę etyczną“.

Nowy okres metody matematycznej w etyce otworzył w pierwszej połowie 19-go wieku *Quetelet*, który podjął myśl, wyrażoną już przez *Laplace'a*, że postępki ludzkie w usystematyzowaniu i obliczeniu w większych ilościach okazują się stale powracającemi, i w ten sposób utworzył statystykę moralizmu. Wykazawszy stałość liczby przestępstw, samobójstw i t. d., wyprowadził on wniosek, że można corocznie zgóry wyznaczać „budżet więzień i szubienic“. Odkrycie to wywarło ogromne wrażenie; *Buckle* utrzymywał, że przyczyniło się ono więcej do objaśnienia natury ludzkiej, aniżeli wszystkie nauki razem wzięte. Atoli nie etycy, lecz inni uczeni zajęli się statystyką moralizmu (*Quetelet był* matematykiem i astronomem) i wiedli długotrwały spór o wolność woli wobec nowego oświetlenia. *Quetelet* sam zachwiał się już w przekonaniu o wolności woli, ale bronił go z wysiłkiem. Historyk *Buckle*, astronom *Herschel* młodszy, ekonomista *Wagner* i filozof *Drobisch* zwalczali indeterminizm jako złudzenie, bronili go zaś teolog *Oettingen* i prawnik *Rümelin*. Djalektyka metafizyczna w tym sporze nie mogła otrzymać zakończenia. Płodniejszym okazało się rozważanie przyczyny regularności statystycznych. *Quetelet* sądził, że przejawia się tutaj poprostu prawo przyrody i w tej myśli zbudował na wynikach statystycznych swoją „fizykę społeczną“ człowieka „przeciętnego“ jako naukę o prawach, porządkujących i opanowujących moralistyczne życie ludzkie. Ekonomiści *Knapp, Inama-Sternegg, Schmoller, Lexis*, także filozof *Siebeck* roztrząsali znaczenie liczb statystycznych pod względem ich stałości. Przełomowym stał się pogląd *Lexisa*, że jakkolwiek statystyka wykazuje regularność w każdej z rozmaitych kategorji postępków w jednej i tej samej grupie ludności w równych okresach czasu, o ile nie zachodzą wstrząśnienia z powodu np. wojen, przesileń gospodarczych i t. d., jednakże stałość liczb, która nie jest bezwzględna, nie dorasta nawet do stałości, wykazywanej przez rachunek prawdopodobieństwa dla gry. Stąd wynika, że niema podstawy do mniemania, iż istnieją jakieś swoiste prawa zjawisk masowych, chyba, że będzie to prawo wielkich liczb. Wobec tego zmienił się kierunek badania. Nie o przyczynę stałości już chodzi, lecz o przyczyny uchyleń od niej. Stałość statystyczna, jak uczy *Lexis*, jest wyrazem stałości zespołu przyczyn, ale i zmiany tej stałości są także niekiedy zadziwiająco stałe i każą poszukiwać przyczyn. Są niemi

biologiczne, ekonomiczne, prawne i wszelkiego rodzaju polityczne spółczynniki zjawisk masowych w życiu społecznym, które wyprowadza się na podstawie analitycznych i gienetycznych stosunków prawdopodobieństwa przy pomocy wyższej matematyki, która już niejednokrotnie przy zastosowaniu do zjawisk życia społecznego otrzymała bodziec do swego rozwoju, a nawet do utworzenia nowych swych gałęzi.

Dotychczas statystyka moralizmu jest jeszcze przeważnie statystyką niemoralności i głównie statystyką kryminalności. Bada się liczebność przestępstw, ustalonych pojęciowo przez kodeksy karne, a idąc dalej także zjawiska takie, jak samobójstwa, rozwody, urodzenia nieślubne, prostytucję, pijaństwo, żebractwo i t. d. Ale i na moralność rozciąga się metoda statystyczna, spotykając tu trudności techniczne, albowiem statystyka urzędowa dotyczy głównie niemoralności. Więc poddaje się statystyce działalność kas oszczędności, instytucji dobroczynnych, kościołów i t. d. *Lexis* sądzi, że nawet urodzenia i zgony, ponieważ zależne są poniekąd od woli ludzkiej, należą do statystyki moralizmu. Istotnie posiada znaczenie dla statystyki moralizmu, a zatym i etyki, to wszystko, czym zajmuje się t. zw. demografja lub demologja, a więc stany i ruchy ludności, spowodowane przez urodzenia i zgony, emigrację i imigrację, stosunki płci i wieku, zaludnienie i rozsiedlenie. Nie bez znaczenia etycznego jest dalej statystyka stanów i zmian gospodarczych zamożności, zawodów, przemysłu, handlu, rolnictwa, komunikacji, szkolnictwa, zdrowotności, wyborów do instytucji społecznych i państwowych i t. d., dalej obejmowana przez statystykę liczebność zużywania produktów spożywczych, spożywania alkoholu i narkotyków, a nawet ilość nieadresowanych, źle adresowanych i nieopłaconych listów. Coraz szczegółowiej przeprowadza się badanie statystyczne, zbierające, zestawiające, porównywające, kombinujące, więc np. uwzględnia się przy samobójstwach wiek, płeć, zawód, wyznanie, sposób wykonania, porę roku, nawet dnia, przy ślubach zawód, wiek, stosunek wieku pobierających się i t. d. We wszystkich niemal danych statystyki społecznej upatrywać można objawy moralizmu i doszukiwać się jego przyczyn i związków, zależności i stosunków. W ten sposób statystyka moralizmu ogarnia już nie tylko demografję, lecz i t. zw. arytmetykę społeczną, naukę powstałą w 17-ym wieku w Anglji, a służącą pierwotnie rachubie finansowej, handlowej i militarnej w sprawach państwowych. To też *Buffon* nazywał ją „arithmétique morale". Metoda statystyczna jest tak niezmiernie owocna i tak rozległe znajduje zastosowanie, że uczeni nie zdołali jeszcze zorjentować się w tej swojej pracy i dotychczas nie rozgraniczyli dzie-

dzin i nie ustalili znaczenia nazw artmetyki politycznej, demografji, statystyki moralizmu, a nawet prowadzą jeszcze spór co do tego, czy statystyka jest metodą, czy też nauką odrębną. Nie ulega wątpliwości, że etyka pozyskała w statystyce moralizmu nową metodę, która przez ilości prowadzi do jakości, liczby bowiem same przez się nic nie mówią, lecz wymagają interpretacji. Tworzą się nowe pojęcia, jak np. „capillarité sociale" (włoskowatość społeczna), „tendence au mariage" (dążność do małżeństwa), „Grad der Gesetzwidrigkeit" (stopień sprzeciwiania się prawu), „penchant au crime" (skłonność do przestępstwa), a takie wyrażenia, jak poczucie obowiązku, zmysł dobroczynności, usposobienie społeczne stają się mianami technicznemi, wymaganemi przez obliczenia. Wykrywa się nowe przyczyny zjawisk moralistycznych, jak np. przyjemność przy udaniu się przestępstwa, oraz nieznane skądinąd związki, np. pomiędzy kradzieżami a cenami produktów spożywczych, pomiędzy urodzeniami lub małżeństwami a pomyślnością żniw, i rozwija się metodyka wnioskowania przy metodach statystycznych, włączona przez *Sigwarta* do logiki. Otrzymuje się miary stanów i czynności struktury społecznej moralistycznej, czyli stosunków statycznych i dynamicznych w danych społeczeństwach. A niema już mowy o metafizycznych sprawach, jak determinizm, i wyrugowane są idee metafizyczne, jak człowieka „przeciętnego", którym posługiwali się *Arystoteles, Bernoulli* i jeszcze *Quetelet*. Systematycznie i wszechstronnie opracował dziedzinę statystyki moralizmu *v. Mayr*.

Tak się przedstawiają w zarysie metody etyki naukowej w ogólnym ugrupowaniu. Wszystkie one wyłoniły się z metafizyki, jak widzimy, a wyzwalały się od niej kolejno. Metoda filozoficzna jest najdawniejsza, a wikłają się w niej w całym przebiegu dziejowym metafizyka z naukowością. Metoda przyrodnicza właściwie dopiero od *Darwina* trzyma się trybu naukowego. Metoda psychologiczna w drugiej połowie 19-go wieku ustaliła się w charakterze naukowym. Metoda socjologiczna nieco później jeszcze. Wreszcie metoda matematyczna dopiero pod koniec 19-go wieku stała się czysto naukową. A więc właściwie dopiero w ubiegłym wieku utwierdziła się etyka naukowa, mająca za sobą kilka tysiącoleci tradycji metafizycznej, od której mozolnie się wyswobadza.

Daje się zauważyć, że to wyzwalanie się odbywało się z coraz większym, a nie, jakby się zdawać mogło, z coraz mniejszym wstrząśnieniem. Otóż metoda filozoficzna dość łagodnie jeszcze weszła na tory naukowe. Ale wprowadzeniu darwinizmu do etyki towarzyszyły silne zaburzenia polemiczne. Psycholo-

giczne analizy naukowe, dość pomyśleć o monomanjach i typach zbrodniczych, wywołały przewroty w umysłach i w praktyce. Metoda socjologiczna wykrywa zdumiewające i przerażające odmiany i rodowody moralizmu. Metoda statystyczna zaś wywołała ogromną wprost sensację. Metafizyczny bowiem sposób myślenia uporczywie się utrzymuje i usiłuje nowe zdobycze bądź pomniejszyć w znaczeniu, bądź spożytkować, zawadzając dociekaniom metodycznym, mącąc je i znieprawiając. Metafizyczny sposób myślenia usuwa się, jak daje się zauważyć, w znacznej mierze dzięki temu, że etyka naukowa zajmuje się także niemoralnością, wobec której etyka metafizyczna zdobywa się tylko na teodyceę.

Rozróżniliśmy metody powyższe dla orjentacji w całkowitym zakresie etyki, w praktyce zaś naukowej splatają się one i spółdziałają w sposób najrozmaitszy. Rozróżnienie takie pozwala nam zrozumieć jednostronność, często spotykaną przy wypracowaniu etyki. Otóż zdarza się, że zwolennicy jednej jakiejś metody usiłują przeprowadzić ją skrajnie, nie uwzględniając innych. Powstają stąd jednostronne etyki: filozoficzna, przyrodnicza, psychologiczna, socjologiczna, statystyczna. Dochodzi niekiedy aż do tego, że etyka zatraca się jako nauka samoistna i staje się działem bądź filozofji, bądź przyrodoznawstwa, bądź psychologji, bądź socjologji, bądź statystyki, a nawet tak dalece przepaja te nauki, że stają się one dziwaczną jakby przenośnią etyki. Jednostronne wypracowania, przyznać należy, mają poniekąd wartość jako próby wytrzymałości i doniosłości zasad i metod, ale gdy się je uznaje bezwzględnie, to gubią etykę naukową i sprowadzają metafizykę, której zazwyczaj świadomie, czy bezwiednie, ulega każdy badacz jednostronny, nie trzymający się krytycznie granic działania metody. Już sama mnogość możliwych jednostronności, którym nie można odmówić równouprawnienia skutkiem równoważności metod, każe je poczytywać właśnie za jednostronności.

Wobec tego pytanie, czy etyka jest doprawdy nauką samoistną, a nie działem jakiejś innej nauki, otrzymać musi odpowiedź, że zbyt wiele nauk może się ubiegać o wchłonięcie jej w siebie. Pozostaje wobec tego możebność, że mogłaby ona ulec rozbiorowi pomiędzy solidarne państwa ościenne, musi więc wykazać prawo bytu swego. Prawo takie nadaje etyce swoisty zupełnie charakter zjawisk moralistycznych, nie należących w tym charakterze do żadnej z nauk. Nie może ona nic odstąpić ze swego inwentarza, wprost przeciwnie, podnieść ona musi żądanie przejęcia z innych nauk tego, co do niej właściwie należy. W filozofji, w przyrodoznawstwie, w psychologji, w socjologji i w statystyce roztrząsa się często zagadnienia etyczne

bez uświadomienia sobie tego. A z drugiej strony stwierdzić można, że w literaturze etyki nie znajdujemy albo wcale, albo znajdujemy mało jej zagadnień i materjału, w innych naukach opracowywanego. Otóż najbardziej uderza fakt, że statystykę moralizmu wciąż jeszcze zalicza się do ekonomji społecznej albo też uchodzi ona za naukę osobną, a u etyków zawodowych nie znajduje prawie wcale uwzględnienia. Pozatym historja kultury, dająca obfity materjał każdej nauce humanistycznej, może najwięcej chyba dać etyce, a tymczasem ani historycy, wypracowujący dzieje moralistyczne nie uświadamiają sobie częstokroć, że opracowują etykę, ani etycy nie sięgają po ten materjał w całej rozciągłości, jak to czynią językoznawcy, prawoznawcy, ekonomiści i t. d. Etyka dziś jeszcze jest daleka od odebrania naukom innym należnej jej treści i na tym polega jej niedojrzałość. Usiłowania, prowadzone w tym kierunku obiecują może więcej, aniżeli jednostronne wypracowania etyki.

Nasuwa się pytanie, czy etyka, która operuje metodami, zapożyczonemi od innych nauk, nie jest dla tej przyczyny jakimś osobliwym wytworem eklektycznym, a może nawet naskutek stosowania obcych metod nauką praktyczną, a nie teoretyczną zgoła. Odpowiedź na to nie jest trudna przy porównaniu z innemi naukami. Swoisty zupełnie charakter zjawisk moralizmu, nadający etyce rację bytu, czyni ją zarazem samoistną i samodzielną bez względu na to, jakiemi metodami ona się posługuje; nawet przy metodzie spekulacyjnej, która więcej rządzi etyką, aniżeli etyka nią, jest ona poniekąd częścią odrębną w systemacie metafizycznym, składającym się, jak mówiliśmy (str. 20), z djalektyki, fizyki i etyki. Nie metoda charakteryzuje jakąkolwiek naukę, lecz jej przedmiot, czyli treść jej zagadnień. Eklektyczną może wydawać się etyka, gdy nazwiemy jej metody według nauk innych, jak to uczyniliśmy, zamiast brać nazwy z metodologji. Dla naszej orjentacji potrzebne były nazwy według nauk, ale każda z nich posiada wiele metod, które dzieli z innemi naukami, władając niemi po swojemu. Jeżeli więc etyka miałaby być eklektyczna, to byłaby nią i każda inna nauka, a to samo powiedzeć można i o jej praktycznym charakterze. Eklektyzm metodyczny nie jest eklektyzmem treści, którego etyce zarzucić nie można, a jej praktyczność metodyczna nie jest praktycznością nauki stosowanej oczywiście.

Eklektyzm metodyczny jest niezbędny dla zbudowania całokształtu etyki, któraby nie miała być jednostronną. Praca szczegółowa odbywa się w dziedzinie etyki, jak w każdej innej nauce. I tutaj, jak i tam, od czasu do czasu pojawiają się wielkie syntetyczne ujęcia, próby opanowania całej dziedziny, skupiające wyniki badań szczegółowych. Młoda jeszcze etyka nau-

kowa nie zdobyła się dotychczas na objęcie tego wszystkiego, co objęte być może, albowiem metody naukowe okazały się bardzo płodnemi, wobec czego zaleca się wstrzemięźliwość od systematyzowania. W wieku 19-ym powstało kilka systematów, które, ogarniając jaknajwiększe pole pracy etycznej, nie są jednakże wolne od metafizyki. Największemi takiemi budowlami są systematy *Benthama* i *Milla* oraz *Spencera* w Anglji, *Fouillée'go* we Francji i *Wundta* w Niemczech. Utylitaryzm *Benthama* i *Milla* wystawił ideę pożytku, dającego zadowolenie i szczęście, jako istoty i miary moralności; idea ta jest właściwie normą, nakazem, hasłem, daje się zastosować i do niemoralności, do wszystkich miejsc i czasów, nie wyznacza ani podmiotu, ani przedmiotu, obejmując wszystkie, a dotyczyć może wszelkiej czynności życiowej, nawet nieświadomej, a zatym wybiega poza sferę moralizmu, zatracając jego swoistość. *Spencer* dał wielki systemat ewolucjonistyczny, ale uniósł się normatywnością i rozmarzył w moralności doskonałej. *Fouillée* przedsięwziął połączenie wszystkich istniejących systematów dziejowych i godzić usiłuje w gruncie rzeczy idealizm metafizyczny z empiryzmem z pomocą pomysłu idei-sił. *Wundt* podaje systemat historycznie uzasadniony, w którym usiłuje pogodzić wyjaśnianie przyczynowo-gienetyczne z teleologicznym, obejmując całą niemal dziedzinę moralizmu. Takie systematy mają wartość przez to, że pracują nad uzgodnieniem treści szczegółowych, przyczym ujawniają błędy, braki i wszelkie wadliwości, dając pobudki do usuwania ich i tworzenia nowszych, coraz doskonalszych upostaciowań całokształtu etyki.

ROZDZIAŁ IV.

Zagadnienia pozorne i prawdziwe w etyce.

Widzieliśmy, że metoda spekulacyjna etyki metafizycznej bynajmniej nie daje rozwiązania zagadnień, lecz wprowadza w djalektykę, której wyniki są antytetyczne i antynomiczne. Ten brak rozwiązania nadaje pewnego rodzaju żywotność zagadnieniom, powstałym przy metafizycznym sposobie myślenia, tak że przenoszą się one na grunt etyki naukowej i tutaj mącą pracę badawczą, tamując jej postęp i umożliwiając rzekome budowanie etyki normatywnej na podstawach empirycznych. Etycy naukowi, pracując nad szczegółowemi zagadnieniami przy mozolnym stosowaniu metod, gdy wznieść się usiłują do objęcia większych widnokręgów, ulegają łatwo metafizyce bądź bezwiednie z powodu ciążącej na umysłach tradycji, bądź też rozmyślnie z szacunku dla starej matrony filozofji, a ściśle mówiąc: metafizyki. I otóż powracają ciągle do zagadnień rzekomo najgłębszych, do idei pozornie zasadniczych, w których otrzymuje różnorodne upostaciowanie idea bezwzględnika. Przyjrzyjmy się bliżej szeregowi takich zagadnień kardynalnych, wiecznie ponętnych dla etyka niedość krytycznego, a wiodących na manowce. Zobaczymy, jak w postawieniu ich tkwi niewłaściwość, którą ujawnia sam rozwój metafizyki. Postaramy się objaśnić te niewłaściwe stawiania zagadnień, powodujące tylko djalektykę, i zobaczymy, jakie zagadnienia, prawdziwie dające się rozwiązać, zawarte są w metafizycznym ujęciu spraw moralistycznych.

Nie będziemy już zastanawiać się nad ideami dobra, cnoty, sprawiedliwości, moralności, doskonałości i t. d., o dwustronności których wyżej już była mowa zasadniczo (str. 22—30). Z tego, co powiedzieliśmy wówczas, łatwo wysnuć, jak bezprzedmiotowe i zwodnicze są zagadnienia z temi ideami związane; można z niemi postąpić, jak *Karneades*, który jednego dnia dowodził, że sprawiedliwość jest pożądana, a drugiego

dnia, że jest zgubna. Nie będziemy też zastanawiać się nad zagadnieniami, czy afekty, egoizm, państwo i t. d. należy poczytywać za zło, czy za dobro. Zaznaczymy tylko, że niektórzy metafizyczni etycy sądzą tak, drudzy inaczej, a sprzeczność tę usiłują napróżno wyrównać inni; już była o tym mowa (str. 26). Natomiast przyjrzymy się niektórym ogólnym zagadnieniom, których roztrząsanie metodą spekulacyjną prowadzi do utworzenia systematycznych stanowisk etyki normatywnej.

Sprawa wolności woli jest bodaj najważniejszą ze wszystkich w etyce normatywnej. Przyjęcie wolności woli, czyli indeterminizm zaleca się rzekomo z wielu względów: uzasadnia odpowiedzialność, objaśnia możliwość niemoralności, a co najważniejsza usprawiedliwia celowość istnienia samej etyki normatywnej, bez wolnej woli bowiem nie byłoby racji ani do tworzenia, ani do przyjmowania norm. Atoli z drugiej strony za determinizmem przemawia uznanie powszechnej konieczności zjawisk, zarówno czy będzie ona brana jako porządek, celowość, przyczynowość, czy jakakolwiek inna praworządność. Wypada pogodzić te sprzeczne idee, co też czynią metafizycy w zawiłych i sztucznych rozumowaniach, gdy tymczasem inni, wikłając je, wypracowują dopiero ich rozróżnienie i ujawniają możliwość przyjęcia jednej albo drugiej. Niektórzy śmiało przyznają się do indeterminizmu, inni znów przyznają się do determinizmu, gdyż te drogi muszą zostać urobione i wypróbowane, a bezwzględnik pozwala na jedno i drugie; oto *Stoicy* są indeterministami, a *de Spinoza* jest deterministą, *Kant* jest indeterministą, a *Schopenhauer* deterministą. Jednakże u każdego z nich przeciwna doktryna mniej lub więcej wyraźnie występuje, jak badania wykazują. Oto wszystko, co w sprawie tej zostało dokonane i chyba wogóle może być dokonane. A tymczasem już *Locke* wybrnął z metafizyki, wykazując przedewszystkiem (jak przed nim już *de Spinoza*, a po nim *Herbart*), że wola nie jest żadnym narządem i władzą osobną, lecz że jest raczej własnością, taksamo jak wolność, skąd wynika, że można mówić jedynie o wolności człowieka, a nie woli, wolność woli zaś jest logicznie tym samym, co cnotliwość czworokątna, wreszcie zwrócił na to uwagę, że wolność jest właściwie pojęciem negatywnym, nie mogącym oznaczać siły lub działania, lecz nieobecność przeszkód dla działania; wolność woli więc znaczy właściwie brak przeszkód dla siły działania człowieka. Wobec takiego zrozumienia pierzcha zagadnienie metafizyczne i stajemy na gruncie gołych faktów, dających całkiem inne zagadnienia, jak: co to jest poczucie wolności woli, a raczej wyboru, jak zależy to poczucie od charakteru tudzież od warunków życia społecznego, jak się zmienia

wolność wraz z warunkami jej w dziejach i t. d. Determinizm i indeterminizm okazują się w istocie swej zasadami badania, nie zaś określeniami jakiejś niezmiennej własności woli.

Innym zagadnieniem doniosłym na gruncie etyki normatywnej jest stosunek pomiędzy rozumem, czyli poznaniem, czyli inteligiencją, a wolą. Etyka normatywna musi zakładać wraz z wolnością woli także podleganie jej deterministyczne rozumowi, albowiem i to założenie, jak i tamto, daje jej rację bytu. Co byłyby warte normy, gdyby wola nie była zdolna do słuchania ich? A więc rozum kieruje wolą. Atoli z drugiej strony uznać trzeba, że wola może nie być posłuszna rozumowi, może nawet, jak powiedział *Owidjusz,* uznawać, co lepsze, a obierać gorsze („video meliora proboque, deteriora sequor" Metam. 7,20). A więc wola może innych mieć kierowników, może czym innym się powodować, niż treścią rozumu, nawet łatwiej i prędzej, bo instynkty, uczucia, afekty wprost na nią działają, już są nawet wolą, gdy tymczasem treść myślowa sama przez się na wolę nie działa, impulsu nie posiada. Gorzej jeszcze, bo rozum, im doskonalszy jest, tym więcej wchodzi w teorję, kontemplację, która odwraca się całkiem od woli i sfery czynu. Metafizycy zmuszeni byli do przyjęcia osobnego rozumu praktycznego, ale nie usuwa się tym przedziału między wolą i rozumem. Rozum przeto nie kieruje wolą, bo nie jest czynny, czynność cała jest po stronie woli, a rozum jest tylko posiadaniem treści poznania. Powstają więc dwa sprzeczne poglądy: według jednego, któremu hołdują od *Sokratesa* wszyscy racjonaliści, trzeba posiadać wiedzę, aby być moralnym, jest to warunek konieczny i wystarczający; według drugiego, urabianego przez woluntarystów, sprawa ma się odwrotnie, trzeba być moralnym, aby posiąść wiedzę; temu drugiemu poglądowi *Schopenhauer* nadaje wyraz skrajny: nie rozum kieruje wolą, lecz wola rozumem. Metafizyka prowadzi do antynomji: dobre poznanie prowadzi do dobrego życia, jest jego warunkiem poprzedzającym, i przeciwnie, dobre życie prowadzi do dobrego poznania, jest jego warunkiem poprzedzającym. Żadna z tych skrajności nie daje się przeprowadzić, przedstawiciele ich wpaść muszą w sprzeczność, a połączenie pierwszeństwa rozumu przed wolą z pierwszeństwem woli przed rozumem przez różne sztuczki metafizyczne może być tylko gmatwaniem djalektycznym, nie zaś rozwiązaniem. Nie da się nic zrobić z pomocą samej spekulacji, albowiem wiedza może być zarówno poznaniem dobra, jak poznaniem zła, a poznanie dobra może służyć zamierzeniom niemoralnym taksamo, jak moralnym, a i poznanie zła może nie tylko do zła prowadzić, lecz i chronić od niego oraz pozwalać je zwalczać. Oba-

lenie teorji władz umysłowych i wolności woli usuwa grunt pod nogami metafizyków. Pozostaje do rozstrzygnięcia sprawa nie stosunku pomiędzy wolą a rozumem, lecz związku tych funkcji psychicznych w wielorakich jego odmianach i to nie tylko psychofizjologicznie, lecz ewolucyjnie w ustroju organicznym, a także w dziejach kultury. Zagadnienie to, jak widzimy, wymyka się z etyki filozoficznej i jej środkami rozwiązane być nie może.

Na gruncie metafizyki powstaje zagadnienie, czy moralizm jest wytworem natury, czy człowieka, innemi słowy, czy jest czymś naturalnym, czy też konwencją społeczną. Już *Sofiści* zagadnienie to postawili i roztrzygnęli, że jest konwencją (aczkolwiek *Protagoras* utrzymywał, że odraza do krzywdy i sprawiedliwość dane są wszystkim ludziom i stanowią podstawy spółżycia społecznego). Konwencjonalizm wyznawali w 16-ym, 17-ym i 18-ym wieku teoretycy umowy społecznej, a doprowadzali ten pogląd do skrajności *Hobbes, Rousseau* i materjaliści francuscy. Natomiast wszyscy inni etycy zapatrywali się na moralizm jako na sprawę naturalną, z idei wrodzonych moralnych wyrastającą, na usposobieniu moralnym natury ludzkiej opartą, a do skrajności doprowadzili ten pogląd zwłaszcza etycy angielscy wieku 18-go. Poglądy te nie wyłączają się wzajemnie, jakby się zdawało. Zwolennicy naturalności moralizmu muszą jednakże mimowoli przejść na stanowisko konwencjalizmu, a to skutkiem przyjmowania moralności bezwzględnej, która nie istnieje przecież, lecz ma być urzeczywistniona przez twórców i czytelników etyk normatywnych. Z drugiej strony zwolennicy konwencjonalizmu nie mogą przecież przyjmować, że ludzie tworzą moralizm tak dowolnie, że mogliby go i nie tworzyć, muszą tedy uznać, że fakt moralizmu, jakkolwiek przez ludzi wytwarzany, powstaje z konieczności naturalnej. Przeciwieństwo tych poglądów okazuje się tylko djalektycznym. Powodem jest opaczne postawienie zagadnienia, tak jakby ktoś pytał, czy dzieci są wytworem naturalnym czy konwencjonalnym. W gruncie rzeczy nie o to bowiem chodzi, czy społeczność moralistyczna jest naturalna, czy sztuczna, lecz o to, jak powstała i rozwinęła się faktycznie w dziejach ludzkości.

Czy dobra zewnętrzne potrzebne lub niezbędne są dla moralności, czy też całkiem obojętne i zbędne, a nawet szkodliwe? Oto zagadnienie, którym etyka normatywna po wsze czasy gorliwie się zajmowała. *Cyrenaicy* sądzili, że dobra zewnętrzne są niezbędne, *Cynicy* zaś, że szkodliwe; *Platon* uważał, że są koniec końców zbędne, *Arystoteles* zaś, że potrzebne; *Stoicy* ustanawiali stopnie niezbędności i stawiali ideał mędrca, wy-

starczającego sobie bez wszystkiego, *Epikurejczycy* znów sądzili, że bez dóbr niema życia, i tak ciągnie się to przeciwieństwo do czasów najnowszych. Dzisiaj np. socjaliści nie mogą wyobrazić sobie moralności bez dóbr zewnętrznych, jednak socjalista i kantysta *Cohen* uważa, że w cnotach bezwzględnie przejawia się moralność. Mamy po jednej stronie eudemonizm, po drugiej ascetyzm. Jedni określają etykę jako naukę o dobrach, drudzy jako naukę o cnotach. Istnieją etyki pośredniczące, łączące obydwa stanowiska, usiłujące je zespolić, jak to czyni np. *de Spinoza,* a ostatnio *Döring,* jednakże w takich razach pozostaje przy powiązaniu mechanicznym pomimo djalektyki. Ta dwoistość nie może się jednak utrzymać, gdyż rodzi mnóstwo niezgodności i sprzeczności. By wyjść z tego bezdroża, trzeba przyjrzeć się pojęciu dobra, którym się tutaj operuje. Dobrem jest coś pod wieloma względami, jak widzieliśmy (str. 17); może to być coś pożytecznego, przejemnego, pięknego, ekonomicznego i t. d. Metafizycy nie czynią tego rozróżnienia i mają całkiem mglistą, chaotyczną ideę dobra. Dobrem w etyce może być oczywiście to wszystko i tylko to, co jest moralne, a nie piękne lub pożyteczne. Wobec tego upada wyróżnienie dóbr zewnętrznych i zagadnienie staje się bezprzedmiotowym. Przy takim pojmowaniu dobra nie będzie już chodziło o zbędność lub niezbędność dóbr, gdyż nie można pytać o zbędność lub niezbędność czegoś moralnego, lecz wypadnie badać moralizm dążenia do dóbr wszelkiego rodzaju jako fakt o rozległości niezmiernej.

Z zagadnieniem dopiero co omówionym wiąże się inne ściśle, mianowicie czy moralizm leży w zamiarze, usposobieniu, skłonności, sumieniu, słowem w głębi charakteru człowieka, czy też w czynie, postępku, działaniu, słowem w wytworze zewnętrznym człowieka. Psychologizm w etyce zajmuje pierwsze stanowisko, drugie zaś, można powiedzieć, pragmatyzm, biorąc ten wyraz nie w znaczeniu filozoficznego poglądu nowoczesnego, lecz w obszerniejszym, na jaki *James* sam wskazuje. Etycy, opracowujący przeważnie naukę o cnotach należą do jednego obozu, opracowujący zaś naukę o dobrach do drugiego. Do pierwszego należą *Arystoteles, Scholastycy, de Spinoza, Kant, Cohen,* do drugiego *Sofiści, Hobbes, Rousseau.* W 17-ym wieku w Japonji toczył się spór pomiędzy temi dwoma stanowiskami, samodzielnie tam wypracowanemi. Po jednej stronie uczył *Muro Kyuso,* że cnotami najważniejszemi są czystość serca, szczerość, miłość bliźniego, że na tym polega moralność, czyniąca człowieka zdolnym do zjednoczenia się z bóstwem, z drugiej strony *Dazai Szuntai* uczył, że szlachetność nie jest bynajmniej rzeczą serca, lecz postępowania, czynu,

a jakim jest przytym serce, to może być obojętne, bo nie zależy nikomu na moralności wewnętrznie skrytej, lecz na moralności pojawiającej się w działaniu. Istnieją liczne próby połączenia obydwu skrajnych stanowisk; tak np. *Paulsen* ustanawia dwojaką ocenę: jedna ma dotyczyć czynu w stosunku do pobudki, usposobienia, zamiaru, druga zaś w stosunku do wyniku, skutku. Ale czy zadowolimy się tym, że jeden postępek ocenimy z jednej strony jako moralny, z drugiej strony jako niemoralny? Jeśli w ten sposób wolno nam będzie wydawać oceny z zastosowaniem różnych względów, a liczba ich da się pomnożyć, co pociągnie za sobą dowolność w stosowaniu różnych probierzy, to z etyki zrobi się adwokatowanie. Z tych trudności wybrnąć można, zważywszy, że charakter człowieka, niedostępny przecież bezpośrednio dla doświadczenia, oceniamy jedynie na podstawie przejawów jego w działaniu, i że oceniamy nie tylko działanie, lecz i charakter, z którego ono płynie. Stąd wynika zadanie zbadania, w jakim związku pozostają działania człowieka z jego charakterem, a badanie to dotyczyć będzie faktów w różnych czasach i miejscach, ludzi w rozmaitych warunkach życiowych, w celu wykazania, o ile czyny wypływają z charakterów, a o ile są przymuszone zewnętrznie, a także jak przedstawiają się charaktery pod względem moralistycznym w rozmaitych typach, w rozwoju dziejowym i t. d. Jszcze zauważyć można, że przyczyną opacznego postawienia sprawy przez metafizyków jest niedość wyraźne rozróżnianie pojęciowe celów i pobudek działania, skutkiem czego cele i pobudki zlewają się w jedno i tylko djalektycznie są rozróżniane. Tymczasem pobudki stanowią sprawę czysto wewnętrzną, tak że powstaje zagadnienie, czy cele są trafnie ujmowane, cele zaś stanowią coś w rodzaju zadań i obowiązków z zewnątrz narzucających się, co znów podlegać musi badaniom osobnym.

Ze sprawami powyższemi związane jest także zagadnienie, które również dzieliło etyków normatywnych na obozy skrajnie sobie przeciwne i obozy pośredniczące, mianowicie zagadnienie metafizyczne, czy człowiek z natury jest dobry, czy zły, właściwie moralny, czy niemoralny. W Chinach w ciągu trzech stuleci przed początkiem naszej ery toczył się gorący spór w tej sprawie. *Meng-tse* utrzymywał, że człowiek z natury jest d o b r y, *Siun-koang* zaś, że jest z ł y. *Kao-Puh-kai* godził te skrajności, wywodząc, że człowiek z natury nie jest ani dobry, ani zły, lecz staje się dopiero takim albo takim. *Yang-Hiang* zaś uczył, że człowiek z natury nosi w sobie pierwiastki i zła i dobra w zmieszaniu. Spór ten ponowił się w 17-ym wieku w Japonji. *Ito Jinsai* uważał naturę ludzką za dobrą z gruntu; *Butsu-Sorai* zaś, ten Hobbes japoński, sądził, że z na-

tury człowiek człowiekowi jest wilkiem. W europejskiej etyce skrajności owe urobili *Hobbes* i *Rousseau*. Zagadnienie, jakim człowiek jest moralistycznie w gruncie, z natury, pierwotnie, jest możliwe tylko na gruncie metafizyki, tworzącej analogicznie do idei transcendentnego stanu idealnego, doskonałego, przyszłości ideę również transcendentnego stanu pierwiastkowego przeszłości i łączącego obydwie perspektywy w danej teraźniejszości. Właściwie nie chodzi tu o przeszłość i przyszłość w przeciwstawieniu do teraźniejszości, nie chodzi o czas lecz o konstrukcję stanu transcendentnego w przeciwstawieniu do rzeczywistego. W ten sposób ulega zwichnięciu właściwy bieg myślenia, który miałby do rozwiązania zagadnienie, jak się przedstawia moralizm w swoich pierwiastkach egoizmu i altruizmu w duszy ludzkiej, w różnych typach ludzkich i w rozwoju człowieka.

To samo zagadnienie naukowe, rozwiązać się dające jedynie przez badania empiryczne, zostaje jeszcze inaczej spaczone w metafizycznym zagadnieniu, czy jest postęp moralny w dziejach ludzkości, czy też niema żadnego. *Zoroastryzm, Scholastycy, Leibniz, Lessing, Herder, Fichte, Schleiermacher, Hegel* ustanawiali optymistycznie, że istnieje postęp doskonalenia się moralnego. Byli też tacy etycy, jak *Hezjod* i *Rousseau*, którzy ustanawiali pesymistycznie, że jest postęp, ale nie w umoralnianiu się, lecz w upadku, w oddalaniu się od stanu rajskiego. Inni etycy, których można uważać za pośredniczących, utrzymywali, że zarówno postęp, jak i upadek, zachodzą, a to w ten sposób, że po jednym zachodzi drugi, gdy każdy dojdzie do kresu. Tak myśleli *Pitagorejczycy, Empedokles, Vico*, a tę myśl o wiecznym powrocie rzeczy wyraził jeszcze też *Nietzsche*. Inni wreszcie etycy przeciwieństwo owe rozstrzygnęli w ten sposób, że nie przyjmowali rozwoju dziejowego, tak np. *Buddyści, de Spinoza, Schopnhauer*, albo wprost odrzucali go, jak np. *Buckle*. Oczywiście w tych rozmaitych stanowiskach ujawniają się wszystkie możliwości stosunku pomiędzy światem a bezwzględnikiem. Można trzymać się albo tego, że świat wyszedł z bezwzględnika i jest jego zepsuciem, coraz dalej odbiegającym od niego, albo tego, że świat, będąc zepsuciem bezwzględnika, powraca doń, albo sądzić, że świat i wchodzi do bezwzględnika i wychodzi z niego, albo że wszelki ruch taki jest złudzeniem, bo prawdą jest ich tożsamość, albo wreszcie, jak inni wierzą, że jest wieczna dwoistość świata i bezwzględnika. Żaden z tych poglądów utrzymać się nie daje. Badania wykazują, że przechodzą one mniej lub więcej wyraźnie jeden w drugi z wolą, czy też bez woli ich wyznawców, z wiedzą ich, czy bez wiedzy, naskutek samej ko-

nieczności djalektycznej. Tkwiącym w tej sprawie zagadnieniem jest: jak się przedstawia rozwój i postęp moralizmu w dziejach ludzkości, co wyświetlić można jedynie bodaj z pomocą metody statystycznej.

Niezależnie od zagadnień, czy człowiek jest z natury dobry, czy zły, i czy moralizm jest rzeczą konwencjonalną, czy naturalną, rozwinęło się zagadnienie, czy altruizm jest wrodzony, jak egoizm, czy też nabyty w spółżyciu społecznym, a więc czy daje się z egoizmem zestawić zasadniczo. *Hobbes,* jak przeważnie teoretycy umowy społecznej, sądzi, że altruizm powstaje dopiero z wyrachowania, wyrozumowania własnej korzyści, a *de Spinoza,* że powstaje i rozwija się razem z wiedzą, poznaniem świata, dochodząc do sympatji uniwersalnej. Wprost przeciwnie zaś angielscy etycy 18-go wieku uczą, że sympatja, życzliwość, dobroć i t. d. są wrodzone, pierwotne, narówni z egoizmem. Inni etycy znów, pośrednicząc przyjmują, że wrodzone są zalążki altruizmu, które rozwijają się. Djalektyka, do której prowadzą idee egoizmu i altruizmu, jest rażąco widoczna. Gdy mowa jest o egoizmie, nie wiadomo jeszcze jaki jest zakres tego „ego", boć przecież nie ogranicza się do ciała. Taksamo jak mówię o swoim żołądku, mogę mówić o swoim koniu, o swojej ojczyźnie, o swoim prawie; a choć żołądek jest wyłącznie moim, to dbanie o niego nie jest sprawą wyłącznie moją, jeśli mam lekarza i mam obowiązki, których spełnieniu choroba mego żołądka stoi na przeszkodzie. Jak widać, granica pomiędzy jaźnią a czymś innym nie daje się przeprowadzić, a przytym zauważyć należy, że sprawa tej granicy jest dla etyki całkiem obojętna. Wszak można leczyć swoją chorobę, powodując się altruizmem, i posłować w sejmie z egoizmu. Oczywiście sprawa egoizmu i altruizmu postawiona jest niewłaściwie. Nie o to chodzi w gruncie rzeczy, czy istnieje altruizm równorzędny z egoizmem, lecz o to, jakiemi względami kieruje się człowiek w swym postępowaniu, jakiemi pobudkami powoduje się, które można w wieloraki sposób klasyfikować, systematyzować i badać, przyczym egoizm i altruizm, jeśli wyrazy te nie oznaczają uczuć albo interesowności lub bezinteresowności, są właściwie stanowiskami i kierunkami badania.

Na gruncie metafizycznym etyki normatywnej powstać musi zagadnienie, czy ludzie są wszyscy równi pod względem moralistycznym, czy też są nierówni, innemi słowy, czy do wszystkich stosuje się jednakowa miara ocen moralistycznych, czy też nie. Według arystokratyzmu, któremu hołdowali np. *Sofiści, Platon, Hobbes, Macchiavelli, Schopenhauer, Nietzsche* ludziom wybranym dane jest, że postępują inaczej, niż tłum, a chociaż postępowanie ich wydaje się tłumowi nie-

moralnym, jest ono prawdziwie i właściwie moralnym. Mniejsza tutaj o to, jaka jest treść tego postępowania, które etycy ci za moralnie dozwolone i uprawnione uważają, czy jest to opanowanie i gnębienie tłumu dla jakichś celów, czy są to inne jakieś praktyki specjalne, i mniejsza, czy ci wyjątkowi ludzie są to pojedyńcze jednostki jakieś, czy warstwy narodu, zależy nam tylko na tym, że ustanawia się w ten sposób uprzywilejowanie moralistyczne niektórych ludzi, do których zwykłe probierze oceny moralistycznej nie mogą i nie powinny być stosowane. Wbrew temu arystokratyzmowi etycznemu głosi demokratyzm, że ludzie wszyscy są sobie równi, jednakowo do moralności powołani i dlatego podlegają jednakowemu sądowi. Tak uczyli np. *Stoicy, Scholastycy, de Spinoza.* Jednakże spostrzec można, że żadne z tych stanowisk skrajnych utrzymać się nie daje, etyki bowiem każdego obozu zawierają, bo zawierać muszą mniej lub więcej widoczne i urobione, in nuce w nich zawarte stanowisko przeciwne. Otóż etycy demokratyzmu tworzą etyki tak zawiłe, tak głębokie, tak trudne do wystudjowania, że nie mogą one być udziałem wszystkich ludzi. Proste pozornie, wypracowane przez nich, normy wymagają tak wielkiej inteligiencji i wykształcenia oraz wolności od zakorzenionej niemoralności, że spełnienie ich z konieczności pozostać musi przy wybranych. Z drugiej strony etycy arystokratyzmu, uchylając się od wyznaczenia, jacy to mianowicie ludzie mają i mogą być nadludźmi, nie tylko pozostawiają wszystkim ludziom drzwi otwarte, ale i nie ograniczają życzenia, aby jaknajwięcej ludzi dostąpiło uprzywilejowania. Sprzeczność tych stanowisk rozwiewa się przez to, że ostatecznie wszystkim tym etykom chodzi o jedną moralność, aczkolwiek rozróżniają dwie (lub trzy, jak *Platon).* Skądże więc owo rozdwojenie i pocóż? Jest ono wynikiem niewłaściwego postawienia sprawy. Faktem jest, że niema jednolitego moralizmu u wszystkich ludzi, że jest on różny u rozmaitych narodów, klas, grup społecznych. Zadaniem etyki może być nie stronnicze wynoszenie jednych nad drugich gwoli ideałowi bezwzględnemu, lub zrównanie wszystkich przed bezwzględnikiem, lecz badanie, jakie rzeczywiście różnice zachodzą i jak się odmieniają w biegu rozwojowym.

Jeszcze jedną tylko sprawą tego rodzaju zajmiemy się. Do sprzecznych poglądów prowadzi zagadnienie, czy moralną staje się jednostka bez względu na społeczeństwo, czy też tylko w społeczeństwie i przez nie. Inaczej można zagadnienie to sformułować w ten sposób: czy ideałem moralnym jest dobro jednostki, czy też społeczeństwa. Indywidualizm etyczny ma przedstawicieli w *Buddyzmie,* w *Epikurze,* w *Helvétiusie,* w *Schopenhauerze,* w *Nietzschem.* Natomiast socjalizm

etyczny głoszą *Arystoteles, Bentham* i *Mill, Schleiermacher, Hegel, Herbart, Fouillée.* Stanowiska te zespalają *Platon, de Spinoza,* jednakże dwoistość u syntetyków wyraźnie pozostaje. Rzecz ma się tutaj podobnie jak z egoizmem i altruizmem. Jednostka nie daje się oddzielić od społeczeństwa, a jej dobro i moralizm od dobra i moralizmu społecznego, chyba w wymyśle metafizycznym, bo taksamo niema jednostki bez społeczeństwa, jak społeczeństwa bez jednostek. Istnieją one pod względem moralistycznym tylko przez wzajemne uwarunkowanie i to podlegać może i musi badaniu wielostronnemu.

Przy rozpatrywaniu wszystkich owych spraw postępowaliśmy tak, że nasamprzód wystawialiśmy zagadnienie, następnie wykazywaliśmy możliwość dwuch sprzecznych między sobą rozwiązań, które stają się założeniami dwuch obozów etyków, i wskazywaliśmy w końcu na trzeci obóz etyków, usiłujących skrajności tamtych pogodzić. Układ taki był nam potrzebny ze względów systematycznych, mianowicie dla rozejrzenia się w stanie rzeczy ze stanowiska teoretycznego. Jednakże porządek taki nie odpowiada przebiegowi dziejowemu, który raczej odwrotnie się przedstawia. Historja etyki nie pokazuje, że zagadnienia owe w tej postaci, jaką na czoło wysuwaliśmy, np. czy istnieje wolność woli, czy nie, czy egoizm, czy altruizm jest źródłem moralności, czy istnieje postęp, czy nie i t. d. stanowią punkty wyjścia, któreby miały jednych etyków pociągnąć w jedną stronę, drugich w drugą, a trzecim nakazywać łączenie skrajności. Przebieg w rzeczywistości jast taki, że najwcześniej sprawa jest niewyraźna i zawiera w sobie zalążki dwuch skrajności przeciwnych sobie, które powstanie swe zawdzięczają nie postawieniu sprawy antytetycznemu i zdecydowaniu się za jedną z dwuch możliwości, lecz samorzutnej walce przeciwko niepowodzeniu jakiegoś skrajnego kierunku. Z mgławicy wyłania się najpierw jeden kierunek, dojrzewający do skrajności, ale okazuje się, że skrajność ta jest jednostronnością, że jest naciągająca, niekonsekwentna, że nie daje się przeprowadzić, a wykazywanie tego jest już przedmiotem drugiego kierunku, zwalczającego tamten i dojrzewającego, jak tamten, do przeciwnej skrajności, która grzeszy temi samemi wadami, co i tamta. Dopiero teraz, spostrzegając to, etycy przystępują do wyrównania sprzeczności syntetycznego i w świadomości ich występuje zagadnienie pod postacią antytetyczną. Ukazują się teraz etycy już drugiej wielkości, postępujący synkretystycznie. Rozwój etyki metafizycznej nie jest więc postępującym naprzód rozwiązywaniem zagadnień etycznych, lecz wypracowywaniem jakby próbnym skrajności, a w końcu ujawnieniem antytezy w postawieniu zagadnień. Takie są właściwie wyniki etyki nor-

matywnej i nic ponad to. Wypracowywane one zostają przez metodę spekulacyjną, która do niczego innego nie jest zdolna, w djalektycznych sporach, nie dochodzących do ustalenia żadnego twierdzenia zasadniczego. Historja etyki metafizycznej jest bardzo pouczająca, bo ukazuje nam wszystkie te wysiłki bezpłodne dla treści etyki, a płodne tylko w mimowolnym wykazaniu tej bezpłodności. Znajomość tej historji jest niezbędna dla krytycznego rozprawienia się z zagadnieniami pozornemi, gdyż sama historja niezależnie od krytyki ujawnia ten ich charakter. Bez znajomości historji, mają przed sobą któreś z owych zagadnień, można być łatwo wciągniętym w wir djalektyki zawrotnej i zmuszonym do zajęcia któregoś ze stanowisk metafizycznych, skazanego na los, czekający stanowisko całkiem mu przeciwne.

Stanowisko metafizyczne musi być z gruntu podważone, jeśli mamy wydobyć się z labiryntu djalektycznego. Radykalnym chwytem będzie zwrócenie uwagi na to, że we wszystkich wogóle metafizycznych twierdzeniach i nawet już ideach tkwią normy i ideały. Wyrazy dobro, sprawiedliwość, cnota i t. p. w zrozumieniu metafizycznym nie są poprostu rzeczownikami, utworzonemi z przymiotników i oznaczającemi w oderwaniu cechę, tak jak np. białość, przejściowość, ograniczoność, lecz oznaczeniami czegoś dorozumiewanego, a podsuwanego przez kontemplację hypostazującą. Zupełnie taksamo ma się z ideami, wchodzącemi do twierdzeń, któremi zajmowaliśmy się, a więc z wolnością, rozumem, egoizmem, człowiekiem „dobrym z natury“ i t. d. Subrepcja wnosi tu wszędzie na miejsce treści doświadczalnej treść tego, co być powinno lub nie powinno, treść wartości dodatniej lub ujemnej. Są to więc pozorne pojęcia, a w rzeczywistości idee wartości zontologizowanych. Zupełnie taksamo z tego powodu rzecz się ma z rzekomemi twierdzeniami, że człowiek posiada lub nie posiada wolną wolę, że jest z natury dobry czy zły i t. d. Nie są to właściwie twierdzenia, lecz normy, które etyka normatywna w zanadrzu już posiada: człowiek powinien być wolny lub człowiek powinien podlegać konieczności, naturze i t. d., człowiek powinien być dobry, nie powinien być zły i t. d. Te normy są już zawarte w tamtych założeniach, albowiem są one poprostu konsekwencją tamtych norm, które niby zostają wyprowadzone, a w rzeczywistości pochodzą z żądań, dążeń, życzeń, marzeń, potrzeb. Oto jest błędne koło, w którym obraca się spekulacja metafizyczna, mniemając, że posuwa się wprost naprzód. Ta zamiana idei wartości na nibypojęcia i norm na nibytwierdzenia przedsiębrana bywa w zamiarze naukowego zajęcia się etyką i tworzenia etyki na miejsce literatury ideologicznej, budującej, nawołującej. Jest

to można powiedzieć, pierwszy stopień etyki naukowej, wejście na drogę do niej, choć ta naukowość jest tylko powierzchowna, bo jedynie w stylu apodyktycznym, naśladującym naukę, zawarta.

Etyka normatywna, operując w rzeczy samej ideałami, normami, wartościami, dla tego samego nie jest naukową, gdyż jest praktyczną. Wszak nie bada ona ideałów, norm, wartości, lecz stosuje je odrazu, jak każe zacnemu metafizykowi jego takie, czy inne, poczucie i sumienie. Skutkiem tego wszystkie zagadnienia nibynaukowe są właściwie zagadnieniami praktycznemi, których naukowo rozstrzygać wcale nie można. Żadne bowiem metody teoretyczne nie dają dojść do twierdzenia, że człowiek posiada wolną wolę lub jej nie posiada, że jest z natury dobry lub zły i t. d. Nauka może wykazać tutaj opaczne postawienie sprawy, a metafizyka zaplątowuje się w djalektykę i kazuistykę, przenikającą całe systematy.

To, co stwierdzamy dla zagadnień podstawowych etyki normatywnej, posiada ważność i dla wszystkich zagadnień podrzędniejszych. Musimy na to zwrócić specjalnie uwagę, ponieważ zagadnienia takie ukazują się bardzo często poza wielkiemi systematami, przeto nie jest widoczna ich podstawa metafizyczna. Weźmy dla przykładu dwa takie zagadnienia.

Czy poświęcanie się jednostki dla społeczeństwa jest moralnie nakazane? Zagadnienie to jest nawskroś praktyczne i niepodobna go teoretycznie rozwiązać. Biorąc sprawę trzeźwo musimy zapytać, czy rzeczywiście zachodzi fakt, że wymagane jest takie poświęcenie się, a jeśli tak jest, to wykonanie go jest bezspornie moralne, zarówno czy będzie to podjęcie niebezpiecznego wywiadu w czasie wojny przez ochotnika patryjotycznego, czy podjęcie podobnego wywiadu przez kogoś z bandy kryjących się zbójów. Będziemy tutaj odróżniać wprawdzie miarę poczucia solidarności i zakres świadomości społecznej, ale kazuistyki żadnej nie będzie. Inaczej, gdy poświęcenie się nie jest wymagane, lecz potrzeba ta jest urojona, tak np. gdy sufrażystka angielska rzuca się dla demonstracji pod konia wyścigowego; w takich razach zawieszamy sąd moralistyczny i dajemy głos psychopatologji, badającej manje i epidemje umysłowe. Atoli etyk metafizyczny podejmuje się teoretycznego rozwiązania sprawy. Powstaje zagadnienie, czy taka ofiara bezwzględnie nakazana jest, czy nie, a rozwija się nieskończona kazuistyka. Oczywiście w tym postawieniu sprawy zarówno jednostka, jak i społeczeństwo są brane nie jako pojęcia, lecz jako idee normatywne, przesądzające rozwiązanie, które jest podwójne i plącze się w kazuistyce takich przypadków, jak

śmierć *Sokratesa*, kradzieże św. *Kryspina*, zamachy rewolucjonistów rosyjskich i t. d.

Podobnie ma się rzecz z pytaniem, czy cel uświęca środki. Jezuita *Bellarmin* śmiało twierdził, że królobójstwo w pewnych przypadkach jest dozwolone. Natomiast *Konfucjusz* każe zawsze na zło odpowiadać dobrem. *Protagoras* uczy, że pozbywać się należy jednostek niespołecznych, jak choroby. *Tołstoj* zaś każe apatycznie nie sprzeciwiać się złu. Oczywiście nie da się przeprowadzić i utrzymać ani zasada, że dla celu dobrego zły czyn jest dozwolony, ani zasada, że niema takiego celu, dla którego zły czyn byłby dowolny.

Etyka naukowa nie ma żadnego kłopotu z takiemi nibyzagadnieniami. Są to nie zagadnienia, lecz zadania, które zależnie od okoliczności i warunków rozmaicie bywają praktycznie wykonywane, a nie jest rzeczą nauki, i być nie może, wywodzenie, jak powinny być wykonywane, tak jak nie jest rzeczą chemji wywodzenie, jak eksperyment ma być faktycznie urządzony, aby się udał. Tego rodzaju zagadnienia są kwestjami, nie mogącemi otrzymać rozwiązania ogólnego. W przypadkach poszczególnych, gdy chodzi o czyn, dyktuje go, jeśli nie doktrynerstwo i dogmatyzm, to takt życiowy, ocena zaś postępku spełnionego zależy, jak wykazał *Menger*, od jego powodzenia.

ROZDZIAŁ V.

Etyka naukowa a moralizm nowoczesny.

Pojęcie etyki naukowej wyprowadziliśmy przez całkiem prosty wniosek: ponieważ wszystko, co istnieje dla świadomości naszej, może i musi podlegać badaniu naukowemu, a skoro moralizm niewątpliwie istnieje, przeto może i musi istnieć nauka o moralizmie, czyli etyka (str. 5). Wyprowadzenie tego wniosku nie oznacza bynajmniej, że pragnę, aby tak się stało, że tak być powinno, nie jest więc wcale wystawieniem normy, że należy tworzyć etykę naukową, a już bardzo dalekie jest od zalecania tej czynności jako metafizycznej, a przez to doskonałej i najdoskonalszy byt życia „teoretycznego" stanowiącej (str. 27). Wnioskowanie tamto jest raczej uzasadnieniem faktu, że etyka naukowa istnieje, przez wykazanie racji jej bytu, a w treści swej nie jest oczywiście kontemplacyjnie skonstruowane, lecz oparte na dostrzeżeniu, że etyka naukowa powstaje w dziejach jako osobny typ etyki przez przystosowywanie się etyków do wymogów naukowych i wyzbywanie się metafizyczności.

Myśl przesłanki większej owego wniosku, tej treści, że wszystko, co istnieje dla świadomości naszej, może i musi podlegać badaniu naukowemu, powstać może, rzecz prosta, wówczas, gdy naukowość jest rozwinięta. Zaszło to w okresie nowożytnym, przygotowanym przez Humanistów, gdy najpierw matematyka i nauki przyrodnicze, oparte na doświadczeniu, doszły do rozkwitu, który później, dopiero w wiekach 18-ym i 19-ym pociągnął za sobą rozkwit nauk humanistycznych. Widzieliśmy, rozpatrując metody naukowe w etyce, że przejmowała je ona od innych nauk, a zatym osiągnąć mogła pełny charakter naukowy, jak już stwierdziliśmy (str. 46), dopiero w 19-ym wieku.

Jednakże powstanie etyki naukowej nie tłumaczy się dostatecznie widokiem rozkwitu innych nauk i wnioskiem, że ety-

ka także może i musi być nauką. Nie odbyło się bowiem to powstanie etyki naukowej w ten sposób, aby etycy mieli, przyglądając się tamtym naukom i wysnuwając ów wniosek, zdecydować się na wejście na tory naukowe. Gdy przyjrzymy się stosowaniu metod naukowych w etyce, którym zajmowaliśmy się, dostrzec możemy, że stosowania tego dokonywali początkowo nie etycy, lecz przedstawiciele rozmaitych innych nauk. Oto np. metodę statystyczną wniósł do etyki astronom i statystyk *Quetelet,* metodę socjologiczną historycy prawa, kultury, socjologowie, metodę przyrodniczą biolog *Darwin* i t. d. Naogół wszakże etycy wciąż jeszcze zbyt często i zbyt wiele brną w trzęsawisku metafizycznym i powoli ogarniają zakres do nich właściwie należący. Aby tedy zrozumieć powstanie etyki naukowej, która nie powstała przez naśladownictwo, musimy objaśnić, czym się to działo, że metody naukowe rozciągnęły się na treści moralizmu. Możemy wykazać, że to powstanie etyki naukowej zależało nie tylko od dojrzałego ducha naukowości, lecz i od dojrzałego ukształtowania się samego moralizmu, które ostatecznie było fundamentem naukowości, i które było takie, że narzuciło się samo naukowemu ujęciu, jak możemy paradoksalnie powiedzieć.

Określiliśmy etykę jako naukę o moralnych i niemoralnych działaniach ludzkich. Takie pojmowanie etyki stoi na wysokości uprawiania naukowego etyki i nie istniało przed nim. Etycy metafizyczni mieli etykę za naukę normatywną o cnotach, obowiązkach, ideałach, szczęściu i t. d., a zatym właściwie zmienił się przedmiot etyki. Etyka metafizyczna przedzierzgnęła się w naukową, podobnie jak alchemja w chemję, lub astrologja w astronomję. Musimy zapytać, co tę zmianę spowodowało. Wszak nie powstały dopiero w czasie etyki naukowej działania ludzkie i nie zniknęły w tymże czasie cnoty, obowiązki ideały. Jeżeli bliżej przyjrzymy się owej zmianie, to dostrzeżemy, że polegała ona na tym, że etycy metafizyczni oceniali działania ludzkie moralistycznie i takie ocenianie uważali za swoje właściwe zadanie, gdy tymczasem etyka naukowa bierze działania jako już ocenione, by je badać w świetle danej już faktycznie oceny, albowiem wówczas tylko mogą one być już przedmiotem (str. 8, 9 i 12). Etyka metafizyczna doszukiwała się apriorycznych probierzy tych ocen i wyprowadzała je ostatecznie z tak czy inaczej rozumianego bezwzględnika, etyka naukowa zaś wcale probierzy ocen bezwzględnych nie poszukuje, albowiem są one jej dane w rzeczywistości jako fakty względne. Jeżeli teraz zapytamy, dlaczego etyka metafizyczna nie brała ich z rzeczywistości, lecz goniła za niemi aż w transcendencję, to ukaże się nam jądro naszej sprawy. Otóż

probierzy tych nie było, a raczej nie były widoczne, z powodu słabego rozwinięcia, a powstały, a raczej rozwinęły się, z rozwojem kultury i cywilizacji.

Rozwój kultury i cywilizacji można poniekąd przyrównać do widoku, przesuwającego się przed oczami wędrownika, udającego się z równiny w góry. Stąpa on już od początku po gruncie falistym, ale nie dostrzega, czy znajduje się na rozłożystej wyniosłości, czy też na rozłożystej nizinie; im dalej się posuwa ku górom, tym wyraźniejsza się staje różnica pomiędzy wzgórzami a zagłębiami, a w końcu już rzuca się w oczy amfiteatr gór z przedzielającemi je dolinami. Wędrownik dla orjentacji swej na równinie patrzy w gwiazdy, świecące bezwzględnie, w górach zaś na same już góry i doliny w ich względnym układzie. Rozwój kultury jest wzrastającym zróżnicowaniem się i scalaniem całego pola twórczości ludzkiej. A taksamo jest z moralizmem, który, będąc częścią, czy stroną, całokształtu kultury, wyłania się z niej przez zróżnicowanie, jednocześnie scalając ją. I taksamo jest z tym wszystkim, co wchodzi w zakres moralizmu. Ofiara, którą składa szczerze szaman azjatycki zmarłemu przodkowi, jest jednocześnie religijnym uczczeniem bóstwa, spełnieniem nakazu prawnego, środkiem leczniczym, pomocą gospodarczą, a pod względem moralistycznym jednocześnie okazaniem czci synowskiej, spełnieniem obowiązku rodzinnego, objawem solidarności szczepowej, okazaniem posłuszeństwa, rzetelności i t. d. My dzisiaj nie łączymy w jednym akcie tylu celów, lecz spełniamy oddzielne czyny dla każdego celu zosobna: czcimy Boga według przepisów religijnych w kościele, stosujemy się do kodeksów w postępowaniu publicznym, leczymy się według przepisów medycyny, a pod względem moralistycznym uznajemy szereg najrozmaitszych obowiązków w oddzielnych dziedzinach życia. Przy tym zróżnicowaniu się zakresów czynności scalanie się następuje przez to, że możemy z a p a t r y w a ć s i ę na każdy czyn nasz z różnych oddzielnych już stanowisk, więc np. gdy czynimy darowiznę, możemy spoglądać na nią ze strony religijnej, prawnej, politycznej, ekonomicznej, dziejowej, moralistycznej i t. d. i pod wieloma oddzielonemi wyraźnie od siebie względami będziemy czyn taki regulować, oceniać, uzasadniać, usprawiedliwiać i t. d.

Na podstawie tego poglądu ogólnego zobaczymy teraz, jak się ukształtował moralizm epoki nowoczesnej, zwłaszcza wieku 19-go, w którym, jak rzekliśmy, wystąpiły niebywałe dotąd, a raczej niedorozwinięte, probierze, zastępujące probierze metafizyczne, których ostatnią instancją jest bezwzględnik.

Epoka nowoczesna w życiu europejskim, która zaczęła się

około 15-go wieku, ale wstrzymywana była w swym dojrzewaniu przez straszne, wywołane przez Reformację, walki religijne do 18-go wieku, zawdzięcza się przedewszystkim wielkiej liczbie odkryć i wynalazków, które umożliwiły świetną technikę druku, maszyn parowych, kolei żelaznych, telegrafu i t. d. Wskutek tej techniki zmienił się całkiem wygląd i ustrój społeczeństw europejskich, wstrząsanych licznemi rewolucjami. Powstał wielki przemysł i handel, utworzyły się wielkie miasta, pojawił się stan trzeci, a za nim czwarty. Jak gdyby z rogu obfitości posypały się na narody europejskie potrzeby, rodzące wciąż nowe potrzeby, zapędzające do pracy, wołające o prawa, wyciągające wszystkich ludzi z gnuśności średniowiecznej do życia natężonego. Na widownię wystąpiły masy ludu, roszczące pretensje do wolności, braterstwa i równości; wszyscy chcą być jednakowo ludźmi i obywatelami bez klas i przywilejów, bez piętna wyższości i niższości, nakładanego przez dawne urządzenia ludzkie i okazującego się przy nowych warunkach niesprawiedliwym w najwyższym stopniu. Padać zaczęły szranki między ludźmi, podtrzymywane przez prawa i przesądy niehumanitarne i niedemokratyczne. Życie mas ludowych prywatne, zaściankowe, niewidoczne, stało się publicznym, otwartym, wspólnym. Publicystyka rozwinęła się tak, że nazwano ją poprostu mocarstwem. Obyczajowość, która dotąd była jakby starą rutyną prowincjonalnego zakątka, ożywiła się i urozmaiciła nieskończoną ilością faktów, zadań, zatargów, kwestji, powikłań interesów. W połowie 18-go wieku dopiero powstać mógł romans obyczajowy, który tworzą *Richardson, Rousseau* i *Goethe,* a rozwija się on szybko i staje się największą częścią beletrystyki. Ustroje gospodarczy, prawny, polityczny i wszelkie inne uległy gruntownej reorganizacji, właściwie organizacji, gdyż w znacznej części i mierze otrzymały ją dopiero. Powstawać zaczęły różnorodne instytucje dla każdej dziedziny życia społecznego, dla każdego rodzaju twórczości ludzkiej, dla każdego rodzaju potrzeb. Dochodzi do tego, że każdy człowiek w Europie cywilizowanej jest obywatelem lub funkcjonarjuszem państwa: należy do wojska, albo stale w nim służy, wybiera do parlamentu, do sądu, do rozmaitych urzędów państwowych albo bywa do nich wybierany, pracuje w jakimś zawodzie, zawsze w przedsiębiorstwie zbiorowym, którym kieruje lub w którym służbę pełni, należy do rozmaitych stronnictw, korporacji, stowarzyszeń, związków, klubów, czyli jest pod wieloma względami uspołeczniony, należąc do różnych instytucji. Nawet żebracy i złodzieje mają swe instytucje zawodowe, stowarzyszenia, czasopisma i szkoły, a istnieją takie stowarzyszenia, jak starców stuletnich lub ludzi zwalczających

przesądną obawę trzynastki. Człowiek spółczesny w każdej chwili, gdziekolwiek się znajduje i cokolwiek czyni, czyni to w charakterze społecznym, którego otrząsnąć nie może. Kto nawet tylko np. kładzie się dla drzemki na sofę, jest w tej czynności np. lokatorem, użytkującym mieszkanie, konsumentem mebla, pracodawcą służby, a już sam ten fakt, że żyje, jeśli pominiemy, czym jest ten człowiek społecznie, czyni go przedmiotem zainteresowania wielu instytucji, np. policyjnych, ubezpieczeniowych, handlowych, choćby tylko pod względem statystycznym. Względy takie to nie abstrakcje bezpłodne, na myśl nie przychodzące owemu człowiekowi, lecz rzeczywiste stosunki, z któremi i on i tamte strony się liczą, które podlegają rozmaitym normom prawnym, gospodarczym i t. d. W społeczeństwie nowoczesnym jednostka z każdą swoją potrzebą i działaniem jest pożądanym spółczynnikiem życia społecznego. We wszystkim, co człowiek wydaje i odbiera, jest on otoczony wszelkiego rodzaju instytucjami, które dają mu obowiązki i prawa, powołując go do spółistnienia czynnego i biernego. Życie człowieka spółczesnego w krajach najbardziej ucywilizowanych jest od dzieciństwa do śmierci pod każdym względem unormowane, działania jego są zawsze i wszędzie wyznaczone, przepisane, uregulowane. Szkoła, rząd, przedsiębiorstwo zawodowe, rodzina, zrzeszenia wszelkiego rodzaju, słowem instytucje, ujmują wszystkie czynności człowieka w spisanych i niespisanych prawach, przepisach, regułach, regulaminach, programach, statutach, które uzależniają, wyznaczają, wymagają, przepisują, zakazują. Człowiek nowoczesny zajmuje stanowiska, urzędy, posady, miejsca w wielu instytucjach, spełnia funkcje niby kółko w maszynie, tym symbolu całej naszej kultury tegoczesnej.

Mogłoby się wydawać, że w tym ustroju kulturalnym, mechanizującym działalność człowieka, która staje się jakby wypełnieniem rubryk i schematów, gubić się musi wszelki samodzielny moralizm czasów dawniejszych aż do zupełnego zaniku. Wszak niema już miejsca, zdawałoby się, na moralizm, który w mniemaniu metafizyków jest oparty na wolnej woli, samorzutnej dążności i twórczości, która w praktykowaniu cnót dąży do doskonałości transcendentnej, na stosowaniu się do norm idealnych, leżących w głębi sumienia tajemniczego, któremu objawia się bezwzględnik. Na tak rozumiany moralizm rzeczywiście niema miejsca tam, gdzie człowiek działa w instytucjach, gdzie działania jego ujęte są w karby norm. Do moralności bezwzględnej nie dąży taki człowiek, jest to dla niego puste słowo, które zastępują cele całkiem konkretne. Ale czy dlatego ustaje wszelki moralizm? Wprost przeciwnie, właśnie dopiero w społeczeństwie ustrojonym, złożonym z in-

stytucji, w instytucjach samych formuje się on z całą siłą plastyczną, wzmaga się, pogłębia, ujawnia, nabiera ważności; przejawy jego, niby góry i doliny, występują wówczas z całą okazałością. Moralizm byłby całkiem zniesiony gdyby ustrój społeczny był np. nakształt wojskowości lub biurokracji, albo, lepiej powiedzmy, fabryki urządzony i ustalony, a każdemu wyznaczone było miejsce w tej maszynie, dalej, gdyby ludzie poddawali się temu strojowi tak, że nie mieliby mu nic do zarzucenia, nie pragnąc, ale też i nie mogąc nic w nim odmienić, oraz sami nie zasługiwaliby na żadne zarzuty w swym stosowaniu się do norm tego ustroju, słowem gdyby byli całkiem przystosowani do niego, jak on do nich, wreszcie gdyby owe normy były merytorycznemi przepisami, jakby receptami, których wykonawcą tylko byłby każdy na swoim stanowisku. Atoli tak być nigdy nie może.

Porządek życia w instytucjach nie jest raz na zawsze ustalony i jakby narzucony ludziom przez siłę nadludzką. W przybliżeniu tak jest na najniższych właśnie, a nie na najwyższych stopniach cywilizacji, tam, gdzie istnieją kasty, despotyczna władza polityczna, ustrój rodowy i podobne urządzenia jakby naturalne, ustalone, w których ludzie podlegają i ulegają przymusowi swego położenia, znoszącemu rzeczywiście moralizm i ustanawiającemu rutynę schematyczną. Nic tutaj nie znaczy osobistość człowieka, niema honoru, ambicji, odpowiedzialności, ponieważ wszelkie działania są szablonowe i jednostajne. Ale niema tu jeszcze właściwie instytucji i niema stanowisk życia społecznego, które jest tylko gromadnym, zbliżonym do życia zwierząt w trzodach, w których są tylko zaczątki późniejszego stanu cywilizowanego. Taki brak moralizmu możemy też stwierdzić w idealnych ustrojach społecznych *Platona, Hobbesa, Fichtego,* którzy normowanie całego życia zalecają władzy państwowej, nie dostrzegając, że im bardziej ludzie przystawaliby na takie kierownictwo, nie odczuwane jako despotyzm, tym więcej zanikałby moralizm; metafizycy ci, dążąc do moralności, tak radykalnie usuwają niemoralność, że zatracają cały moralizm. W nowoczesnym społeczeństwie cywilizowanym instytucje są własnością ludzi, którzy do nich należą. Od wielkiej rewolucji francuskiej datują się liberalizm, tolerancja i demokratyzacja. Instytucje przetwarzają się, powstają, giną i to nie tylko pojedyńczo, lecz i rodzajowo. Wszelkie potrzeby, dążenia, rodzaje pracy, cele zrzeszają ludzi w instytucjach. Możemy powiedzieć analogicznie do zdania *Lutra,* według którego ten, kto w poczuciu obowiązku zamiata ulicę, pełni służbę bożą, że wszystkie świadome czynności ludzkie przybrały charakter służby społecznej. Wszystkie stanowiska stają się dostępne dla wszy-

stkich, a dostaje się na nie każdy dzięki przygotowaniu swemu, wybraniu przez spółtowarzyszów instytucji, awansowaniu, a nie zapomnijmy o przekupstwie i protekcji. Dziś każdy jest powołany do zajmowania jakiegoś stanowiska, nawet wielu różnych, w rozmaitych instytucjach, do tworzenia, podtrzymywania i przekształcania ich. W ten sposób wraz z coraz większym polem działania uspołecznionego otwiera się coraz większe pole moralizmu.

Dalej zauważmy, że w instytucjach nowoczesnych, jakkolwiek są one własnością ludzi, którzy ją tworzą i przetwarzają, niema takiego przystosowania się wzajemnego, jakie istnieje np. pomiędzy *arystotelesowską* formą i materją albo poprostu między żółwiem i jego skorupą. Przeciwnie, toczy się między niemi walka ustawiczna w dążeniu do przystosowania się do siebie. Nie w stanie nieucywilizowanym, jak sądził *Hobbes*, toczy się walka wszystkich przeciw wszystkim, lecz w stanie cywilizacji właśnie; jest to walka konkurencyjna o władzę wszelkiego rodzaju. Czym innym jest stanowisko w instytucji, a czym innym człowiek, który je zajmuje. Tak jak człowiekowi potrzebna jest instytucja, tak i odwrotnie instytucji potrzebny jest człowiek; ona istnieje dla niego, ale i on dla niej. I otóż właśnie dlatego, że człowiek należy do instytucji z własnej potrzeby i chęci, a nie z jakiegoś przeznaczenia, a z drugiej strony instytucje są ruchome, zmienne, dające się reformować, podległe rozwojowi, powstaje moralizm. Ocenie moralistycznej podlegać może i musi każdy człowiek, o ile czyni zadość prawom i obowiązkom, czyli normom stanowiska, które zajmuje, ale i te normy podlegają ocenie moralistycznej, a wraz z niemi i same instytucje. Zupełnie taksamo, jak o człowieku pojedyńczym, wydaje się opinje i o tym, czy instytucja jakaś, firma handlowa, stowarzyszenie zawodowe, rząd państwowy i t. d., są porządne, uczciwe, sumienne, czy działają słusznie, poprawnie, właściwie, czy też są oszukańcze, wyzyskujące, niesprawiedliwe, działają podstępnie, służą celom ubocznym, osobistym i t. d.

Wreszcie zauważymy, że faktyczne normy moralistyczne nie są przepisami, zawierającemi konkretną treść tego, co ma być spełnione. Tak jest w przybliżeniu właśnie na niższych stopniach cywilizacji, o ile to wogóle jest możliwe. Merytoryczny przepis, któryby wyznaczał, kto, gdzie, kiedy, co ma wykonać, miałby przecież tylko przemijające znaczenie. Jednakże im niższy jest stopień cywilizacji, tym konkretniejsze i szczegółowsze są normy życiowe, gdy tymczasem w społeczeństwie dojrzałym stają się one, nie powiemy: formalnemi, gdyż wyraz ten sam przez się nic nie mówi i dlatego musi być wieloznaczny, lecz — właśnie moralistycznemi, wyznaczają bowiem tylko pole i gra-

nice działania, obowiązki i prawa, cele i środki, nie dotykając tych wszystkich szczegółów konkretnych, które są bez ważności pod względem moralistycznym. Każdemu pozostawione jest uznawanie, przyjmowanie norm i sposób stosowania ich w praktyce, bo nie są one, jak na niższych stopniach cywilizacji, poprostu wzorami do naśladowania. I właśnie naskutek tego, że normy z rozwojem kultury i urozmaiceniem życia stają się tylko moralistycznemi, są one probierzami oceny moralizmu. Coraz bardziej chodzi nie tylko o to, co kto wykonywa, lecz z jakim usposobieniem moralistycznym to czyni.

Wykonywanie czynności podlega ocenie podwójnej: ze względu na umiejętność i na moralizm. Już uczeń w szkole, który otrzymuje zadania, które ma obrobić samodzielnie na podstawie przepisów, odbiera stopnie nie tylko za umiejętność, lecz i za pilność, czyli za moralizm, otrzymuje nagrody i kary, posuwa się coraz wyżej. Wprawdzie szkoła jest dla uczniów, a nie uczniowie dla szkoły, ale działają oni tak, jakby działali dla szkoły; wprawdzie nie otrzymują zadań życiowych społecznie ważnych, ale są to zadania z życia przeniesione. Szkoła jest także instytucją, więc mówiąc tutaj o niej, nie posługujemy się właściwie analogją, lecz przykładem. Bo taksamo dzieje się w życiu człowieka dojrzałego: otrzymuje on stanowiska, spełnia zadania według norm samodzielnie, odbiera pisane i niepisane świadectwa i opinje, otrzymuje nagrody w postaci zaszczytów, tytułów, odznaczeń i t. d. i kary w postaci degradacji, wyłączenia, więzienia, awansuje lub nie w karjerze. Człowiek na stanowisku służy, pełni służbę, przysługuje się, a zawsze zachodzi przytym pytanie nie tylko o to, co czyni, lecz i jak czyni. Zwykle opinja o moralizmie sąsiaduje z opinją o umiejętności, a nie zawsze jest z nią zgodna pod względem dodatności lub ujemności. Jasna rzecz bowiem, że nie idą w parze koniecznie zdolność, umiejętność, przygotowanie, własności umysłowe, sprawność techniczna z jednej strony z gorliwością, sumiennością, sprawiedliwością i t. d. z drugiej strony. I tak jak istnieje mnóstwo przyczyn, przeszkadzających umiejętności wykonania czegoś, tak istnieje mnóstwo przyczyn osobnych, zniepra-wiających i demoralizujących. Moralizm jest cechą nieodłączną działań człowieka uspołecznionego i właśnie dopiero takiego. Instytucja jest jakby podłożem, na którym moralizm ujawnia się. I tak jak instytucja jest „osobą prawną", jest ona też osobą moralistyczną, a zatym taksamo podlega ocenie, uznaniu lub potępieniu, nagrodom i karom, awansowaniu i degradacji i taksamo, jak jednostka, robi karjerę w dziejach.

Wyraz „instytucja" ma znaczenie urządzenia zrzeszenia ustrojonego ludzi, uspołeczniającego działania ludzkie, zmie-

rzające do celu wspólnego. Pospolicie obiega ten wyraz przy zastosowaniu do państwa oraz jego dykasterji i urządzeń, do związków i stowarzyszeń zawodowych i innych, do większych przedsiębiorstw w przemyśle i handlu i do urządzeń społecznych. Prawodawstwo rozszerza stosowanie tego wyrazu, bo oznacza tym mianem także małżeństwo, rodzinę i wogóle to wszystko, co jest przedmiotem normowania prawnego. Socjologja rozszerza jeszcze bardziej zakres stosowania wyrazu „instytucja“ i poczytuje za instytucje religję, język, prawo, a także prasę, modę, opinję publiczną i t. d. Etyka musi stosować ten wyraz jaknajobszerniej w zakresie stosunków pomiędzy ludźmi spółdziałającemi. A zatym instytucją będzie przyjźń dwojga ludzi, zebranie się ludzi na wycieczce, na biesiadzie w gościnie, dyskusja znajomych, a nawet zbliżanie się do siebie dwojga ludzi obcych dla okazania sobie usługi, choćby w zapaleniu papierosa. Pod względem etycznym niema różnicy dla uznania jakiegoś zrzeszenia za instytucję, czy jest ono trwałe czy nietrwałe, czy ma licznych czy nielicznych członków, czy pracuje, czy bawi się, czy jest publiczne czy prywatne, jak nie sprawia różnicy, jakim celom służy, byleby one były. Instytucja jest wszelkim urządzeniem ustroju ludzi, sankcjonującego obyczaje, obowiązki, prawa, przepisy, słowem normy. Dlatego działanie człowieka w instytucji podlega ocenie moralistycznej i dzięki temu powstaje moralizm. Powstaniem, kształtowaniem się, rozwojem i t. d. instytucji zajmują się etnografja, historja kultury i socjologja, normami ich zaś etyka. Pojęcie instytucji ważne jest dla etyki z tego powodu, że chodzi tutaj o uświadomienie sobie, że się działa w instytucji i w jakiej, podlegając jej normom, a zatym i ocenie na ich podstawie. Rozważając to, osiągniemy zupełną już jasność co do moralizmu.

Otóż odróżnić musimy instytucję z jej normami i wiedzę o niej u poszczególnych ludzi w poszczególnych przypadkach. O instytucjach państwowych powiadamiają środki bardzo dobitne pod postacią organów wykonawczych oraz ogłoszonych praw i przepisów; nieznajomość tego rodzaju instytucji oraz jej norm wzięta jest pod uwagę w ten sposób, że wszędzie prawodawstwo państwowe ustanawią, iż nieznajomość prawa nie może być usprawiedliwieniem, a zatym wymagana jest wprost prawnie od wszystkich, prawu podlegających, jego znajomość. Podobnie, a z mniejszym naciskiem, dzieje się z innemi instytucjami, posiadającemi statuty, przepisy, regulaminy i t. p.; aby znajomość ich uprzystępnić, rozpowszechnić, ułatwić, ogłasza się je, reklamuje, propaguje, by móc tej znajomości wymagać. Są wszakże takie instytucje, które nie posiadają norm spisanych, a w tych przypadkach człowiek zaznajamia się z niemi

przez obserwację lub usłyszenie; są to normy obyczajowe, konwencjonalne, każdemu nieobcemu znane z obcowania i praktyki, a znajomość ich jest wymagana niemniej stanowczo, niż przy tamtych, np. gdy chodzi o normy grzecznościowe. Widzimy, że różnica pomiędzy instytucjami nie polega na istnieniu norm i że nie ma znaczenia decydującego, czy są spisane, czy nie, a zatym różnica ta polegać może tylko na stopniu, powiedzmy, solidności samej instytucji, t. j. urobienia się jej, urzeczywistnienia, ustalenia, umocnienia, od czego zależy stopień uświadomienia sobie wogóle i w przypadkach poszczególnych, czy działa się w instytucji i w jakiej. W miarę rozwoju i dojrzewania instytucji urabiają się w niej normy i przepisy, obowiązki i prawa i jednocześnie rozpowszechnia się ocenianie, a wraz z tym wszystkim urabia się odpowiedzialność, która jest podleganiem ocenom, i sumienie, które jest stosowaniem oceniania do siebie samego i poczuciem odpowiedzialności.

W ten sposób z rozwojem instytucji łączy się wzrost moralizmu. Działania człowieka w instytucjach rozwiniętych są unormowane, ustalone, znane, przewidywane i nie są niespodziankami, nadzwyczajnościami, wybrykami i wybuchami, jak to bywa w gromadach nieucywilizowanych i u ludzi nieuspołecznionych, nieobliczalnych w swych działaniach. Moralność i niemoralność, niby góry i doliny, mamy dopiero w stanie pełniejszej cywilizacji.

Na niższych stopniach cywilizacji moralizm dlatego jest mniej rozwinięty, że instytucje są słabo rozwinięte i norm jeszcze nie urobiły, niema więc co sobie uświadamiać. Musimy przeto wystrzegać się przypisywania moralności lub niemoralności postępkom ludzi z czasów i miejsc odległych, mierząc je swemi probierzami, którym tamci nie podlegają. Jak niedźwiedzica, broniąca swe małe z narażeniem siebie, nie może uchodzić za moralną, a owe ryby, które pożerają swe potomstwo, za niemoralne, tak i ludożerca nie postępuje ani moralnie, ani niemoralnie, gdy zabija i spożywa obcego. Zabijanie nowonarodzonych dziewcząt, praktykowane przez Arabów, stało się dopiero wtedy występkiem, gdy *Mahomet* wydał zakaz czynienia tego. Inkwizycję można uważać za straszną, ale nie za niemoralną, ponieważ spółczesna procedura karna świecka nie była lepsza, a idea tolerancji religijnej dopiero w 17-ym wieku świtać poczęła; to też od tego czasu zaczęto inkwizycję uważać za występną, co sprowadziło jej stopniowy upadek.

Skoro w ten sposób uwzględniamy powstanie i rozwój instytucji w rozbieżności z uświadomieniem ich sobie, to możemy, wnikając głębiej, rozróżnić takie stany, w których jedno drugie ubiega. A zatym zdarzyć się może i musi, że istnieje instytucja,

a poszczególny będący w niej osobnik nie uświadamia sobie tego. Taki przypadek mamy, gdy np. kupujący w sklepie nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest klijentem i, nie licząc się z obowiązkami i prawami klijenta, postępuje, jak gdyby był na wizycie towarzyskiej, lub tak, jak gdyby miał przed sobą swego niewolnika, a nie kupca. W takich razach mamy raczej objawy dzikości i nieucywilizowania, nieurobienia lub uwstecznienia, aniżeli niemoralności; niemoralnym bowiem, aby zostać przy danym przykładzie, będzie ów przybysz, jeżeli udając, że chce coś kupić, chce tylko podpatrzeć zatajoną firmę fabrykanta, ukraść i t. p. Z drugiej strony będziemy mieli takie stany, w których uświadomienie wybiega poza faktyczny stopień rozwoju danej instytucji. W takich razach osobnik jest albo pionierem rozwoju, albo marzycielem utopijnym, rozmijającym się z życiem, dziwakiem, pogardzonym, potępionym, niekiedy prześladowanym, co jednakże w większym stopniu przytrafić się może właśnie pionierowi, ile że spotyka się z uporczywszym bronieniem tradycji. O moralności i niemoralności takich ludzi sądy są całkiem rozbieżne, a dopiero powodzenie rozstrzyga o tym stanowczo. Któż bowiem rozstrzygnie ostatecznie np., czy *Carnegie*, głoszący i praktykujący zasadę, że zdobyty wielki majątek należy zwrócić społeczeństwu, jest pionierem rozwoju, czy dziwakiem?

A teraz nie trudno nam będzie zrozumieć niezgodność jednoczesnych ocen moralistycznych, dotyczących jednego jakiegoś postępowania, niezgodność, która wywołuje gorące często spory i walki, a nawet rewolucje. Niezgodności tej nie byłoby, a przynajmniej byłaby nieznaczna, gdyby wszyscy ludzie, wydający opinję o danej sprawie, byli jednako ucywilizowani, czyli przystosowani do instytucji (str. 68). Tymczasem w rzeczywistości zamiast takiej jednolitości mamy rozmaite stopnie rozwojowe w jednym czasie: charaktery osobników, normy i instytucje przeżyte stykają się z nowoczesnemi. Tak np. w Niemczech pojedynkowanie się przyjęte jest w wojsku, a zakazane przez prawo karne. My, Polacy, chyba jesteśmy narodem, który pod względem ucywilizowania przedstawia się najbardziej niejednolicie w Europie. Dzięki zdolnościom swoim stajemy na wysokości w każdej dziedzinie twórczości kulturalnej, ale wskutek „przyczyn od nas niezależnych“ nie możemy wciągać szerokich mas do instytucji. Posiadamy wiele instytucji narówni z narodami najbardziej cywilizowanemi, ale posiadamy też wychodźców, stojących na najniższym stopniu rozwoju, mamy u siebie kasty, klasy, partje, gromady nieustrojone ze wszystkich okresów cywilizacji, żyjące jednocześnie obok siebie. Czy jest gdzieś na świecie tak wielka rozbieżność

sądów moralistycznych, jak u nas, niestety? Bo też czy są gdzieś takie nadzwyczajności i anomalje przejawów moralizmu. jak u nas? Karty naszych dziejów, nasza beletrystyka, nasze gazety opowiadają niezliczone odmiany czynów najbardziej moralnych i najbardziej niemoralnych, najbardziej wstecznych i najbardziej postępowych, a przytym w każdym przypadku opinje obecnych i spółczesnych przedstawiają się w takiej liczbie, ile może być kresek na pasmie, przechodzącym stopniowo od bieli do czerni. Niema zgodności sądów, gdzie niema jednolitości moralizmu, niema jednolitości moralizmu, gdzie niema instytucji, a tych niema tam, gdzie nie ma zastosowania prawo wielkich liczb. Naskutek tego powstają starcia gwałtowne, położenia t. zw. fałszywe, zatargi dziwaczne, zagadnienia rzekome, bo nierozwiązalne. Z takiego zamętu wybawia zawsze rozwój nie szczytnych idei, lecz uspołecznienia w instytucjach. Okazuje się, że budowanie kolei żelaznych lub zakładanie kas oszczędności więcej wpływa na rozwój moralizmu, niż jakiś największy systemat etyki normatywnej i najlepiej szerzone jej normy. Dzięki instytucjom i uświadomieniu ich sobie dopiero człowiek sądzi, nie kiedy chce i o czym chce i jak chce, lecz kiedy powinien, o czym powinien i jak powinien, albowiem sądzi i działa według norm, obowiązujących każdego na równym stanowisku. Zgodność, jak działania, tak i sądzenia, wówczas jest jaknajwiększa, bo każdy człowiek czuje się uświadomionym przedstawicielem jakichś wspólnych interesów i wyrażać się może w liczbie mnogiej przez „my“, spełniając to, co każdy inny na jego miejscu by uczynił. Ta myśl zawarta jest w rozkaźniku kategorycznym *Kanta:* postępuj tak, aby zasada twego postępowania uchodzić mogła za powszechną, jeśli tylko zmienimy metafizyczne „uchodzić mogła“ na rzeczywiste „uchodziła“, gdyż moralność nie jest czymś innym od lojalności wbrew *Kantowi.*

Cały żywy aparat instytucji wielorakich przeznaczony jest do osiągania dobrobytu całego społeczeństwa. Dobrobyt jest tam, gdzie bieg spraw jest pomyślny, gdzie panuje ład, porządek, praworządność, gdzie dane są silne rękojmie powodzenia, spokoju i bezpieczeństwa, gdzie rządzi mądrość i sprawiedliwość, gdzie w działaniach jest sprawność i dzielność, gdzie pomiędzy interesami jest równowaga uregulowana, gdzie zaspakajanie potrzeb odbywa się gładko i dobrze, gdzie ludzie odczuwają zadowolenie i szczęście. Wszelkie prawa, przepisy, regulaminy, reguły, opinje powszechne, słowem normy ze swojemi nagrodami i karami, zmierzają do tego właśnie celu. Kto się do nich stosuje i przyczynia do rozwoju instytucji, a przez to przyjmuje na siebie obowiązki i rości prawa, jest moralny,

kto się temu sprzeciwia jest niemoralny; tak się ocenia w rzeczywistości.

Angielski etyk *Adamson* słusznie zwrócił na to uwagę, że pojęcie dobra najwyższego, czy będzie nim największa suma szczęścia, czy doskonałość istoty ludzkiej, nie daje nam żadnej wiedzy konkretnej, któraby mogła służyć kierowaniu postępowaniem, pojęcie to bowiem jest czysto „formalne", t. j. nie wychodzi poza treść daną w doświadczeniu. Uwaga ta jest cenna dlatego, że zatrzymuje czujność krytyczną etyka na granicy pomiędzy etyką naukową a metafizyczną. Wpadniemy w metafizykę, jeżeli z wyrażeniem „dobro najwyższe", a zatym z wyrazami powyższemi, określającemi dobrobyt społeczny, łączyć będziemy mgliste wyobrażenie ideału, który chcielibyśmy analogicznie do literatury utopijnej wyznaczyć w treści, zapominając, że mamy do czynienia z rzeczownikami, urobionemi z przymiotników, oznaczających cechy, czyli kategorje ocen. W ten sposób weszlibyśmy na drogę doktrynerstwa i dogmatyzmu, na której doszlibyśmy do uczynienia z „dobra najwyższego" bezwzględnika. Na drogę naukową naprowadził niemiecki etyk *Laas*, który zamiast o dobru najwyższym, mówi w liczbie mnogiej o „dobrach przedmiotowych", które nie na ideach platońskich polegają, lecz na potrzebach i interesach, na prawach i oczekiwaniach; wymienia on jako takie dobra: pewność dochodu z pracy, spokój społeczny, postęp kultury, rozwój praw państwowych i t. d. Etyka metafizyczna, czyli normatywna, uczyniła właśnie z ogólnego wyrazu dobra powszechnego nazwę bezwzględnika, a różne jej systematy różnią się między sobą tym, że obracają normy poszczególne, które wymieniliśmy, na ideały dobra, szczęścia, sprawiedliwości, bezpieczeństwa i t. d., rzutując je w transcedencję, która przeto okazuje się — metafizycznym surogatem pojęcia i nawet faktu dobrobytu społecznego.

ROZDZIAŁ VI.

Systematy i prawa etyki.

Przedstawiciele żadnej innej nauki nie lubują się, jak się zdaje, w takim stopniu, jak etycy, w klasyfikowaniu systematów i stanowisk swojej nauki. Zastanówmy się nad tym, do czego takie przedsięwzięcie ma służyć i do czego prowadzi faktycznie.

Zauważmy przedewszystkim, że klasyfikowanie wogóle jest zawsze czynnością najgłówniejszą metody spekulacyjnej w myśleniu metafizycznym. Posługuje się nią metafizyk w tym celu, aby doświadczenie zracjonalizować, t. zn. zjawiska ująć jako możliwości logiczne i w ten sposób rozumieć, co wszystko być może i musi, by tą drogą dotrzeć do układu naturalnego, koniecznego, rzeczy samych w sobie, który według przekonania metafizyka istnieć musi przedmiotowo. Atoli podlega on przy tej czynności mistyfikacji, nie dostrzega bowiem, że owo pozornie samojętne, rzekomo wehikułem logiki posługujące się, rozumowanie klasyfikacyjne jest tworzeniem pięknych i szlachetnych, na ocenianiu opartych schematów, w których idee, te amalgamaty z pojęć i ocen, układają się w idealistycznej hierarchji, mającej na szczycie swoim ideał najwyższy, czyli bezwzględnik. Powstająca spekulacyjnie wiedza klasyfikująca istotnie nie jest poznaniem tego, co jest, lecz tego, co być może, musi i powinno, jest apriorycznym narzucaniem rzeczywistości schematu ideałów, narzucaniem, które nie jest nigdy przystosowanym, jak się okazuje przy sprawdzaniu na gruncie historycznym. Natomiast dla umysłu nieuprzedzonego, naukowo, empirycznie postępującego, klasyfikowanie nie jest niczym więcej, jak czynnością przygotowawczą porządkowania materjału, rusztowaniem, wznoszonym dla orjentowania się w nim, więc oddzielaniem rzeczy prostych od złożonych, typowych od mieszanych, dodatnich od ujemnych, ustanawianiem przeciwsta-

wień, podobieństw, różnic, odmian. Klasyfikowanie naukowe należy do techniki pracy naukowej i jest systematyzowaniem nie w celu zbudowania systematu doskonałego, jak się to dzieje w metafizyce, lecz w celu ułatwienia badania, zmierzającego do wykrycia praw, objaśniających nie jakąś logiczną możebność, lecz faktyczną możliwość rozmaitości doświadczenia. Klasyfikacja naukowa jest sprawą dogodności, praktyczności i celowości, daje się przeprowadzać sposobami różnemi na podstawie rozmaitych momentów, pod różnemi względami, byleby tylko stosowała się do praw logiki, a nigdy nie jest wyczerpująca i ostateczna, o co też nie chodzi.

Systematy etyczne, które w wielkiej liczbie wypracowano w ciągu kilku tysiącoleci w trzech częściach świata, w Azji, w Afryce i w Europie, mogą niewątpliwie podlegać klasyfikacji. Tylko metafizyk może mniemać, że możliwa jest klasyfikacja systematów etycznych naturalna, konieczna i dlatego naukowa. Badacz nieuprzedzony nie przeoczy, że systematy te nie są ani tak proste, ani tak jednoznaczne, aby miały dać się ułożyć w jeden jakiś układ schematyczny, czyli systemat systematów. Klasyfikując w jakibądź sposób, przekona się badacz naukowy przy coraz bliższym przyglądaniu się systematom bez szkła, ukazującego je w systemacie hierarchicznym, że są one indywidualne tak dalece, że ledwie mówić można o kategorjach ich ogólnych, oraz że posiadają układ dziejowy, który stanowić może i musi przedmiot osobnej nauki, mianowicie historji etyki. Etyk pozbawiony jest wobec tego zadania, rozrastającego się na osobną dziedzinę, oddzielaną już z konieczności przez podział pracy. Historja etyki w sposób najdoskonalszy zaspokoić może potrzeby klasyfkowania teoretycznego. Wznosi się ona powoli, badacze *Denis, Janet, Martha, Ziegler, Sidgwick, Jodl* i wielu innych dali i wciąż dają przyczynki o mniejszym lub większym zakresie, ale historja etyki jest jeszcze słabo rozwinięta dzisiaj z wielu powodów, a głównie właśnie dlatego, że niedość rozwinięta jest jeszcze etyka teoretyczna, która wzajemnie potrzebna jest historji etyki, by dać jej punkty widzenia.

Naskutek niedorozwiniętego stanu historji etyki, etycy, zwłaszcza nowocześni, na własną rękę podejmują się dość gorliwie klasyfikacji systematów. Prawie każdy większy etyk czyni to, uważając to sobie niejako za obowiązek. Trzeba powiedzieć, że jest to przejawem moralizmu, gdy etyk przystępujący do budowania etyki w ten sposób uświadamia sobie czym jest, i że należy do instytucji pracowników, mających etykę na celu. Wszakże etycy, niemal wszyscy dotychczas, nie uwzględniają, że istnieje historja etyki, oddzielna od etyki, i że spełniają, klasyfikując, pracę, która do nich nie należy, nie

dostrzegają, że zabierają się do niej nieumiejętnie, nie uświadamiają sobie właściwego celu tej czynności. Następstwa tego są fatalne, jak zaraz zobaczymy.

Można etyków klasyfikujących uklasyfikować w sposób następujący. Jedni tworzą kategorje systematów, które uważają za niedoskonałe i przeciwstawiają im doskonałe, swój zaś przyporządkowują naturalnie tym doskonałym. Drudzy tworzą kategorje systematów niedoskonałych i wyczerpują w ten sposób wszystkie istniejące, a nie mając już doskonałych, poczytują te same systematy nie całkiem za niedoskonałe, a przyznając im doskonałość pod pewnym względem, swój własny systemat poczytują za syntezę owych wszystkich doskonałości. Zobaczmy, jak się to odbywa, na przykładach najwybitniejszych.

Metschnikoff w sposób nader prosty dzieli systematy etyczne na pesymistyczne i optymistyczne, a zalicza siebie do etyków optymistycznych. *Struve* upatruje trzy kierunki etyki: naturalistyczny, teologiczny i flozoficzny, zaliczając swoją etykę do tego ostatniego kierunku. *Świętochowski* rozróżnia systematy moralności podległej, czyli nadanej, i samorodnej, wreszcie systematy mieszane, siebie zaś zalicza do etyków moralności samorodnej. *Sidgwick* sądzi, że istnieje pięć postaci etyki: jednostkowy lub powszechny ewolucjonizm, jednostkowy lub powszechny hedonizm i intuicjonizm, a sam staje na stanowisku intuicjonistycznym. *Wundt* dzieli systematy etyki na podległe, czyli heteronomiczne, i samorządne, czyli autonomiczne; pierwsze rozpadają się na polityczne oraz religijne, drugie bądź na eudomonistyczne w odmianach eudemonizmu jednostkowego, czyli egoizmu, i eudemonizmu powszechnego, czyli utylitaryzmu, bądź na ewolucyjne w odmianach ewolucjonizmu jednostkowego, czyli perfekcjonizmu i ewolucjonizmu powszechnego, czyli historycznego; w tym kunsztownie zbudowanym systemacie sam zajmuje on miejsce ostatnie. *Rosmini* daje systematykę na trzech stronicach, pełnych działów i poddziałów, oznaczanych liczbami rzymskiemi i arabskiemi oraz literami łacińskiemi, greckiemi, hebrajskiemi, branemi pojedyńczo i podwójnie; oto główne dzały tej klasyfikacji: 1) systematy, zaprzeczające moralności, 2) systematy uniemożliwiające moralność, choć jej nie zaprzeczające, 3) systematy stojące na gruncie moralności, które są bądź podmiotowe, bądź przedmiotowe; *Rosmini* siebie zalicza do kategorji końcowej. Wszystkie te układy klasyfikacyjne mają tę zaletę przynajmniej, że klasyfikują systematy etyczne, trzymając się swego przedmiotu. Ale otóż *Werner* odróżnia trzy epoki zarazem, jak widać, moralizmu i etyki, mianowicie: przedchrześcijańską, która ma być na-

turalistyczna i narodowo-polityczna, chrześcijańska, która ma być duchowa i powszechno-ludzka, wreszcie nowoczesną, która uzasadniać ma antropologicznie chrześcijańskie pojęcie moralności; siebie naturalnie zalicza do epoki trzeciej. A już chyba szczyt nielogiczności osiąga *Letourneau,* który oczywiście nie rozróżnia moralizmu i etyki, bo podaje klasyfikację następującą: moralność zwierzęca, dzika, barbarzyńska, przemysłowa i handlowa, religijna, metafizyczna, utylitarna, transformistyczna; miesza on i wikła chaotycznie w wykładzie swym pod temi nagłówkami stany moralizmu z systematami i stanowiskami etycznemi: na początku mówi przeważnie o stanach moralizmu, a pod koniec już tylko o systematach, kończąc na ewolucjonizmie, do którego sam się przyznaje.

We wszystkich wymienionych tutaj układach zauważyć się daje, że klasyfikatorzy siebie stawiają na końcu. Staje się przez to oczywiste, że klasyfikacje te poza rozmaitemi momentami podstawowemi mniej lub więcej zatajają jeden, mianowicie ewolucyjny, który w mętności swej nie tyle dotyczy rozwoju rzeczywistego w czasie, ile skonstruowanego zgóry przejścia od szczebla niedoskonałego do doskonałego. I otóż mamy całkiem jak w spekulacji metafizycznej, prowadzącej do bezwzględnika, w tych przedsięwzięciach klasyfikacyjnych stopniowanie według wartości, hierarchję idei, która wyczerpuje wszystkie możliwości i którą wieńczy, jak tam bezwzględnik, tak tutaj rzekomo bezwzględnie prawdziwa idea systematu klasyfikatora. Wszystkie dawniejsze systematy składają się na wielki, symetryczny, piękny cokół, na którym zajaśnieć ma ostatnie słowo etyki. Wygląda tak, że wszystkie stanowiska dotychczas były mylne, teraz ukaże się prawdziwe. Ale cóż, jeżeli to ostatnie słowo nie będzie ostatnim? A być ono nim nie może, skoro istnieje rozwój i postęp i doskonalenie się ciągłe? Owi klasyfikatorzy, stawiający siebie z pomocą klasyfikacji na szczycie wszystkich możliwości, nie zastanawiają się nad temi trudnościami. Mają je na myśli ubocznie tacy etycy, jak *Höffding,* który sądzi, że wszelka etyka jest „etyką wędrownych“, lub *Lévy-Bruhl,* który mówi o „etyce tymczasowej“, jaką jest i pozostać musi każda, lub *Spencer,* który stawia w dalekiej perspektywie etykę bezwzględną, która nie jest względna, jak każda wczorajsza i dzisiejsza. To też ci etycy nie podejmują się wcale klasyfikowania, jednakże uznając względność wszelkiej danej etyki, muszą przyjąć choćby w idei, w ideale etykę bezwzględną, a tym samym już klasyfikują, różniąc się od tamtych jedynie tym, że względność, uznawaną przez klasyfikację, stosują i do siebie samych, odsuwając etykę doskonałą w transcendencję. Możemy tych etyków uważać za

stojących na przejściu do zaznaczonej drugiej kategorji etyków, któremi teraz się zajmiemy.

Schleiermacher sądzi, że istnieją trzy rodzaje etyki: nauka o dobrach, nauka o cnotach i nauka o obowiązkach; mają to być jednostronności, których zespół stanowić ma całą etykę; doskonałość swoją otrzymuje ona w rozwoju do bezwzględnika, do którego w mniemaniu swym *Schleiermacher* najbardziej się zbliża. *Hartmann* zastosował do rodzajów etyki metodę djalektyczną *Hegla* w taki sam sposób, w jaki ten zastosował ją do rodzajów systematów filozoficznych; otóż każdy systemat etyki krystalizuje w sobie swoiste pojęcie etyczne, czyli osobną kategorję etyczną, a systematy te, stanowiące szereg, w którym każdy następny jest bogatszy i dojrzalszy przez to, że zawiera w sobie wszystkie poprzednie, dążą w rozwoju swym do wszechobejmującego bezwzględnika; owe pojęcia, czyli kategorje, wiążą się ze sobą rozwojem djalektycznym, któremu odpowiada rozwój dziejowy systematów, mający w etyce *Hartmanna* według jego przekonania niemal już swój szczyt. *Trentowski* mówi o systematach i szkołach i pierwiastkach jednoznacznie, nie rozróżniając etyki od moralizmu, i klasyfikuje je w sposób następujący: są teologiczne, czyli religijne, oparte na objawieniu; empiryczne, oparte na naturze, a dzielące się na fizyczne, medyczne, jurystyczne; są spekulacyjne, oparte na duchu, a dzielące się na metafizyczne, psychologiczne i antropologiczne; są humanistyczne, oparte na człowieczeństwie, a dzielące się na socjalistyczne, polityczne i historyczne; są morfozyczne, oparte na formach istnienia, a dzielące się na matematyczne, logiczne i estetyczne; są etyczne, oparte na jaźni, będące właściwie etycznemi, gdyż „moralność jest tutaj sobą"; ale jest jeszcze wyższy stopień, ostatni, mianowicie filozoficzny, oparty na samym pierwiastku moralnym, będący syntezą wszystkich tamtych jednostronności, których jest tyle, ile nauk, i które ostatecznie zbiegają się w etyce doskonałej, którą usiłuje stworzyć *Trentowski*. W tych klasyfikacjach nie chodzi, jak widzimy, wyłącznie o usystematyzowanie różnych postaci etyki, jednakże względy inne są temu podporządkowane tak, że klasyfikacja jest jeszcze dość logiczna. Zupełnie z logiką zato rozmija się klasyfikacja *Fouilléego*, który ustanawia pstry na pierwszy rzut oka szereg następujący: systematy ewolucjonistyczne, czyli naturalistyczne, pozytywistyczne, niezależne, dalej krytycystyczne *(Kanta i Nowokantystów)*, pesymistyczne, spirytualistyczne, estetyczno-mistyczne i teologiczno-mistyczne. Podaje on następujące zasady tego podziału: pierwsze trzy stanowią fizykę obyczajów, są empiryczne, odpowiadają stanowiskom psychologicznemu, fizjologicznemu i socjologicznemu,

a pozostałe stanowią metafizykę obyczajów, są racjonalistyczne i mają dwa odłamy: krytycystyczny i dogmatyczny. Jednakże sam powiada on, że w tej klasyfikacji ma być stopniowanie logiczne, którego jednak trudno się dopatrzeć, przytym wskazuje na różnorakie ujęcie stosunku pomiędzy egoizmem i altruizmem, ale gubi tę zasadę przed połową drogi, a pozatym potrochu przystosowuje się do przebiegu dziejowego. Uznając, że każde stanowisko posiada dobre i złe cechy, utrzymuje, że potrzebna jest synteza owych cech dobrych i sam ją tworzy.

Widzimy, że ci klasyfikatorzy liczą się z trudnościami, których tamci nie uwzględniali, rzutując etykę doskonałą wprost w bezwzględnik. Jednakże świadomość, że etyki dotychczasowe są jednostronne, uznanie, że wszystkie są złe, ale i dobre poniekąd, daje im przecież już stanowisko doskonałe, skutkiem czego ich etyka musi już być doskonała, ostateczna, bezwzględna. Ich klasyfikacja ma tę wyższość nad klasyfikacją tamtych, że jest bardziej wyczerpująca, gdyż usiłuje objąć cały rozwój etyki, ale dlatego przestaje być klasyfikacją i staje się historją, którą jednakże historja, oparta na dziejach bez uprzedzeń, całkowicie obala. Pozatym ich sposób klasyfikacji ujawnia bardziej od tamtego, że chodzi o wyczerpanie wszystkich możebności logicznych, które utożsamione zostają z możliwościami faktycznemi, a właściwie im a priori narzucone, i że chodzi o ocenę i ustopniowanie stanowisk, których szczytem jest sam bezwzględnik, a jak się okazuje, znów taksamo stanowisko klasyfikatora, które jest według jego własnego programu kompilacją w największym stylu.

Okazuje się, jeśli zreasumujemy wszystko, że klasyfikacje w rodzaju omówionych przedsiębrane zostają *ad majorem gloriam* nowego systematu i, będąc karykaturą historji, żadnej wartości naukowej nie posiadają. A to tymbardziej, że systemów klasyfikacji może być i jest wiele i musi być tyle akurat, ile jest stanowisk metafizycznych, które klasyfikowaniem zajmować się muszą, ponieważ tradycja metafizyczna tego wymaga.

Na drogę naukowej klasyfikacji wstąpił *Rauh,* który systematy etyczne dzieli na metafizyczne w odłamach transcendentyzmu i imanentyzmu, nibynaukowe, bo mieszające metafizykę z nauką, mianowicie biologiczne i socjologiczne, dalej indywidualistyczne i wreszcie swoje stanowisko czysto naukowe analizy świadomości moralistycznej. Myśmy postąpili prościej i wyraźniej, bo przecież i nasze przeciwstawienie etyki normatywnej, czyli metafizycznej, z jej stanowiskami determinizmu i indeterminizmu, egoizmu i altruizmu, arystokratyzmu i demokratyzmu i t. d., wynikającemi z metody spekulacyjnej, i nauko-

wej z jej pięcioma grupami metod i syntezą wszystkich także jest klasyfikacją. Zobaczmy, czy nie podlegamy sami zarzutom, które wystawiliśmy przeciwko tamtym klasyfikatorom.

Przyznać musimy, że nasze przeciwstawienie również służy ugruntowaniu pewnego stanowiska. Atoli zachodzi tu różnica dość znaczna, która pozwala nam zasadniczo się oddzielić od klasyfikatorów metafizycznych. Przedewszystkim zauważmy, że nasza klasyfikacja nie jest dokonana w perspektywie historjozoficznej, ciągnącej się do jakiegoś bezwzględnika. Nie przyjmujemy takiego ani w oddalonej transcendencji, ani też w treści własnego programu. Jeżeli przeciwstawiamy stanowisko naukowe metafizycznemu, to czynimy to nie naskutek oceny, lecz krytyki, nie mającej w sobie nic z teleologji. Dalej zauważmy, że klasyfikacje metafizyczne dotyczą treści systematów, usiłując na podstawie treści dawniejszych wyznaczyć treść nową i ostateczną, gdy tymczasem nasza klasyfikacja dotyczy jedynie metody, nie przesądzając bynajmniej, jaki będzie jej wynik rzeczowy. Dalej, klasyfikacje metafizyczne stoją na gruncie metafizyki nie tylko w swym postępowaniu, lecz i w ujmowaniu systematów, do szeregu których ma być dołączony nowy systemat, gdy tymczasem my, stojąc na gruncie naukowym żadnego systematu określonego zgóry nie mamy na widoku, albowiem chodzi nam jedynie o objaśnianie zjawisk na podstawie praw naukowych; zamiast o systemat, dbaliśmy o systematyczność przez uwzględnienie wszystkich metod naukowych i wyczerpujące objęcie zakresu etyki. W klasyfkacji swej nie operujemy ani systematami, ani też epokami moralności, lecz jedynie sposobem myślenia, czyli metodą. Zajmowanie się systematami musi według naszego stanowiska przejść w badanie dziejów etyki, które przekazać należy historji etyki. Nauka ta stwierdzić musi w rozwoju etyki przejście od metafizycznego do naukowego sposobu myślenia, tak jak się je stwierdza we wszystkich innych naukach. Nie wdając się w nieswoją dziedzinę historji etyki, zastosowaliśmy tylko jej treść, zrobiliśmy z niej użytek w sposób najlojalniejszy i najwłaściwszy. Krytykowaliśmy stanowisko metafizyczne, bo na gruncie naukowym tak czynić można i należy, ale i nasze naukowe stanowisko poddajemy bezpretensjonalnie krytyce, nauka bowiem nigdy nie może uchodzić za bezwzględną, albowiem jak słusznie mówi *Rauh*, „prawda naukowa jest aktualna w znaczeniu dwojakiim: wynika ona z doświadczenia czynnego i polega na pewności obecnej, jest przeto jakby monetą z dnia na dzień wybijaną“. Z tego wszystkiego wynika, że nasza klasyfikacja nie jest ustanowieniem typów etyki, należącym do historji etyki, dla uzasadnienia prawdziwości swego stanowiska, lecz przyjęciem stam-

tąd tej różnicy, którą roztrząsnąć usiłowaliśmy krytycznie, a to nie w celu posadzenia siebie na przodzie, bo czyni to czas, lecz w celu odróżnienia i świadomego wyzwalania się że sposobu myślenia, wiodącego na bezdroża.

Przeciwstawiliśmy stanowisku metafizycznemu stanowisko naukowe. Przez metafizykę rozumiemy dążenie do bezwzględnika, do wartości bezwzględnych, przez naukę zaś badanie praw. Etyk metafizyczny wywodzi a priori, że trzeba być moralnym i jak to uczynić, gdy tymczasem etyk naukowy, zakłada, że moralizm istnieje i stara się go objaśnić. Tamtemu chodzi o systemat, ten, nawet gdy systematyzuje, nie tworzy systematu, gdyż musi być zawsze przygotowany na nowe zjawska przeszłe czy przyszłe. Tę różnicę pogłębić możemy w sposób następujący przez przyjrzenie się istocie metafizyki i nauki.

Gdyśmy zajmowali się zagadnieniami pozornemi etyki, wynikającemi z metafizycznego sposobu myślenia (Rozdział 4) mogliśmy zauważyć, że wszystkie rozwiązania przedstawiały się nam w jednym schemacie, bynajmniej nie sztucznym. Mieliśmy za każdym razem antynomię pod postacią dwuch sprzecznych ze sobą twierdzeń, z których żadne bez drugiego utrzymać się nie daje. To też gdy każde z nich ma swoich zwolenników, inni usiłują pośredniczyć, co nie tylko się nie udaje, o ile nie tworzy się połączeń czysto mechanicznie, lecz prowadzi znów do dwuch możliwości, sprzecznych pomiędzy sobą, gdyż jedna utrzymuje tę syntezę, a druga znosi ją całkiem. Gdy przypatrzeć się bliżej tym wszystkim usiłowaniom spekulacyjnym, dostrzec można, że opanowane są przez djalektykę, działającą z żelazną konsekwencją, poróżniającą stanowiska metafizyczne i tworzącą same sprzeczności między niemi; dostrzegł to już *Hegel*, a zajmowali się tym *Durand de Gros* i *Rauh*. Postęp w metafizyce nigdy nie jest taki, aby nowe stanowisko obalało stare i rzucało je do archiwum, lecz jest przeciwstawieniem się, a obydwa okazują się spółzależnikami, pobudzającemi spekulację do syntezy, którą tenże los spotyka. *Hegel* dostrzegł ten rytm myślenia metafizycznego i uczynił zeń metodę, którą się posługiwał, budując systemat cały. Musimy dzisiaj wobec wyników badań empirycznych oraz wzbogacenia się w treść wiedzy odrzucić jego systemat, jednakże uznać musimy, że odkryta przez *Hegla* djalektyka jest całkiem prawdziwa. Jest ona prawdziwa nie w tym znaczeniu, aby miała być rzeczywiście metodą poznawania naukowego zjawisk wszelkich, lecz jako prawdziwie istniejąca metoda metafizycznego myślenia. Przeto nie przyjmując metafizyki, ponieważ ona poprostu przyjąć się nie daje, gdyż, nie dając wytchnienia, pędzi coraz dalej, lecz

uznając metafizykę za zjawisko, powiedzieć możemy, że jest ona prawem tego zjawiska. Daje się pomyśleć, że możnaby zbudować wielki systemat metafizyczny, w którym mieściłyby się wszystkie kategorje metafizyczne, a któryby był nie, jak dla *Hegla*, prawdą, lecz wielką nieprawdą, systematem nie możebności, lecz niemożliwości, systematycznym układem antynomji i sprzeczności. W ten sposób pozyskalibyśmy i dla etyki widok najwyraźniejszy dziedziny oddzielnej, zamkniętej w sobie, zamykającej treść etyki metafizycznej, oddzielającej się całkowicie od etyki naukowej. Systemat taki byłby prawdziwy nie w stosunku do rzeczywistości zjawisk, lecz w stosunku do możebności metafizycznych.

Z drugiej strony co do nauki, to pojmujemy ją jako stwierdzanie stałych stosunków, wykrywanych analitycznie w doświadczeniu. Ale otóż urabia się od czasów *Bacona* i *Hobbesa* inny pogląd na naukę pod mianem „prewidyzmu". Nauka przewiduje, powiadają prewidyści, z któremi musimy się policzyć. Przedewszystkim zauważyć należy, że formuły tej nie można brać dosłownie. Wszak nauka nie jest wróżką, a nikt chyba nie będzie od niej żądać, aby przewidywała, co nastąpi czy w przyrodzie, czy w kulturze. Wiedza naukowa przedstawia się zawsze pod postacią formuł ogólnych, które stanowią przesłankę większą, a ta wymaga przesłanki drugiej, orzekającej o fakcie konkretnym, aby można było wyprowadzić wniosek o tym, co zajść musi w danych okolicznościach. *Archimedes*, znając prawa dźwigni, żądał punktu oparcia, by poruszyć ziemię z posad. Duchowi *Laplace'a* nie wystarcza jego formuła świata, musi on mieć jeszcze materję, by jakieś zjawisko przewidzieć. Prewidyści muszą więc coś innego mieć na myśli, niż się zdaje, jeśli nie powiadają, że na podstawie nauki, gdy dany jest fakt, można coś przewidzieć, co z nim będzie, lecz że nauka sama przewiduje. Najlepszym, zdaje się, sensem tych słów będzie, jeśli przypuścić, że treścią nauki będzie nie tylko wiedza o prawach ogólnych, lecz zarazem i o materjale, w którym one się przejawiają, więc nie będzie ona tylko abstrakcją, lecz wiedzą o rzeczywistości, wprawdzie nie wiedzą o przypadkowych zdarzeniach, zjawiskach, zbiegach okoliczności, lecz o ich przebiegu ogólnym i powiązania koniecznym. Ale w takim razie wiedza byłaby bezwzględna, tworzyłaby systemat, której ośrodkiem byłby bezwzględnik, nauka byłaby metafizyką, a miejsce praw naukowych zajęłyby normy, podporządkowane pod jedną wszechobejmującą normę. Prewidyzm okazuje się zakapturzoną metafizyką.

Metafizyka tworzy normy, nauka zaś tworzy prawa, taka jest między niemi różnica najgłębsza i najważniejsza, gdyż cho-

dzi tutaj o ich wyniki. Atoli i metafizycy mówią o prawach, do których dążą, musimy więc przyjrzeć się przyczynie dwuznaczności tego wyrazu. Zdaje się, że pierwotne pojęcie prawa powstało nie w myśleniu teoretycznym, w dziedzinie jakiejś nauki, lecz w życiu praktycznym, moralistycznym, mianowicie w prawodawstwie. Prawo, jak i dziś jeszcze używamy tego wyrazu, było początkowo przepisem, nakazem, normą. Stąd, zdaje się, przeszło to pojęcie do nauki zarówno humanistycznej, jak i przyrodoznawczej, zatrzymując, jak widzimy u *Heraklita, Stoików, de Spinozy,* charakter teleologiczny, normatywny, ukrywający się w przymiotnikowych rzeczownikach: konieczność, praworządność, przyczynowość i t. p. W nauce przyrodniczej po wyzbyciu się metafizyki pojęcie prawa otrzymało, choć zachował się wyraz, całkiem inne znaczenie, pozbawione teleologji, mianowicie stałości stosunku pomiędzy *A* i *B*. Jednolitość nauki nakazała to pojęcie prawa rozciągnąć na nauki humanistyczne. Atoli nie tylko trudności rzeczowe stają temu na przeszkodzie, lecz i uprzedzenie, nie dopuszczające do uznania nauk humanistycznych za jednorodne i równorzędne z przyrodniczemi. W ostatnich czasach wiele roztrząsano sprawę pojęcia prawa w naukach humanistycznych; czynili to np. *Windelband, Rickert* i szczególnie w etyce *Lackner, W. Arthur, Zeller, Simmel, Parodi, Belot, Croce,* u nas *Struve* i *Bogacki.* Przeważnie jeszcze broni się odmienności praw przyrodniczych i humanistycznych przy zbliżaniu ich do siebie. Tak np. *Parodi* utrzymuje, że prawa etyczne są przepisami, probierzami ocen, normami słusznemi rozumu praktycznego, opartemi na doświadczeniu, analogicznemi do praw, różnemi w różnych czasach i miejscach, obowiązującemi w danych okolicznościach, ale z biegiem czasu w rozwoju ludzkim uzgadniającemi się i łączącemi. Zachodzi tu oczywiście pomieszanie praw moralistycznych z prawami etycznemi, czyli norm z prawami naukowemi. *Simmel, Rauh* i inni sądzą, że normy nie poddają się wcale probierzowi prawdziwości, i poszukują sankcji dla nich. Różnica między normami a prawami jest dosyć widoczna: normy każą, polecają, prawa zaś stwierdzają. Różnica ta, jak już zauważyliśmy (str. 16), może być zatarta stylistycznie w sformułowaniu, atoli można ją wykryć sposobami, które wypływają z rozpatrzenia różnicy pomiędzy etyką metafizyczną a naukową. Otóż jeśli normę wyrazić pod postacią asertoryczną prawa, to można się przekonać, że wyrażać będzie pół prawdy, albowiem da się takiemu „prawu“ uprzyrzędnić wprost przeciwne z jednakową racją doświadczalną. Natomiast prawa nie można wcale wyrazić pod postacią normy, gdyż nie będzie sensu. Normy trzeba uzasadniać, a prawa wykazywać; normy szukają oparcia w ideałach, prawa posiadają je w doświadczeniu.

Sprawa możliwości praw etycznych w charakterze praw przyrodniczych jest oczywiście sprawą bytu etyki jako nauki takiej, jaką jest nauka przyrodnicza. Aby prawa etyczne były takie, jak tamte, muszą wyzbyć się treści konkretnej i oderwać się od czasu i miejsca. Wszak prawo ciążenia nie powiada, że ciała pozbawione podstawy spadają na ziemię, a gdyby to powiadało, zadałyby mu kłam balony. Taksamo prawo etyczne nie może dotyczyć zjawisk konkretnych, nie może przewidywać i wyznaczać, co być musi i powinno. Każde działanie prawa może być pokrzyżowane, więc pomimo że działa, wynik wypaść może nie według jego treści, źle zrozumianej. A więc treść prawa i treść rzeczywistości muszą być od siebie oddzielone. Gdyby treść prawa była jednocześnie treścią rzeczywistości, to jeden przypadek przeciwny obaliłby wartość takiego prawa. Wyrażamy się coprawda nawet w dziedzinie przyrodoznawstwa, że fakt jakiś takiemu a takiemu prawu podlega, że do niego się stosuje, jak i odwrotnie, że prawo do przypadku się stosuje. Oczywiście jak „prawo", tak i to „stosowanie się" i „podleganie" stanowią antropomorfizmy, będące w użyciu naskutek oddzielenia prawa od rzeczywistości; dają one powód do dowcipów np. pytania, skąd woda może wiedzieć, że jej temperatura doszła do 100° i że ma zakipieć, lub odpowiedzi, że ciała stosują się do praw, wynalezionych przez uczonych. Oczywiście stosowanie się i podleganie prawom zachodzi w dziedzinie moralizmu, ale skoro wyrazy te otrzymały nowe znaczenie w przyrodoznawstwie, to dlaczego nie miałyby takie same przybrać i w humanistyce, w szczególności w etyce? I tam powiadamy, patrząc w przyszłość: tak a tak „powinno" się stać, stanie się. Zachodzi to wtedy, gdy znając prawo mamy przed sobą jakieś okoliczności rzeczywiste, gwiazdy na niebie, czy epruwetkę z mieszaniną substancji, i nie przepowiadamy, jak kuglarze, co nastąpi, lecz objaśniamy i rozumiemy, co zachodzi i zajść musi, nie odpowiadając za wynik, który może naskutek okoliczności niuwzględnionych i nieprzewidzianych wypaść inaczej. Gdyby prawo orzekało, co faktycznie nastąpi, mielibyśmy fatalizm, któryby każde zjawisko tak wyznaczał, jak np. kalendarz wyznacza na jaki dzień jakaś data przypada. Trzeba poetom pozostawić obmyślenie, jak przy istnieniu takich praw wyglądałoby życie nasze. Co się tyczy etyki metafizycznej, to jej normy, orzekające, co powinno się stać, mogą mieć znaczenie jedno z dwojga: albo przewidują co się stanie napewno, a wtedy wpadają w fatalizm, albo też są jedynie probierzami moralizmu. W pierwszym przypadku najdoskonalej wymyślone normy okazują się naiwnym teleologicznym systematyzowaniem świata moralizmu, które jak domek z kart rozlatuje

się przy wielkich przewrotach, spowodowanych przez wielkie zarządzenia państwowe, jak np. monopol wódczany lub jego usunięcie, albo przez technikę, jak np. przez koleje żelazne. Niedawno dziennikarze zapytywali lotników wybitnych, co sądzą o wpływie lotnictwa na umoralnienie ludzkości, a charakerystyczną oznaką uświadomienia nowoczesnego jest nie tylko to pytanie, lecz i odpowiedź, powściągliwie zaprzeczająca, aby miał nastąpić taki wpływ; nie tak było jeszcze kilkadziesiąt lat temu, gdy nie techników, lecz medyków i teologów w Erlangen zapytano, jaki wpływ wywrą koleje żelazne, na co ci odpowiedzieli, że najfatalniejszy. W drugim przypadku normy mają znaczenie czysto pojęciowe, mianowicie oceniające, co jest moralne lub niemoralne, a przy takim rozumieniu wypadnie albo przystosowywać normy do rzeczywistości, a wtedy wejdzie się na drogę naukowego urabiania praw, albo trzymać się norm i rzeczywistość nieodpowiednią uważać za niemoralną, co będzie doktrynerską ciasnotą wobec tego, że żadna norma nie obejdzie się bez swego przeciwieństwa.

Atoli wykładnia pojęcia prawa naukowego nie decyduje o tym, czy możliwe są prawa etyczne o wzorze przyrodniczych. Decydować o tym może tylko fakt odnalezienia takiego prawa, choćby jednego. A oto wskazać można, że zostały one odnalezione. Mamy prawo *Wundta* wzrostu energji, orzekające, że w życiu duchowym wzrasta stale energja zarazem pod względem ekstensywnym, gdyż różne dziedziny duchowe coraz różnorodniej się kształtują, i pod względem intensywnym, gdyż wartości wzrastają. Jest to prawo nie tylko dla etyki ważne, ale znów drugie jego prawo jest czysto etyczne, mianowicie prawo heterogonji celów, według którego skutki działań wybiegają poza cele, zkąd biorą się nowe pobudki, które znów sprawiają skutki niezamierzone. Mamy prawo automatyzacji woli, opracowane przez *Wundta* i *Höffdinga*, należące raczej do etyki, niż do psychologji. Mamy prawo ewolucji *Spencera*, według którego także w dziedzinie moralizmu odbywa się przejście od stanu nieokreślonego do określonego przez różnicowanie się i scalanie, którego celem jest osiąganie równowagi, po której następuje dysolucja, wzbudzająca nową ewolucję. Mamy statystyczne prawo, które *Drobisch* sformułował w sposób następujący: liczba osób, zdolnych do jakiegoś czynu, pozostaje w stałym stosunku do wykonywających go przy znacznej liczbie ludzi i znacznym okresie czasu. Wiele praw ulega w ten sposób wypracowaniu oraz sprawdzaniu. *Höffding*, nie nazywając tego prawem, odkrywa, że pobudki zmieniają się a postępowania pozostają i otrzymują nowe znaczenie. Możemy przypuszczalnie uważać za prawo i nazwać prawem kontrastu motorycznego

BIBLJOGRAFJA.

(PRACE WSPOMNIANYCH NOWSZYCH AUTORÓW).

Adamson R., Moral Theory and Moral Practice w „Ethical Democracy“ ed. by S. Coit, 1900.
Arthur W., Physical and moral Law, 1882, przekł. franc. 1893.
Bain A., The Emotion and the Will, 1865.
Baldwin J. M., Życie społeczne i moralne, przeł. K. K., L. B., A. R., 1906.
Belot G., Etudes de morale positive, 1907.
Bogacki F., Zagadnienia etyki, 1909.
Buckle H., Historja cywilizacji w Anglji, przeł. W. Zawadzki, 2 t., 1873.
Burckhardt J., Kultura Odrodzenia we Włoszech, przeł. L. M., 2 t., 1905.
Cohen H., Ethik des reinen Willens, 1904.
Croce B., Philosophie de la pratique; économie et éthique, przekł. franc. 1911.
Dewey J., Evolution and Ethics w „Monist“, 1898.
„ The combinationary Method as applied to Morality w „Philos. Rev.“ 1902.
Döring A., Philosophische Güterlehre, 1888.
Drobisch M. W., Statystyka moralności i wolność woli ludzkiej, przeł. Z. L. Gumiński, 1874.
Durand de Gros J. P., Nouvelles recherches sur l'esthétique et morale, 1901.
„ Questions de philosophie morale et sociale, 1901.
Durkheim E., La division du travail social, 1893.
„ La détérmination du fait moral, w „Bulletin de la Société fr. de la philos.“, 1906.
Engels F., Początki cywilizacji, przeł. J. F. Wolski, 1885.
Fouillée A., La morale des idées-forces, 2 éd.
„ Critique des systémes de morale contemporaine, 6 éd.
Friedländer L., Die Sittengeschichte Roms, 8 Aufl. 4 t. 1909—10.
Gizycki G. v., Zasady moralności, przeł. H. Wernic, 1884.
Guyau J. M., Zarys moralności bez powinności i sankcji, przekł pol. 1910.
Hartmann E. v,, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879.
Höffding H., Etyka, przeł. L. Wolberg, 1902.
Inama-Sternegg K. Th. v.. Zur Kritik der Moralitatistik w „Jahrb. f. Nationalökon.“ N. F., Bd. 7.
James W., Pragmatyzm, Dylemat determinizmu, przeł. W. M. Kozłowski, 1911.

Janet P., Histoire de la philosophie morale et politique, 2 t., 2 wyd. 1872.
Jastrzębowski W., Układ świata zastosowany do potrzeb powszechnych, 1846.
Jodl K., Geschichte der Ethik, 2 wyd. 2 t. 1906, 1912.
Kautsky K., Etyka i materjalistyczne pojmowanie dziejów, przeł. J. Wł. D., 1906.
Knapp G. F., Die neueren Ansichten über Moralstatistik w „Jahrb. f. Nationalökon." Bd. 16.
„ Quetelet als Theoretiker w „Jahrb. f. Nationalökon." Bd. 18.
Kołłątaj H., Porządek fiz czno-moralny i t. d., 1810.
Kraszewski J. J., Pomniki do historji obyczajów w Polsce, 1843.
Krzywicki L., Rozwój moralności w „Poradniku dla samouków", Część V, zeszyt 2, 1905.
Kucharzewski F., O zawiązkach filozofji techniki w „Przegl. Techn.", 1901.
Laas E., Idealismus und Positivismus, 2 Teil: Idealistische und positivistische Ethik, 1882.
Lackner O., Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Diss. Königsberg, 1897.
Lalande A., Sur une fausse exigence de la raison, „Rev. de mét. et de mor.", 1907.
Landry A., L'utilité sociale de la propriété individuelle, 1901.
„ La résponsabilité pénale, 1902.
Lang A., Custom and Myth., 1884.
„ Myth. Ritual and Religion, 2 t. 1887.
Lecky W. H., History of European Morals, 2 t., 1869.
M'Lennan, The Patriarchal Theory, 1885.
Letourneau Ch., Rozwój moralności, przeł. J. F., 1891.
Lévy-Bruhl, La morale et la science des moeurs, 3 éd., 1907.
„ Réponse a quelques critiques w „Rev. philos.", 1906.
Lexis W., Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft, 1877.
„ Artykuły „Gesetz" i „Moralstatistik" w „Handwörterbuch der Staatswissensch".
Łoziński W., Życie polskie w dawnych wiekach, 3 wyd., 1912.
Lubbock J., Początki cywilizacji, przeł. B. i Z., 3 t., 1873.
Maine H., Early History of Institutions, 1875.
„ Dissertations on Early Law and Custom, 1883.
Martha C., Études morales sur l'antiquité, 1880.
Mayr G. v., Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben, 1877.
„ Statistik und Gesellschaftslehre 1909, ob. t. 3.
Menger A., Nowa nauka o moralności, przekł. polski, 1907.
Meyer E. v., Technik und Kultur, 1906.
Mill J. S., O zasadzie użyteczności, przekł. polski, 1873.
Metschnikoff E., Studja nad naturą ludzką, streścił Dr. E. B., 1904.
„ O naturze ludzkiej, przeł. F. Wermiński, 1905.
Morgan L. H., Społeczeństwo pierwotne, 1887.
Nietzsche F., Dzieła, przeł. Staff, Wyrzykowski, Berent, Drzewiecki.
Nordau, Paradoxe, 1885.
„ Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit, 5 wyd., 1884.
Oetingen A. v., Die Moralstatistik uud die christliche Sittenlehre, 1868.
„ Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für die christliche Sozialethik, 1882.
Oppenheim L., Sumienie, przekł. polski, 1900.
Parodi D., Le problème morale et la pensée contemporaine, 1910.
Paulsen F., System de Ethik, 2 t., 1889.
„ Ethik w „Kultur der Gegennwart" Teil I, Abt. VI, 2 wyd. 1908.
Petrażycki L., O motiwach człowieczeskich postupkow, 1904 (po ros.).

Pollock F., Evolution and Ethics w „Mind“, 1876.
Quetelet A., Układ społeczny i jego prawa, przekł. polskf, 1874.
Rauh F., L'éxperience morale, 1903.
„ Etudes de morale, 1911.
Ribot T., Z zagadnień psychologji uczuć, przeł. H. Swierczewski, 1912.
Rosmini S., Klasyfikację jego przytacza K. Werner, ob. niżej.
Rubczyński W., Zarys etyki, 1916.
Rümelin G. v., Über den Begriff eines sozialen Gesetzes oraz Über Gesetze der Geschichte w „Kanzlerreden“ 1907.
Schneider G. H., Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien, 1882.
Schneidewin M., Die antike Humanität, 1897.
Sidgwick H., The Theory of Evolution in its application to Practice, w „Mind“, 1876.
„ History of Ethics, 1879.
Siebeck H., Das Verhältnis des Einzelwillens zur Gesamtheit im Lichte der Moralstatistik w „Jahrb. f. Nationalök.“, t. 38.
Simmel G., Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 t., 1892.
Smiles S., Monografje p. t. Obowiązek, Samopomoc i t. d.
Spencer H., Zasady etyki, przeł. J. Karłowicz, 1884.
Struve H., Zur Psychologie der Sittlichkeit w „Philos. Monatshefte“, 1882, streszcz. w „Rev. philos.“, 1883.
Świętochowski A., O powstawaniu praw moralnych, 1877.
„ Etyka i etologja w „Poradniku dla samouków“, Część III, 1900.
Tarde G., Les lois sociales, 1898.
„ Les lois de l'imitation, 2 éd., 1898.
Trentowski B., Panteon wiedzy ludzkiej, 1881, ob. t. 3.
Tylor E. B., Cywilizacja pierwotna, przeł. Z. A. Kowerska, 1896.
Véron E., La morale, 1884.
Wagner A., Statistisch-anthropol. Untersuchung der Gesetzmässigkeit der scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen, 1864.
Wells H. G, Wizje przyszłości, przeł. J. Kleczyński, 1904.
Werner K., Grundris einer Geschichte der Moralphilosophie, 1859.
Westermarck E., The History of human Marriage, 1890.
„ Origin and Development of the moral Ideas, 2 t., 1906.
Williams C. M., Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, 1893.
Wundt W., Ethik, 4 wyd., 1912.
Zeller E., Über Begriff und Begründung des sittlichen Gesetzes, 1883.
Ziegler T., Geschichte der Ethik, 2 wyd., 1881, 1892.

SPIS RZECZY.
