

Bronisław Dembowski

Niepublikowany rękopis Adama Mahrburga: Wykłady etyki, Warszawa 1890/91 r.

Studia Philosophiae Christianae 2/1, 339-381

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

NIEPUBLIKOWANY RĘKOPIS ADAMA MAHRBURGA:
WYKŁADY ETYKI, WARSZAWA 1890/91 R.

Wstęp. 1. Szkic biograficzny. 2. Opis rękopisu: a) opis zewnętrzny, b) ogólny przegląd treści. 3. Wybór fragmentów: a) z części historycznej, b) z części systematycznej. Zakończenie

Wstęp

Siedemdziesiąt pięć lat temu zaczynał Adam Mahrburg¹ swoją wieloletnią pracę „prywatnego nauczyciela filozofii” na nieoficjalnym, tajnym uniwersytecie zorganizowanym w Warszawie przy jego wybitnym współdziałaniu przez ówczesną polską elitę intelektualną. Trzydziestopięcioletni uczonego informował słuchaczy o współczesnym stanie badań w różnych dyscyplinach filozoficznych jak psychologia, logika, teoria poznania, teoria sztuki, pedagogika, historia filozofii i etyka. Stosunkowo najmniej znane są wykłady z etyki², choć właśnie nimi w październiku 1890 roku rozpoczął swą pedagogiczną dzia-

¹ Najobszerniejsze wiadomości bio- i bibliograficzne o Mahrburgu podaje jego uczeń, Władysław Spasowski, w obszernym studium: Adam Mahrburg, Życie i Prace Filozofa. Studium to jest wprowadzeniem do: Pisma Filozoficzne Adama Mahrburga pod redakcją Władysława Spasowskiego, Warszawa 1914. Ukazały się dwa tomy. Zarówno to studium jak i Pisma Filozoficzne cytować będę PF. AM. Por. też: W. Spasowski, Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofie, Warszawa 1913, cytowane dalej jako S. AM. Por. też: M. Massonius, Prace Naukowe A. Mahrburga, Kraj, Petersburg 1891, nr 5; tenże: Mahrburg jako Uczony, Przegląd Filozoficzny 1914, 76—83; J. Dickstein, Un Filosofo Polacco — Adamo Mahrburg, Rivista di Filosofia, Modena 1914; N. Łubnicki, Poglądy Filozoficzne Adama Mahrburga, Studia Filozoficzne, 1958, nr 1, 61—85; nr 2, 51—79. Tu również krótkie omówienie poglądów etycznych i społecznych (nr 1, 69—73) oraz krytyki etyki normatywnej (nr 1, 81 ns) na podstawie artykułów zebranych w PF, AM.

² Spasowski (S. AM. 9) wymieniając tematy wykładów Mahrburga nie mówi o etyce. Natomiast w PF. AM. I. XLVIII i LXXXVI wzmiankuje o wykładach etyki bez podania treści.

łałość³. Na szczęście wśród nielicznych pamiątek po uczonym, ocalałych po dwóch wojnach światowych, zachowały się dwa zeszyty stanowiące część notatek do kursu etyki wykładanego w roku 1890/91. Sam Mahrburg nie chciał wydać swych kursów (ciekawych i pięknych), ponieważ nie miał dość czasu na ich przygotowanie do druku, a wielka rzetelność i krytyczność nie pozwalała mu na wydawanie rzeczy niewykończonych. Na podstawie ocalałej części rękopisu można nieco pełniej poznać stanowisko, jakie w dziedzinie etyki zajmował współtwórca nowszej polskiej kultury filozoficznej.

W tym celu po 1. szkicu biograficznym, w którym będą podkreślone zainteresowania etyką, podano 2. opis rękopisu: a) zewnętrzny i b) ogólny przegląd treści; następnie przedstawiony będzie 3. wybór fragmentów z części rękopisu a) historycznej i b) systematycznej.

Wybrano około 20% z całości zachowanych notatek. Dowolność tego wyboru zawsze może być krytykowana. Wybór miał być jedynie a) fragmentaryczną ilustracją sposobu, w jaki Mahrburg przedstawiał zagadnienie rozwoju doktryn etycznych, oraz b) przedstawieniem niektórych jego analiz pojęciowych i częściowym pokazaniem stawianej przez niego problematyki etycznej, na której aktualność zwróci się uwagę w zakończeniu.

Obie części wyboru poprzedzone są krótkim omówieniem każdego fragmentu na tle treści całego rękopisu.

Niniejsza publikacja to przede wszystkim hołd złożony pamięci Mahrburga, uczonego zasłużonego dla warszawskiego środowiska naukowego. Ponadto lektura fragmentów pozwoli odtworzyć coś z klimatu „tajnego uniwersytetu”, w którym prowadzono rzetelną pracę naukową, choć bez stopni akademickich. Niejeden słuchacz zachęcony przez owe konspiracyjne wykłady do studiów filozoficznych kontynuował je za ówczesną granicą, aby powróciwszy do Warszawy utworzyć jeszcze przed 1914 rokiem zespół pracowników nauki, jakiego tu przedtem nie było.

Serdecznie dziękuję rodzinie śp. Adama Mahrburga, a zwłaszcza Jego Córce Wandzie za udostępnienie tak cennych rękopisów.

1. Szkic biograficzny

Adam Mahrburg urodził się 6 sierpnia 1855 r. pod Mińskiem, w majątku ojca, utraconym ostatecznie po powstaniu 1863 roku. Czternastoletni chłopiec stracił matkę i właściwie stał się głową

³ Mahrburg pisze 8. I. 1891. do prof. N. Cybulskiego, że od trzech miesięcy dwa razy tygodniowo wyklada etykę dla grupy dwudziestu pań (PF. AM. I. XLVIII).

rodziny. Zarabiał korepetycjami. W 1875 r. zdobył maturę i złoty medal, a jednocześnie przekonanie o zasadniczych brakach ówczesnej szkoły. Pisał o niej później w 1886 r.: „Gimnazjum klasyczne, o ile wszędzie jest pod wieloma względami szczątkową pozostałością z okresu humanizmu, o tyle też jest łożem prokrustowym, z którego nieliczny zastęp młodzieży cało wychodzi, by się oddać dalszym studiom naukowym”⁴.

Gimnazjum to dało jednak Mahrburgowi biegłość w sześciu językach. Z tym kapitałem zaczął studia historyczno-filozoficzne na Uniwersytecie w Petersburgu. Pracuje nad Platonem i Eurypidesem. Już na drugim roku napisał rozprawę o Platonie, za którą otrzymał odznaczenie i złoty medal.

Od trzeciego roku studiów uczestniczył w seminarium filozoficznym, które pod kierunkiem prof. Władisławewa pracowało nad Arystotelesem, Kantem i Lotzem. Tam jednak naraził się Mahrburg swojemu profesorowi zbyt dokuczliwym krytycyzmem. Zamknęło mu to możliwość dalszej nauki pod jego kierownictwem. Kończy więc studia na wydziale przyrodniczym. Filozofię nadal poznaje przez gruntowne, choć samodzielne studia przede wszystkim dzieł Kanta, Milla i Langego.

Po uzyskaniu w 1879 r. stopnia kandydata nauk filozoficznych pozostaje w Petersburgu i nadal pracuje nad filozofią i jej historią. Interesuje się specjalnie wtedy dziełami Wundta, zwłaszcza jego „Grundzüge der physiologischen Psychologie” z 1874 r. Już w tym czasie zaczyna się okazywać charakterystyczna dla Mahrburga zdolność do śledzenia europejskich zdobyczy umysłowych w zakresie przyrodoznawstwa, lingwistyki, psychologii, socjologii i pedagogiki.

Wśród notatek Mahrburga z 1880 r. znalazł Spasowski⁵ rozprawę o moralności świadcząca, że autor posiadał głęboką znajomość francuskiej, angielskiej i niemieckiej literatury przedmiotu, i to nie tylko książkowej, ale i czasopiśmienniczej.

Wyrazem ówczesnych zainteresowań problematyką moralną było między innymi tłumaczenie jednego z ostatnich artykułów Spencera pod tytułem: „Etyka Kanta”⁶. Przypisy opracowane przez tłumacza

⁴ Kraj, Petersburg 1886, nr 19.

⁵ Por. PF. AM. I. XX.

⁶ Przegląd Literacki, dodatek do pisma Kraj, Petersburg 1888, nr 34, 35, 36, 37. Por. też: A. Mahrburg, Krytyk H. Spencera, rec. z W. Cathrein, Nauka Moralności Darwinistowskiej, tamże nr 38. W redakcji tygodnika społeczno-politycznego Kraj wydawanego w Petersburgu od 1882 r. pracował Mahrburg od 1883 r. W tym czasopiśmie i w Przeglądzie Literackim, dodatku do pisma Kraj, zamieścił do 1890 r. ponad 60 artykułów, z których większość to znakomita informacja bieżąca o wydarzeniach naukowych.

świadczą, że chociaż Mahrburg jest zasadniczym zwolennikiem ewolucyjnej koncepcji etyki, jednak poglądów Spencera, zwłaszcza jego krytyki Kanta, nie przyjmuje bez zastrzeżeń.

Od stycznia 1887 r. był Mahrburg w Lipsku słuchaczem Wundta. Głównym jego zadaniem było przygotowanie rozprawy „Teoria celowości ze stanowiska naukowego”, aby na jej podstawie habilitować się i objąć katedrę w Krakowie. Znajduje jednak czas także na pracę nad etyką Wundta i na badanie stosunku moralności do różnych dziedzin życia materialnego i duchowego, nie przestając śledzić europejskiej myśli filozoficznej. Toteż gdy w roku 1890, zrezygnowawszy ostatecznie z katedry w Krakowie i we Lwowie, osiadł na stałe w Warszawie, był w tym mieście bodajże najlepszym znawcą współczesnych europejskich prądów filozoficznych.

Tak przygotowany stał się jednym z inicjatorów i głównym wykładawcą nauk filozoficznych na tajnych, prywatnych kompletach uniwersyteckich w Warszawie. Działalność jego była ważnym czynnikiem kształtującym środowisko intelektualne⁷.

Z tajnych kompletów wyszła inicjatywa (realizowana od 1899 roku) wydawania wielotomowego Poradnika dla Samouków, znakomitego na owe czasy podręcznika uniwersyteckiego. Mahrburg objął w nim dział filozoficzny. Opracował: podział i układ nauk oraz psychologię (w części I), historię nauki oraz historię filozofii (w części II), logikę i teorię poznania oraz filozofię i metafizykę (w części IV).

W tym samym czasie (od 1898 roku) zaczęło się ukazywać pierwsze w Polsce pismo filozoficzne, „Przegląd Filozoficzny”, założone przez Wł. Werychę. Choć otwarte dla wszystkich kierunków, jednakże w początkowych latach nadawał mu Mahrburg. On właśnie opracował do pierwszego numeru programowo brzmiący artykuł „Co to jest nauka”.

Przez szesnaście lat szerzył Mahrburg rzetelną wiedzę filozoficzną przede wszystkim w wykładach, następnie w licznych, dobrze informujących recenzjach, krytykach i sprawozdaniach⁸ oraz artykułach. Zmarł po kilkuletniej ciężkiej chorobie 20-go listopada 1913 roku.

⁷ Por. Wł. Tatarkiewicz, Historia Filozofii t. III, Warszawa 1950, 240, 491 ns.

⁸ Następujące recenzje i omówienia świadczą o niesłabnącym zainteresowaniu literaturą etyczną: O „Sumieniu” Oppenheima, Przegląd Filozoficzny, 1900, z. 2; Höfding H, Zasady etyki, Książka, 1901, nr 2; Belot G, Miłosierdzie i dobór naturalny, Książka, 1901, nr 3; Gide K, Sprawiedliwość i miłosierdzie, Książka 1901, nr 3; Ferrero G, Czynniki postępu moralnego, Książka, 1901 nr 3; Struve H, Ruch etyczny naszych czasów, Książka 1901, nr 5; Schopenhauer, Rozprawa konkursowa o podstawach moralności, Książka, 1902, nr 2;

2. Opis rękopisu

a) Opis zewnętrzny

Ocalały rękopis stanowią dwa zeszyty (format 250×170 mm). Jeden — to brulion w czarnej, sztywnej oprawie liczący 139 zapisanych stron. Na stronie tytułowej jest napis: *Etyka (ciąg dalszy) grudzień 1890 r. Ad. Mahrburg*. Numeracja stron doprowadzona do 47 str.

Drugi — to zeszyt bez okładek liczący 62 zapisane strony. Na stronie tytułowej tylko napis: *Etyka*. Strony nie numerowane.

Pismo jest dość ciasne i równo wypełniające strony. Tekst po przepisaniu na maszynie stanowi $122 + 69$ stron maszynopisu.

Pierwszy z zachowanych zeszytów zawiera notatki do piętnastu wykładów, numerowane od 16 do 31. Wykładu 20-go nie ma. Nie stanowi to braku w tekście, zachodzi tu tylko prosta pomyłka w numeracji. Brak natomiast w tym zeszycie części rękopisu zawierającej zakończenie wykładu 28, cały 29 i prawie cały wykład 30, z którego ocalały jedynie 2 ostatnie strony.

Drugi rękopis obejmuje notatki sześciu wykładów zawierające zakończenie kursu etyki. Numerowane od 39 do 44.

Ocalałe bruliony są najprawdopodobniej drugim i czwartym zeszytem Mahrburga z wykładami etyki.

b) Ogólny przegląd treści

Dla zorientowania się w układzie treści wykładów szczególnie ważny jest wykład ostatni (44), gdzie podał Mahrburg plan swojego kursu etyki. Oto fragment tego wykładu:

„Rzucając okiem wstecz na przebieżoną przez nas drogę, spostrzegamy, że plan jej jest prosty: nasamprzód daliśmy zarys etyki ogólnej, gdzie usiłowaliśmy ściśle odgraniczać dziedzinę postępowania i oceny etycznej od innych dziedzin postępowania i oceny; następnie rozważyliśmy udział zasadniczych pierwiastków duchowej natury człowieka w powstawaniu i rozwoju moralności, a więc uczuć, wiedzy i woli; daliśmy definicje podstawowych pojęć etycznych, jak obowiązek, cnota, sumienie, sankcja, motyw etyczny, cel etyczny, ideał

Norden Maks, *Miłość*, Książka, 1903, nr 7; Schopenhauer, *Psychologia miłości*, Książka, 1903, nr 7; Payot J, *Wykład moralności*, Książka, 1906, nr 2; Barbanell Al, *Rewizja etyki*, Książka, 1906, nr 7; Gołuchowski J, *Filozofia i życie*, Książka, 1903, nr 10; Huxley T. H, *Ewolucja i etyka*, Książka, 1905, nr 8.

etyczny; wreszcie położyliśmy nacisk na względną wartość dobra moralnego i oceny moralnej i stosunek ich do czynników historycznych i cywilizacyjnych, czyli innymi słowy zajęliśmy stanowisko ewolucjonistyczne i moralność rozważaliśmy jako naturalny produkt rozwoju na gruncie duchowej natury człowieka i jego stosunków do otoczenia, nie zaś jako wrodzony dar z nieba lub metafizyczna władza duchowa.

W drugiej części kursu przebiegliśmy w historyczno-krytycznym zarysie rozwój systemów etycznych w związku z systemami filozoficznymi i religijnymi. W tym zwierciadle teoretycznym także odbiły się wszystkie pierwiastki życia moralnego mniej lub więcej jednostronnie uwydatniane i rozsnuwane do rozmiarów systemów. Widzieliśmy więc jak etyka rozumu walczyła z etyką uczucia, etyka metafizyczna z etyką empiryczną i realistyczną, etyka sankcji nadprzyrodzonej z etyką szczęścia i pożytku, wreszcie etyka indywidualistyczna z etyką uniwersalistyczną i naiwny perfekcjonizm z ewolucjonizmem. Pogląd ten musiał nas przekonać, że umysł ludzki rzeczy nie obejmuje naraz wszechstronnie, lecz robi szereg jednostronnych wysiłków; potem zaś ogląda się wstecz i syntezuje jednostronności zbyt wybujałe, wyznaczając każdemu z czynników właściwą miarę i granicę. Nadto, przegląd ten musiał nas przekonać, że jakkolwiek teoria wydaje się oderwaną od warunków i dążeń życia praktycznego, jednakże w istocie rzeczy zawsze zostaje w ścisłej zależności od życia i ma tę tylko nad nim przewagę, że ześrodkowuje w sobie promienie w życiu rozproszone, by następnie za pomocą swoich skoncentrowanych pojęć i formuł znów oddziaływać na życie.

Na koniec w trzeciej części kursu, poświęconej etyce specjalnej, przejrzelśmy różne specjalne formy stosunków i ugrupowań ludzkich, ażeby się przekonać, w jak ścisłej od nich zależności zostaje rozwój moralnego życia człowieka”.

Porównanie dokonane przez Mahrburga streszczenia kursu etyki z zachowanymi notatkami pozwala stwierdzić, iż w omawianym rękopisie nie zachowała się część pierwsza, poświęcona etyce ogólnej i referująca ewolucjonistyczne założenia przyjmowane przez autora. Zachowały się natomiast znaczne partie części drugiej, podające historyczno-krytyczny zarys rozwoju systemów etycznych, oraz duży końcowy fragment trzeciej części poświęconej etyce specjalnej, jak Mahrburg nazywa etykę szczegółową.

Oto zrekonstruowany przegląd treści każdego ocalałego wykładu:

Brulion pierwszy:

Wykład 16. Intelktualizm w etyce angielskiej. Poglądy Hobbes'a, Ralpa Cudwortha, Henry More'a, Richarda Cumberlanda, Locke'a, Wollastona i Clarke'a,

Wykład 17. Emocjonalizm jako reakcja na intelektualizm. Shaftesbury i teorie uczuć. Autonomiczność moralności.

Wykład 18. Etyka szkockich filozofów „zdrowego rozsądku”. Thomas Reid, Francis Hutcheson. Etyka emocjonalistyczna D. Hume'a i jego następcy Adama Smitha.

Wykład: 19. Etyka materialistów i encyklopedystów francuskich. Etyka metafizyków i racjonalistów XVII i XVIII wieku: Descartes, Geulinx, Malebranche, Spinoza.

Nie ma wykładu 20. Mahrburg pomylił się w numeracji.

Wykład 21. Etyka Leibniza, Spinozy, Christiana Wolffa jako konsekwencja ich założeń metafizycznych.

Wykład 22. Filozoficzne podstawy etyki Kanta.

Wykład 23. Krytyczna analiza nakazu kategorycznego Kanta.

Wykład 24. Pokantowski — wg określenia Mahrburga — „ciemny okres prawdziwego szau metafizycznego” odbijający się w poglądach etycznych Fichtego i Hegla.

Wykład 25. Poglądy etyczne Schellinga i „niemieckich filozofów przyrody”. Pesymizm Schopenhauera.

Wykład 26. Nowy, realistyczny kierunek etyki: Herbart. Kontynuator empiryzmu angielskiego: Bentham.

Wykład 27. Krytyka utylitaryzmu Benthama; J. St. Mill — dalszy rozwój utylitaryzmu. H. Spencer — etyka ewolucjonistyczna.

Wykład 28. Filozoficzne poglądy Spencera. Brak zakończenia tego wykładu — luka w rękopisie.

Brakuje wykładu 29. Luka w rękopisie.

Wykład 30. Zachowały się tylko dwie ostatnie strony. Zawierają początek trzeciej części poświęconej etyce specjalnej. Wprowadzenie pojęcia normy zasadniczej i normy pochodnej.

Wykład 31. Norma zasadnicza a norma pochodna; prawo a moralność; cnota i obowiązek.

Wykład ten kończy pierwszy brulion.

Brulion drugi:

Drugi brulion rozpoczyna się wykładem 39. Nie zachowały się notatki do siedmiu wykładów (od 32 do 38 włącznie). Wykłady zawarte w tym zeszycie, opatrzone numerami od 39 do 44, poświęcone są przeglądowi różnych form stosunków i ugrupowań ludzkich, oraz wykazaniu, jak w zależności od nich rozwija się życie moralne.

Wykład 39. Wpływ tworzącej się rodziny na moralność. Sytuacja współczesnej rodziny i problem emancypacji.

Wykład 40. Klasa, stan społeczny, jako wynik rozwoju społecznego i związane z tym problemy etyczne.

Wykład 41. Stowarzyszenia jako wytwór wspólnoty interesów, gmina jako produkt wspólnego przebywania ludzi na jednym terytorium.

Wykład 42. Dwie teorie państwa: państwo wymogiem natury ludzkiej, państwo skutkiem umowy.

Wykład 43. Państwo i porządek prawny. Idea ludzkości.

Wykład 44. Zakończenie kursu. Przegląd jego treści i próba uzasadnienia ewolucjonizmu etycznego.

3. Wybór fragmentów rękopisu

a) Fragmenty z części historycznej

Początek rękopisu (fragment 1) ukazuje szerokie traktowanie tła intelektualnego oraz tendencję do interpretowania faktów w myśl założeń ewolucjonizmu etycznego, charakterystycznego dla Mahrburga (fragment 2). Z tego punktu widzenia przeprowadza on krytykę poglądów Hume'a (fragment 3), w której zakończeniu określa własne stanowisko (fragment 4). Za podstawowy brak w dziedzinie etyki uważa niedostrzeganie historyczno-ewolucjonistycznych uwarunkowań. Widzi to w etyce materializmu francuskiego (fragment 5 i 6) oraz u metafizyków i racjonalistów zarówno XVII jak i XVIII wieku. Następny fragment (7) przedstawia stosunek Mahrburga do metafizyki i etyki Leibniza. Krytykuje ją, ale jako moment dodatni uznaje perfekcjonizm, to znaczy uznawanie rozwoju moralności.

Tezę tą rozwinie wprawdzie później Wolff i inni następcy Leibniza, ale brakiem ich teorii było niedostrzeżenie faktu, że udoskonalenie moralne jest wynikiem rozwoju całej ludzkości (fragment 8). Również w etyce Kanta źródłem niedostatków jest ówczesny brak badań genezy świadomości moralnej na gruncie historyczno-etnograficznym (fragment 9).

Cały wykład 23 poświęcił Mahrburg analizie krytycznej kantowskiego „nakazu kategorycznego”. Obszerny wyjątek z tego wykładu (fragment 10) jest specjalnie charakterystyczny dla Mahrburga. Ceni on Kanta za krytykę metafizyki oraz za teorię poznania; nie przyjmuje natomiast bezkrytycznie jego koncepcji etycznych. Ponadto w ciekawy sposób wykazuje zależność rodzących się teorii od ogólnego tła danej epoki. W najbardziej — zdawałoby się — przeciwnych systemach: w etyce wolności J. J. Rousseau i w etyce obowiązku Kanta widzi to samo wspólne podłoże, którym jest indywidualizm XVII wieku. Warto również w tym fragmencie zwrócić uwagę na syntetyczne ujęcie stosunku teorii etycznych do przemian zachodzących w życiu społecznym i państwowym.

W dwóch następnych wykładach (24 i 25) omawia Mahrburg etykę pokantowskiego okresu filozofii niemieckiej. Podkreśla ewolucję poglądów Fichtego, który przeszedł od skrajnego indywidualizmu (podobnego jak u myślicieli francuskiego Oświecenia tworzących teoretyczne podstawy Wielkiej Rewolucji, ale opartego na metafizycznej idei „jaźni”) do teorii państwa, wg której obowiązek moralny jednostki polega na bezwzględnym oddaniu się dobru całości, czyli państwa.

Poprzez analizę poglądów Hegla, Schellinga, „niemieckich filozofów przyrody” oraz Schopenhauera (wykład 25) przechodzi Mahrburg do zreferowania nowszego kierunku w etyce, realizmu Herbarta (wykład 26). Ceni tu usiłowanie uniezależnienia etyki od założeń metafizycznych i oparcia jej na psychologii doświadczalnej. Herbart jednak zasugerowany uniwersalistycznymi dążnościami środowiska filozoficznego nie potrafi wyzwolić się od heglowskiej idei „woli powszechnej”. Nawet W. Wundt, chociaż przyjmuje za Anglikami teorię ewolucjonizmu, ulega jednak idealistycznym założeniom właściwym dla myśli niemieckiej XIX wieku (fragment 11). Wolni od tych obciążeń są angielscy spadkobiercy empiryzmu w filozofii moralności. Mahrburg podkreśla to, ale omawiając ich poglądy wskazuje na inne braki. W utylitaryzmie Benthama widzi niedostatki arytmetycznej metody obliczania „możliwie największego szczęścia możliwie największej liczby jednostek”. Podważa również wartość tezy, że stopień szczęścia zależy od stopnia posiadanych dóbr materialnych. W tym samym wykładzie (27) omawia poglądy J. St. Milla, kontynuatora Benthama (fragment 12). Podkreśla trudności, na jakie narażone jest przyjmowanie przez Milla opinii publicznej za instancję rozstrzygającą o miejscu danego dobra w hierarchii wartości moralnych. W dalszym ciągu analizy krytycznej utylitaryzmu Milla (fragment 13) zwraca Mahrburg uwagę na trudności związane z założeniem, że możemy działać zgodnie z motywem pożytku, choć sobie tego nie uświadamiamy. Herbert Spencer przewyższa w znacznym stopniu te właśnie trudności przez przyjęcie ewolucjonizmu subiektywnego, czyli teorii uznającej, że rozwój moralny odbywa się w świadomości całego szeregu pokoleń. Mahrburg przeciwstawia „ewolucjonizm subiektywny” właściwy dla Spencera „ewolucjonizmowi obiektywnemu” właściwemu dla idealizmu Hegla, gdzie rozwój moralności postępuje zgodnie z formami rozwoju idei uniwersalnej obiektywizującej życie wszechświata.

Analizie ogólnych założeń filozofii Spencera poświęca Mahrburg wykład 28. Zapowiada w nim analizę jego etyki ewolucjonistycznej, którą zasadniczo akceptuje jako ostatni wyraz myśli naukowej w tej dziedzinie. Niestety w rękopisie występuje luka. Zaginał referat

etyki Spencera. Brakuje prawdopodobnie 28 stron stanowiących zakończenie wykładu 29 i znaczną część wykładu 30. Ocalały z niego tylko dwie ostatnie strony, na których mamy już omówienie systematycznej problematyki etyki specjalnej.

Fragment 1 z wykładu 16

Zaczęliśmy mówić o intelektualizmie w etyce angielskiej, tj. o kierunku, który motywów postępowania moralnego szukał wyłącznie w umysłowym mechanizmie człowieka, w jego zdolności do sądenia o tym co jest pożyteczne i co szkodliwe, pomijając afekty, namiętności i popędy człowieka. Fakt to znamieny, że empiryzm angielski po pierwszych już krokach swoich w osobie Hobbesa zabrnął w intelektualizm czysty i niepodobna nie zestawić tego faktu z innym znanym już nam, że na kontynencie Europy jednocześnie panuje racjonalizm metafizyczny. Pokrewieństwo intelektualizmu i racjonalizmu jest oczywiste i tym dobitniej uwydatnia rys znamieny epoki. Tak w jednym jak w drugim kierunku przyznano wyłączną rolę rozumowi, logicznemu mechanizmowi umysłu naszego, z tą wszakże istotną różnicą, że jak zobaczymy na kontynencie Europy racjonalizm uznał rozum i jego operacje za jedyną prawowitą metodę dochodzenia prawdy, za organon wiedzy ludzkiej; pozatym zaś motywów postępowania moralnego szukał w zagadkach metafizycznych, poza obrębem konkretnej natury człowieka leżących, w zasadach, które, jak mniemał, apriori poznawał rozumem i z których racjonalnie, tj. konsekwentnie wysnuwał wnioski dalsze. Wobec tego rzeczywista natura ludzka ani psychiczna, ani moralna nie były badane, lecz fakty znane z doświadczenia usiłowano podciągnąć pod zasady metafizyczne z góry powzięte i rzeczywistość moralną objaśnić w świetle tych zasad i możliwie do nich nagiąć.

Intelektualizm angielski, przeciwnie, nie uznawał logicznych operacji i rozumu za jedyny organon i źródło wiedzy, gdyż, jako empiryczny musiał uznawać za takie źródło i organon doświadczalne badanie rzeczywistości i metody badania doświadczalnego, które Bacon sformułował. Zgodnie z tym szukał on realnych, psychologicznych podstaw moralności, danych w rzeczywistej naturze ludzkiej; i znalazł je, ale znalazł jednostronnie, podniósł jeden tylko szczegół natury psychicznej człowieka, mianowicie umysłowość jego, zdolność kierowania się sądami logicznie wysnutymi. Rzecz jasna, iż umysłowość jest jednym z czynników natury ludzkiej i, jak to już starałem się pokazać, jednym z wybitnych czynników w dziedzinie życia moralnego, ale nie jest czynnikiem jedynym. Że Anglicy mianowicie ten jeden spośród innych czynników podnieśli, w tym, jak sądzę,

należy widzieć rys znamieny epoki w ogóle, obronę praw rozumu przeciwko dogmatyzmowi, że zaś rozum odszukali w drodze badań empirycznych, jako jeden z czynników psychicznej natury człowieka, w tym należy upatrywać charakterystykę umysłowości angielskiej, ich skłonność do empiryzmu i wstręt do metafizyki racjonalistycznej.

Pogląd Hobbesa, który w sposób tak stanowczy odrzucił wszystkie kierunki dotąd przez etykę teologiczną uprawiane i miał odwagę uznać egoizm za jedyną ostateczną i uprawnioną dźwignię postępowania moralnego, pogląd taki musiał wywołać reakcję i opozycję. Wystąpili przeciwko niemu teologowie, ale rzecz godna uwagi i wielce charakterystyczna dla ducha epoki, że teologowie opozycyjne swoje stanowisko ugruntowali na tych samych założeniach, na których Hobbes oparł etykę swoją: mianowicie na twierdzeniu, że moralność opiera się na zdolności rozumowania, na zdolności sądenia co jest pożyteczne i co szkodliwe (*recta ratio*).

Fragment 2 z wykładu 16

Od prawa moralnego przyrodzonego, boskiego, Locke, podobnie jak Hobbes odróżnia prawo państwowe albo cywilne, ale Locke jako ograniczający czynnik, dodaje jeszcze do tego wymagania *opinii publicznej*, które są korektywą prawa państwowego, gdyż w jednych razach zapobiegają nadużyciom i wtedy grają rolę czynnika konserwatywnego wobec prawa, w innych zaś razach popierają nadużycia i wtedy grają rolę czynnika rewolucyjnego. Tym sposobem Locke unika absolutyzmu państwowego, którego był rzecznikiem Hobbes. W tym triumwiracie praw, praw moralnych: przyrodzonego, boskiego i państwowego Locke przyznaje pierwszeństwo nie prawu państwowemu, jak Hobbes, i nie religijnemu, jak krańcowi intelektualści, lecz prawu naturalnemu, które powstało empirycznie na gruncie odczuwania przyjemności i przykrości i na gruncie przerozbiegania tego materiału doświadczalnego za pomocą refleksji. Prawo to przyrodzone jest wyższe od religijnego, poznanego przez objawienie gdyż, posiadając treść tę samą, jednak przyrodzone prawo moralne jest bardziej powszechne i dla każdego dostępne, chociażby dla tego, [kto] prawa objawionego nie zna. Przyrodzone prawo moralne stoi ponad prawem państwowym i ponad opinią publiczną, gdyż i one się opierają na tej samej *lux naturalis*⁹, to jest na prawie przyrodzonym i są tylko specjalnymi tego prawa zastosowaniami.

⁹ Mahrburg konsekwentnie używa tego terminu na określenie prawa przyrodzonego, zdobytego przez naturalne światło rozumu, nie chcąc prawdopodobnie przyjmować terminu „*lex naturalis*” ze względu na jego historyczne „metafizyczno-teologiczne” obciążenia znaczeniowe.

Fragment 3 z wykładu 18

Ponieważ Hume, podobnie jak poprzednicy jego nie badał uczuć moralnych i genezy norm etycznych na podstawie porównawczego materiału etnograficznego, na tle rozwoju warunków społecznych, lecz tylko analizował psychologicznie dany już stan rozwoju moralnego, więc ostatecznie i on nie mógł wiele zrobić dla teorii etyki, i ostatecznie oparł się na założeniu empirycznym, że wrażenie, jakie na nas cnota wywiera jest przyjemnym; że zaś nie można do nieskończoności pytać o racje takiego zadowolenia, bo ostatecznie musi być coś, co, nam się ostatecznie podoba, więc co się tyczy moralności, musi istnieć jakieś poczucie wewnętrzne, i jakiś zmysł wsobny (*moral sense*). Jakkolwiek umysł tak potężny nie mógł nie uczuć wad i niekonsekwencji stanowiska swego i raz poraz chwije się w stronę egoizmu czystego jako podstawy, z której się rozwinęła moralność, to znów w stronę bezpośredniego zmysłu moralnego, to wszakże uznaje on stanowczo istnienie jakiegoś punktu w dziedzinie moralności, jednego przymiotu, który nie jest egoistycznego pochodzenia i nie wynika z *sympatii*, tego wszystkim wspólnego szacunku dla przymiotów i postępów moralnych. Jest to — *sprawiedliwość*. O ile my zostajemy pod wpływem uczuć przyrodzonych, o tyle jesteśmy stronni względem siebie i, co za tym idzie, niesprawiedliwi względem innych. Ta sympatia nic nie pomoże, gdyż ostatecznie i dla niej „ja” jest ogniskiem, ku któremu ciężą wszystkie uczucia i sądy. Hume utrzymuje, że *sprawiedliwość* nie jest ani wrodzonym uczuciem i nie polega na zmyśle bezpośrednim, lecz powstaje w drodze rozumowania, refleksji. Jest to wytwór sztuczny, który jednak wobec danej organizacji psychicznej człowieka powstać musiał. *Sprawiedliwość* rozwinęła się na gruncie oceny stosunków jednych ludzi względem drugich, i wniosku, że tylko przyznając każdemu co mu się należy zapewniamy najlepsze warunki szczęścia wszystkim razem i każdego z osobna, że więcej możemy zyskać ograniczając egoistyczne popędy swoje, niż folgując im zupełnie. Tak więc w tym punkcie Hume okazuje się intelektualistą. Do takiego poglądu na *sprawiedliwość* przywiódło go zastanawianie się nad pochodzeniem praw pozytywnych, uznanych i obowiązujących w państwach. Wskutek braku w owym czasie stanowiska historyczno-ewolucjonistycznego Hume podzielał błąd współczesnych sobie, jakoby prawo jest zupełnie dowolnym wytworem człowieka według z góry obmyślanego planu, słowem hołdował on słynnej doktrynie ugody społecznej, której najwybitniejszym przedstawicielem był Rousseau. Pogląd ten oczywiście podsunął mu myśl, że uczucie *sprawiedliwości*, na którym się opiera cały gmach prawa pozytywnego, jest także pochodzenia intelektualnego, jest wytworem zastanawiania się nad stosunkami,

refleksji. Pod względem religijnym Hume jest bardziej sceptykiem niż którykolwiek z poprzedników.

Tak więc Hume próbował wyjaśnić fakty życia moralnego za pomocą harmonijnych wzajemnych na siebie wpływów przeciwnych sobie uczuć; ponieważ jednak zwątpił, aby na gruncie tej harmonii mogła powstać sprawiedliwość, więc stanowisko emocjonalistyczne uzupełnił przez intelektualistyczne, gdyż przyjął, że sprawiedliwość jest wytworem rozumującego egoizmu. Niekonsekwencja aż nadto oczywista.

Fragment 4. Zakończenie wykładu 18

W każdym razie najwybitniejsi przedstawiciele etyki psychologicznej Hartley, Hume i Smith nie potrafili uzasadnić zadowalniającej teorii etycznej i dopiero stanowisko ewolucjonistyczne przy świetle porównawczych badań etnograficznych, socjologicznych wystąpi u ich epigonów i ziomeków najświeższej już daty, którzy niezmordowanie będą wiercili skałę, o którą się kruszyły oskardy ich poprzedników.

Fragment 5. Początek wykładu 19

Nad materializmem francuskim i jego zasługami w dziedzinie etyki nie warto się dłużej zastanawiać. Etyka ta, w części opierała się na atomistyce Demokryta wskrzeszonej przez Piotra Gassendi; w części na mechanizmie Descartesa, ale głównie może być uważana wprost za echo empiryzmu angielskiego i przede wszystkim w kierunku intelektualistycznym. Etyka ta francuska wywarła znaczny wpływ na życie praktyczne, na obyczaje i na sam charakter ruchu rewolucyjnego, ale nic nie przyniosła dla naukowej teorii, dla zrozumienia moralności. Dlatego też większą ona posiada doniosłość dla polityka, historyka niż etyka.

Fragment 6 z wykładu 19

Nie ulega żadnej wątpliwości, że ideał etyków francuskich był bardzo wzniosły, ale na wytworzenie tego ideału nie trzeba było nauki, gdyż wszystkie jego pierwiastki w formie postulatów ogólnych zostały już dawno przez cywilizację ludów wytworzone. Co najwyżej zasługą tych pisarzy wielkiego talentu było to, że potrafili przedstawić ten ideał w jaskrawym świetle, uświadomili go bardziej i zapalili doń umysły. Ale, trudno w dziejach nauki o słabszych teoretyków: nic oni nie wyjaśnili, fałszywie i jednostronnie rozumieli naturę człowieka i wcale nie zdołali wyjaśnić jakim sposobem powstaje moralność i jakie są rzeczywiste prawa jej rozwoju. Etyka de la Mettrie, Helvetiusa, Rousseau, Holbacha, Volneya i Condorceta, był to romans fantastyczny, który mieli odegrać sztuczni jacyś ludzie samym tylko rozumem obdarzeni.

Fragment 7 z wykładu 21

U Spinozy moment rozwoju zniknął zupełnie. Ponieważ jego pojęcie substancji stanowi byt w spokoju, o nieskończonych i niezmiennych własnościach, więc w etyce jego nie ma szczebli przejściowych: jest albo niewiedza i stąd cierpienie, albo zupełnie jasna wiedza i stąd moralność i szczęście zupełne. Żadnych stopniowych przejść od tego co niedoskonałe do tego co doskonalsze. Systemat Leibniza jest pierwszym w dziejach etyki, któryby można nazwać perfekcjonizmem, który przyznaje dziejowy rozwój moralności. Ta idea Leibniza wywarła większy wpływ niż jakakolwiek inna jego idea etyczna na dalsze spekulacje etyczne. Najbliższym filozofem, który ją w dalszym ciągu rozwijał był Chrystian Wolff ze swoją szkołą i zostająca w nim w związku filozofia oświecona niemiecka (Aufklärungs philosophie) a także filozofia popularna zeszłego stulecia.

Fragment 8 z wykładu 21

Nie tylko uczniowie jego [Wolffa], ale i przeciwnicy filozofii Leibnizowsko-wolffowskiej, i popularni eklektycy, którzy podlegali wpływom Locke'go, w etyce szli drogą wytkniętą przez Leibniza i utworzoną przez Wolffa.

Tylko, że następcom Leibniza brakowało jego geniuszu. Już u Wolffa, a jeszcze bardziej u uczniów jego, objawiają się dwie wady mniej widoczne u Leibniza wskutek tego, że on kwestie brał ogólniej i głębiej pojmował zagadnienia etyczne. *Pierwsza wada* polega na tym, że perfekcjonizm czyli udoskonalenie moralne zaczęto przyznawać tylko w granicach indywidualnych danej osoby. Ci filozofowie nie zadawali nawet sobie pytania, czy udoskonalenie moralne nie może być zjawiskiem historycznym, prawem rozwoju, które się rozciąga na ludzkość całą i mianowicie na ludzkość, jako całość, której różne odłamy przedstawiają różne szczeble rozwoju moralnego. Owszem, przeciwnie, niektórzy, jak np. Mojżesz Mendelsohn, (1729—1786) wprost przecząco odpowiadali na to pytanie.

Jedynym człowiekiem, którego poczucie historyczne w tym względzie sięgało daleko poza widnokrąg współczesnych mu, był Lessing (1729—1781), (*Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts*), a obok niego Herder (*Ideen zur Geschichte der Menschheit*).

Druga wada moralistów niemieckich tej epoki, także odziedziczona od Leibniza, polega na zupełnym zapanowaniu intelektualizmu. Doskonałość moralna coraz bardziej utożsamia się z wyrozumowanym pożytkiem i etyka grzęźnie w płytkim utylitaryzmie pozbawionym wszelkiej podstawy historycznej.

Fragment 9 z wykładu 22

U Kanta krytyka metafizyki także [jak u Platona] wynika z wymagań etycznych; gdy metafizyczne podstawy etyki okazały się niezdatnymi, postanowił on odrzucić je zupełnie i w tym celu starannie bada formy i granice poznawania. Etyka angielska wyemancypowała się już spod jarzma metafizyki i teologii i starała się oprzeć ją na podstawach empirycznych, w części na zasadzie współuczucia czyli sympatii. Właściwość Kanta polega na tym, że poszedł on z etykami angielskimi pod względem uniezależnienia etyki od teologii i metafizyki, ale nie poszedł bynajmniej w ślady ich empiryzmu. W tym względzie zbliża się on bardzo do założeń etyki platonowskiej, że idee moralne są pochodzenia nie doświadczalnego, nie zmysłowego, lecz nadzmysłowego.

Kant, który nie badał na gruncie historycznym i etnograficzno-porównawczym genezy świadomości moralnej, kopie przepaść pomiędzy zasadami poznawania doświadczalnego i źródłami świadomości moralnej czyli sumieniem.

Fragment 10. Zakończenie wykładu 23

Wielki swój wpływ etyka Kanta zawdzięcza przede wszystkim temu, że wysunęła na pierwszy plan surowe pojęcie obowiązku i energicznie w ogólnych wywodach swoich odrzuciła motywy przyjemności i pożytku. Im bardziej niepodzielnie panowały te motywy w etyce angielskiej, francuskiej a nawet w niemieckiej filozofii oświaty, tym bardziej musiał uczuwać pociąg do rygoryzmu i powagi etycznych tez Kanta każdy, kto się nie godził z zewnętrzną popoilitą moralnością, z jej rozumowaniami opartymi na wyrachowaniach bezpośrednio egoistycznych. W surowym pojęciu kantowskim obowiązku wobec prawa moralnego raz jeszcze odżył ascetyczny duch etyki chrześcijańskiej. Systemat etyczny Kanta nie wolny od sprzeczności wewnętrznych i niesprawdzalny na faktach a zatem nienaukowy oddziałał nie tyle na przekonania ludzi, ile na ich uczucia, których tło było przygotowane przez warunki historyczne. Ażebym zrozumieć dlaczego etyka Kanta tak przyjazny dla siebie grunt natopkała w Niemczech ówczesnych, rzućmy okiem na warunki historyczne, wśród których ona powstawała. Jest to tym bardziej ważne, że Kant stoi na przelomie pomiędzy wiekiem 18 a 19, że poglądy swoje etyczne opracowuje on w chwili, gdy wielka rewolucja francuska miota umysłami współczesnych i przygotowuje grunt do nowej epoki w życiu duchowym ludzkości, jednocześnie zaś Fryderyk Wielki buduje potężny gmach nowożytnego państwa pruskiego.

Dwa rysy znamienne charakteryzują poglądy na życie w wieku przeszłym. Pierwszym z nich jest nieograniczony *Indywidualizm*. Według filozofii ówczesnej tylko pojedyncza osoba jest istotą rzeczywistą i tylko jej cele mają wartość realną. Państwo jest ciałem sztucznych, powołanym do życia przez wolę jednostek i w osobistych widokach tych jednostek. Drugim rysem umysłowości tej epoki jest jednostronny intelektualizm.

Wiek oświecenia wierzył we wszechpotęgę myślenia logicznego, w refleksję wolną od wszelkich przesądów, jako w środek zaradczy na wszelkie zło. Popędy moralne rozważano jako wyniki wyrachowanego namysłu, który doradza rzec się pewnych praw egoizmu własnego, by pozyskać w ten sposób jeszcze większe korzyści, które zapewniają życie zbiorowe. Wszelkie dolegliwości moralne, polityczne, zdaniem ówczesnych zależały jedynie od przesądów i błędów umysłowych.

Do tych dwóch rysów znamienych, indywidualizmu i intelektualizmu, etyka ówczesna dodała trzeci jeszcze składnik: *Prawa jednostki*. *Deklaracja praw człowieka* powiada, że prawa wolności, własności, bezpieczeństwa i oporu przeciwko uciskowi przysługują z natury jednostajnie każdej jednostce. W akcie tym jednak, obok hojnego przyznania praw przysługujących, nie widzimy wcale ani słowa o obowiązkach; tylko pośrednio zastrzeżono, że granicę wolności jednostki mają stanowić równe prawa bliźnich. Wszyscy przyznają, że w akcie tym zawierają się w streszczeniu etyczne poglądy epoki. Widzimy tedy, że *Deklaracja* określa tylko prawo pozytywnie, obowiązek zaś negatywnie, jako obowiązek powstrzymywania się od czynności, któreby naruszały prawa innych jednostek. Żadnego nakazu pozytywnego. Już Rousseau w swoim *Emilu* powstaje przeciwko pedagogom, którzy w wychowaniu zawsze *obowiązek* mają na języku, ten obrzydliwy wyraz, który budzi tylko myśli o zależności i podległości. Wyraz ten zdaniem Rousseau należałoby zupełnie wyrzucić z mowy dziecka. Prawodawcy więc 1789 roku postępowali zupełnie zgodnie z żądaniem filozofa gniewskiego. Jako więc reakcja przeciwko temu duchowi epoki powstaje nowy pogląd na życie i jego zadania, pogląd, który w przeciwstawieniu do owej etyki praw ludzkich — idee obowiązku rzuca jako kamień węgielny moralności.

Na rok prawie przed wybuchem rewolucji, w 1787 wyszło na świat dzieło Kanta „*Kritik der praktischen Vernunft*”, które wywołało przewrót wielki. Dzieło to pochodziło z północnego zakątka Prus, od człowieka, który pędził żywot cichy, z dala od życia politycznego, jako zamknięty w sobie myśliciel, który chlubił się z tego, że nigdy nie wyjechał poza najbliższe okolice Królewca. Już sam fakt wielkiego

wpływu tego dzieła dowodzi, że musiało ono wiązać się wielu nerwami z ówczesnym pulsem życia.

Jak rewolucja francuska była przełożoną na czyny filozofią oświecenia, tak Etyka Kanta była przełożoną na filozofię idea monarchii Fryderyka Wielkiego opartej na świadomości powołania państwa i wypływających stąd obowiązków. Fryderyk Wielki w pismach swoich po wielekroć wraca do zagadnień etycznych i zdaje się, iż żadne zagadnienie nie zajmowało go żywiej i natarczywiej, jak to właśnie. I wciąż myśli jego nieznużenie krążą około pojęcia obowiązku. Obowiązek jest najwyższym dobrem człowieka, wypełnianie obowiązku z zaparciem się siebie i bez widoków na wynagrodzenie, oto rzecz jedynie godna człowieka moralnego. Miarą obowiązku jest stanowisko zajmowane przez człowieka: im ono wyższe, tym obowiązki cięższe, tym odpowiedzialność większa. Największe i najbardziej odpowiedzialne są obowiązki monarchy.

Kant nie znał filozoficznych i etycznych poglądów Fryderyka Wielkiego, ale przed oczami jego stał żywy obraz organizacji państwowej, gdzie każdy, od nieograniczonego władcy aż do najpodrzedniejszego urzędnika i szeregowca, bez oporu, bez pytania czy jest równowaga pomiędzy okazywanymi usługami lub niesionymi ofiarami z jednej strony i osiąganymi zyskami — z drugiej — każdy posłuszny był nakazom obowiązku.

Toteż filozof głęboko był przejęty czią dla idei obowiązku, którą wielki król wcielał w żywe ciało ustroju społecznego. Kant w zachwycie pisze: „Obowiązku, ty wzniosłe, wielkie imię, ty, który odrzucasz wszystko co miłe i co ci schlebia, a wymagasz tylko poddania się, ale też nie grozisz, bo to wzbudzałoby naturalny wstręt w duszy, lecz tylko wygłaszasz prawo, wobec którego wszelkie skłonności i popędy milkną!”.

W jednym tylko różnili się filozof królewiecki i Fryderyk Wielki — w poglądach na podstawy obowiązku. Fryderyk Wielki był zwolennikiem i uczniem filozofów francuskich Helwetiusa i Holbacha i o tyle zbaczał od ich nauki, że nie uznawał, aby najwyższe szczęście polegało na dogadaniu popędem egoistycznym do przyjemności. Fryderyk Wielki upatruje szczęście najwyższe w spokoju i równowadze ducha, która wypływa z czystego sumienia, ze świadomości, że się wiernie swój obowiązek spełnia. Czyste sumienie jest wyższym nad sławę, zaszczyty i bogactwa, które przemijają. W tym względzie Fryderyk W. zbliża się do stoików i szczególnie do poglądów cesarza Marka Aureliusza, w którym widzi największego mędrca.

Kant utrzymuje, że prawo moralne tkwi w nas, nie zaś poza nami i z całym rygiorem zaznacza bezwarunkowość nakazów obowiązku. Trudno o większą sprzeczność nad tę, która zachodzi pomiędzy etyką

epoki oświecenia znającą tylko prawa jednostki i etyką Kanta, który zna tylko obowiązek podniesiony do godności prawa powszechnego. Pomimo tego jednak i Kant spiąca haracz duchowi epoki swojej. W jednym punkcie duch ten epoki występuje wyraźnie w etyce Kanta. Jedynym właściwym obiektem postępowania moralnego i u Kanta pozostaje jednostka. Gdzie chodzi o zbadanie warunków moralności zbiorowej, społecznej, tam Kant zwraca się do założeń, na których filozofia oświecenia francuskiego zbudowała swój gmach etyczno-polityczny. I według Kanta państwo powstało pierwotnie z ugody wyrozumowej, świadomej, dowolnej, na mocy której wszystkim przysługują prawa jednakowe i stąd względem każdego poszczególnie człowieka mamy jednakowe obowiązki. Obowiązek względem całości społecznej znika zupełnie, gdyż wymagałby on pewnych ofiar niewynagradzanych ze strony jednostki na rzecz ogółu, pewnych ofiar z praw jednostki, które są nieodjemne.

Tak tedy jako ostatni wynik etycznych poglądów zeszłego stulecia mamy z jednej strony ideę *praw osobistych* wcieloną w dążeniach i czynach rewolucji, z drugiej strony ideę *obowiązku osobistego*, wcieloną w organizacji państwowej Fryderyka Wielkiego i rozwiniętą w etycznym systemie Kanta. Obie te idee mają grunt wspólny, a tym gruntem jest *indywidualizm*, wyłączne uwzględnianie jednostki jako właściwego obiektu celów moralnych.

Tak ściśle wiążą się doktryny z życiem i z życia one wyrastają i z kolei oddziałują na to życie, bo każda doktryna ogniskuje w sobie jakąś cząstkę promieni rozlanych w ogólnym życiu duchowym każdej epoki.

Fragment 11 z wykładu 26

Nadto, system etyczny Herbarta w jednym punkcie zgadza się z etyką idealistyczną jemu współczesną i zgodność ta tymbardziej zasługuje na uwagę, że Herbart wpada tu w sprzeczność bezpośrednio z metafizyką swoją, a chociaż etyka jego ma być od metafizyki niezależną, to jednak konsekwentna zgodność wszelkich systematów przez ten sam umysł wysuwanych jest obowiązującą, o ileby ten umysł jednocześnie tym systematom przypisywał prawdziwość. Metafizyka Herbarta jest indywidualistyczna; jest ona bardziej indywidualistyczna niż historyczna poprzedniczka jej, metafizyka Leibniza z jej nauką o monadach. W nauce o monadach uniwersalna harmonia przedustawna monad od siebie niezależnych tworzy coś w rodzaju związku zależności wzajemnej, która dla bytów odrębnych, tj. monad wykreśla właściwe im granice. U Herbarta harmonia ta

jest czysto mechaniczna: pojedynczy byt realny odczuwa istnienie jakiegoś innego bytu tylko wskutek oporu, który napotyka w działaniu swojej, tj. w ruchu, i wtedy powodowany wrodzonym sobie popędem samozachowawczym stara się zwalczyć ten opór: jest to zasadnicza przyczyna wszystkich naszych wyobrażeń i uczuć. Stąd wypadałoby, że metafizyka Herbarta jest zupełnie indywidualistyczną i etyka powinna być taką samą, skoro byt pojedynczy napotyka tylko opór mechaniczny i jedynym motywem działania jest popęd samozachowawczy ku zwalczaniu tego oporu. Tymczasem tak nie jest i etyka Herbarta indywidualistyczną nie jest. W swoim społeczeństwie duchowym przyjmuje *wolę powszechną*, której podlegają wszystkie oddzielne osoby i którą należy pojmować nie jako rzeczywistą duszę społeczeństwa, lecz jako duszę idealną: dusze pojedynczych ludzi są jej objawami, tak samo jak stany psychiczne są objawami pojedynczej duszy ludzkiej. Jeżeli usuniemy z tych poglądów specjalne zabarwienie realistyczne metafizyki Herbarta, to się okaże, że poglądy te bardzo się zbliżają do pomysłów Hegla, który także wszędzie upatrywał w społeczeństwie, państwie i dziejach, w pojedynczych wolach tylko narzędzia i wcielenia woli powszechnej. Fakt, że w tym punkcie zbliża się do Hegla myśliciel, który pod każdym innym względem tak różni się od niego i to zbliża się wbrew wymaganiom konsekwencji własnego systemu, dowodzi jak dalece w dążnościach epoki tkwiła potrzeba obalenia indywidualistycznych poglądów etyki XVIII stulecia i zastąpienia jej etyką uniwersalistyczną. Prądowni temu nie mógł się oprzeć Herbart.

Opuszczamy teraz etykę niemiecką, która dotąd nie wyszła z zaczarowanego koła idealizmu i nie wyemancypowała się spod metafizyki, z wyjątkiem niektórych trzeźwiejszych myślicieli, na czele których stoi Wundt. Ten, pod wpływem etyki angielskiej, przejął się ewolucjonizmem i zastosował go w swojej Etyce. Ale i on jest metafizykiem, który między innymi przyjmuje *wolę powszechną*, jako fakt realny obok wól indywidualnych i na tym buduje etykę swoją. My wracamy do Anglików, u których rozwinął się, jakeśmy widzieli, empiryzm w etyce i przygotował grunt dla realizmu.

Fragment 12 z wykładu 27

Mill przedsięwziął dalszy rozwój utilitaryzmu w dwóch głównie punktach. *Po pierwsze*, dobitniej niż Bentham zaznacza on różną wartość rozmaitych rodzajów przyjemności i w ich szeregu wartość rozkoszy duchowych wynosi na szczybel najwyższy, jako o wiele przynoszący wszelkie inne rodzaje. Wobec tego tak silnie przez

Benthama zaakcentowane znaczenie w moralności bogactw materialnych cofa się na plan podrzędny; Mill nie godzi się także z wywodami Benthama wysnutymi z domniemanej równości dóbr wszelkich. Wskutek tego etyka Milla napotyka nowy szkopuł, który on stara się ominąć, jakkolwiek bardzo niezadawalniająco. Mianowicie, powstaje pytanie: czym różni się dobro mające wartość etyczną od dobra, które tej wartości nie posiada. Mill ma na to pytanie jedną tylko odpowiedź, godną wprawdzie tak gorącego zwolennika parlamentaryzmu, jakim on był w istocie, ale mniej godną teoretyka moralności: powołuje się on na rozstrzygający sąd większości głosów, albo jednomysłności wszystkich, co starożytni nazywali *consensus omnium*. Z pomiędzy dwóch dóbr to jest bardziej pod względem etycznym cenne, które dla wszystkich ludzi lub dla ich większości stanowi bardziej pociągający przedmiot dążeń. Tym sposobem „opinia publiczna”, którą po raz pierwszy wprowadził Locke jako jedną z sankcji prawa moralnego, u Milla staje się wprost rozstrzygającą instancją. Tego jednak nie dowiódł Mill, że decyzja większości głosów w rzeczy samej wypadnie na rzecz dóbr duchownych, które sam Mill najwyżej ceni, i co gorsza, możnaby wątpić, czy dałoby się to udowodnić za pomocą powszechnego plebiscytu, który w rzeczach prawdy i cnoty jest nader podejrzaną instancją. Większość stanowczo wypowiedziałaby się tak samo przeciwko systemowi Kopernika, jak przeciwko przekładaniu rozkoszy umysłowych nad rozkosze dobrobytu materialnego. Pogląd Milla mógłby wyjść ręką obronną, gdybyśmy nie liczyli głosów, lecz je wazyli mając na względzie ich kompetencje w sądzie. Ale cóż byśmy w takim razie obrali za miarę, za jednostkę tej wagi? Chyba sam wynik głosowania przyznający słuszność sądom, które się zgadzają z uznanymi przez nas samych normami etycznymi? Słowem — nie ma tu wyjścia.

Fragment 13 z wykładu 27

Założenia Milla, że możemy działać zgodnie z motywem pożytku, to jest celowo, chociaż bez uświadomienia sobie tego motywu, nastrocza znaczne trudności, skoro wraz z Millem przyjmujemy, że w każdej świadomości indywidualnej ten motyw zgodny z celem musi się na nowo rozwijać, aż póki się stanie instynktownym, czyli zacznie działać, jak nieświadome celu uczucie. Przeciwnie, trudność zostałaby w znacznym stopniu usunięta, gdybyśmy przyjęli cały szereg osobniczych albo indywidualnych świadomości, które dziedziczą po sobie nabytki poprzednich doświadczeń i rozmyślań, gdzie nabytki poprzednich pokoleń przechodzą na pokolenia następne w formie gotowych już uczuć, chociażby tylko zaczątkowych i w dalszym już ciągu roz-

wijających się pod wpływem indywidualnych doświadczeń i rozmyślań.

Takim sposobem utylitaryzm, dotąd oparty wyłącznie na indywidualnej refleksji i uczuciu, konsekwentnie przyprowadza do *ewolucjonizmu* i mianowicie — do ewolucjonizmu subiektywnego, tj. takiego, według którego rozwój moralny odbywa się w świadomości całego szeregu pokoleń od jednostki do jednostki. Ewolucjonizm subiektywny stanowi przeciwieństwo do ewolucjonizmu obiektywnego, który pozostał w pierwszej połowie naszego stulecia na gruncie metafizycznym i w którym rozwój moralności postępuje zgodnie z fazami rozwoju uniwersalnego, rozwoju idei uniwersalnej, która się obiektywizuje we wszechświecie. Takim jest Ewolucjonizm Hegla. Głównym przedstawicielem ewolucjonizmu subiektywnego w najnowszej etyce angielskiej jest Herbert Spencer.

b) Fragmenty z części systematycznej

Wykładem systematycznym poglądów uznanych za własne zajął się Mahrburg w pierwszej (etyka ogólna) i w trzeciej (etyka szczegółowa) części kursu. Notatki do etyki ogólnej nie zachowały się. Ocalały natomiast notatki obejmujące część etyki szczegółowej, czyli „etyki specjalnej”, jak ten dział rozważań nazywał Mahrburg.

Wybór fragmentów z trzeciej części etyki ma na celu najpierw zapoznanie się z określeniami podstawowych pojęć przyjmowanymi przez Mahrburga (fragment 14), oraz z jego rozważaniami na temat stosunku zakazu do nakazu, prawa do moralności (fragment 15), hierarchii celów moralnych (fragment 16) i stosunku pojęcia cnoty do pojęcia obowiązku (fragment 17). Fragmenty te wyjęte są z zakończenia wykładu 30 i z wykładu 31, na którym kończy się pierwszy brulion.

Drugi brulion w sześciu wykładach (od 39 do 44) rozwija zasadniczą myśl Mahrburga o zależności rozwoju poczucia moralnego od rozwoju form zbiorowych życia. Fragmenty 18, 19 i 20 z wykładu 39 pokazują, jak Mahrburg rozumie proces tworzenia się rodziny monogamicznej i właściwych dla niej poczuc moralnych, oraz jak przebiegał proces psychologiczny przejścia od pierwotnego, bezpośredniego egoizmu do pierwszych uczuć altruistycznych, to jest do egoizmu pośredniego. Od razu po tych rozważaniach przechodzi Mahrburg do omówienia sytuacji ówczesnej rodziny i jej problemów etycznych związanych między innymi z pracą zawodową żony i matki (fragment 21). Te spostrzeżenia do dzisiejszego dnia nie straciły swej aktual-

ności. Fragment 22 z wykładu 40 przedstawia stosunek Mahrburga do gorąco w jego czasach dyskutowanej sprawy dopuszczenia kobiet do wyższych studiów. Problem ten rozważa on przy uzasadnianiu tezy o zabezpieczeniu prawa do pracy niezamężnej kobiecie.

Mahrburg przyznaje kobietom prawo do studiów uniwersyteckich i do pracy w różnych zawodach „zgodnych z naturą kobiety”, jednak nie przyjmuje bezkrytycznie tez głoszonych przez radykalnych zwolenników tak zwanej emancypacji. Problem emancypacji traktuje szeroko. Fragment 23 nie oddaje całkowicie jego poglądów, nie zawiera na przykład argumentacji, że kobieta nie powinna mieć pełni praw politycznych, ponieważ nie będąc zdolną do służby wojskowej nie bierze pełnej odpowiedzialności za życie polityczne.

Fragment 24 zawiera zakończenie rozważań o rodzinie jako formie życia zbiorowego podstawowej dla kształtowania się moralności.

W dalszym ciągu wykładu 40 omawia Mahrburg problemy etyczne związane z klasą, stanem społecznym. Nierówność społeczną uważa za naturalny wynik różnicy w uzdolnieniach, ale coś niemoralnego widzi w petryfikowaniu różnic społecznych przez prawa i przywileje rodowe. Granice między stanami powinny być otwarte, aby pozycja społeczna zależała od rzeczywistej wartości osoby (fragment 25).

W wykładzie 41 Mahrburg rozważa funkcję stowarzyszeń — wolnych zrzeszeń dla realizacji celów indywidualnych, społecznych i ogólnoludzkich. Następnie omawia rolę gminy, która jest produktem wspólnego pożycia ludzi na jednym terytorium. Tu wytwarzają się ważne elementy moralności, takie jak poczucie odpowiedzialności za dobro ogółu, tu rodzi się poczucie jedności narodu (specjalnie podkreślane w latach niewoli), tu mamy zasadniczą szkołę wychowania obywatelskiego (fragment 26).

Wykład 42 przeznaczony Mahrburg na omówienie dwóch teorii państwa: państwo wynikiem naturalnego rozwoju człowieka oraz państwo wynikiem ugody społecznej. Przedstwia również własny pogląd, iż państwo powstało z pierwotnego związku rodowego. Na tym tle maluje rozwój poczucia jedności narodowej i patriotyzmu. Fragment 27 świadczy, jak przeżywał Mahrburg sytuację Polski i swoją własną. Był wnukiem Austriaka, lekarza wojskowego armii napoleońskiej¹⁰.

W wykładzie 43 wykazuje Mahrburg, jak państwo realizuje cele moralne przez ustanawianie porządku prawnego. Następnie omawia coraz aktualniejszy od czasu Kongresu Wiedeńskiego problem związku państw cywilizowanych i płynące stąd korzyści moralne. W ten

¹⁰ Por. PF. AM. I. XII.

sposób przechodzi do idei ludzkości — podstawowej wspólnoty wszystkich ludzi — coraz wyraźniej uświadamianej, a będącej nadzieją na przyszłość. Podkreśla wpływ, jaki chrześcijaństwo wywarło na genezę tej idei (fragment 28).

Ostatni, 44, wykład zawiera przede wszystkim przegląd treści całego kursu, który Mahrburg kończy próbą uzasadnienia podstawowej tezy etyki ewolucjonistycznej, że „prawa rozwoju moralności są prawami przyrody”. To uzasadnienie wraz z końcowymi słowami do słuchaczy jest ostatnim (29) fragmentem.

Fragment 14 z wykładu 30

Etyka specjalna zajmuje się stosowaniem teoretycznych zasad etycznych wyłożonych w etyce ogólnej do objaśnienia, oceny i unormowania pod względem moralnym wszystkich dziedzin życia i działalności człowieka, tak jednostkowego, jak zbiorowego. Zaczniemy od rozważenia specjalnych norm etycznych, abyśmy następnie mieli podstawy do oceny różnych stron życia i ich normowania.

Pojęcie normy może mieć dwojakie znaczenie: szersze i ciaśniejsze. W pierwszym znaczeniu pojęcie to obejmuje normy właściwe, jak np. prawo, правило, pewnik albo aksjomat; słowem oznacza wszelką tezę, którą narzucamy pewnej dziedzinie zjawisk jako wymaganie. Przeciwnie, w ciaśniejszym ale bardziej pierwotnym znaczeniu, norma stanowi przepis dla woli: w pośród najrozmaitszych możliwych postępów dowolnych wskazuje ona te, które *należy* przekładać nad inne. Wola nasza może się poddawać normom albo w zakresie działalności teoretycznej, umysłowej o ile ta podlega ocenie teoretyczno-poznawczej, albo w zakresie działalności praktycznej, o ile ta podlega ocenie moralnej. Stąd powstają dwie nauki, które się zajmują normami we właściwym tego słowa znaczeniu: *logika* i *etyka*. Pierwsza, logika wraz z teorią poznania, przepisuje [normy] obowiązujące dla umysłu naszego, o ile wyniki jego pracy mają posiadać wartość prawdy lub prawdopodobieństwa. Etyka znów zajmuje się normami postępowania praktycznego; pojęcie normy etyka bierze w najbardziej pierwotnym znaczeniu, jako wprost regułę, albo przepis dla woli, przepis, który przeciwstawia temu co jest, to co być powinno.

Normy etyczne, tak samo jak tezy teoretyczne, można podzielić na *zasadnicze* i *poходne*. Przez *zasadnicze* rozumiemy takie *wymagania*, które się nie dadzą sprowadzić do innych wymagań bardziej ogólnych; przez *poходne* rozumiemy takie poszczególne przepisy, które się wysnuwają z tamtych norm zasadniczych przez ich zastosowanie do pojedynczych przypadków i specjalnych warunków życia.

Wobec tego norma zasadnicza posiada dla etyki jednocześnie znaczenie aksjomatu czyli pewnika. Podobnie jak pewniki, ona posiada dwie cechy: *powszechność* i *konieczność*. Przeciwnie, pojedyncze przykazania moralne są normami pochodnymi. Jak w matematyce wszystkie twierdzenia dają się sprowadzić do pewników, tak również każde specjalne przykazanie moralne zawdzięcza obowiązującą powagę swoją tylko swojej zgodności z ogólnymi zasadniczymi normami etycznymi.

Błędnym byłoby mniemanie, że zasadnicze normy etyczne wyprzedziły w czasie także powstanie specjalnych przykazań; jest to pochodność logiczna, którą my dziś widzimy, ale nie pochodność genetyczna albo historyczna. Również to byłoby niesłuszne, jak twierdzenie, jakoby oderwane tezy teoretyczne, zwane pewnikami, zostały wcześniej odkryte niż ich poszczególne zastosowania. Logiczne prawa myśli były stosowane przez człowieka odwiecznie, chociaż Arystoteles pierwszy sformułował „prawo sprzeczności”.

Fragment 15 z wykładu 31

Tym właśnie należy objaśniać sobie ten godny uwagi fakt, że państwo zazwyczaj w formie prawodawstwa swojego bierze pod opiekę te mianowicie przykazania moralne, które zakazują, które zalecają unikanie pewnych postępków obrażających porządek moralny, jakoż w rzeczy samej owe stanowią istotną i prawie wyłączną treść prawa publicznego. Szczególnie prawo karne tak dzisiaj, jak i za czasów Mojżesza wyłącznie niemal opiera się na przepisach zakazujących.

Nie znaczy to bynajmniej, aby wszystkie przepisy podawane w postaci negatywnej, przez to samo pozbawione już były znaczenia pozytywnego. Podobnie jak w logice prawo negatywne *sprzeczności* jest tylko odwróceniem pozytywnego prawa *tożsamości*, a każdy przepis ostrzegający jak postępować umysł nasz nie powinien ma odpowiednią sobie regułę pozytywną, orzekającą jak się ma zachowywać myśl normalna — tak samo i w etyce, każdej regule czy maksymie negatywnej odpowiada maksyma pozytywna i odwrotnie. Wobec normy: „nie zabij”, która jest negatywną, mamy jej odpowiednik pozytywny: „powinieneś dbać o życie bliźniego i bronić go”. Czy w danym razie obiera się forma nakazująca czy zakazująca — zależy to zazwyczaj od bezpośredniego celu, który przepis ma na względzie; zależy od tego, czy chodzi o skłonienie danej woli do czynów pozytywnych w kierunku pewnej normy; czy też raczej o powstrzymanie tej woli od czynów, któreby były sprzeczne z treścią tej normy. Tak np. moralność i prawodawstwo bardzo często dzielą się pomiędzy

sobą przepisami, z których jedne nakazują coś, drugie zaś równolegle zakazują tego, coby się treści tamtych nakazów sprzeciwiało; moralność najczęściej nakazuje, wymaga od woli naszej pozytywnych czynów i ofiar z celów mniej cennych na rzecz celów wyższych; gdy tymczasem prawo obiera sobie rolę skromniejszą i zakazuje przede wszystkim tego aby postęпки nasze nie zmierzały w kierunku wręcz moralności przeciwnych. Moralność powiada: „czyń bliźniemu dobrze, i przez to zmierza do pozytywnego spotęgowania i wzbogacenia życia; prawo powiada: „nie czyń bliźniemu źle”, i przez to chce tylko ochronić to co już jest, utrzymać bogactwo życia przynajmniej na osiągniętej dotąd stopie. Ale za to moralność która wymaga nade wszystko aby tworzyć dobro, wymaga trudnych dla natury ludzkiej aktów twórczych, odwołuje się do sankcji idealnych złożonych we własnym sumieniu człowieka i niekiedy przezeń obiektywizowanych pod postacią religijnej koncepcji bóstwa; prawo, przeciwnie, które wymaga przede wszystkim, aby nie niszczone już osiągniętej sumy dobrego, w swojej roli stróża odwołuje się do władzy wykonawczej i karcii wykroczenia za pomocą kar. Z tego stanowiska można powiedzieć, że normy moralne mają siłę rzutu naprzód, stawiają cele, które mamy osiągnąć, gdy prawo bierze na się rolę ochronną. Normy moralne wymagają o wiele więcej, niż prawne i dlatego są one uzupełnieniem tych ostatnich. Gdy prawodawstwo zawiera w sobie przepisy negatywne, dla których w samej dziedzinie prawa nie znajdujemy norm odpowiednich o treści pozytywnej, to oznacza to, że tych odpowiedników o treści pozytywnej trzeba szukać w innej dziedzinie, która leży u podstawy porządku prawnego — w moralności. Gdzie prawo ma na celu ziszczenie pewnych moralnych celów życiowych, tam powołuje się ono zawsze na normy moralne. Gdzie zaś prawo przepisuje coś pozytywnego, nie mając na względzie celów moralnych, tam przepisy te prawne bywają zawsze dowolne i zależą od warunków praktycznych w danym ustroju społecznym albo od widzimisie prawodawcy. Tak np. gdy prawo przepisuje termin podawania skarg, o ile te skargi mają osiągnąć skutek, gdy ustanawia termin przedawnienia prawnego, albo termin pełnoletności, to oczywiście są to przepisy albo dowolne, albo wypływają one z pewnych w danej chwili utartych poglądów, jak np. siedmioletnie terminy w wieku jednostki. Chociaż i tu często pośrednio bywają osiągane cele moralne, jak np. prawo o przedawnieniu skargi za doznaną obelgę ma na względzie, że skoro porzwydzony na razie nie skarżył, więc do spóźnionej skargi musiały go skłonić jakieś nowe motywy, nic ze sprawą obelgi nie mające wspólnego i w ten sposób pragnie poskromić zaciętość skarżącego.

Fragment 16 z wykładu 31

Ale tu znów powstaje pytanie: jakaż z norm będących w danym razie w zatargu posiada wyższą i większą wartość. Czy to pytanie należy rozstrzygać w każdym poszczególnym przypadku na nowo, czy być może istnieje jakieś prawo ogólne, które usuwa miarę osobistą w takim wyborze?

W rzeczy samej my posiadamy podstawę, która rozstrzyga o względnej wartości norm a zarazem i o tym, która z nich w razie zatargu zwyciężać powinna: podstawą tą jest stopniowanie celów moralnych. To stopniowanie celów moralnych polega na tym, że ponad celami *indywidualnymi* albo *osobistymi* górują cele *socjalne* albo *społeczne*, nad społecznymi zaś *humanitarne* albo *ogólnoludzkie*. Skoro tylko normy różnych rodzajów wchodzą w zatarg albo w sprzeczność ze sobą, należy przekładać te spośród nich, które mają na względzie cele szersze, a więc ogólnoludzkie nad społecznymi i społeczne nad indywidualnymi.

Prawidłó to wszakże może wywołać pewne nieporozumienie i dlatego musimy je bliżej objaśnić. Prawidłó byłoby zupełnie fałszywe i przywiodłoby do celów wręcz moralności przeciwnych, gdybyśmy pojęcia „społeczny” i „humanitarny” przyjęli w tym znaczeniu, jak się to mówi o obyczajach. Tu szczególnie jasno występuje różnica pomiędzy obyczajem i moralnością, wcześniej już przez nas zaznaczona. Obyczaje mogą torować drogę moralności, one bywają uzupełniane przez wyobrażenia moralne, ale zawierają one w sobie te wyobrażenia moralne w formie zaczątkowej, nierozwiniętej. Obyczaje, nawet w zakresie ogólnoludzkich i społecznych reguł częstokroć w nich zawartych, zmierzają bezpośrednio do celów indywidualnych. Tak np. w formach grzeczności i przyzwoitości towarzyskiej oczywiście wyraża się szacunek względem bliźniego; tak w aktach miłosierdzia wyraża się ofiara dla bliźniego w ogólności, bez względu na to czy on należy do tego samego plemienia lub państwa, co my. Ale, chociaż akty obyczajowe miłosierdzia wskazują do pewnego stopnia na ideę ogólnoludzką a mianowicie każą się domyślać obowiązku niesienia ofiar dla osób pojedynczych przez wzgląd na ludzkość, jednakże sama działalność filantropijna jest jeszcze aktem indywidualnej moralności; obiektem postępkó moralnego jest tu jednostka i oczywiście jako indywiduum musi ona podporządkować się wyższemu obowiązkó społecznemu lub ogólnoludzkim, tj. takim dla których wprost obiektem jest społeczeństwo albo ludzkość.

Święty Nepomucen według znanej legendy miał kraść skóry u bogatych i szyc z nich obuwie dla ubogich, albo typ dziś bardzo upow-

szechniony, typ milionera-kapitalisty, który gromadzi bogactwa za pomocą nieprawych operacji finansowych i szwindłów, ażeby następnie za część tych pieniędzy fundować przytulki dla sierot, szpitale i muzea. Oczywiście, że oni nie postępują zgodnie z prawidłem powyższym stopniowania norm według stopniowania celów, lecz wręcz odwrotnie: oni grzeszą przeciwko wyższej społecznej normie moralnej, ażeby tym dogodniej okazywać cnotę swoją w zakresie pełnienia obowiązków niższej miary, obowiązków indywidualnych.

Fragment 17 z wykładu 31

W dziejach życia moralnego ludzkości tak samo jak w historii etyki spotykamy wciąż dwa pojęcia rodzajowe, które z kolei występują w roli właściwych norm moralnych: pojęcie *cnoty* i pojęcie *obowiązku*. Oba te pojęcia można uważać za uogólnienia faktycznych zjawisk i stosunków moralnych, tylko z odmiennych stanowisk. Pojęcie *cnoty* rozważa zjawiska moralne przede wszystkim ze stanowiska podmiotowych uwarunkowań postępowania moralnego, tj. ze stanowiska motywów; pojęcie *obowiązku* rozważa zjawiska moralne przede wszystkim ze stanowiska skutków przedmiotowo osiągniętych, a więc ze stanowiska celów. Pojęcie *cnoty* wytworzyło się bezpośrednio przez rozważanie cech cnotliwych jednostek; tak np. pojęcia cnot takich jak męstwo, roztropność, sprawiedliwość powstały wskutek uogólnienia cech ludzi męźnych, roztropnych, sprawiedliwych, ludzkich, w których tkwiły te cechy jako stałe motywy postępowania takiego a nie innego. Przeciwnie, pojęcie *obowiązku* powstaje przez uogólnienie obiektywnych faktów działalności moralnej, jak np. zaparcie się siebie, życzliwość, pomoc itp. Są to pojęcia, które zostały nabyte dzięki rozważaniu pojedynczych czynności albo postępów tego rodzaju.

Zjawisko to tłumaczy nam, dlaczego nasamprzód w teoriach etycznych przeważa pojęcie *cnoty*, a potem już przyłącza się i nawet zastępuje jego miejsce pojęcie *obowiązku*. Teoria naukowa etyki jak w zwierciadle odbija tu faktyczny porządek rozwoju pojęć w rzeczywistości. Naturalnie, gdy *cnoty* występowały jako normy etyczne, tak samo należało domyślać się, że oprócz motywów postępowania moralnego są jakieś cele także; jak i później, gdy obowiązki zaczęły występować w roli norm etycznych, szczególnie zastanawiano się nad celami postępowania moralnego, ale jednocześnie musiano się domyślać i motywów tego postępowania. Tak jedno, jak drugie stanowisko było jednostronnym.

Fragment 18 ¹¹

W poprzednim wykładzie widzieliśmy, że przejście do tej formy rodziny monogamicznej, gdzie oboje rodzice są w jednakowym moralnym stosunku do dziecka swego, odbyło się drogą przeobrażenia się dwóch idei podstawowych: idei wspólności krwi, na której się opierała rodzina macierzyńska, i idei prawa posiadania, na której się opierała rodzina ojcowska. Przeobrażenie się to polegało na tym, że idea wspólności krwi została rozciągnięta z matki wyłącznie i na ojca, idea zaś prawa posiadania przestała rozciągać się do żony i dzieci, które przedtem uchodziły po prostu za własność. Przeobrażenie to, jakieśmy widzieli, odbywało się na gruncie zmian ekonomicznych, tj. zmian trybu życia i sposobu zdobywania sobie środków do życia, bo to właśnie oddalało lub przybliżało ojca do domu; powtórne przeobrażenie się to odbywało się pod wpływem idei religijnych, które nasamprzód zewnętrznie podniosły świętość związku małżeńskiego i godność kobiety, jako kapłanki domowego ogniska, następnie zaś sięgnęły w głąb zwyczajów i uświęciły je, dźwigając rzeczywiście kobietę z poniżenia.

Fragment 19 z wykładu 39

Zaznaczyłem już jednak [w poprzednim niezachowanym wykładzie o tworzeniu się monogamicznej rodziny], że przyłączyła się jedna myśl nowa, myśl obowiązku moralnego. Do pewnego stopnia myśl ta nie była już obcą starożytnemu pogładowi prawnemu: Przyjmując dziecko, ojciec jednocześnie symbolicznie brał niejako na siebie obowiązek chowania dziecka. Chociaż idea równości obowiązków obojga rodziców zaledwo świta. Nie mogła ona powstać za panowania prawa macierzyńskiego wskutek tego, że związek małżeński był nietrwały, łatwo rozerwalny i wobec wielomęstwa niepodobna było mówić o ojcostwie; nie mogła idea równości powstać za panowania prawa ojcowskiego, bo prawo to było prawem własności, które znało tylko obowiązek pokory niewieściej, mężowi zaś pozostawiało zupełną wolność działania. Tym sposobem poczucie wzajemnych obowiązków małżonków ku sobie rozwija się, dopiero wskutek uświadamienia się wspólnych ich obowiązków względem dziecka. Wspólna

¹¹ Fragment ten umieszczony na początku drugiego brulionu Mahrburg skreślił, być może dlatego, że był on powtórzeniem treści 38 wykładu, zaginionego.

miłość dzieci i stąd szacunek dzieci ku obojgu rodzicom podnoszą stopniowo małżeństwo na stopień takiego aktu życiowego, któremu przypisuje się już samoistna wartość moralna, niezależnie od obowiązków wychowawczych. To stopniowe podnoszenie się moralne rodziny pod wpływem miłości ku dzieciom i szacunku dla rodziców szczególnie uwydatniło się w cywilizacji greckiej. Troska rodziców o dzieci, uczucie dumy obywatelskiej, gdy się synowie udali, szacunek względem ojców i praocjów ze strony potomnych, pomoc wzajemna w potrzebie, w niebezpieczeństwie pomiędzy braćmi i siostrami, wszystko to są pierwiastki moralne, które w greckiej literaturze zarówno historycznej jak poetyckiej bardzo już wcześniej ujawniają się i cenione są jako wybitne rysy moralnego stanu społeczeństwa.

Fragment 20 z wykładu 39

Przyjrzyjmy się teraz nieco temu procesowi psychologicznemu, który się odbyć musiał, aby przejść od pierwotnego grubego i bezpośredniego egoizmu, do uczuć moralnych sympatii, szacunku, do pierwszych uczuć altruistycznych, tj. egoizmu pośredniego. Oczywiście uczucia te musiały kiełkować także w szkole najpierwotniejszych związków społecznych, a więc rodu i wyróżniczkowanej żeń rodziny. Rozwój pierwszych objawów uczuć altruistycznych nie da się w zupełności objaśnić ani za pomocą wzajemnego ku sobie pociągu płci obojga, pociągu wspólnego wszystkim dwupłciowym zwierzętom, ani za pomocą potrzeby obrony wzajemnej, którą człowiek odczuwa silniej niż zwierzęta, chociaż niejednokrotnie starano się całą rzecz objaśnić za pomocą tylko dwóch tych czynników. Potrzeba obrony jest już skutkiem zupełnie innych przyczyn. Godzę się w tym względzie z opinią Espinasa i Wundta, że pierwszy objaw sympatii do podobnej sobie istoty opiera się na tym, że się widzi w niej siebie, to jest podobny wygląd zewnętrzny, ten sam język, te same przyzwyczajenie, że się widzi kooperującą jednostkę. Widząc taką wspólność natury człowiek przede wszystkim przenosi na otaczających te uczucia, które żywi względem siebie samego. Stąd powstaje związek rodowy, jako wynik tego pierwotnego uczucia społecznego, jako najdawniejsza forma obcowania życiowego. Zadowolenie i cierpienie towarzysza jest wyrazem takich samych wzruszeń, których doznaje osobnik, tylko wyrazem już obiektywnym i dlatego stają się te wyrazy obiektywne uczuć środkami potężnymi do obudzenia w nas samych uczuć zadowolenia lub cierpienia. Skoro zaś człowiek poznał w wyrazie uczuć cudzych obiektywny bodziec swoich własnych wzruszeń, wtedy z konieczności musiał w nim pozostać popęd do od-

działywania na innych tak, aby potęgować ich przyjemne uczucia i usuwać albo osłabiać nieprzyjemne. Przy tym występuje tu wnet nowy objaw w rozwoju pierwotnego związku rodowego. Skoro tylko czynna pomoc okazana innej osobie staje się skuteczną, powstaje nowe i spotęgowane źródło wzajemnej sympatii. Ten kto doznał pomocy uczuwa wdzięczność, ten kto pomoc wyświadczył cieszy się, że spotęgował zadowolenie bliźniego. Z dwóch tych uczuć: wdzięczności i radości z powodu dobrego uczynku, ten ostatni wraz z postępem cywilizacji staje się, jak wiadomo, silniejszym. Na niewdzięczność często się ludzie uskarżają, ale nikt się nigdy nie skarży, aby dobry postępek nie przyniósł mu zadowolenia wewnętrznego. Do wdzięczności łatwo się przyłącza uczucie zawiści z powodu przewagi sił tego, kto pomoc wyświadczył; przeciwnie, w tym kto pomógł, świadomość dobrego uczynku staje się samodzielnym motywem zadowolenia, potęgującym sympatię dla człowieka, w którego szczęściu widzimy skutek własnej działalności. W większości przypadków ten właśnie motyw określa stosunek ojca do dzieci. Im bardziej ojciec jest przekonany, że zdolności syna są dziełem jego woli, im bardziej w ogóle dziecko staje się wytworem rodziców swoich, nie tylko już w znaczeniu materialnym, ale w znaczeniu duchowym, przez wychowanie, tym silniejszym staje się pomiędzy nimi przywiązane wzajemne. Jest to właśnie ta sama zasada, którą Guyau kładzie, u podstawy etyki swojej i którą nazywa la fécondité morale. Taki jednak stosunek ojca do dzieci, wymagający zrozumienia i przewidywania skutków usiłowań wychowawczych, możliwy jest na wyższych szczeblach cywilizacji. Człowiek pierwotny musi się uczuwać bliższym i bardziej sympatycznie usposobionym dla swojego dorosłego towarzysza, niż do małego syna, lub zgrzybiałego ojca, a to dla tej prostej przyczyny, że zgodnie z powyższym twierdzeniem Espinasa i Wundta ma on więcej wspólnego, towarzysz ten jest bardziej przydatny w kooperacji, bardziej jest podobny do towarzysza. Dlatego też niezbędna jest inna jakaś dźwignia duchowa, ażeby mogła powstać troska o przyszłość dziecka i pamięć o tym co zawdzięczamy rodzicom. Tu właśnie objawia się wpływ idei wspólności krwi i idei prawa posiadania. Te idee dopomagają do wydzielania się rodziny z rodu, one tworzą zaczątek obcowania rodzinnego. Skoro zaś rozpoczęła się specjalna forma obcowania rodzinnego, skoro powstał związek rodzinny w środowisku rodowym, natenczas owe motywy sympatii i wdzięczności zaczynają już rozwijać się w nowe i silniejsze formy wśród rodziny tak samo jak przedtem rozwinęły się w warunkach pożycia rodowego.

Tak więc rozwój rodziny ze związku rodowego jest następstwem stopniowego różniczkowania się pierwotnego uczucia sympatii, to

jest przenoszenie na inne podobne do siebie istoty swoich własnych popędów do samozachowania się i do samopomocy. Jednym z najważniejszych środków do podniesienia uczucia sympatii jest ta ustawiczna walka, którą staczać musi ta nowa forma egoizmu pośredniego z pierwotną formą bezpośredniego egoizmu. Podania, poezja różnych ludów, historia przechowały nam bardzo liczne świadectwa tej walki. Maksyma zasadnicza, że lepiej jest znosić niesprawiedliwość, niż wyrządzać ją innym nie jest wrodzona naturze ludzkiej; ona się wyrabia stopniowo w walce z instynktem samozachowawczym. Ale samo powstanie walki sympatii czy altruizmu z samolubstwem da się zrozumieć w takim razie, skoro przypuścimy, że dążność do usuwania cierpienia i dzielenia radości istot nam podobnych jest pierwotną dążnością ducha ludzkiego i nawet zwierzęcego; jest to jeden z objawów naśladownictwa. Tak więc popęd, który my nazywamy moralnym, powstał z ziaren obojętnych pod względem moralnym, ale zdolnych do dalszego rozwoju.

Fragment 21 z wykładu 39

Wśród współczesnej atmosfery moralnej rodzina zachowała znaczenie swoje etyczne, ale tylko jako rodzina monogamiczna, założona ze stada małżeńskiego i dzieci. Dziś rodzina wielu węzłami łączy się z życiem społecznym i zadaniami moralnymi.

Przede wszystkim rodzina jest związkiem majątkowym, zawartym w części w celu wspólnego nabywania. Odziedziczone albo nabyte mienie oboje małżonkowie łączą w jedną całość, ażeby go używać we wspólnych celach i następnie przekazać dzieciom. Jeżeli tu i ówdzie, jak np. we Francji, coraz bardziej szerzy się zwyczaj, na mocy którego kobieta na własną rękę prowadzi swoje sprawy majątkowe i majątku swego nie zlewa z męzowskim, to oczywiście jest krok do rozluźnienia interesów wspólnych i krok ten postawiony pierwotnie na gruncie wyłącznie ekonomicznym, musi w dalszym ciągu oddziaływać na inne sfery życia i wpływać rozkładająco na moralne podstawy rodziny. Tym sposobem rodzina musi wracać do starego stadium czystego związku płci; to rozluźnienie wspólnego interesu ekonomicznego rodziny wpływa na to, że rodzice mniej dbają o przyszłość dzieci i nawet coraz bardziej unikają obowiązków rodzicielskich. Mała płodność jest największą groźbą jaka zawisła dziś nad Francją. Najczęściej jednak dziś wśród społeczeństw ucywilizowanych majątek rodzinny bywa wspólny; przytem męzczyzna w wielu przypadkach i prawie zawsze w wyższych warstwach społecznych ponosi sam ciężar nabywania własności; troska zaś o zaspokojenie potrzeb

rodziny z nabytych środków stanowi ważną dziedzinę działalności kobiety, od której zależy stan gospodarstwa domowego, a zarazem i wszystko to, co ma być osiągnięte przez rodzinę za pomocą tego gospodarstwa.

Co się tyczy zawodu, tej drugiej po własności podstawy życia, wspólność profesji męża i żony powstaje tam tylko, gdzie warunki życia i sam zawód są bardzo proste. Zdarza się to najczęściej w niższym stanie rolniczym, przy odpowiednim do sił podziale pracy. Zupełnie innej natury jest kombinacja, gdy mąż i żona oddają się różnym zawodom. Zdarza się tak zawsze, gdzie zawód męża pochłaniając całkowicie siły jego, nie dostarcza jednak środków dostatecznych na utrzymanie rodziny. Wtedy zawodowa praca kobiety jest koniecznym wynikiem warunków i środkiem pożytecznym do celów moralnych, gdyż zabezpiecza byt rodziny, w przeciwnym razie zagrożony. Gdy jednak kobieta obiera sobie zawód w celu pomnażania wygód w rodzinie, zabezpieczonej już przez pracę mężczyzny, tak grozi wielkie niebezpieczeństwo, że co się zyska na zewnętrznym dostatku, to się straci pod względem moralnym, wskutek oderwania się kobiety od domu i dzieci. W takim razie dadzą się usprawiedliwić takie zawody, które można uprawiać w domu.

Fragment 22 z wykładu 39

Kobiety niezamężne, pozbawione możliwości pełnienia obowiązku żon i matek, muszą mieć prawo do wszelkiej pracy, która z natury swojej jest dostępna dla kobiety. Jest to niczym nieusprawiedliwiony przesąd, gdy się powtarza często, jakoby umysłowe zdolności kobiety czynią ją niezdolną do wyższych zawodów wymagających wiedzy i talentu. Nikt z góry nie może przewidzieć kresu duchowych zdolności kobiety, która przez długie wieki była odsunięta od udziału w największych sprawach życia duchowego, która nadto dziś odbiera wykształcenie najczęściej dekoracyjne i wcale nie systematyczne. Skoro zaś kresu tego przewidzieć nie można i żadne poważne racje przeciwko wyższemu wykształceniu kobiety przytoczyć się nie dadzą, więc rolę rozstrzygającą należy pozostawić wolnemu współzawodnictwu i przyszłości. Krępowanie w tym względzie dążności kobiet byłoby krępowaniem wolności ducha w jego najwyższych interesach dla jakichś nieusprawiedliwionych przesądów. Byłoby niesprawiedliwością zakazać kobiecie wyższych zawodów i pozbawić ją możliwości poświęcić się pracy, do której ona pociąg czuje, a która dla społeczeństwa jest pożyteczna.

[W tym względie świeża rezolucja parlamentu niemieckiego odrzucająca petycję kobiet o dopuszczenie do uniwersytetów jest aktem niesprawiedliwości względem obywaterek, które się tym samym pozbawia najcenniejszego dobra w społeczeństwie — kultury duchowej i skazuje się na głód duchowy i ciemnotę. Jest to barbarzyństwo, które do czasu daje się tylko usprawiedliwić bezwładnością mas wiekami wdrożonych do rutyny.]¹²

Są tylko dwa momenty, które przy tym należy mieć na względie w interesie ocalenia moralnej wartości kobiety; kobieta nie powinna oddawać się zawodowi, który przenosi jej siły fizyczne, i powinna unikać zawodów, które sprzeczne są z jej charakterem, jako kobiety. Praca, wymagająca wielkiego wydatku siły fizycznej, wielkiej wytrzymałości, stłumienia uczuciowego temperamentu kobiety i wielkiej energii woli, nie jest właściwą dla kobiety; jej organizacja fizyczna zdziałała to nieuniknienie, że wola jej jest miękka a temperament uczuciowy niezmiernie ruchliwy; musiałaby się pozbyć chyba kobiecości swojej, gdyby się miało pozbyć tych cech psychicznych.

Fragment 23 z wykładu 40

Dążność do tzw. emancypacji kobiet w znacznym stopniu zależy od rzeczywistego poczucia potrzeby zapewnienia kobiecie samoistnej sytuacji społecznej, w wielu zaś razach nawet najelementarniejszych praw przynależnych obywatelce; w pewnym jednak stopniu niewątpliwie krańcowe dążności emancypacyjne są manifestacją doktrynerską osób, które na poczekaniu i a priori wytworzyły sobie formułkę zupełnej równości pomiędzy mężczyzną i kobietą. W swoim czasie bardzo gorliwie przebrnąłem literaturę kwestii emancypacyjnej poświęconą i wyznać muszę, że trudno o drugą kwestię, w której by tyle pompowano wody, bez żadnych najczęściej podstaw faktycznych, opierając się na założeniach a priori, które są zachciankami pewnej grupy nerwowych i jak się zdaje zdenerwowanych osobników. ... Należy wymagać od społeczeństwa i państwa, aby zapewniło kobiecie wszystkie prawa wolnego człowieka i obywatela, który by mógł korzystać ze wszystkich dóbr materialnych i duchowych zapewnionych przez związek społeczny, ale nie można żądać od żadnego ustroju społecznego, który nie chce bytu i przyszłości swojej hazardować na ryzykowne imprezy, aby na zawołanie ferowało prawa gwoli nie-

¹² W [] akapit skreślony w brulionie przez Mahrburga.

uzasadnionym należycie doktrynom i zachciankom. Zaznaczyliśmy już to z dostatecznym naciskiem, że podstawowym filarem sprawiedliwości społecznej jest równomierny podział praw i obowiązków. Użyć praw pewnych komuś, kto nie jest w stanie ponieść obowiązków z tych praw wynikających, to znaczy popełnić szaleństwo, które jak uczy historia, wiedzie społeczeństwo do dezorganizacji i zguby, tak samo, jak szaleństwem jest w odwrotnym kierunku wkładać na kogoś obowiązki społeczne i nie przyznać mu praw obowiązkom tym odpowiadających, jak to np. u nas było z szlachtą i chłopami...

Nigdy i nigdzie, a szczególnie tam, gdzie sama natura wskazuje jednostce właściwe jej pole i zakres działalności, nie można uważać za uzasadnione uroszczenia, jakoby każdy może wszystko. Jeżeli kobieta ma zamknięte przed sobą pewne sfery działalności, za to ma otwarte przed sobą inne, które stanowią jej niezaprzeczonej i ogromny przywilej nad mężczyzną. Taką sferą i niewątpliwie najważniejszą jest powołanie wychowawczyń dorastających pokoleń i przysparzania ich w okresie najważniejszym na godnych obywateli w przyszłości. Nawet spośród mężczyzn niewielu tylko bierze znaczniejszy i czynny udział w życiu społecznym i politycznym. O wiele częściej kobieta bierze w nim udział przez pośrednictwo rodziny, gdyż świat dziecinny jest to materiał przyszłej organizacji społecznej. Tylko kobiety niskiego poziomu umysłowego i obywatelskiego mogą nieprzynawać, że możliwy wpływ na dzieci jest olbrzymim zadaniem i powołaniem obywatelskim. Spośród wielu wpływów pośrednich, które zazwyczaj wyczerpują udział mężczyzny w życiu społecznym i politycznym, nie ma nic większego nad oddziaływanie na żywych przedstawicieli przyszłości, co stanowi moralne i społeczne zadanie rodziny, w niej zaś przede wszystkim kobiety. Być może ja się mylę, ale wydaje mi się jednym z najbardziej niezrozumiałych zjawisk, że wśród społeczeństw współczesnych przy spotęgowanym uświadomieniu się obowiązków społecznych i podniesionym poziomie oświaty znalazła się grupa jednostek, które to powołanie uważa za niewystarczające dla sił obecnych fizycznych i umysłowych kobiety.

Bądź co bądź, wracając do faktycznego stanu rzeczy, musimy przyznać, że sytuacja społeczna obecnie jest jeszcze sferą, w której kobieta pośrednio tylko bierze udział, i mianowicie za pośrednictwem rodziny, w skład której wchodzi i na którą wpływa, a także za pośrednictwem szkoły niższej i średniej, gdzie także występuje w charakterze wychowawczyń przyszłych obywateli. O wszelkich zawodach zarobkowych nie mówimy w danej chwili, bo te już nie należą do kwestii sytuacji społecznej, związanej z kwestią emancypacji.

Fragment 24 z wykładu 40

Taką w głównych zarysach jest natura kobiety, która dotychczas jest filarem związku rodzinnego. O przyszłości tego związku marzyć tylko można; w teraźniejszości jednak śmiało można twierdzić, że żaden inny związek nie może się z nim porównać pod względem potęgi wpływów moralizujących; nie ma dotąd skuteczniejszej i bardziej dla wszystkich poziomów dostępnej szkoły bezinteresowności i ofiarności, jak rodzina. Jest ona w tym względzie szkołą nie tylko dla dzieci, ale i dla rodziców. Przypomina to piękne zdanie Légonvégo w jego książce *Les pères et les enfants*: „dzieci nas uczą”. Dziecko zrazu zupełnie niedołęzne i niezaradne, następnie przez długi czas zależne od rodziców w sprawie zaspokojenia głównych potrzeb swoich życiowych i duchowych, dziecko, które niczym nie może się odwdziżyć, oprócz tej rozkoszy, jakiej doznają rodzice, gdy widzą rozwój jego, dziecko to prawdopodobnie więcej przyczyniło się do stłumienia w człowieku grubych instynktów i samolubnej interesowności, niż wszystkie inne czynniki cywilizacyjne razem wzięte.

Fragment 25 z wykładu 40

I dziś istnieją dwa stany: wyższy i niższy, ale granice dla przejścia jednych w górę, drugich na dół są otwarte i bardziej niż kiedykolwiek zależne od osobistych aspiracji, zdolności i kwalifikacji duchowych jednostki. Do wyższej klasy dziś zaliczani bywają wszyscy ludzie majątni, przedstawiciele wyższych zawodów i wpływowi ze względu na swoje stanowisko społeczne a także ludzie oddani interesom duchowym. Do niższej zaliczani bywają ludzie zupełnie albo prawie zupełnie niemajątni, którzy się oddają tzw. niższemu zawodom, u których interesy duchowe cofają się na plan drugorzędny.

Jest rzeczą możliwą i bardzo prawdopodobną, że w dalszym ciągu jeszcze większe będą wahania, które już dziś zacierają granice pomiędzy stanami. Dziś jeszcze pierwiastek rodowych przywilejów przetrwał o tyle w obyczajach, że pozycja zdobyta przez zapobiegliwość, uzdolnienia i zasługi jednostki, może wpłynąć na losy przyszłego jej pokolenia i utrwalić jej sytuację społeczną bez żadnych na to danych osobistych. Bardzo jest prawdopodobne, że z czasem każda jednostka w wyższym jeszcze stopniu niż dziś będzie za wszystko sama sobie obowiązana, nie zaś sytuacji rodziny, z której wyszła; pomimo tego trudno przewidzieć czas, kiedy by zupełnie zostały usunięte stany społeczne. Różnica zawodów i interesów duchowych istnieć będą zawsze i zawsze będą w znacznym stopniu warunkować sytuację społeczną; gdyby nawet gwałtem usunięto nierówności, wtedy jeszcze

jaskrawiej wystąpi nierówność zdolności i usposobień moralnych i nierówność stanów wskrzeszaby na nowo, tym bardziej że przyczyniłyby się do tego moralne potrzeby społeczeństwa. Wymaganie równości bezwzględnej nie tylko jest fikcją, ale nadto jest fikcją, która się opiera na krańcowym indywidualizmie, dla którego społeczeństwo jest tylko sumą osobników, wskutek czego za ideał ustroju społecznego uchodzi zupełne zniesienie warunków sprzyjających rozwojowi oryginalnemu indywidualności. Społeczeństwo jednak tak samo jak rodzina, ma samoistne cele moralne, które mogą być osiągnięte jedynie pod warunkiem podziału społecznej całości na sfery według zawodów i wykształcenia.

Fragment 26 z wykładu 41

Drugi rys etycznego charakteru gminy stanowi to, że ona jest poglądowym i bezpośrednim pierwowzorem jedności społeczno-państwowej dla jednostek, których większość nigdy się nie styka z interesami społecznymi lub politycznymi ogólniejszej natury. Jedność społeczna i państwowa jest czymś nieuchwytnym i niedostępnym dla większości umysłów, do których nie przemawiają oderwane i niewidome idee, dopóki nie zostaną wcielone w jakąś formę dotykającą bezpośrednio. Większość jednostek uczuwa na sobie ciężar włożonych na nie przez państwo obowiązków, ale nie rozumie doniosłości państwa i jego zadań moralnych. Idea ta często bywa niedostępna nawet dla takich, którzy się podejmują roli przewodniczej w społeczeństwie, jak np. nasi stańcycy, którzy w imieniu narodu zrzekają się samodzielności politycznej narodu, by osiągnąć pewne dobra bliższe, ale nie rozumieją tego, że naród nie ma moralnego prawa wobec minionych i przyszłych pokoleń zrzucać się samodzielności politycznej za żadne skarby. Sama myśl zrzeczenia się jej jest w najwyższym stopniu demoralizująca ogół, jest obrazą moralnego majestatu narodu. Można utracić wolność, ale nie wolno jej się zrzucać, bo to byłoby moralnym samobójstwem, samobójstwem narodu, zbrodnią, której żadne dobrodziejstwa nie okupia.

Dla większości więc umysłów, dla których konieczność i doniosłość jedności i niezależności społeczno-politycznej narodu nie jest oczywistą, gmina jest najbliższym i poglądowym okazem w miniaturze państwa, ona pełni w niższych sferach funkcję uspołeczniania, uobywatelania jednostek. Duch społeczny na małą skalę wypielegnowany w gminie przy sposobności może się rozszerzyć poza granice swojej bezpośredniej kolebki. Udział w sprawach gminnych, które znów zależą od szerszych społecznych i państwowych, może się przyczynić w znacznym stopniu do rozwoju ducha obywatelskiego i do

zrozumienia, jak jedność społeczno-państwowa dla narodu jest konieczną. Nie twierdzę wszakże, aby nasza gmina w jej obecnym stanie mogła odegrać taką rolę pedagogiczno-obywatelską; mam zawsze na względzie stosunki normalne raczej.

Fragment 27 z wykładu 42

Oczywiście uczucie jedności narodowej w państwach nowożytnych zastępuje uczucie jedności rodowej w starożytności. To nowe uczucie, w którym już zupełnie prawie nie gra roli idea wspólności pochodzenia, gdyż spolszczony Francuz lub Niemiec jest tak samo dobrym Polakiem jak rodowity sarmata, to nowe powiadam uczucie jedności narodowej jest o tyle bogatsze od dawniejszego uczucia jedności rodowej o ile cenniejsze są te dobra duchowe, których nabycie i rozwój zależy od obecności wspólnego języka. Tam przeważały bliskie stosunki osobiste, gdyż wszyscy uważali się prawie za krewnych; tu mamy już bezosobowy charakter uczucia narodowego, które dzięki temu moralnie jest wyższe, gdyż w postępowaniu usuwa motyw osobiste, nieuniknione przy bliskich stosunkach rodowych. Wszystkie przyrodzone i duchowe bogactwa, które zawdzięczamy ziemi, na której się one rozwinęły, łączą się w jedną ogólną całość, w ojczyznę i uczucie nasze, uczucie patriotyzmu, dotyczy tej idealnej, prawie oderwanej całości, w której przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wiążą się ze sobą w szeregu przyczynowym. Ta okoliczność, że uczucie nasze społeczne z konkretnego i osobistego stało się oderwanym i ogólnym, wpłynęła także potężnie na przeobrażenie się charakteru obowiązków moralnych, które dziś coraz łatwiej stosujemy do całości, do ogółu, nie mając nikogo osobiście na względzie. Nadto uczucie patriotyzmu przez to swoje uogólnienie się stało się zupełnie dziś niezależnym od organizacji państwowej i, pomimo że dany naród został ujarzmiony i ujęty w karby obcej sobie organizacji państwowej, uczucie to stoi na straży jedności narodowej i pomimo braku władzy prawodawczej i wykonawczej, dyktuje jednostce w pewnym przynajmniej stopniu obowiązki względem całości narodowej, często wbrew brzmieniu praw narzuconych. Tego zjawiska starożytność nie знаła; tam był patriotyzm państwowy, ale nie było patriotyzmu narodowego. Patriotyzm państwowy po zburzeniu państwa wkrótce umiera dla braku punktów oparcia. Patriotyzm narodowy, jak świadczą fakty, może przetrwać burze wieków i konserwować naród aż do chwili, gdy ten będzie już mógł stać się panem samego siebie, to jest odzyskać wolność, ten niezbędny warunek, aby naród mógł być odpowiedzialnym za swoją misję moralną wobec swoich obywateli i ludzkości.

Fragment 28 z wykładu 43

Idea ludzkości nie jest oczywiście jakąś wrodzoną ideą; ona powstała stopniowo, czego wyraźne dowody mamy w historii i w literaturze, i dotąd jeszcze trwa proces tego kształtowania się. Życie duchowe budziło się w różnych ogniskach niezależnych od siebie. Co stworzył jeden naród, samo przez się, pomimo czyjejkolwiek woli, przechodziło do innych narodów. Tym sposobem przechowywały się zdobycze cywilizacji pomimo upadku narodów, gdyż stawały się one dziedzictwem innych narodów występujących na widownię życia cywilizacyjnego. Dzięki temu przebieg dziejów przybrał charakter wspólnej całości i nie dlatego wcale, jakoby ludzkości pierwotnie już było właściwym kolektywne życie duchowe, lecz dlatego, że z oddzielnych urywków życia duchowego stopniowo powstała całość. Proces ten składania się duchowej całości cywilizacyjnej odbywa się krok za krokiem: nasamprzód duchowe dziedzictwo przeszłości przyjmowane bywa przez inny naród z świadomą oceną doniosłości tego dziedzictwa. Tak Rzymianie rozkoszują się już skarbami wiedzy i sztuki stworzonej przez Greków; epoka odrodzenia znów z zapalem nawiązuje zerwaną przez wieki barbarzyństwa nić związku cywilizacyjnego z światem starożytnym i korzysta zarówno z plodów ducha greckiego i rzymskiego. Jak widzimy, wzrok, który zaczyna tu już obejmować związek życia duchowego ludzkości, zwraca się tylko do wieków minionych. Myśl, że teraźniejszość powstała na gruncie przeszłości a sama jest warunkiem przyszłości, myśl powszechnej jedności, niezamkniętej w granicach czasu, dostępną jest tylko jeszcze dla niewielu umysłów. Nie tyle sztuka i nauka, ile życie polityczne, głównie zwracające się do zadań chwili bieżącej, nadało znaczenie praktyczne idei jedynej ludzkości, przez to, że rozpowszechniało powszechne przyznawane pojęcia prawne i wytworzyło związek państw ucywilizowanych. W roli pomocnicy występuje tu także historia, która usiłuje w życiu przeszłości odszukać wskazówki dla teraźniejszości i przyszłości, a jednocześnie uświadamia konieczny związek wszystkich stanów ludzkości. Tym sposobem powstaje powoli świadomość, że ludzkość w czasie i przestrzeni jest jedną całością. Zbiorowe życie ludzkości zależy oczywiście, tak samo jak i życie jednostki, od warunków materialnych, ale obcowanie ogólnoludzkie ma przede wszystkim charakter duchowy. Interesy materialne zazwyczaj obejmują sferę najbliższych w przestrzeni i czasie stosunków. Starożytna cywilizacja nie przekazała nam żadnych dóbr materialnych, tylko stworzone przez się skarby duchowe. Stan kultury materialnej poprzednich cywilizacji albo pokoleń może wpływać na nas tylko pośrednio tj. przez pośrednictwa, sformułowanych

doświadczeń, prawd, przepisów, które się dają stosować do świata materialnego, a więc znów przez pośrednictwo ducha. Tak tedy życie ludzkości przybiera coraz bardziej charakter czysto duchowego życia kolektywnego, w im szerszym zakresie nawiązują się węzły stosunków pomiędzy narodami. Dowodem przede wszystkim duchowej natury obcowania ogólnoludzkiego jest fakt, że sama idea ludzkości powstała pierwotnie nie z interesów ekonomicznych i konieczności wspólnego eksploatawania bogactw materialnych, lecz zrodziła się na gruncie duchowym. Pierwszy brząsk tej idei tkwi w religii. Chrześcijaństwo po raz pierwszy głosi konieczność zjednoczenia się duchowego w formie gminy albo kościoła wiernych, w przeciwstawieniu do innych specjalnych form zbiorowości. Jedność wiernych i bliźnich przekracza ciasne granice rodziny, narodów, ras. W ślad za chrześcijaństwem nauka i sztuka, które się zaczęły rozwijać pod opieką kościoła i w jego duchu, stały się także własnością powszechną, z której korzystają narody i wieki całe. Duchowe więc obcowanie ludzkości poprzedza obcowanie materialne. A nawet w ciągu długich wieków panuje pogląd, że pokojowe obcowanie możliwe jest tylko pomiędzy państwami chrześcijańskimi, pomimo, że jednocześnie istnieją ożywione stosunki handlowe z Arabami. Zbiorowa walka przeciwko niewiernym staje się jednym z naczelných motywów zawarcia związków międzynarodowych w chrześcijańskiej Europie, jakkolwiek związki te są jeszcze bardzo nietrwałe. Zjednoczenie się w celach materialnych i obcowanie narodów na gruncie stosunków ekonomicznych w celu zapewnienia sobie wzajemnie pewnych korzyści jest już zjawiskiem stosunkowo późnym, a w każdym razie takim, które powstaje na gruncie już rozwiniętych stosunków duchowych.

To obcowanie duchowe ludzkości, które nie zna granic czasu i miejsca, staje się dziś warunkiem wzajemnego zapoznawania się narodów, wzajemnego ich rozumienia i wzajemnej wymiany dorobkiem cywilizacyjnym. W ten sposób ogólny poziom moralny coraz się bardziej wyrównywa i coraz bardziej staje się niemożliwym, aby człowiek nie uznał w człowieku innej narodowości lub innej rasy istoty, względem której jest on moralnie obowiązany do wszystkiego, co się człowiekowi należy; taką jest właśnie prawdziwie humanitarna idea ludzkości złożonej z równych sobie bliźnich.

Fragment 29 z wykładu 44

Rozwój moralności, rozważany już nie szczegółowo i w konkretnych objawach swoich, lecz w ogólnych oderwanych rysach, przedstawia trzy wybitne stadia. Początki życia moralnego wszędzie cechują prawie zupełnie jednostajne rysy: dążności społeczne są ograni-

czone i stłumione przez egoizm pierwotny, wskutek czego za cnotę uchodzą tu przymioty zewnętrzne, pożyteczne dla tego kto je posiada lub dla jego najbliższych. W następnym stadium występują wierzenia religijne, które wywierają potężny wpływ na rozbudzenie uczuć i popędów moralnych. Tu też powstają po raz pierwszy bardziej określone pojęcia i normy etyczne sankcjonowane już nie przez względy pożytku dla jednostki i jej najbliższych, lecz przez postulat, że postępowanie nasze powinno nas zbliżać do bóstwa, które jest ideałem doskonałości, a więc powinno się godzić z wolą i nakazami tego bóstwa, objawionymi lub wrodzonymi. Wreszcie w trzecim stadium do wpływów religii dodają się wpływy spekulacji teoretycznej albo filozofii. Wskutek tego refleksja teoretyczna zaczyna świadomie analizować gotowe już popędy i normy moralne i szukać dla nich racjonalnych lub realnych podstaw. Pod tym wpływem moralność systematyzuje się coraz bardziej w jakąś zgodną całość i uniwersalizuje się, tj. przekracza granice życia plemiennego i granice ogółu ludzi, związanych wspólnością wierzeń religijnych.

Ten proces rozwoju moralności na tle rozwoju innych warunków przyrodzonych, psychicznych i społecznych jest zjawiskiem pod wielu względami godnym zastanowienia. Zwolennicy nadprzyrodzonego pochodzenia moralności, szukając racji uzasadniających ich poglądy, kładą nacisk na trzy okoliczności: 1° zaznaczają oni, że porządek moralny i porządek naturalny są zupełnie odrębne. tak iż dążąc do osiągnięcia porządku moralnego człowiek musi zwalczać porządek naturalny i naginać go do celów swoich; jest to walka ducha z materią, światła z ciemnością; 2° zaznaczają oni, że skoro porządek moralny jest ideałem do którego ludzkość dąży, więc wszystko inne, cała natura martwa i sam organizm muszą uchodzić za coś podrzędnego względem tego naczelnego celu, za środki, które dane są duchowi ludzkiemu do pokonywania, ćwiczenia się i wyzyskiwania na rzecz tego celu idealnego. 3° Utrzymują oni, że ostateczny ideał moralny dany już jest człowiekowi i chociaż w rzeczywistym postępowaniu swoim człowiek lub naród może się przybliżać lub oddalać od tego ideału doskonałości moralnej, ale sam ideał, jak gwiazda przewodnia, tkwi w sumieniu człowieka. Co do pierwszego z wymienionych twierdzeń, można zarzucić, że nie tylko moralny porządek zmienia dany porządek naturalny, lecz że każdy nowy czynnik, powstający drogą rozwoju, wywołuje zmianę w danym porządku naturalnym; nie znaczy to jednak, że on działa wbrew naturze, lecz znaczy, że wywołuje zmiany naturalne. — Przeciwno drugiemu twierdzeniu można zarzucić, że świat w ogóle nie może być rozważany jako całość urządzona z góry powziętym przez kogoś planem moralnym i celowo prowadząca do powstania moralności i rozwoju jej zgodnie

z ideałem, gdyż niepodobna ani dowieść ktoby ten plan mógł powziąć i urzeczywistnić, ani nie wiemy jakim jest cel idealny, do którego świat ma zmierzać. Moralność jest skutkiem, tj. jest ona wynikiem przyczynowym długiego i zawilego procesu rozwojowego pierwiastków danych w przyrodzie, jak również jest takim wynikiem świat organiczny, życie psychiczne i wszystko zgoła, co istnieje. Z tego stanowiska moralność jest zjawiskiem tak samo naturalnym jak kształtowanie się planet lub ustrojów żywych. Prawa rozwoju moralności, które dziś znamy jeszcze bardzo niedokładnie, są tak samo prawami przyrody, jak prawa życia albo prawa ducha; są to tylko prawa nie pierwotne, nie takie, którym by już podlegały najprostsze znane pierwiastki kosmiczne, a więc i nie powszechne, lecz prawa pochodne, specjalne, którym polegają pewne określone twory przyrody, skoro tylko powstaną. Jeżeli proces rozwoju świata, poczynając od pierwotnej hipotetycznej mgławicy, będziemy rozważali jako proces naturalnie przyczynowo uwarunkowany przez samą naturę jego składników, to nawet ze stanowiska poglądu przyczynowego da się powiedzieć, że już w tej pierwotnej mgławicy tkwił potencjalnie niejako cały plan przyszłego rozwoju, jako konieczność, że tam już potencjalnie był zawarty i nasz układ słoneczny i ziemia i życie na niej i życie świadome i wreszcie dążność tego życia do porządku moralnego. Tylko, że twierdzenie takie nie ma żadnej teoretycznej doniosłości, bo przede wszystkim nie podobna żadnym sposobem przypuścić, aby te wszystkie przyszłe skutki rozwoju naturalnego tkwiły już w mgławicy w postaci jakichś czynników realnych, np. idei celowych, powziętych przez boga osobowego lub panteistycznego; powtóre zaś w rzeczywistości każde zjawisko, czy ono jest moralne, czy geologiczne, poznajemy już jako skutek i objaśniać je możemy w ten tylko sposób, że szukamy przyczyn jego, tj. poprzednich koniecznych i dostatecznych uwarunkowań. A więc naukowo celowość moralności dowieść się nie da. Co się wreszcie tyczy trzeciego twierdzenia, jakoby doskonały ideał moralny przyświecał każdemu sumieniu w jego dążeniach do utrwalenia porządku moralnego wbrew porządkowi naturalnemu, to przeciwko temu przemawia najlepiej fakt, że ideały moralne w różnych czasach są różne, że się zmieniają i rozwijają; człowiek zaś i ludzkość w rozwoju swoim moralnym kieruje się nie jakimś niezmiennie i trwale przyświecającym ideałem, lecz kieruje się najbliższymi tylko celami i ideałami i przytem znaczna część procesu odbywa się zupełnie nieświadomie, tak iż każde postępowanie zgodne z pewnym założonym celem w skutkach swoich rzadko zapewnia przybliżone osiągnięcie celu, ale zawsze znacznie cel założony przekracza w kierunkach zupełnie nieprzewidywanych, stąd naturalnie rodzą się nowe cele i nowe ideały.

W przyszłość kroczymy małymi krokami i najczęściej na ślepo, przygotowując w teraźniejszości dane do jakichś przyszłych nieznanym nam owoców. Na tym kończę swoją wykładę etyki i pozostaje mi tylko serdecznie podziękować za pobłażliwą uwagę, którą mię Panie zaszczycały.

Zakończenie

Wybór fragmentów z historycznej części wykładów Mahrburga pozwala poznać jego rozumienie dziejów rozwoju doktryn etycznych, prześledzić przyjmowaną przez niego tezę ewolucjonizmu etycznego, dostrzec poważną znajomość historii filozofii oraz rozumienie i uwzględnianie wzajemnych uwarunkowań między teorią etyczną (i filozoficzną) a praktyką społeczno-polityczną.

Stosunkowo bardziej obszerny jest wybór fragmentów ze szczególnej części systematycznej. Wśród licznych problemów, które są zawarte w tym wyborze, warto zwrócić uwagę na fragmenty dotyczące rodziny, społecznej roli kobiety, patriotyzmu i roli religii oraz chrześcijaństwa.

Znaleźć tam można myśli do dziś aktualne pomimo zasadniczych przemian społecznych, jakie dokonały się w ciągu ostatnich siedemdziesięciu pięciu lat. I tak na pewno słuszne jest twierdzenie o pogłębianiu się więzi między małżonkami przez uświadamianie sobie wspólnych obowiązków względem dzieci (fragment 19, 20, 24). Można jednak kwestionować wartość hipotezy powstania rodziny monogamicznej na drodze przeobrażania się rodziny matriarchalnej i patriarchalnej (fragment 18). Nie pozbawione są racji uwagi o konieczności zabezpieczenia kobiecie prawa do wyższego wykształcenia i do pracy zawodowej (fragment 21, 22), jak również słuszne jest trzeźwe miarkowanie gorączki emancypacyjnej (fragment 23), co było tak aktualne w czasach Mahrburga, a jednak i dziś nie straciły słuszności jego przestrogi przed niebezpieczeństwem dla kobiety, rodziny i wychowania związanym z nieuwzględnianiem kobiecej natury i właściwej dla niej roli w społeczeństwie.

We fragmentach 26 i 27 głosi Mahrburg prawo do wolności narodu oraz wyraża przekonanie o etycznej wartości tego prawa i uczuć patriotycznych. Myśli te wypowiedział w latach niewoli. Był nawet aresztowany¹³.

Charakterystyczne są wypowiedzi Mahrburga o religii. Moralność rozważa on „jako naturalny produkt rozwoju na gruncie duchowej natury człowieka i jego stosunków do otoczenia, nie zaś jako wro-

¹³ PF. AM. I. LV.

dzony dar z nieba", co stwierdzić było można w wyjętym z 44 wykładu ogólnym przeglądzie treści. Nie ma jednak negatywnego stosunku do religii, jak możnaby mniemać po przeczytaniu artykułu N. Łubnickiego. Artykuł ten robi wrażenie, jakoby Mahrburg nic innego nie widział w etyce religijnej, jak tylko przesady, „które kazały nam poszukiwać urojonych sankcji dla naszego postępowania w domniemanych nakazach i zakazach religijnych przekazywanych nam przez rzekome „księgi święte” i przez kapłanów głoszących rzekome słowo boże”¹⁴. Przeciwnie, Mahrburg w swoich wykładach kilkakrotnie podkreśla pozytywną wartość religii dla tworzenia się poczuciu etycznych. Stwierdzić to można we fragmentach 18 i 29, w których syntetycznie ujmuje swoje tezy. Ważne są również jego uwagi o wpływie chrześcijaństwa na utworzenie się idei ludzkości, wspólnoty wszystkich ludzi, zwłaszcza że w realizowaniu się tej idei widzi nadzieję na przyszłość (fragment 28).

Natomiast zawsze głoszoną przez Mahrburga tezą jest twierdzenie, iż podstaw religii, a więc i podstaw etyki religijnej, naukowo uzasadnić ale i obalić nie można¹⁵. Mahrburg pragnie tworzyć naukę o moralności, a jego definicja nauki ogranicza ją do badania danych w doświadczeniu¹⁶. Etyka jako nauka może więc jedynie badać fakty moralne, a więc szukać odpowiedzi na pytanie, co ludzie uważają za moralnie dobre, a co za moralnie złe, i tworzyć teorie wyjaśniające rozwój poczucia moralnego. Zbliża się tu do dzisiejszego rozumienia nauki o moralności, choć ta jest na ogół znacznie ostrożniejsza w tworzeniu teorii. Pozostaje raczej jedynie przy badaniu opisowym motywów postępowania. Mahrburg natomiast, co było charakterystyczne dla scjentystycznego entuzjazmu ewolucjonistów jego epoki, śmiało stawiał hipotezy tłumaczące genezę poczuciu moralnych (np. fragment 20), przekraczając chyba granice, które sam nauce rygorystycznie zakreślał.

¹⁴ N. Łubnicki, *Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga*, *Studia Filozoficzne*, 1958, nr 1, 69.

¹⁵ Np. *PF. AM. I. 120*: Kompetencja nauki „nie rozciąga się do ustanawiania lub odrzucania dogmatów wiary, i dogmat sam pozostałby niewzruszony, o ile ma trwałe podstawy w sercach i sumieniach ludzkich”.

¹⁶ Np. *PF. AM. II. 137 ns*: „...przedmiotem [nauki] jest ogół doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego czyli krócej mówiąc — wszechświat, o ile umysłowi jest dany pod postacią doświadczeń... [Nauka] jest to system pojęć i sądów, mający ogarniać wszelkie doświadczenie konsekwentnie i sprawdzalnie”.