

10706

10706

10706

KS. JAN BĄCZEK

Magister Św. Teologii,

Profesor Rz. K. Duchownej Akademii w Petersburgu.

ANOMIZM

JANA M. GUYAU

wobec powszechnych i niezmiennych praw
i zasad porządku moralnego.



Pozytywno-krytyczna rozprawa
o podstawie moralności.



WŁOCŁÁWEK

Skład główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa
W WARSZAWIE

1914

KS. JAN BĄCZEK
Magister Św. Teologii,
Profesor Rz. K. Duchownej Akademii w Petersburgu.

ANOMIZM

J. M. GUYAU

10706

Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι
ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ.

Heraklit.

(Prawem boskiem karmią się wszystkie
prawa ludzkie).

„Wszystkie narody, wszystkie czasy
wiąże jedno prawo wieczne i nieodmienne
i jeden jest wszystkich wspólny mistrz
i władca, Bóg. On to jest tego prawa
wynalazcą, zakonodawcą, sędzią”.

Cycero, u Lactant. (Instit. Divin. l. 6 c. 8).



Prof. Dr. K. Twardowski

WŁOCŁAWEK.

Skład główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa w Warszawie.

10706

Nr. 3670.

Nihil obstat.
Aegidius Radziszewski
Censor librorum.



IMPRIMATUR.

Wladislaviae, die 14 Decembris 1912 an.

Episcopus Wladislaviensis

seu Calissiensis

† STANISLAUS EPPUS.



PAN 10706



K
10.12.59
A. 900

H- 121014

Odbito w Drukarni Diecezalnej w Włocławku.

PRZEDMOWA.

Dwie doskonałe broszury krytyczne, T. Jeske-Choińskiego (Moralność naukowa), napisana z powodu przekładu etyki Spancera, i D-ra A. Skiego („Wszelka moralność jest moralna“), przeciw A. Świętochowskiemu, świadczą wymownie, jak tego rodzaju prace popularno naukowe są dziś u nas pożyteczne a nawet potrzebne. W tej myśli mam zaszczyt oddać na użytek publiczny i niniejszą skromną pracę krytyczną, do której, k'woli większego pożytku Czytelnika, dodane są, w części ostatniej, uwagi o sumieniu, zaczerpnięte z dzieł autorów obcych, Chollet'a, Willems'a i in., z uwzględnieniem najnowszych poglądów teoretyków liberalnych.

Na bibliografię, podaną przy końcu Części pozytywnej, zwracam szczególną uwagę Czytelnika.

Autor.



I. Część historyczna.

I. Rzut oka na całe dzieje etyki.

Choć bez moralności mniej lub więcej rozwiniętej nie było nigdy narodu, gdyż dawne domyślne opowiadania o istnieniu narodów dzikich bez żadnych pojęć i zasad moralnych nowsza nauka odrzuca jako niedające się stwierdzić ani jednym przykładem z zakresu badań etnograficznych ¹⁾, moralność jednak jako nauka zapoczątkowaną została dopiero tam, gdzie filozofia, ta królowa umiejętności ludzkich, dostatecznie się mogła rozwinąć i liczyła już cały szereg myślicieli i wybitnych pisarzy.

Za ojca umiejętności etycznej słusznie uważany jest Sokrates, który pierwszy teoretyczne badania filozofii greckiej skierował na drogę praktyczną i wytknął im cel należny, godny człowieka. Jego filozofię, szczerą i na idei Boga opartą, dalej rozwijał, choć nie bez ważnych pomyłek, Plato, najulubieńszy uczeń Sokratesa, a szczęśliwiej jeszcze od Platona jego wielki następca, Arystoteles ²⁾. W krótkim czasie wyłoniły się dwie szkoły etyczne: szkoła stoików, która wydała Epikteta i Senekę, i szkoła epikurejczyków, której przedstawicielami byli sam Epikur, Lukrecyusz i Horacy. Obie znalazły sobie zwolenników w ukształconej na greckich pisarzach filozofii rzymskiej, która między innymi wydała Cyncerona, znanego

¹⁾ Por. *Cathrein*, *Filozofia Moralna*, roz. Przegląd wyobrażeń moralnych. Warszawa. 1904, II. *Le Roy*, *Religia ludów pierwotnych*. Warszawa 1912. *Zaborski*, *Religia Aryów Wschodnich*, Kraków 1894. *Morawski*, *Podstawy etyki i prawa*. Kraków, 1906. I, rozd. 8. *Ks. Idzi Radziszewski*, *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*. Włocławek. 1911. *Schneider*, *Die Naturvölker* 1885 — 1886. Nadto *Anthropos* z r. 1906.

²⁾ Por. *Castelein*, *Morale*, roz. *Le système morale de Socrate, de Platon et d'Aristote*. Bruxelles. 1904. *E. Blanc*, *Histoire de la Philosophie* Lyon. 1896, I. *Ks. Paulicki*, *Historia filozofii greckiej*.

z pięknych dzieł *de Officiis*, *de Legibus*, *de Finibus bonorum et malorum* ³⁾).

Wogóle przedchrześcijańska epoka w rozwoju etyki, choć w najznakomitszych swoich myślicielach wydała wspaniałą całość zasad moralnych, w błędnych jednak naukach, pomniejszych zwłaszcza filozofów, stwierdziła słabość i chwiejność umysłu ludzkiego w poszukiwaniu najważniejszych dla człowieka prawd, a nadto przez usta największych swoich przedstawicieli wyraziła nadzieję, że ktoś z Nieba zstąpi, aby ostatecznie upewnić ludzi o drodze życia, jaką im isć należy. Oto są słowa Sokratesa: „Nie możemy spodziewać się, żeby się nam udało naprawić obyczaje ludzkie, aż chybaby podobało się Bogu zesłać kogo od siebie, któryby nas nauczył, co czynić należy” ⁴⁾. „Najlepsza, co możemy czynić, jest: czekać cierpliwie. Tak jest, trzeba czekać aż ktoś przyjdzie i nauczy nas, jakim sposobem mamy zachowywać się względem Bogów i ludzi” ⁵⁾).

Kiedy Chrystus, Zbawiciel świata, spełnił pragnienia i nadzieje udzkości i przyniósł światło nauki nadprzyrodzonej, nauki wzniosłej, pełnej radości i pociech niebiańskich, zgodnej z naturą człowieka a zdolnej podnieść i przekształcić duszę ludzką bardziej, niż jakakolwiek mądrość filozofów, — rozpoczął się nowy okres w dziejach nauki moralności. Odtąd rozwijała się ona pod życiodajnym wpływem chrześcijaństwa, na podstawie ewangelii, przy współdziałaniu naukowych zdobywców pogańskiej filozofii greckiej i rzymskiej. Przedstawicielami etyki w tym nowym okresie, obejmującym już całe 19 wieków, są naprzód wielcy pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa, czczeni pod nazwą Ojców Kościoła, a potem znakomici scholastycy i neoscholastycy ze świętym Tomaszem na czele — aż do naszych czasów ⁶⁾.

Niestaty jednak umysł ludzki, żądny nowości i w swej pysze nieznoszący nad sobą żadnej, najświętszej nawet powagi, zwłaszcza gdy oddany jest na usługi namiętności, — z czasem szuka nowych

³⁾ O nauce moralnej u Żydów można czytać *Maur. Lazarus*, *Die Ethik des Judenthums*. *Dr. Cohen*, *Ethik und Religionsphilosophie des Judenthums*. Marburg.

⁴⁾ U *Platona*, w Apologii Sokratesa.

⁵⁾ U *Platona*, w drugiej rozmowie z Alcybiadesem. Czyt. obszerniej u *Nicolasa*, *Badania filozoficzne o chrześcijaństwie*. Warszawa. 1856. str. 122 następnie.

⁶⁾ *A. de la Barre*, prof. à l'Institut catholique de Paris, *La Morale d'après saint Thomas et les Theologiens scolastiques*. *Memento théorique et guide bibliographique*. Paris. 1911.

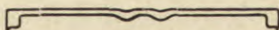
dróg, i sprzykrzywszy sobie etykę chrześcijańską, stworzyć usiłuje etykę „niezawisłą” od Boga, od Kościoła, albo nawet i od społeczeństwa, t. j. taką, która nie sama rządzi człowiekiem, lecz jest w mniejszym lub większym stopniu rządzoną przezeń, od jego upodobań zależną. Ten objaw zwyrodniałej etyki rozpoczął się z rozwojem protestantyzmu, kiedy po odłączeniu się od Kościoła protestanci poczęli budować u siebie naukę prawa przyrodzonego niezależnie od etyki, uprawianej w Kościele i pod jego wpływem przez pisarzy katolickich. Z czasem niezależność ta wyrodziła się w swawolę i zupełną niewiarę.

Już Hugo Grotius w dziele *De iure belli et pacis* prawo przyrodzone uniezależnić usiłował od powagi nauczającego Kościoła ⁷⁾. Później powstało kilka odłamów tego kierunku. Thomasius, Puffendorf, Leibniz, Wolff tworzą moralną naukę prawa przyrodzonego ściśle pojętego, odłączonego od etyki; Hobbes, Baco, Lock, Voltaire, Reid, Stuart Mill, choć w różnym stopniu, są zwolennikami sensualizmu; Kant i jego szkoła szerzą racjonalizm i subiektywizm; inni wreszcie wymyślają moralność naturalistyczno-ateistyczną.

Jednocześnie zaś filozofia chrześcijańska nie przestaje ustawicznie się rozwijać, owszem w wieku dziewiętnastym odradza się w zwiększonych studiach neoscholastycznych i nieprzeliczone liczy szeregi obrońców i zwolenników, zwłaszcza we Włoszech, Niemczech, Hiszpanii i Francji ⁸⁾.

⁷⁾ Czynił to w dobrej myśli, z pobudek psychologicznych i politycznych, chcąc zapewnić spokój i bezpieczeństwo wzajemnych, zwłaszcza międzynarodowych stosunków ludzkich, którym, po odrzuceniu nieocenionej powagi Kościoła, groziła ruina, gdyby się na prawie przyrodzonym nie oparły. — Jak zaś H. Grotius wysoko cenił pisma oraz powagę świętych Ojców i pisarzy kościelnych, sam o tem wymownie świadczy: *De iure belli et pacis*, Prolegom. § 52; § 51. Ob. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*. Friburgi Brisg. 1906. I, XXXVI—VII.

⁸⁾ Porówn. A. de la Barre, dz. cytow. Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, — proemium, de ortu et progressu scientiae iuris naturalis. Luthardt, *Geschichte der christlicheu Ethik*. 2 tomy. 1893. Hurter, *Nomenclator*, itp.



2. Charakterystyka działalności pisarskiej.

J. M. GUYAU.

—◆◆◆—

Każda książka jest czynem ludzkim i przeto człowiek jest za nią odpowiedzialny, jak jest odpowiedzialny za kradzież, za demoralizację, za podanie ręki nieszczęśliwemu, za pouczenie. *A. Ski. dz. cyt.*

Do ostatniego, najbardziej krańcowego gatunku moralności niezależnej, naturalistyczno - ateistycznej, należy pisarz, którego poglądy omówić nam wypada wobec niedawno przełożonego na język polski jego dzieła: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885)⁹⁾. Autorem jest zmarły 1888 roku Jan Marya Guyau, który, pomimo podrzędnego znaczenia, jakie posiada w dziejach filozofii, cieszy się w liberalnym odłamie naszego społeczeństwa niezwykłą, więcej niż zasłużoną protekcją.

W ideowej propagandzie zasad, zarówno jak w polityce, niekiedy nieznaczące fakty lub osoby odgrywają ważną rolę, jakiej w zwykłych warunkach nie możnaby się było od nich spodziewać. Guyau, młody i współczesny pisarz francuski, który, jak dojrzał, tak i zmarł przedwcześnie, bo zaledwie w 34 roku życia, jest filozofem ewolucjonistą, co naczytał się filozofów liberalnych różnych kierunków, i, zgodnie ze sposobem myślenia tych autorów, niebawem sam wystąpił jako pisarz liberalny i niewierzący, a w dziełach swych łączył idee, zapożyczone z wielu bardzo odmiennych systemów filozoficznych. Teoria sugestyi, której Guyau gorącym, choć przesadnym, był zwolennikiem¹⁰⁾, wycisnęła, zda się, na jego osobie wyraźne piętno. Jakich autorów czytał, takim sam został. Dla nas byłby on dosyć obojętnym, jak tylu innych pisarzy obcych, nawet znakomi-

⁹⁾ *M. Guyau, Zarys moralności bez powinności i sankcyi.* Warszawa. 1910.

¹⁰⁾ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, l. 1, chap. IV.

tszych od niego, gdyby nie reklama i propaganda ze strony tych, którym leży na sercu szerzenie niewiary i znieprawienie, sumienia w narodzie.

Charakter pracy pisarskiej Guyau jest przeważnie krytyczny. Rozpoczął on ją od uwag nad moralnością Epikur'a (1878), a uwieńczył dziełami o zasadach moralnych u nowszych filozofów angielskich (1879) i o własnym pomysle moralności bez powinności i sankcji (1885). Inne jego pisma nie dotyczą naszego tematu. Według oceny krytyki, Guyau jest pisarzem—poetą. Jest on szczery w wypowiedaniu swojej niewiary i liberalnych swoich poglądów filozoficznych, a często jednak brak dowodów i ścisłego naukowego uzasadnienia głoszonych przez siebie pojęć i zasad zastępuje intuicyą i poetycznym zabarwieniem przedmiotu, wytwornym stylem literackim pokrywając niekiedy błędy rozumowe i nadając im charakter piękna. Takiego autora trzeba było przyswoić naszemu piśmiennictwu, aby społeczeństwu polskiemu, a mianowicie tej części jego inteligencji, która składa się z czytelników powierzchownych i bezkrytycznych, gotowych zawsze poświęcić treść dla formy, ile razy chodzi o pisarza wyzutego z zasad moralności lub religii — aby temu społeczeństwu oddać pożądaną usługę.

Przez długi czas liberalni autorowie moralności niezależnej nadawali swoim książkom i systemom etycznym pozornie ujmujące tytuły, nie mając odwagi otwarcie wyznać, że ich etyka jest bez Boga i bez religii, albo, że nie nakłada na ludzi żadnego moralnego obowiązku. Na książkach kładziono tytuł „o podstawie moralności” albo „genealogia moralności”, „dane etyki” albo „zasady etyki”, systemy nazywano utylitaryzmem, etyką postępu kulturalnego i t. p. Z czasem jednak, pod naciskiem krytyki i opinii publicznej oraz z postępem bezbożności, ta ostatnia zdobywa się na większy cynizm i otwarcie mówi, kim jest: moralnością bez powinności i bez sankcji. Więc już krytyk nie ma potrzeby przekonywać czytelników, że taka etyka do niczego nie obowiązuje, we właściwem znaczeniu wyrazu, i że każdemu zostawia zupełną swobodę działania, że w ten sposób w zasadzie burzy ona prawdziwy ład moralny, a tem samem podkopuje istniejący porządek społeczny. Autor sam to wypisuje na czele swjej książki, w tytule zapowiadając, że moralność jego systemu jest najlepsza i jedynie prawdziwa, bo nikogo do swych wskazań nie obowiązuje i kary za ich pogwałcenie ani nagrody za ich zachowanie nie naznacza (bez sankcji).

Jak widać, autor głosi moralność bez Boga, który przecież na zło i dobro moralne obojętnym być nie może i do zachowania po-

rządu moralnego obowiązuje. Zresztą bezbożność swoją i swej moralności sam autor w wielu miejscach książki bluźnierczo stwierdza. Oczywiście więc mamy tu do czynienia z moralnością różną od moralności wszystkich ludzi, gdyż wszyscy ludzie Boga czczą, i wszyscy powinniść oraz sankcję moralnych zasad i czynów uznają.—Na czemże więc polega istota nowej moralności? i w czym się różni od moralności właściwej i powszechnej, przez cały rodzaj ludzki uznawanej i praktykowanej?

Zastanówmy się chwilę nad głównymi zasadami tej ostatniej, a wtedy łatwiej nam będzie zrozumieć i ocenić teorię, podawaną przez *G u y a u*.



II. Część pozytywna.

1. Istota porządku moralnego i jego poznanie.

Chcesz, o człowiecze, wyżyny osiągnąć dla siebie przeznaczone? Ucz się od rośliny. Czem ona jest bezwiednie, bez woli, tem ty świadomie, przez wolę się stawaj.

Schiller.

„Czynne podporządkowanie — pisze Struve — przez jednostkowego człowieka swej samodzielności pod dążność i cele ogółu (świata fizycznego, społeczności ludzkiej i Boga, jako zasady wszechbytu), do którego jako cząstka należy, wogóle pod wyższy, ponad osobnikiem unoszący się, a przez niego w swem sumieniu uznany porządek rzeczy, nazywamy *cnotą*, działaniem *moralnem*, wogóle *moralnością*“¹¹⁾.

Zasadniczą podstawą czynu moralnego, mówi tenże autor na innym miejscu, jest powszechne prawo życia i rozwoju: prawo wewnętrznej łączności i wzajemnego dopełnienia szczegółowych współczynników i funkcji danego ustroju¹²⁾.

¹¹⁾ *Henryk Struve*, Wstęp krytyczny do filozofii. Warszawa. 1903.³str. 151.

¹²⁾ *H. Struve*, O najwyższej zasadzie postępowania etycznego. Odbitka z Przeglądu filozof. Warszawa, 1903. str. 16. W obydwóch tych cytatach uwydatniona jest tak zwana przedmiotowa norma moralności, którą stanowi rozumna ludzka natura z jej relacjami do innych jestestw. Ostatecznie ta najbliższa norma moralna sprowadza się do Boskiej Istoty, która jest najwyższą normą wszystkiego, co Boski Rozum przed wiekami w idei swej pojął i co Wszchemoc Boża w czasie wyraziła w stworzeniach. Ta bliższa zaś i dalsza norma moralnego postępowania dostępną jest nam przez władzę poznawczą rozumu, wskazującego w poszczególnych wypadkach, co dobre moralnie a co złe. (Porówn. *Cicero*, De Legibus II, 4, gdzie ten filozof daje piękne świadectwo o boskiem pochodzeniu wszelkiego prawa. *Struve*, O najwyższej zas. str. 7). Osobisty więc rozum każdego człowieka jest podmiotową normą postępowania moralnego. Ontologicznie zaś, albo przedmiotowo, norma moralności utożsamia się z najwyższym celem człowieka, gdyż to musi być moralnie dobrem, co z tym celem się zgadza, i odwrotnie. *Actus humani constituuntur intrinsecus morales subiective per dictamen rationis et conformitatem voluntatis ad illud, objective per convenientiam cum natura humana tanquam norma proxima, per convenientiam cum intelligentia et natura divina tanquam norma ultima honestatis, per conformitatem autem cum fine ultimo tanquam principio ontologico; motiva vero possunt esse diversa, tum a natura humana, tum a fine ultimo distincta.* *Willems*, Philosophia moralis. Treveris. 1908. thesis III, pag. 80.

Moralność jest tedy objawem, zadowalającym wszystkie te potrzeby umysłu ludzkiego, które wypływają ze stosunku człowieka do jego otoczenia i mają na celu jego prawdziwy dobrobyt, prawdziwe jego szczęście.

„Przyroda, człowiek i Bóg — to są trzy zasadnicze przedmioty otoczenia ludzkiego: owego ogółu, z którym każdy osobnik ludzki jako szczegół pozostaje w ścisłej wewnętrznej łączności; trzy szersze kręgi istnienia, całości, do których pojedynczy człowiek, jako cząstka składowa, z natury swej należy“.¹³⁾

Swój zaś czynny stosunek do otoczenia człowiek określa nie tylko pod wpływem nawyków, obyczajów i zewnętrznych warunków swego bytu, lecz i na podstawie refleksyjnej świadomości swego związku wewnętrznego z otoczeniem, swej zależności jako szczegółu od ogółu, swych obowiązków, wynikających z jego stanowiska i przeznaczenia w całości, do której należy; słowem na podstawie samowiednej działalności *sumienia*, poczucia moralnego¹⁴⁾.

Jak więc w świecie fizycznym panuje porządek fizyczny, podług praw koniecznych, nadanych naturze przez Stwórcę i rządzących całym wszechświatem materialnym, tak w świecie duchowym istnieje porządek moralny, rządzący wszystkimi jednostkami rozumnymi, całym wszechświatem duchowym. Przyczyny tego porządku, zarówno jak przyczyny porządku fizycznego, nie gdzieindziej oczywiście szukać należy, jedno w Bogu, jako źródle wszelkiego bytu. A jak duch doskonalszy i wyższy jest niż ciało, tak porządek moralny, duchowy wyższy jest niż porządek fizyczny.

Między jednym i drugim porządkiem ta zachodzi różnica, że w wykonaniu praw porządku moralnego działają przyczyny wolne, w wykonaniu zaś praw porządku fizycznego działają przyczyny konieczne, nie obdarzone przez Stwórcę ani poznaniem rozumnym ani wolną wolą. Pomimo jednak tej różnicy, pomimo pozornej i względnej zależności porządku moralnego od wolnej woli człowieka, jak w jednym tak w drugim wypadku prawo Boże, wyrażone w jestestwach rozumnych, jako też w jestestwach nierozumnych, jest niezmiennie i niezawodne. I porządek bowiem fizyczny cel swój osiąga, trwając nienaruszony, z woli Boga, przez owo działanie sił ślepych i koniecznych; i porządek moralny, z woli tegoż Stwórcy, niechybnie celu swego dosięga przez działanie sił rozumnych i wolnych: w miarę bowiem jak, poznając prawo i ład moralny, nie chcą go przestrzegać,

¹³⁾ *Struve*, Wstęp itd. str. 170

¹⁴⁾ Tamże.

muszą one wyrównywać naruszony przez się porządek znoszeniem kary, stosownej do winy zaciągniętej wobec Boga; podobnie, jak za dobrowolne, a więc i zasługujące wobec Woli Najwyższej, zachowanie prawa moralnego zyskują w doczesnem lub pozagrobowem życiu zasłużone szczęście. Razem przeto z wolną wolą człowieka dana mu jest alternatywa: albo zachować prawo moralne z własnego wyboru i z własnej chęci, albo wbrew swej woli czynić zadość wymaganiom tegoż prawa, ponosząc karę za jego naruszenie. Okazuje się to z wrodzonego wszystkim ludziom pojęcia odpowiedzialności za czyny dobre i złe, czyli z pojęcia zasługi czynów moralnie dobrych i karygodności czynów moralnie złych. Pojęcia te nie tylko ujawniają się w świadomem poczuciu wewnętrznem każdego człowieka, tak uczciwego jak przewrotnego, tak niewinnie prześladowanego i cierpiącego, jak uciskającego tyrana, ale nadto w przekonaniu wszystkich ludów domagają się wymierzenia ostatecznej sprawiedliwości w życiu pozagrobowem za dobre i złe postępowanie jednostek ludzkich. To samo zresztą mówi nam niezmierna świętość Najwyższego Zakonodawcy, który nie może być obojętnym na zachowanie lub pogwałcenie prawa przez siebie nadanego i obowiązującego (takim bowiem przedstawia się ono naszemu poznaniu), jakoteż najdoskonalsza sprawiedliwość Boża.

Ale wróćmy do naszego porównania. Jak porządek fizyczny jest wynikiem wspólnych relacji wszystkich ciał, istniejących we wszechświecie, tak również porządek moralny, rządzący światem duchowym, powstaje ze wspólnych relacji, jakimi są połączone wszystkie duchowe jestestwa, a z niemi razem i jestestwa cielesne, gdyż i względem tych ostatnich rozum świadomy jest swego stanowiska, jakie zajmuje z woli Stwórcy. Same zaś relacje wszystkich jestestw tak fizycznego, jak duchowego czyli moralnego porządku, zawarunkowane są naturą tychże jestestw, z których, jako ze źródła, wypływają.

Żeby więc określić zasady moralnego postępowania człowieka, należy wziąć pod uwagę jego naturę rozumną, w całości pojętą, t. j. z duszą i ciałem, ze zmysłowemi i z duchowemi jej właściwościami oraz z jej relacjami do wszystkich jestestw zewnętrznych: co przystoi rozumnej naturze tak pojętej, jest zgodne z porządkiem moralnym, czyli jest moralnie dobre—co jej nie przystoi, jest moralnie złe.

Jak przeto normą działania jakiegokolwiek przedmiotu materialnego jest jego natura ¹⁵⁾ uzależniona warunkami zewnętrznymi,

¹⁵⁾ Tak np. nóż, zgodnie ze swą naturą, służy do krajania, ogień do palenia drzewa, twardy dąb do budowy, gibkie gałązki wierzby do robienia płotów, ciężkie żelazo (w którym szczególnie uwydatnia się relacja przyciągania ziemi t. j. prawo grawitacyi) służy do wbijania palów itd.

tak normą moralnego postępowania człowieka jest jego natura zmysłowo rozumna ze wszystkimi jej relacjami do innych jestestw.

Przekonamy się o tem jeszcze lepiej, przeglądając odnośne dane życiowego rozwoju człowieka, z których mamy bliżej określić moralne jego zasady,

Najprzód tedy *przyroda*, składająca się z jestestw cielesnych i nierozumnych, stanowi ogólną arenę działalności ludzkiej, zakreślając jej warunki materyalne. Ponieważ przyroda, jako świat zmysłowy, ze względu na swą istotę i treść, przedstawia się człowiekowi, szczególnie w stanie kultury będącemu, jako coś niższego w porównaniu z jego istotą, jako byt jemu podwładny: przeto działalność umysłowa w stosunku do przyrody ma na oku głównie panowanie nad nią, spożytkowanie jej czynników dla celów ludzkich, jej możliwie pełne i wszechstronne wyzyskanie na korzyść dobrobytu ludzkiego, tak bezpośredniego, materyalnego, jak zwłaszcza duchowego, który w człowieku jako istocie, złożonej z ciała i duszy, zawarunkowany jest w pewnej mierze dobrobytem materyalnym. Skoro więc z przeznaczenia Stwórcy człowiek jest celem całej przyrody bezrozumnej, skoro służy mu ona za pomieszkание, za narzędzie i środek do utrzymania i rozwoju jego sił, do osiągnięcia wytkniętych mu od Boga celów i przeznaczeń, wobec tego człowiek postępowałby źle i nagannie, jeśliby nie umiał się utrzymać na odpowiadającym temu porządkowi rzeczy stanowisku. Takie jest, na przykład, wykroczenie nadużycia w pokarmach i napojach (pijaństwo) albo nieumiarkowana chciwość bogactwa, uważanego niemal za główny cel życia. W stosunku do przyrody bezrozumnej człowiek powinien pozostawać na stanowisku pana i władcy. Skoro ją bierze nie za środek, lecz za cel swych dążeń lub choćby za równą sobie poczytuje, wykracza przeciw słusznemu porządkowi rzeczy, odpowiadającemu jego naturze rozumnej.

W stosunku do *ludzi* każdy człowiek czuje się równym pod względem natury i niezależności osobistej. Wszystkie przeto jego obowiązki względem innych można wyrazić w tych słowach: Miłuj bliźniego jak samego siebie. (Ta miłość względem bliźnich, jakoteż wszystkie wogóle zasady moralne zyskują wiele siły i blasku w świetle prawd religii Objawionej).— Zawsze też człowiek potrzebował pomocy innych ludzi dla osiągnięcia zasadniczych celów swojego bytu, jakimi są zachowanie i rozwój fizycznego i umysłowego życia oraz zaspokojenie różnorodnych potrzeb zarówno każdego pojedynczego osobnika, jak i wszystkich razem.

Ponieważ więc z natury przeznaczony jest człowiek do życia społecznego z istotami takimi, jak on i takiż sam cel mającemi,

wszystko przeto, co sprzyja rozwojowi życia społecznego w tej jego postaci, w jakiej ono istotom rozumnym przystoi, dobre też i przystojne jest każdej jednostce ludzkiej; co takie życie uniemożliwia i utrudnia, to nie przystoi także każdemu człowiekowi, jest moralnie złem.

Względem *Boga* uznać musi człowiek swoją całkowitą zależność. Wszyscy wiemy, że nasze życie fizyczne zależy od warunków, nad którymi zapanować możemy w bardzo szczupłym zakresie. Podobnie wszyscy czujemy naszą zależność od pewnych praw naszego ustroju umysłowego, np., na polu naukowym od praw logicznego myślenia, których tak samo, jak głównych zasad moralności, nie mamy władzy zmieniać według naszego upodobania, lecz które zmuszeni jesteśmy uznać jako pochodzące z ostatecznego źródła wszechbytu, z *Boga*. Nadto, we wszystkich objawach życia, nawet tych, w których względna samodzielność nasza najbardziej się uwydatnia, zależni jesteśmy od naszego Stwórcy, który nasz byt ustawicznie swoją wszechmocą podtrzymuje, — w Nim bowiem *ruszamy się i jesteśmy*. I nie tylko należy człowiek do *Boga* jako własność; on też dąży do Niego jako do swego celu, w którym znajdzie doskonale zaspokojenie swego umysłu i swego pragnienia szczęścia: w poznaniu i umiłowaniu najwyższego Dobra. Stąd Bogu służyć, chwałę jego pomnażać — oto najwyższe zadanie człowieka na ziemi, a zarazem warunek jego zbawienia w życiu pozaziemskim. Cokolwiek człowieka prowadzi do poznania Stwórcy, i miłości, i uległości dla Niego, jest zgodne z rozumną naturą człowieka w całości pojętą, jest więc moralnie dobre. Im więcej człowiek *Boga* poznaje, wychwala i miłuje wedle miary sił swoich, tem lepiej spełnia swe zadanie. Wszystko, co z tem jego dążeniem jest sprzeczne, nie przystoi rozumnej naturze ludzkiej czyli jest moralnie złe.

Ta sama rozumna natura człowieka z jej istotnymi relacjami normuje moralne jego czyny w stosunku do *samego siebie* t. j. do wszystkich jego władz, tak wyższych jak niższych, mianowicie, o ile te kierowane są rozumem. Przedewszystkiem winien człowiek rozumnej naturze swojej taką miłość i pieczołowitość, któraby mu zapewniła osiągnięcie prawdziwego i największego jego dobra a przez nie osiągnięcie największego udoskonalenia i najwyższego szczęścia. Nie idzie tu o jakąkolwiek miłość samego siebie, bo ta jest nieunięknioną własnością i skutkiem natury, ale o miłość porządną, która zależy od wolnego wyboru człowieka, gdyż obok dobra prawdziwego w życiu często napotykamy dobro fałszywe, utrudniające nam osiągnięcie najwyższego celu. Przytem jak zgodność z prawem w za-

kresie życia fizycznego jest podstawą higieny ciała i zapewnia mu prawidłowy rozwój i zdrowie, tak również zgodność z prawem moralnym stanowi niezbędny warunek normalnego rozwoju życia umysłowego i jego dobrobytu. Dobrobyt, szczęście, zadowolenie — słusznie mówi *Struve* — oto są cele, do których człowiek z natury swojej dąży. A jednak, jakże rzadko osiąga te cele! Winimy o to zazwyczaj losy. Tymczasem, główna przyczyna jest ta, że lekceważymy zbyt często najważniejsze źródło prawdziwego szczęścia i zadowolenia. Jest niem wewnętrzną zgodą człowieka z samym sobą; jednorodność i ciągłość jego uczuć, myśli i czynów w pracy około urzeczywistnienia tego, co mu własny jego rozum jako dobre i właściwe wskazuje.¹⁶⁾ Zatem w stosunku do władz wyższych winien człowiek w tę stronę rozum swój kierować, gdzie nabyć może wiedzy niezbędnej dla osiągnięcia swego głównego celu oraz wiedzy potrzebnej do spełnienia szczegółowych obowiązków swego powołania; wolę zaś utrzymywać w jak najdokładniejszej zgodzie z zasadami rozumu praktycznego czyli sumienia; na tem bowiem polega jej prawość i wdzięk duchowy. — Podobnie zmysłowe swe potrzeby i skłonności może i powinien zaspokajać człowiek, ale w sposób, jaki rozumnej istocie przystoi. Ciało człowieka ma pozostawać na usługach duszy, niższe jego siły mają ulegać władzy rozumu i woli. To, co niższe, temu, co wyższe za narzędzie służyć powinno. Słusznem jest przeto człowiekowi troszczyć się o niższe swe siły o tyle, o ile one wyższe czynności rozumu i woli umożliwiać lub ułatwiać są zdolne. Nagannem jest natomiast takie zaniedbywanie własnego ciała lub też takie schlebianie zmysłowym jego żądzom, iż przestaje ono być podatnym narzędziem woli, bądź przez wyczerpanie fizyczne, bądź przez wyzwolenie się w swych niższych popędach z pod wszelkiej władzy rozumu. Sam nawet sposób zachowywania się człowieka we wszystkich czynnościach, a więc i w tych, które do zaspokojenia potrzeb zmysłowych zmierzają, winien odpowiadać rozumnej jego naturze. Rozum powinien niejako przeduchownić wszystkie czynności człowieka, podnieść je do przyrodzonej swej dziedziny. Skoro np. człowiek, w użyciu pokarmów i napojów bezrozumnie zmysłowym swym popędem ulega, postępuje nieprzystojnie, z rozumną swą naturą sprzecznie. *Obowiązkiem* jego zawsze nad sobą panować. Wspólna jednak i wzajemna zgodność wszystkich władz człowieka wymaga także, aby i dążenia duchowe w takiej mierze i w takim sposobie były podejmowane, iżby niższe siły ponad przyrodzony swój zakres nie zostały wyężone i nie były przez to pozbawione zdolności służenia nadal duchowym władzom rozumu i woli.

¹⁶⁾ O najwyższej zasadzie post. etycz., str. 10.

Takie są w ogólnym zarysie moralne zasady, logicznie wyprowadzone z istoty człowieka i jego stosunku: do przyrody, do ludzi, do Boga, oraz do samego siebie.

Tworzą one, jak się rzekło, porządek moralny, wynikający z istot duchowo-rozumnych i ich relacyj wzajemnych między sobą oraz relacyj do jestestw niższych, materyalnych. Narzucają się też te prawa naszemu rozumowi siłą koniecznej oczywistości, tak iż każdy człowiek, doszedłszy do używania rozumu, z łatwością je poznaje, poznając przytem ich siłę obowiązującą: kiedy, na przykład, jest on w takim położeniu, że albo skłamać albo z narażeniem własnem prawdę powiedzieć musi—nie tylko wie, która z tych dróg jest prawą, ale wie także, że prawdę mówić jest jego obowiązkiem; podobnież wie, że obowiązany jest, że powinien — szanować rodziców, że obowiązany jest powstrzymać się od krzywdzenia bliźniego, od zabójstwa, od zdrady ojczyzny, od krzywoprzysięstwa, bluźnierstwa. A tak silnie wyrażony jest ten obowiązkowy charakter prawa moralnego w rozumie człowieka, że, choćby on zaprzeczył istnienia Boga, choćby wszystkie prawa względem bliźnich i względem samego siebie nazwał wynalazkiem ludzkim, zawsze jednak będzie czuł wyrzuty sumienia przy ich pogwałceniu, pewną bojaźń oraz pewnego rodzaju ból i wstręt, a przeciwnie—uznanie sumienia i błogość duszy przy ich zachowaniu, zwłaszcza gdy to ostatnie było utrudnionem; w pierwszym wypadku rozum będzie świadczył, że człowiek działa przeciw niemu, w drugim—że zgodnie z nim postępuje. I przeto, jak od praw logicznych czuje się człowiek zależnym w myśleniu, tak przez zasady moralne związanym się czuć będzie w postępowaniu. Tym faktem świadomości moralnej każdego człowieka sprzeciwiać się będzie zawsze każde odstępstwo od prawdziwej moralności, wrytej w rozumnej człowieka naturze — czy to będzie odstępstwo nowej, zmyślonej przez uczonych, teorii, czy odstępstwo bezecnej niemoralnych ludzi praktyki ¹⁷⁾.

¹⁷⁾ „Że istnieje pewien porządek moralny niezależny, narzucający się z siłą przymusu człowiekowi, o tem świadczy świadomość ludzka. Zarówno człowiek niecywilizowany, jak i uczony, zdają sobie sprawę z tego, że nie są twórcami moralności, że dobroć lub złość jakiegoś czynu nie od nich zależy. Jak cały wszechświat podlega prawom fizycznym, od których odstąpić nie może, tak samo i dla działalności człowieka jest prawo przyrodzone, prawo moralne. Wprawdzie człowiek może się nie stosować do tego prawa w swej działalności, ale wtedy następuje to, coby nastąpiło, gdyby był nieożywiony mógł się nie stosować do przyrodzonego prawa fizycznego: nieporządek, wstrząśnienie, zwyrodnienie. Niezachowanie pewnego porządku w postępowaniu ludzkim, np. uprawianie kradzieży, niemoralności, pijaństwa, podstępów, nie tylko spowoduje mniejsze lub większe wynaturzenie i upadek

Rzecz oczywista, że zasady te po wszystkie czasy i dla wszystkich ludzi tak są niezmiennie i konieczne, jak niezmienną i konieczną jest istota człowieka, która jest ich źródłem. Dlatego we wszystkich czasach u najdzikszych nawet ludów spotykamy indentyczne pojęcia i zasady moralne. Kłamstwo, np. bluźnierstwo, nieumiarkowanie zawsze i wszędzie uważane były za czyny moralnie złe. Dahomejczyk, Eskimos czy Murzyn zgodzą się pod tym względem na jedno z cywilizowanym Europejczykiem.¹⁸⁾ Stosowanie jednak tych niezmiennych

człowieka, lecz także społeczeństwa. To są rzeczy powszechnie znane. Tak kwiat, pozbawiony światła, przedwcześnie więdnie i gnie. I nie może być inaczej, albowiem człowiek, jak zresztą wszelki inny twór, musi mieć pewien cel. Jedne z czynności, które człowiek spełnia, są zgodne z tym celem, inne są niezgodne i muszą wprowadzać zamieszanie do ludzkiego życia. Na tej właśnie zgodności działania ludzkiego z celem, który ze swej strony pozostaje w związku z naturą człowieka, opiera się porządek moralny przyrodzony.

Istnienie takiego porządku moralnego można potwierdzić w inny sposób. *Skoro teologia naturalna dowiodła, że Bóg jest i rządzi światem, to etyka może stąd wyprowadzić wniosek, iż ten Bóg również i dla woli oraz umysłu człowieka musiał ustanowić jakiś porządek, którego zachowanie jest koniecznym warunkiem normalnego funkcjonowania życia ludzkiego w dziedzinie moralnej.* Dr. A. Ski, „Wszelka moralność jest moralną.” Odbitka z „Roli”. Warszawa. 1912, str. 9. Inne dowody ob. w artykule Moralność przez ks. Czesława Sokółowskiego w Podręcznej Encykl. Kośc. t. 27—28, str. 207—212. Zresztą ob. bibliografię którą podamy poniżej.

¹⁸⁾ Ileżto wieków dzieli nas np. od czasów, w których powstały święte księgi Chińczyków, a jednak jak blizkie nam są ich ówczesne pojęcia moralne! Opowiadając o Yao'nie, (2357 prz. Chr.) najstarszym władcy Chin, od którego Chińczycy swą epokę historyczną rozpoczynają, podaje księga Szuking, napisana na wiele wieków przed Chrystusem, następujący epizod: Gdy Yao zamierzał przybrać sobie do pomocy kilku współrządców, proponowano mu różnych kandydatów, ale on odrzucił jednego, ponieważ był nierzetelny i kłótlivy, drugiego, ponieważ był próżnym gadułą i mimo zewnętrznie okazywanej skromności pełen pychy, trzeciego, ponieważ był sprzecznym i nad innymi się znęcał. W końcu wybrał na swojego następcę Szuna, którego doradcy cesarscy wysławiali, jako pełnego posłuszeństwa dla swych rodziców, chociaż ojciec jego był ślepy, a matka zła i niesprawiedliwa. Szun zrazu wymawiał się przez skromność od godności, którą miał być obdarzony, ponieważ nie czuł się dość cnotliwym. — Podobnie Lao-ce (ur. około 604 r. przed Chr.), filozof chiński i założyciel religii taoizmu, w swojej księdze Tao-te-king cenne daje nam świadectwo, że zasady moralne owych zamierzchłych czasów takie same były, jak dzisiejsze: „Ci, co rządzą, pisze on np., powinni być wolni od wszelkiego tyraństwa, nie wynosić się nad innych, ponieważ szlachectwo czyni małość korzeniem swoim, wysokość czyni niskość swoją podstawą. Tacy rządzący nie uciskają ludu i zyskują jego posłuszeństwo. Skoro władca miłuje swój lud, troszczy się o jego dobro, nie ubiega się o potęgę i chwałę, ani o wielkie czyny, skoro mało rządzi, wtedy rządzi najlepiej. Łagodność i względność więcej mogą niż siła i okrucieństwo. Prawością rządzić

i absolutnych zasad moralnych do konkretnych warunków życia nadaje im częściową zmienność, w tem znaczeniu, że np. zasady umiarkowania różne są dla różnych ludzi, a nawet dla tego samego człowieka w różnych okolicznościach jego życia.¹⁹⁾

można najlepiej. Im więcej zakazów i ograniczeń, tem więcej lud cierpi, im więcej praw i nakazów, tem więcej złodziejów i rozbójników. Jeżeli rządzący nie rządzi prawością, prawi stają się łotrami, źli obłudnikami. Człowiek święty sprawiedliwym jest, nie krzywdzącym nikogo, jaśniej, a nie oślepia“ *Cathrein*, Filozofia moralna. t. 2. str. 184—191. *Adamski*, Religia i moralność. str. 37. Por. *M. Straszewski*, Dzieje filozofii w zarysie tom 1-szy. Kraków. 1894. rozdz. 3-ci, dzieje filozofii w Chinach.

¹⁹⁾ Por. *Cathrein*, Filozofia moralności. Warszawa 1904, t. I, str. 201—217. Najnowsze wydania niemieckie tego znakomitego dzieła nie tylko są wolne, oczywiście, od usterek przekładu, ale znacznie są przez autora uzupełnione. *Meyer*, Institutiones Iuris naturalis seu philosophiae moralis universae. Freiburg Brisg. 1906². t. I. *Zallinger*, Institut. iuris naturalis. Paris. 1839. *Costa-Rossetti*, Philosophia Moralis, 1886². *Frins*: De actibus humanis, 3 tomy 1897—1911. *Schiffini*, Institut. philosophiae moralis. Augustae Taur. 1891 t. I. *Ferretti*, Institut. philosophiae moralis, Romae 1899, vol. I. *Willems*, Philosophia moralis. Treveris 1908. *A. Farges*, La liberté et le devoir fondemens de la morale et critique des systèmes de morale contemporains. Couronné par l'Academie Française, Paris 1908². *I. Forget*: Philosophie Morale, w cyklu Traité élémentaire de philosophie. Louvain, 1907 t. II. (Institut supér. de philosophie). *Castelein*, Morale. Bruxelles. 1904. *Pascal*, Philosophie morale et sociale. (jedna z lepszych popularyzacji) Paris. 1894 t. I. *Lehmen*, Lehrbuch der Philosophie Freiburg im Breisg. 1906. t. IV Moralphilosophie. *Mausbach*: Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, 1902²; to samo w przekładzie francuskim: La morale catholique (Paris Lethielleux). *Schneider*, Göttl. Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 1910². *Wittman*: Die Grundfragen der Ethik, 1909. W polskim języku oprócz doskonałej monografii ks. *Maryana Morawskiego*, Podstawy etyki i prawa, możnaby wskazać, choć nie bez zastrzeżeń, *Bol. Prusa* (*Al. Głowacki*), Najogólniejsze ideały życiowe, Warszawa, 1901. i wyżej cytow. dzieła *Hen. Struvego*. Nadto: Ks. dr. *Narajewski*: Moralność chrześcijańska, a etyka najnowsza. Lwów 1901. *Ks. A. Mohl*: Z dziedziny etyki. Poznań 1913. Z dawniejszych naszych autorów: *Biskup Stroynowski* (prof. uniw. Wileńskiego): Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomii politycznej i prawa narodów, Warszawa 1805. *Hugo Kollątaj*: Porządek fizyczno moralny czyli nauka o należyłościach i powinnościach człowieka, wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia, Kraków, 1810. Obszerniej podaną i ocenioną bibliografię chrześcijańską ob. u *A. de la Barre*, dz. cytow. Polskich moralistów znaleźć można w polskiej bibliografii filozoficznej w układzie dziesiętnym — ideologicznym ks. *I. Radziszewskiego*, Warszawa, zeszyt 1, 1905 r., zeszyt 2 i 3, 1906; tak polską jak obcą bibliografię etyki podaje też *H. Struve* w artykule: Etyka, w Encyklopedyi Wielkiej ilustr. t. 20, a także we Wstępie krytycznym do filozofii (1903²) str. 465—474.

2. Norma moralności.

In iis, quae aguntur per voluntatem,
regula proxima est ratio humana, regula
autem suprema est lex aeterna.

S. Thomas Aquin.

(Dla czynów woli regułą najbliższą
stanowi rozum ludzki, regułą zaś najwyższą
stanowi prawo wieczne).

Prawidłem więc, według którego mierzymy i oceniamy czyny moralne każdego człowieka, jest 1) rozumna natura człowieka w całości pojęta, t. j. z władzami tak niższymi, jak wyższymi w samej jednostce ludzkiej oraz z temi powiązaniem i stosunkami, jakie łączą daną jednostkę ze wszystkimi istotami na zewnątrz, tak żyjącymi, jako też z naturą martwą, 2) Rozum Boski i Wola Boża, wyrte na tej naturze człowieka, stworzonego i postawionego w świecie według odwiecznego zamiaru Stwórcy. Te dwa czynniki są całkowitem i jedynym źródłem, z którego rozum nasz osobisty w poszczególnych wypadkach życia czerpie zasady moralnego postępowania. Pierwszy z tych czynników jest bliższą normą postępowania, dostępną naszemu poznaniu bezpośrednio, wskazującą w poszczególnych wypadkach, co jest dla nas obowiązującym, a co tylko dobrem bez ścisłego obowiązku, co jest wprost nieodpowiedniem naszej naturze czyli złem moralnem i co w większym lub mniejszym stopniu obowiązani jesteśmy czynić albo czego unikać.

Drugi czynnik, dalszy, jest jeszcze ważniejszy od pierwszego, gdyż jest dla niego źródłem i nadaje mu niezbędną moc i skuteczność. Obowiązki bowiem, jakie z rozumnej natury ludzkiej wynikają dla nas, dopiero wtedy decydują z siłą konieczności o działaniu takim lub innym naszej woli, kiedy rozumiemy, że głos natury naszej jest głosem Boga i wykonanie jej wymagań lub ich pogwałcenie jest wykonaniem lub pogwałceniem woli samego jej Twórcy. Czujemy też w nakazach moralnych tę wyższość zwierzchniczą nad nami, która rozkazuje z powagą niezmiennego i nienaruszalnego prawa i karcą, gdy je przekraczamy, przez wyrzuty sumienia, albo pochwałą, gdy prawo moralne spełniamy, przez uznanie i zadowolenie wewnętrzne. Stąd każdy człowiek, cieszący się mniej lub więcej rozwinięciem używaniem rozumu, łatwo dochodzi do poznania wyższej nad nami Istoty, której majestat przez bezpośrednie doświadczenie psychologiczne poznaje w sobie w poznaniu obowiązku i prawa moralnego.

III. Część krytyczna.

1. Streszczenie teorii moralności podanej przez J. M. Guyau.

Si sapientia Deus est,... verus philosophus est amator Dei.

Św. Augustyn (De civitate Dei l. 8 c. 1).

(Jeśli Bóg jest mądrością... to prawdziwy filozof jest miłośnikiem Boga).

Tak się przedstawia porządek moralny ze stanowiska rozumu nieuprzedzonego i uległego dla głosu prawdy przyrodzonej.

Guyau z tego porządku moralnego zostawił tylko pierwszą część i to nie całą, bo odartą z faktów psychologicznych sumienia i przekształconą według osobistej metafizyki autora. Za normę moralności bierze on życie, będące podstawą i źródłem naszego działania. Wzrost i rozwój życia jest naczelną zasadą nowej moralności.²⁰⁾ Człowiek, jeśli chce być moralnym — bo może i nie chce, jako zupełnie nie obowiązany — ma starać się o jak największą rozlewność życia, o jak najszerzej pojętą jego ekspansję w najróżnorodniejszej działalności, możliwej i dostępnej dla ludzkości.

W motywowaniu swej tezy autor objaśnia, że, począwszy od pierwszego drgnięcia zarodka w łonie matki, aż do ostatniego poruszenia starca, przyczyną wszelkich ruchów istoty jest życie w swym rozwoju; ta powszechna *przyczyna* naszych czynności jest z innego punktu widzenia ich stałym wynikiem i *celem*. Cele, do których faktycznie dążą ludzie i wszystkie jestestwa żyjące, są w najwyższym stopniu wielorakie; jednakże, podobnie jak życie stawia nam wszędzie przed oczyma wspólne znamiona i ten sam wzór organizacyi, tak samo jest prawdopodobnem, że cele, do których zmierzają rozliczne osobniki, mniej więcej dają się sprowadzić do jednego. Tym jednym i najgłębszym celem działania nie może być ani *dobro*, niejasne wyo-

²⁰⁾ Zarys, str. 87 i nast.

brażenie, rozwiewające się w hipotezy metafizyczne z chwilą, kiedy je chcemy określić, ani *obowiązek*, który w oczach nauki nie jest też zasadą pierwotną i pierwiastkową, ani *szczęście* w przyjętem znaczeniu tego wyrazu, które Volney'owi wolno było nazwać przedmiotem zbytku i którego pojęcie każe przypuszczać daleko posunięty rozwój istoty rozumnej. Najgłębszego więc i ostatecznego celu działania gdzieindziej szukać należy. Według autora, podstawą i pierwotnem źródłem czynów, nawet dokonywanych z pełną samowiedzą, są głuche instynkty i odruchy. Świadomość jest tylko punktem świetnym w ciemnej dziedzinie życia. Przyrodzona sprężyna czynu, nim się objawi w świadomości, musi przedtem działać poniżej świadomości, w ciemnej krainie instynktów; stały cel działania musiał być pierwotnie stałą przyczyną ruchów mniej lub więcej bezwiednych. W gruncie rzeczy *cele* są niczem innem, jak zwykłemi *przyczynami*, pobudzającymi do działania, które doszły do samowiedzy (*causes motrices habituelles parvenues à la conscience de soi*); wszelki ruch dowolny był początkowo ruchem samorzutnym, wykonywanym na ślepo, ponieważ spotykał się z najmniejszym oporem (opór bowiem budzi reakcję, z której następnie powstaje świadomość); wszelkie pożądanie świadome było więc początkowo instynktem. W taki sposób zagadnienie, jaki jest cel, jaka jest stała meta działania, staje się z innego punktu widzenia zagadnieniem następującem: jaka jest stała przyczyna działania. Stąd wniosek, że cel, który faktycznie określa wszelkie działanie świadome, jest także przyczyną, wytwarzającą wszelkie działanie bezwiedne, że więc jest nim samo życie, życie najbardziej natężone oraz najbardziej w swych formach rozmaite.

Zatem część moralności, ugruntowana wyłącznie i w sposób systematyczny na faktach pozytywnych (jak to widzieliśmy powyżej), może być określona jako nauka, której przedmiotem są wszelkie środki zachowania i spotęgowania życia materyalnego i umysłowego.

Wywody powyższe stanowią jądro zagadnienia nowej moralności; dlatego dowodzenia autora staraliśmy się podać szczegółowo.

Tak „ustaliwszy” (sic!) podstawy moralności życia, Guyau przechodzi do oznaczenia miejsca hedonizmowi czyli etyce przyjemności. Przyjemność nie jest pierwszą; pierwszą i ostatnią jest funkcya, jest życie. Ale przyjemność jest stanem świadomości, który podług psychologów i fizyologów połączony jest ze wzmożeniem życia (fizycznego lub umysłowego); stąd wynika, że przepis: „wzmagaj nieustannie natężenie swego życia“, będzie ostatecznie utożsamiał się z przepisem: „potęguj nieustannie natężenie swej przyjemności.“ „Nie wszystkie krople deszczu, spadające z obłoków, napotykają kielich

róży; nie wszystkie nasze działania mają swe ujście w jakiejś wyraźnej, uchwytnej rozkoszy; ale działamy, żeby działać, jak kropla deszczu spada swym własnym ciężarem; kropla deszczu nawet, gdyby posiadała świadomość, doznawałaby czegoś w rodzaju nieokreślonej rozkoszy w przebywaniu w przestrzeni, przesuwaniu się przez próżnię nieznaną. Ta rozkosz stanowi istotę życia“... (str. 33)

Zasada płodności życia (fècondité de la vie ²¹⁾) określa bliżej sposób, w jaki ono staje się źródłem moralnego działania. Z punktu widzenia fizyologicznego życie obejmuje odżywianie się, a więc przyswajanie, przeobrażanie dla siebie sił natury. Cóż się stanie z tym nadmiarem siły, nagromadzonym przez każdą istotę zdrową, z tą obfitością, którą natura zdoła wytworzyć? Będzie się on mógł wyładować w płodności czyli rozlewności życia. Oprócz rozradzania się istnieje płodność umysłu, płodność uczucia i płodność woli w udzielaniu na zewnątrz naszych myśli, uczuć i naszej energii (woli); tak powstają w nas czyny miłosierdzia i życie społeczne. Słowem, życie ma dwie strony: z jednej strony jest odżywianiem się i przyswajaniem, z drugiej — wytwarzaniem i płodnością. Jest wydychaniem, następującym po wdychaniu.

Ale jakież są pobudki działania życia, jakie znaczenie powinnyści czyli obowiązku?

Badania „dynamiki ducha“ uważa autor za płytkie i niepełne nie tylko w szkole angielskiej i pozytywnej, ale i u Kanta, którego też poprawia w następujący sposób.

Kantyzm ²²⁾ miał tę wielką zasługę, której nie może zaprzeczyć żadna teoria naturalistyczna, że uważał popęd pierwotny, stanowiący jeden z głównych czynników obowiązku, za wcześniejszy od wszelkiego rozumowania filozoficznego o dobru: żaden dowód rozumowy nie mógłby rzeczywiście zmienić odrazu ani kierunku, ani natężenia tego samorzutnego popędu. Teoria nakazu kategorycznego jest więc, jako wyraz istnienia świadomości, psychologicznie prawdziwa; ale niesłusznie uważa Kant nakaz ten za transcendentálny.

„Konieczność praktyczna wewnętrzna“ może być koniecznością mniej więcej instynktowną, a nawet mechaniczną: w moralności, zarówno, jak w geniuszu, może istnieć rodzaj władzy przyrodzonej, poprzedzającej wiedzę władzy, która nas popycha do działania i tworzenia; czyż nie jest właściwością skłonności przyrodzonych, przyzwyczajęń, zwyczajów nakazywać, bez wytłumaczenia się osobnikowi?

²¹⁾ Zarys str. 98 i nast.

²²⁾ Zarys str. 107 i nast.

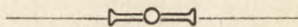
Stąd, według Guyau, 1-o obowiązek będzie się sprowadzał do świadomości pewnej *mocy* wewnętrznej. Obowiązek jest nadmiarem życia, które pożąda przejawienia się, wydania; zbyt często dotąd widziano w nim uczucie konieczności lub przymusu; jest to przede wszystkim uczucie *mocy*: *móŜ działać jest to być obowiązany do działania(!)*. Roślina nie może się powstrzymać od kwitnienia; niekiedy kwitnąć znaczy dla niej zginąć, pomimo to soki wzbierają. (2-o) Drugim równoważnikiem obowiązku jest *samo pojmowanie działania albo idea-siła*. Pojmować coś lepszego, niż to, co jest, to początek pracy, urzeczywistniającej tę rzecz. Działanie jest niczem innym, jak dalszym ciągiem pojęcia. Pojmowanie celu i wysiłek osiągnięcia go nie są dwiema różnymi rzeczami (sic!). Powinność jest rozlewnością wewnętrzną. Potrzeba dokończenia naszych pojęć przez wprowadzenie ich w czyn. (3-o) Trzecim równoważnikiem obowiązku jest zlewanie się *czuciowości* i bardziej towarzyski charakter rozkoszy wyższych. Niech się zejdzie kilku myślicieli lub miłośników piękna, polubią się oni znacznie pręcej i w każdym razie głębiej, niż inni ludzie; poznają zaraz, że żyją w jednym świecie, w świecie myśli; ta łączność wzajemna wiązać będzie ich postępowanie w ich wzajemnych stosunkach i nałoży na nich rodzaj szczególnej powinności. Im dalej się posuwamy, tem bardziej zdają się przyjemności ludzkie przyjmować charakter społeczny i towarzyski.

Według powyższej teorii — mówi dalej Guyau — każda jednostka ludzka ma urządzić swoje postępowanie, wytwarzając tym sposobem moralność *indywidualistyczną*, która dopiero pośrednio wytworzy moralność społeczną; nie można wskazywać osobnikowi jako głównej pobudki działania dobra lub szczęścia społeczeństwa, ponieważ jest ono często w przeciwieństwie ze szczęściem osobnika. Moralność pozytywna (takim bowiem mianem ochrzcił autor system własny, choć ma on jeszcze wiele innych imion, lepiej zasłużonych) powinna się zajmować losami społeczeństwa o tyle tylko, o ile obejmują one mniej lub więcej losy osobnika; bezinteresowność bowiem nie może być stwierdzona jako fakt i istnienie jej było zawsze przedmiotem sporu.

Oto w streszczeniu całość nauki, głoszonej przez Guyau. Oczywiście, jest to raczej fizjologia życia, aniżeli moralność, bo zasad moralnych tu niema ani krzty, z wyjątkiem może uczuć sympatyj i litości, zalecanych przez autora, które jednak w nowym systemie są bardzo problematyczne, jak niebawem zobaczymy. Słusznie też sam autor wynalezioną przez siebie moralność nazwał „rozszerzoną higieną” życia (str. 91). Szkoda tylko, że przy takim stanie rzeczy

nie wyraża się jaśniej i zrozumialej dla wszystkich i że w błąd wprowadza czytelnika, któremu obiecuje nową, doskonalszą od dotychczasowej moralność, a daje tylko w ogólnych bardzo rysach higienę życiową, — nie moralną, lecz fizyczną stronę życia ilustrując swoją poezją i wiedzą. Właściwym przedmiotowym celem wywodów autora jest zaprzeczenie właściwej moralności i wmówienie w czytelnika, żeby się raczej starał o indywidualistyczną (czytaj: egoistyczną) rozlewność życia, która jedynie może być coś warta. Jest to tak nazwana przez autora moralność faktów, moralność naukowa, gdy tymczasem tamta jest metafizyczna. Zobaczymy, że i ta terminologia naukowo-pozytywna i przeciwmatafizyczna jest bardzo bałamutną, bo właśnie teoria nowej moralności jest najprawdziwszą metafizyką, a cała metoda Guyau jest abstrakcyjną, najmniej zaś naukową.

Wprzód jednak trzeba nam się przyjrzeć, na czym opiera Guyau najważniejsze twierdzenia swej teorii.



2. Wzrost i rozwój życia — główną zasadą czy tylko warunkiem wszelkich umiejętności ludzkich, a w szczególności etyki?

Non me cuiquam mancipavi, nullius nomen fero: multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico.

Seneca, Epist. 45,4.

(Nikommu nie zaprzedałem się w niewolę i nie w cudzem występuję imieniu: zdaniu wielkich mężów wiele ufam, a trochę wierzę i własnemu).

Jasną jest rzeczą, że życie człowieka warunkuje wszelką jego działalność, i pod tym względem moralność, tak jak geografia, astronomia, rolnictwo i wogóle wszystko cokolwiek człowiek zdziałać potrafi, iść się może tylko zależnie od życia, bez którego nie tylko żadnej nauki i żadnego zajęcia, ale i samego człowiekaby nie było. Ale autor ściślejszy stanowi związek między życiem, przez niego pojętem, a moralnością, którą jego zdaniem, życie ma formalnie i bezpośrednio wytwarzać, tak jak np. fakty i zasady astronomiczne wytwarzają astronomię. — Takiego znaczenia zasady życia autor nie mógł podać bez jakiegokolwiek próby dowodzenia, idzie tu bowiem i o uzasadnienie paradoksalnej tezy i o wykazanie głównej podstawy całego, na rzeczonym paradoksie zbudowanego, systemu.

Otóż podstawowe twierdzenie autora, że życie jest źródłem i naczelną zasadą moralności, spoczywa na 4 przesłankach:

(1-0) wielorakie cele, do których faktycznie dążą ludzie i wszystkie jestestwa żyjące, dają się sprowadzić „prawdopodobnie” (*il est probable*) do jedności;

(2-0) ten jedyny *cel* „musi” (*doit*) być tem samem, co i *przyczyna* ruchów bezwiednych czyli nieświadomych;

(3-0) otóż przyczyną ruchów bezwiednych nie jest, *zdaje się*, („*ne saurait être*”, „*peut-être*”) nic innego, tylko samo życie;

(4-0) „a więc” celem czynów świadomych oraz podstawą moralności jest życie. ²³⁾

²³⁾ Ob. wyżej str. 21, gdzie podaliśmy streszczenie przekładu polskiego, który jednak nie jest w tym miejscu dosyć dokładny. „*Les fins poursuivies en fait par les hommes et par tous les êtres vivants sont extrêmement*

Takie rozumowanie, które Guyau chce uważać za indukcję naukową, wyprowadzoną z faktów, jest nią tylko pozornie, w istocie jest ono uogólnieniem intuicyjnym, głębszem ujęciem poetyckiem, wnioskiem, wychodzącym poza treść, zawartą w przesłankach, które same pozbawione pewności a tem bardziej oczywistości, nie mogą jej udzielić wyprowadzonemu przez autora wnioskowi.

Dowodzenie autora winno się było oprzeć na faktach: „Musielimy — mówi on — wyjść z samych faktów, żeby z nich wyciągnąć prawo, — z rzeczywistości, żeby wywieść z niej ideał, — z natury, żeby dobrać z niej moralność”.²⁴⁾

Istotnie, według metody pozytywistycznej, jak to wyznaje i Spencer, naprzód trzeba zbierać fakty, potem — wnioski, z nich płynące, a dopiero na samym końcu tłumaczyć je dedukcyjnie.²⁵⁾

Faktami, które miały naszemu autorowi służyć za punkt wyjścia, są pobudki czynów. Zdawałoby się więc, że nieodzownem będzie, w myśl metody pozytywnej, wyliczyć te różne pobudki, wyczerpując, o ile to możliwe, ich repertuar. Tego jednak nie znajdujemy u autora. Wychodzi on naprawdę nie z faktów,²⁶⁾ lecz z jednego tylko faktu ogólnego, właściwie z ogólnej formy działalności ludzkiej, z faktu pożądania. Po tak ogólnikowem skonstatowaniu faktu autor z niezwykłą lekkomyślnością wyprowadza z niego bezpośredni wniosek,

multiples; toutefois, de même que la vie offre partout des caractères communs et un même type d'organisation, il est probable que les fins recherchées par les divers individus se ramènent plus ou moins de fait à l'unité. Cette fin unique et profonde de l'action ne saurait être ni le bien... ni le devoir... ni peut-être le bonheur, dans la pleine acception du mot, que Volney a pu appeler un objet de luxe, et dont la conception, d'ailleurs suppose un développement très avancé de l'être intelligent. (pag. 85)

Najwięcej wahania i niepewności wykazuje autor, gdy chce zaprzeczyć w naturze ludzkiej powszechne dążenie do szczęścia. W tym celu używa wybiegu, chcąc rozumieć pod wyrazem „szczęście” to, co jest zbytkiem i co wymaga bardzo rozwiniętej inteligencji. Tymczasem to szczęście, do którego nieustannie ciąży natura w każdym człowieku nie jest zbytkiem, lecz pospolitą naturalną i nieodzowną potrzebą każdej jednostki, ani wyłączną własnością wyższych umysłów, bo nawet dziecko chce i pragnie, żeby mu było dobrze, i to wybiera, co dla niego lepsze a ucieka przed złem.

²⁴⁾ Zarys, str. 253.

²⁵⁾ Jeske-Choiński, Moralność naukowa. Lwów. 1911. str. 11.

²⁶⁾ Co znaczy w dowodzeniu wychodzić z faktów według metody pozytywistycznej, można poznać z czytania książki Bol. Prusa. Najogólniejsze ideały życiowe (str. 55): „Pobudki ludzkich czynów—pisze on np.—są bardzo rozmaite: głód, pragnienie, ciekawość, miłość, ambicya, nienawiść, potrzeba ruchu, ból, zmęczenie, obawa, radość i t. d. są to wszystko pobudki różnych działań”.

opierając się litylko na prawdopodobieństwie: „Jest prawdopodobnem, że cele, do których zmierzają rozliczne osobniki, mniej więcej dają się sprowadzić do jednego”. Taka jest ścisłość i metoda „naukowa” pisarza-poety!

Ale obaczmy, jak Guyau tłumaczy fakt, służący mu za punkt wyjścia — ogólny fakt psychologiczny pożądania, spowodowany przez świadome wyobrażenie celu. Na mocy analogii czysto zewnętrznej, bo opartej na podobieństwie organizmów (*l'organisation*), rozszerza on na wszystkie jestestwa żyjące tę władzę, której człowiek tylko w sobie samym bezpośrednio doświadczać może. — Ale w tej niekonsekwencji kryje się inna, jeszcze większa. Guyau bowiem przekształca fakt na swoją modłę, pozbawiając go tego, co jest w nim istotne i właściwie psychologiczne, tego, co czyni go dostępnym dla naszego wewnętrznego doświadczenia. Celową dążność świadomych jestestw usiłuje sprowadzić do pojęcia przyczynowości typu mechanicznego.²⁷⁾ Tak więc fakt podstawowy, na którym zatrzymuje się Guyau, aby budować system moralności, okazuje się psychologicznym złudzeniem!

Jaka logika, taka też i podstawa moralności naukowej. Tym sposobem można zawsze dowieść wszystkiego, co kto zechce.

Dla utożsamienia dążenia celowego z przyczynowością autorowi wystarcza ta okoliczność, że „stały *cel* działania musiał być pierwotnie stałą *przyczyną* ruchów mniej lub więcej bezwiednych” (str. 89). Jak gdyby dlatego, że z żołądździ albo, lepiej, z ziemi wyrósł wysoki dąb, wolno było utożsamiać dąb z żołądźdźką lub z ziemią. W taki sam sposób, oczywiście, należałoby, według metody Guyau, wszystkie umiejętności i całą działalność człowieka utożsamiać ze ślepym instynktem, który je wyprzedził w okresie niemowlęctwa, i nie tylko moralność, ale wszystko zaprzeczyć i nazwać życiem. W rezultacie otrzymamy wtedy melanz panteistyczno-naturalistyczny, w którym niepodobna już będzie nic rozróżnić, ani właściwem oznaczać mianem.

Zauważyć należy, że jest to rozumowanie pisarza-materyalisty, uważającego ewolucję świata, tak zmysłowego jak duchowego, za przypadkowe działanie sił fizycznych i chemicznych i niewidzącego nic poza życiem ziemskim człowieka. — Badanie celowości czynów ludzkich prowadzi prostą drogą do Boga jako ostatecznego celu stworzenia i źródła tego doskonałego szczęścia, którego pragnie każda rozumem i wolą obdarzona istota. Dlatego trzeba było celowość tę, pomimo naturalnego oporu logiki, utożsamiać z przyczynowością, trzeba

²⁷⁾ Ob. wyżej str. 18 i 19.

było zaprzeczyć celów *zewnętrznych*, pobudzających wolę do czynu, na zawsze odciąć ją od Boga, zamykając ją w sobie. Stąd takie sztuczne i rażące wytłumaczenie danego faktu psychiki ludzkiej.

Należało też oczekiwać od autora, że, chcąc stworzyć moralność naukową, nie ograniczy się do skonstatowania pewnego szeregu faktów, lecz określi, co w nich jest ściśle moralnego. Wszak każda nauka jasno określa swój zakres, czyli ten wzgląd, pod jakim zamierza badać dany przedmiot. I zdarza się często, że jeden i ten sam przedmiot, pod rozmaitymi względami rozpatrywany, wchodzi w zakres różnych umiejętności. Tak fizyka, mineralogia, chemia mają za przedmiot te same minerały, ale każda inne ich właściwości chce zbadać. Otóż Guyau nie daje nam nawet określenia faktu moralnego. Wskazuje tylko na fakt pożądania ²⁸⁾ w ogólności, które następnie sprowadza do prostego objawu życia. W ten sposób ominął on właściwy przedmiot i zakres moralności, a wszedł na pole biologii, na którym pozostał do końca, opisując „szerzej pojętą higienę” i podając takową zamiast moralności właściwej.

Stanął on tu w sprzeczności z sobą samym. W krytyce bowiem moralności angielskiej rozróżnił dwie części moralności: jedną, analizującą i objaśniającą sprężyny działalności moralnej, i drugą, tworzącą przepisy życia moralnego. I tylko pierwszej przyznał miejsce wśród nauk; druga, według niego, wychodzi w pewnych punktach poza możliwe granice nauki pozytywistycznej ²⁹⁾. Tymczasem sam zamiast analizować moralność istniejącą i rządzącą całym rodzajem ludzkim, usiłuje ją zaprzeczyć, „budując” ³⁰⁾ nową teorię.

Jakoż, Guyau wyszedł poza granice umiejętności pozytywistycznej i mimo wielokrotnego wypierania się metafizyki, stwarza ją sam. ³¹⁾ Podstawowym pojęciem jego metafizyki jest pojęcie życia, jako głównej zasady działalności ludzkiej. Guyau—mówi Fouillée—uważał ideę *życia* za bardziej podstawową od idei *sily*, która jest tylko pochodnem i oderwanem od niej pojęciem; za bardziej podstawową od idei ruchu, sylwetki bezdusznej tego, co żyje; a nawet od idei istnienia, gdyż istnienie, o ile je wprost poznajemy, jest właśnie

²⁸⁾ Ob. ten sam fakt pięknie zanalizowany u *Morawskiego*, Podstawy etyki i prawa. Kraków. 1909, rozdz. V i VII. *Frins*, De actibus humanis, t. I. *Żukowski*, Religia wobec pragnień szczęścia. Lwów. 1909.

²⁹⁾ *Guyau*, La morale anglaise contemporaine, livre 1, de la méthode morale, 2e éd. pag. 196.

³⁰⁾ Że taki jest jego zamiar (fonder), autor bynajmniej nie tai: *Esquisse*, p. 83, 84, 94.

³¹⁾ Porówn. *Ueberweg-Heinze*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, viertel Teil. Berlin. 1906, tr. 407.

nasze życie świadome siebie, z którego następnie odcinamy ten lub inny przymiot dla zrozumienia innych jestestw, naprzykład, jestestw, które uważamy za materialne, a które według Guyau są właśnie życiem na jego schyłku lub w jego początku. Życie znajduje się nawet w ostatnim atomie eteru, bo nic nie można pojąć prawdziwie rzeczywistego, co by nie było życiem ⁸²⁾.

„Takie pojęcie życia może być głębokiem, ale przyznać trzeba, że jest ono metafizyczne. Nie może ono być wzięte z obserwacji faktów. Jest to rzut bytu wewnętrznego na zewnątrz siebie. Guyau prawdopodobnie doszedł do urobienia sobie takiego pojęcia z idei siły, powstającej w nas z uczucia wysiłku, wyobrażając ją sobie przedmiotowo i uważając za stałą i istotną treść wszystkiego, co istnieje“. Tak ocenia teorię Guyau jeden z byłych jego wielbicieli, który jednak po dojrzałej rozwadze całą jego naukę moralności mocno krytykuje i odrzuca jako nienaukową, nieuzasadnioną, niezdolną wytworzyć życia moralnego w społeczeństwie, i w wielu punktach z sobą wprost sprzeczną. Jest to autor Kursu moralności i Kursu pedagogiki dr. G. Aslan ⁸³⁾. Sam pozytywista wyrzuca naszemu autorowi, że jego metoda, tak jak metoda Spencera i wielu ówczesnych pozytywistów, jest zaprzeczeniem nauki pozytywistycznej, jako przesiąknięta metafizyką. „Odrzucali oni wiele pojęć transcendentnych — pisze Aslan — jako należących do sfery niepoznawalnej, zapominając, że pojęcia same w sobie nie są ani pozytywne ani metafizyczne, lecz stają się takimi zależnie od ich użycia... Pojęcia *ewolucyi, siły, materji* mogą być przez naukę przyjęte, ale tracą charakter naukowy z chwilą, gdy przestają być terminami ogólnymi, zastosowanymi do tego lub innego poszczególnego objawu, a stają się pierwszemi zasadami, bytami w sobie“ ⁸⁴⁾. Właśnie takim jest pojęcie życia, wytworzone przez Guyau, rzucone jako fundament pod mającą powstać budowlę nowej moralności. Miało ono zastąpić Boga i przez siły fizyczne i chemiczne wytłumaczyć moralny porządek. Ale niestety, jak bez Boga nie można pojąć odwiecznie istniejącej materji, która sama sobie istnienia dać nie mogła ani z własnej wewnętrznej konieczności istniała, jako z natury swej zmienna i niekonieczna, przypadkowa, — tak też bez Boga moralność istnieć nie może: mimo wszelkie wysiłki umysłu ludzkiego brak jej będzie siły obowiązującej, zdolnej utrzymać wśród ludzi ład moralny, który jest jej istotą.

⁸²⁾ A. Fouillé, Nietzsche et l'immoralisme, Introd. chap. II, Paris, 1902. p. 10. Porówn. Zarys. str. 90.

⁸³⁾ W języku rumuńskim, wyd. Benvenisti, 1899 i 1900. G. Aslan, La morale selon Guyau. Paris. 1906. pag. 73.

⁸⁴⁾ Aslan, La morale selon Guyau, str. 69.

„Etykę, nie uznającą Boga, odrzuca filozofia, gdyż jest prawem bez prawodawcy, odrzuca historia, gdyż etyka taka nigdy nie mogła być wprowadzona w życie bez natychmiastowego rozluźnienia wszelkich obowiązków ludzkich i natychmiastowej przewagi namiętności i egoizmu“. Tak, z całą słusnością, nauczał kardynał Guibert, Arcybiskup Paryski w liście pasterskim o nauczaniu dzieci z dnia 8 kwietnia 1882 roku. To samo już wcześniej stwierdził Lamartine (*Histoire des Girond.*) w tych krótkich, a pięknych i dosadnych wyrazach: „Sumienie bez Boga to trybunał bez sędziego“. ³⁵⁾

Błąd, który służy za podstawę całej teorii, nie mógł pozostać bez fatalnych dla niej następstw.

„Skoro tylko ustalonym jest w filozofii—mówi Cyncero—dobro najwyższe, ustalone jest wszystko. We wszystkich bowiem innych rzeczach, jeśli albo opuszczone coś jest albo zupełnie nie znane, strata nie wynosi więcej ponad wartość rzeczy zaniedbanej. Ale jeśli niewiadome jest dobro najwyższe, to niewiadomy być musi także sposób prowadzenia życia. Stąd tak wielki błąd wynika, że ludzie nie wiedzą, do której się mają schronić przystani. Skoro zaś poznało się ostatecznie cele wszechrzeczy, wtedy już zrozumieć łatwo, jakie jest najwyższe dobro i zło, i już znaleziony jest sposób urządzenia życia i wszystkich jego obowiązków.“ ³⁶⁾

³⁵⁾ *Conscientia sine Deo est tribunal sine iudice. Th. Meyer, Institutiones iuris naturalis, tom 1, str. 227. Czyt. Langer Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów (Przegląd Powszechny z r. 1885).*

³⁶⁾ *Facit igitur Lucius noster prudenter, qui audire de summo bono potissimum velit. Hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia. Nam caeteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi est, quam quanti quaeque earum rerum est, in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant scire non possint. Cognitis autem rerum finibus cum intelligitur quid sit et bonorum extremum et malorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum. Cicero, De finibus bonorum et malorum, lib. V cap. 6.*

Jakże niżej stoi nasz autor Zarysu od takiego poganina, jak Plato, który przy niezmierniej rozległości swej wiedzy i głębokości swego geniuszu za prawdziwe i najwyższe dobro dla człowieka uważał Boga (którego odróżnia od bożków pogańskich) i żądał od filozofa, aby! był miłośnikiem Boga, ponieważ filozofia zmierza do życia szczęśliwego, a szczęśliwym będzie ten, kto posiada Boga, miłując Go. „Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus, qui Deum amat. *Sic. Augustyn, De Civitate Dei, l. VIII c. 8.*

Stwierdzają to samo następne słowa dzisiejszego pisarza: „Kto poznał Boga, dla tego cel i zadanie życia jest jasne, a droga do niego prosta i łatwa. — Bóg jest początkiem naszym, do którego mamy iść przez życie całe, bo On jest ojcem naszym, a my jego dziećmi ukochanemi. Kto zrozumiał tę prawdę zasadniczą etyki chrześcijańskiej, ten odsłonił tajemnicę życia wiecznego i posiadał klucz do cnoty...

Pojęcie, jakie mamy o Bogu, wywiera decydujący wpływ na nasze życie i nadaje ton wewnętrznej istocie człowieka. Stosownie do pojęcia, jakie mamy o Bogu, układa się nasz stosunek do Niego i powstają obowiązki względem Niego...

Czego przedewszystkiem brak przedstawicielom naszej inteligencji, to głębszej znajomości Boga. Nieznajomość ta w parze idzie nieraz z wysoką nawet kulturą umyłową. W tem właśnie tkwi źródło bezpłodności moralnej dzisiejszej nauki i przyczyna tak powszechnej obecnie *słabości charakterów*, kończącej się nieraz samobójstwem. Naturalnem bowiem następstwem tej nieznajomości jest życie bez Boga, t. j. bez zasad moralnych i myśli przewodniej w życiu, co równa się duchowemu bankructwu. Bóg jest pierwszą zasadą moralną, a raczej jest autorem wszelkich zasad moralnych i ich ostoją jedyną. W miarę jak zatracamy prawdziwe pojęcie Boga, zaciera się w nas różnica między złem a dobrem, a tem samem upada nasza moralność...

Czemże więc jest Bóg dla człowieka? Jest przedewszystkiem najlepszym przyjacielem człowieka, powiernikiem wszystkich jego myśli, pragnień i uczuć, które powinien z Nim dzielić, jako ze swym Mistrzem. Towarzysz pracy i trudów naszych, które sam w znacznej mierze dźwiga na swych barkach; podobny do sługi wiernego, wysłuchuje On każde nasze skinienie, współcierpi i współczuje z nami. Czyż nie nabywa On przez to prawa, abyśmy nie żyli sami dla siebie, ale żyli z Nim, w Nim i dla Niego? Nie chwilowej modlitwy, ale ciągłego zespolenia ducha żąda On od nas, bo ciągle i nieustanne jest Jego zjednoczenie się z nami. Bóg chce od nas, abyśmy go uznali za *Boga naszego, Boga żywego*, który żyje w nas i dla nas, byśmy i my żyć w Nim i dla Niego poczęli... Bóg jest siłą duchową człowieka, siłą potężną, wszechmocną, wszechmądrą, siłą, która nigdy nie zawodzi, nie chybia, nie opuszcza człowieka. Bliższy mu, niż ciało jego własne, a oddany bardziej, niż ojciec i matka, nie opuszcza On nigdy człowieka, we dnie i w nocy towarzyszy mu w życiu, gotów zawsze wysłuchać życzeń, prośb i potrzeb jego. Bóg przenika myśli nasze, zanim je przyobleczemy w słowa, odczuwa jęki i skargi nasze, zanim je z siebie wydamy, zaspakają prośby i potrzeby, zanim je do Niego zaniesiemy. Wtedy nawet, gdy pogrążeni we śnie,

tracimy świadomość a z nią i pamięć o sobie,—On czuwa nad nami, dostarczając wszystkiego, co nam do życia jest potrzebne”.⁸⁷⁾

Z powyższych uwag widocznem jest, jaka przepaść dzieli prawdziwą etykę od rzekomo naukowej moralności, zmyślonej i opisanej przez Guya u. Widać przedewszystkiem wpływ wychowawczy a stąd i niezmierną doniosłość jednej i drugiej nauki. Niechże tedy matki i ojcowie wybierają między jedną a drugą. Za dobry drogowskaz może im w tem posłużyć podziwu godny przykład bezwyznaniowców francuskich, oddających swoje dzieci na wychowanie do zakładów katolickich!

⁸⁷⁾ *Ks. Dr. Jan Cierniewski*, *Poznanie i kształcenie charakteru*. Poznań 1907. Część II, str. 132 — 143. Czyt. *Ks. Kaz. Wajs* (prof. Uniwer. lwow.): *Obrona religii katol.*, tom II: *Czy i jaki jest Bóg?* Przemyśl, 1912.



3. Hedonizm i samobójstwo w systemie Guyau'a. Byt i dążność celowa do szczęścia.

Synowie człowieczy! pókiż ciężkiego
serca? przecz miłujecie marność i szukacie
kłamstwa?

Psalm 4, 3.

Szczęśliwie żyć niewątpliwie wszyscy
chcemy, i w całym rodzaju ludzkim nie
znajdzie się nikt, ktoby się z tem zdaniem,
zanim je mógł posłyszeć, nie zgadzał.

August. De moribus Eccl. c. 3. v. 4.

Po rozpatrzeniu pierwszej, tak niefortunnie skonstruowanej tezy autora, przyjrzyjmy się teraz z kolei innym punktom omawianej teorii, aby dokładniej poznać ich rzeczową treść i skutki.

Sama rozkosz, w której osądzeniu autor wydaje się tak sprawiedliwy, że wyznacza jej należne, ⁸⁸⁾ to jest drugorzędne miejsce wobec ontologicznego porządku rzeczy, wyrażonego u niego w zasadniczym dążeniu do zachowania i spotęgowania życia, nieznacznie przeobraża się w jego systemie na pierwszy czynnik, decydujący o samej zasadzie życia.

Wypowiedziawszy się za życiem jako jedyną podstawą moralności, wyznaje on gdzieindziej, ⁸⁹⁾ że świadomość i uczucie rozkoszy daje całą wartość życiu, a gdy się zdarzy, że życie więcej obiecuje goryczy niż dobra, chociażby ta gorycz przy swojej intensywności niezmiernej była tylko chwilową, — człowiek rezygnuje z życia, na przykład, przez samobójstwo, które z punktu widzenia nowej moralności jest usprawiedliwione, choćby nawet wynikało z pobudek bardzo niskich. *) „Jasnym jest — mówi Guyau — iż, gdyby życie nie było powiązane z świadomością i uczuciem rozkoszy, to jakkolwiek by-

⁸⁸⁾ Czyt. *Meyer*, dz. cytow., I, str. 17, n. 31.

⁸⁹⁾ *Zarys*, str. 159 i nast.; str. 31.

*) Daje jednak Guyau samobójcom dobrą radę w następującym przykładzie: „Niedawno na placu Inwalidów, w chwili, kiedy pies wściekły miał się rzucić na kilkoro dzieci, jakiś człowiek podbił do niego, powalił go, złamał mu kręgosłup i wrzucił do Sekwany; kiedy chciano człowieka tego z powodu dość licznych ukąszeń, jakie otrzymał, oddać pod opiekę lekarską, wymknął się tłumowi, mówiąc, że chce umrzeć, gdyż „żona rozdarła mu serce”. Nie powinno być innych samobójstw.” (str. 160).

łoby ono mocne i ogromne—żadne pojęcie wartości nie mogłoby być ustanowione i wszelkie roztrząsania etyczne byłyby niemożliwe⁴⁰⁾. Nie waha się też nasz autor pogląd czyli system „hedonizmu” uznać za słuszny i uzasadniony. Jeżeli chcemy żyć (mówi na innym miejscu) pomimo licznych cierpień, to dlatego, że życie samo jest rozkoszą, w mniejszem lub większem natężeniu trwającą ciągle⁴¹⁾.

Naturam expellas furca, tamen usque recurret! Natura nawet ‚widłami’ wyrzucić się nie da.

Tu więc znajdujemy uznanie zasadniczej dążności celowej pożądanania, którą na początku autor chciał unicestwić na korzyść swojego systemu. Okazuje się, że i ona nie pozwala się stłumić przez utożsamienie z przyczynami, poniżej świadomości zostającymi, zarówno jak potrzeba jedzenia, picia, poznania prawdy i inne potrzeby natury ludzkiej, które, choć są zawarunkowane życiem jednostki, przecież mają samorzutny i swoisty kierunek⁴²⁾. Kierunek ten celowy nie da się wytłumaczyć przez powrót do przyczyn, poniżej świadomości leżących, i przez zaprzeczenie celów zewnętrznych, a właściwie jednego celu zewnętrznego, który wszystkie inne w sobie zawiera (Bóg—dobro najwyższe), i ku któremu ciąży nieustannie cały człowiek⁴³⁾.

⁴⁰⁾ U *Höffdinga*, Współcześni filozofowie. Tłum. Gałczyński. Kraków, 1909, str. 218.

⁴¹⁾ Zarys, str. 31 i nast.; patrz zwłaszcza str. 147 (cytujemy ją niżej).

⁴²⁾ „Wszyscy ludzie starają się być szczęśliwymi i to bez wyjątku... To pobudka wszystkich czynności ludzi, tych nawet, którzy idą się wieszać”. *Paskal*, Myśli, 8.

⁴³⁾ „Im jesteśmy szlachetniejsi, pokorniejsi, czystszy — tem żywszy poryw uczucia ku Bogu nas unosi. Jeżeli nawet w życiu występem spełnimy czyn enotliwy, bezinteresowny, jeśli poświęcimy siebie czyjemuś dobru: uczuwamy się natychmiast lepiej usposobionymi względem Boga i jakby podniesionymi bliżej do Niego”...

Stąd to śliczne i głębokie wyrażenie Platona: „Czego potrzeba by wiedzieć Boga? być czystym i umrzeć!” Jego uczeń, Arystoteles, uważa Boga, jako wielki magnes miłości: *κινεί οὐ κινούμενον, κινεί δὲ ὡς ἐρῶμενον* — porusza sam nie poruszony, porusza zaś jako umiłowany (Metaph. XII, 7. 1072 b, 3).

„Pociąg do Boga jest faktem niezaprzeczalnym; jest to prawo moralnego świata, podobnie, jak powszechna atrakcja jest prawem świata fizycznego. Człowiek, powiada Arystoteles, zstąpiwszy w głębię swej własnej natury i sumienia, wznosi się na wyżyny poznania Boga. Nosimy w sobie samych promień niezmiiernej światłości, jaką jest Bóg, i pociąg do Nieskończonego, t. j. do Boga i dlatego rozumiemy to, co nam o Nim mówią; dlatego szukamy Go we wszystkim i wszędzie, bezwiednie nawet; zaczynamy zażywać pokoju gdy w Nim spoczywamy (De coelo I. 3)“.

„Przy zgonie myśli o Bogu jeszcze więcej się potęguje. Wielu zachwianych w wierze widziano przy śmierci nawracających się do Boga. Przeważna część filozofów XVIII wieku uległa temu prawu dążności ku Bogu,

Słusznie też W. Mallock, choć zdeklarowany zwolennik pozytywizmu, objaśnia, ⁴⁴⁾ że moralność musi iść w parze ze szczęściem człowieka i, gdzie ona doskonały stan swój osiągnie, tam także pełnia szczęścia iść się musi, ponieważ potrzeba dobra moralnego i potrzeba szczęścia stanowią najgłębsze, zasadnicze dążenia natury ludzkiej. Stwierdza to każdy człowiek we własnym doświadczeniu wewnętrznym, które nam świadczy zarazem, że porządek moralny zasadniczo pierwszy jest w stosunku do potrzeby szczęścia i że w doczesnym niedoskonałym życiu, gdy te dwa dążenia wpadają w kolizję z sobą, szczęście ustąpić musi na korzyść wymagań moralności. Wynika stąd, że kto przeczy moralności, a jako praktycznie najwyższą zasadę stawia rozkosz życia, decydującą o samym życiu, np. w samobójstwie, ten wywraca najistotniejszy ład przyrodzony i gwałci zasadnicze prawa natury rozumnej. W rezultacie osiąga się wtedy spaczenie i poniżenie istoty ludzkiej. Człowiek, króremu piękno moralnego życia nadaje powab niewypowiedziany, grząźć będzie w błocie rozkoszy poziomych i materialnych i zamiast dążyć do Boga i w Nim znajdować swoje szczęście, pochyli się ku ziemi i w niej zakopie swoje najwyższe i najszlachetniejsze aspiracje. *Corruptio optimi pessima!*

* * *

Nie do nas tu należy szeroko rozwijać prawdziwą naukę o szczęściu, mającą zastąpić nieuzasadnioną teorię autora o rozkoszy i rozlewności życia. We wskazanych wyżej dziełach ⁴⁵⁾ znajdzie czytelnik pozytywne rozwiązanie i wykład omawianego zagadnienia. Spełniwszy zadanie krytycznej oceny danych poglądów, poprzestaniemy na następnym objaśnieniu ogólnym.

Jak byt jakiegokolwiek jestestwa jest źródłem i podstawą wszelkich jego dążeń i aspiracji, jak Bóg pierwszym jest przed wyprowadzonym z nicości stworzeniem, tak porządek deontologiczny, t. j. porządek istnienia, zawierający prawa i zasady bytowania i udoskonalenia, jest pierwszy przed porządkiem eudemonologicznym czyli porządkiem szczęścia. Człowieka więc pierwszą zasadą jak: Boulanger, Condillac, Montesquieu, Fontenelle, Buffon i t. d.; innych, jak Voltaire'a, Diderot'a, złość sekciarska towarzyszków powstrzymała od tej „słabości”, *czynem wyrażonej przez umierających.*”

Adamski: Substancjonalność i nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu. Warszawa, 1905. str. 247 — 248.

⁴⁴⁾ William Hurrell Mallock: *Is live worth living?* r. 2, cyt. *Ks. Morawskiego*: Podstawy etyki i prawa, str. 114, nast.

⁴⁵⁾ Porówn. *S. Thomas*, *Summa Theologica* Ia IIae; *Frins*, dz. cyt.; *Farges* dz. cytow.; *Morawski* dz. cytow.

i obowiązkiem jest być zależnym od Boga w swem istnieniu i działaniu, a dopiero na drugim planie musi być umieszczone szczęście i użyteczność osobnicza. Wprawdzie Dobroć Boża nie inaczej podtrzymuje w istnieniu stworzone przez się jestestwo i nadaje kierunek jego dążeniom i pracy nad osobistem udoskonaleniem, jak w połączeniu z osobistem szczęściem każdej rozumnej jednostki, ale porządek zasadniczy i konieczny przez to nie ulega żadnej zmianie. Zatem, uległość dla prawa Bożego i pełnienie zasad porządku moralnego oraz wynikające stąd udoskonalenie człowieka zawsze musi iść przed osobistem szukaniem szczęścia, choć tak jedna jak i druga potrzeba każdej istoty rozumnej najściślej jest zespolona z jej naturą, najgłębszych sięga podstaw bytu człowieka i nie gdzieindziej, tylko w twórczej wszechmocy Boga ma swoje źródło.

W rzeczy samej, szczęście jest stanem, wynikającym z posiadania dobra. Z natury zaś woli naszej pochodzi, że przedmiotem jej jest dobro, tak jak przedmiotem rozumu naszego, siłą samej jego natury, jest prawda. Gdyby nie było żadnego dobra, wola byłaby beczynną, tak jak beczynną jest władza wzroku, gdy niema światła ani koloru. Jeżeli zaś wola nasza nieustannie działa — jako do działania stworzona — to dlatego, że umysł zawsze przedstawia jej pewne dobra, które ją pobudzają do czynu; w podobny sposób zmysłowe pożądanie istot nierozumnych idzie za przedmiotami poznanymi przez zmysły. — Z niezwykłą jasnością wypowiada tę prawdę o właściwym i jedynym przedmiocie woli naszej Plato, w Dyalogu o miłości, gdzie wyprowadza Sokratesa, tak pouczającego gości, wspólnie z nim biesiadujących u Agatona:

„Pozwalamy sobie odciąć rękę i nogę, chociaż to są nasze nogi i nasze ręce, jeżeli sądzimy, że nam szkodę przynoszą, bo, według mego mniemania, tylko wtedy kochamy naszą własność, gdy uważamy za nią to, co jest dobre... ludzie bowiem wogóle kochają tylko dobro. Czy nie jesteś tego zdania?

— Ależ tak, na Jowisza!

A więc możemy powiedzieć poprostu, że ludzie kochają dobro?

— Tak.

A czy nie należy jeszcze dodać, że ludzie pragną także posiadać dobro?

— Należy.

I nie tylko posiadać, ale posiadać na zawsze?

— I to należy dodać.

Streszczając się więc, powiemy, że miłość jest to pragnienie posiadania na zawsze dobra...

Zgodnie z wyżej ustalonymi przesłankami, *musimy, dążąc do nieśmiertelności, dążyć zarazem i do dobra, bo miłość polega na ciągłym i wiecznym posiadaniu dobra*. Stąd wynika konieczny wniosek, że *nieśmiertelność jest także celem miłości.*⁴⁶⁾

To dążenie naszej woli do dobra, jako do swego naturalnego przedmiotu i celu, poznanego uprzednio przez rozum, jest tak dalece niezawodne, że środkiem przeciw zbyt niemu przywiązaniu do jakiegokolwiek dobra—osoby lub rzeczy—zawsze będzie oddalenie przywiązanej jednostki, t. j. jej woli od danego przedmiotu, a skierowanie poznania, a, przez poznanie, i woli do innych dóbr, zwłaszcza takich, które więcej zainteresować ją potrafią, czyli które dla niej większe stanowią dobro. Nieomylnym też wynikiem naszej uprzejmości, usłużności i dobroci będzie pozyskanie zadowolenia i przychylności bliźniego, którego woli dostarczyliśmy pewną ilość dóbr jej odpowiednich⁴⁷⁾; tak jak przykrość i złe obojętnie zawsze powodować będą większe lub mniejsze niezadowolenie tej jednostki czyli tej woli, która ich od nas doznała. A ponieważ we wszechświecie jest nieprzeliczona ilość dóbr, które w mniejszym lub większym stopniu zająć nas i podobać się nam mogą, ponieważ przytem żadne z dóbr stworzonych nie zapełnia całkowicie naszej woli i żadne nie oddziaływa na nas w sposób przymusowy i konieczny, stąd od wyboru człowieka zależy, do jakich dóbr ma się zwrócić i w jakich szczęście swoje ziemskie znajdować. Widzimy też, że jedni ludzie znajdują upodobanie w życiu wiejskiem, w rolnictwie, rybołówstwie, myśliwstwie, inni—w życiu umysłowym, towarzyskiem, społecznym, artystycznym; od specjalnych zaś skłonności osobniczych i od mniej lub więcej silnego oddziaływania danego przedmiotu na wolę oraz od dłuższego z niem życia się, albo od nadużycia, zależy silniejsze człowieka przywiązanie, jako też wyrobienie w sobie cnoty lub złego nałogu.—W tym jednak dowolnym wyborze człowieka w szukaniu dóbr doczesnych i działaniu jego woli rozumnej tu za życia takie danem nam jest ograniczenie, doświadczane przez każdego

⁴⁶⁾ *Plato: Dyalog o miłości, Warszawa 1909, str. 55—57 (n. 205 E—207).*

⁴⁷⁾ Nie każde poznanie przedmiotu, który jest lub może być dobrem naszym, powoduje w nas jego pożądanie a potem zadowolenie, lecz to, w którym dobro poznajemy jako dobro, t. j. *odpowiednie dla nas*. Jeżeli więc ta jego odpowiedniość w stosunku do nas będzie przed nami ukryta, albo częściowo tylko poznana, albo osłabiona przez nieodłączną utratę innego dobra, przez trudność i niemożliwość osiągnięcia celu, to wtedy dobro poznane pożądania nie powoduje żadnego, albo słabe tylko. Św. *Tomasz*, 3-o dist. 17, quaest. 1, art. 1, ad 2-um. Doskonale to wyklada *Frins*, dz. cytow. tom. 1, art. 1, n. 24. Porówn. *Urràburu S. J.: Psychologia, 1894—1898.*

bezpośrednio, że to, co uważamy za swój obowiązek moralny, to, co poznajemy, żeśmy w porządku moralnym pełnić powinni, nie możemy ominąć ani pogwałcić bez moralnego cierpienia naszej woli; z drugiej znowu strony, wykonanie obowiązków moralnych, przedstawiających się nam jako wyższego gatunku dobro, powoduje w nas wewnętrzne zadowolenie i możliwe na ziemi szczęście. Jeśli zaś zdarzy się, że dobro, przez nas poznane i przez wolę obrane, przeciwne jest porządkowi moralnemu, czyli niedozwolone, wówczas razem z przyjemnością czyli zadowoleniem woli, płynącym z owego dobra, miesza się przykrość i cierpienie tejże woli, z powodu utraty dobra wyższego, t. j. z powodu naruszenia porządku moralnego; podobnie jak cierpieć będzie ten, kto zyskując jeden majątek jednocześnie traci przez to samo dwa inne znacznie większej wartości. Ponieważ zaś dobro szlachetne, jakie się nam ukazuje w porządku moralnym, jest wyższe, niż inne dobra doczesne, a przytem jest ono normą dla naszej rozumnej natury w kierowaniu naszą wolą i naszym upodobaniem, stąd prawdziwe szczęście człowieka zawsze będzie zależnem od jego uczciwego, t. j. zgodnego z sumieniem postępowania. A im większą posiada człowiek świadomość swego celu ostatecznego i swego dążenia do Boga, tem większego będzie doznawał spokoju i szczęścia z zachowania porządku moralnego, bo posiadaniem większego dobra moralnego wówczas cieszyć się będzie. Przeciwnie, używanie największej ilości dóbr i rozkoszy, ideałowi moralnemu przeciwnych, zawsze powodować będzie niepokój i zgryzotę wewnętrzną.

To powszechne prawo psychologiczne, na mocy którego każde dobro poznane, rzeczywiste lub nawet pozorne, wywiera naturalny wpływ na wolę człowieka, pobudzając ją, aby ku niemu dążyła, a im silniej dobro przyciąga, tem wola łatwiej się ku niemu skłania, ma wielką doniosłość zwłaszcza w wychowaniu. Usuwanie dóbr pozornych, niebezpiecznych, spaczających naturę ludzką, a poddawanie dóbr rzeczywistych, szlachetnych winno być ciągłym zadaniem rodziców i wychowawców. Jeśli chcą dobrze wychować swe dzieci, niech usuwają od nich przedmioty złe w jakiegokolwiek postaci, a otaczają je tylko rzeczami dobrymi, wzniosłymi, szlachetnymi; niech przypominają im w sposób najbardziej roztropny zasady dobre, niech im podsuwają ideały chrześcijańskie, niech towarzystwa ludzi dobrych dla nich szukają, a wtedy dobro szlachetne, które w tem wszystkim umysł i wola dzieci znajdować będą, z właściwą sobie siłą wpływać będzie na ich charakter, rozwijając go i utrwalając w dobrym kierunku. Podobnie, jeśli chcemy z dobrym skutkiem pracować nad odrodzeniem społeczeństwa, to powinniśmy systematycznie i mądrze stawiać przed

oczy umysłu żyjących z nami ludzi te ideały, które należą do sfery czystej, zdrowej, chrześcijańskiej, do sfery prawdy. Wszyscy, bez wyjątku, ludzie, a więc i ci, co żyją niemoralnie lub bezbożnie, szukają zadowolenia w dobrach i ideałach, należących do sfery ich osobistego poznania. Odpowiednie zaznajamianie ich z nieznanymi dla nich lub mało uświadomionymi dobrami szlachetnymi, w które tak obfituje prawda chrześcijańska, rozszerzy ich widnokrąg poznawczy i skłaniać będzie wolę ku nowym szlachetnym dobrom i ideałom. Tak Augustyn pod wpływem znakomitych homilij Ambrożego, w których sobie podobał, udoskonalał się umysłowo i moralnie, i zwolna przygotowywał swe nawrócenie z pogaństwa.

Skonstatowaliśmy dotąd, że wola w swoim działaniu zależna jest od poznania rozumu i, czując zawsze pociąg wewnętrzny ku poznanemu dobru, może według własnego wyboru do tego dobra skłonić się lub nie. Ta dowolność naszego wyboru pochodzi stąd, że dobra doczesne są tylko cząstkowe, niedoskonałe, i przeto żadne z nich nie pociąga ku sobie siłą konieczną. Tylko dobro zupełne, czyli dobro najwyższe i nieskończone może mieć na wolę wpływ tak stanowczy, bo ono jedno może jej pragnienia całkowicie zapełnić.

Pojęcie takiego dobra zupełnego, nieskończonego i doskonałego istnieje w naszym umyśle, zdolnym z natury wytwarzać pojęcia ogólne i nieskończone. Objasnia nam to Plato we wspomnianym już Dyalogu, wykazując różne stopnie piękna, a więc i dobra, poczynawszy od piękna zmysłowego, postrzeganego w ciele ludzkim, aż do piękna w absolutnej jego czystości: „Piękno, przebywające w jakimś ciele— pisze Plato — jest siostrzycą piękna w innych ciałach; i jeżeli należy szukać piękna wogóle, to byłoby nierozumną rzeczą mniemać, że piękno, spoczywające we wszystkich ciałach, nie jest jednym i tem samem. Przejawszy się tą myślą, człowiek powinien pokochać wszystkie ciała piękne i pozbyć się namiętności do jednego tylko ciała, jako godnej pogardy małostkowości. Następnie, powinien uważać piękno duszy za wyższe od piękna ciała, tak, żeby mu piękna dusza, choćby pozbawiona powabów cielesnych, wystarczała, żeby ją pokochać, o nią się troszczyć i tworzyć wiele mów pięknych, które zdolne są uszlachetnić młodość. Później z konieczności przejdzie do kontemplacji piękna, tkwiącego w czynach ludzkich i obyczajach, spostrzeże, że to piękno wszędzie jest jedno i to samo, aż wreszcie dojdzie do wniosku, że należy mało cenić piękno cielesne. Od obyczajów ludzkich przejdzie do nauk, żeby w nich ujrzeć piękno, i wówczas, patrząc na piękno ogólne, a nie na piękno jednego jakiegoś przedmiotu, nie będzie skrępowany, jak niewolnik, młujący piękno jednego człowieka

lub zajęcia, ale zwrócony ku całemu morzu piękna i w nie zapatrzony będzie rodził wiele pięknych i wzniosłych myśli w swem dążeniu do niezmierzonej mądrości. Tym sposobem duch jego, wzmocniwszy się i nabrawszy siły, ujrzy jedną tylko jedyną wiedzę, której przedmiotem jest piękno.

Kto do takiego stopnia pozna tajemnice miłości przez stopniową i dobrze skierowaną kontemplację, ten w końcu ujrzy cudowne w swej naturze piękno, które było celem wszystkich jego prac poprzednich. Jest to bowiem piękno, które istnieje wiecznie, nigdy nie powstaje i nie ginie, nigdy nie zwiększa się ani zmniejsza, nie jest częściowo tylko piękne, a częściowo brzydkie, ani czasem piękne, a czasem brzydkie, ani pod jednym względem piękne, a pod innym brzydkie, ani w pewnym miejscu piękne, a w innym brzydkie, ani piękne dla jednych a brzydkie dla drugich. Piękna tego nie można sobie wyobrazić w formie zmysłowej, jak np. twarz, ręce lub ciało; nie jest ono piękne w mowie lub wiedzy, nie egzystuje w czemś innym, jak np. w zwierzęciu, w ziemi lub w niebie, lecz istnieje samo w sobie wiecznie w tej samej postaci, wszystkie zaś inne rzeczy piękne uczestniczą w niem tylko, ale, chociaż powstają i giną, ani go nie powiększają, ani nie zmniejszają, ani nie zmieniają. Gdy więc człowiek... wzniesie się od rzeczy doczesnych do kontemplacji owego piękna (doskonałego), wówczas jest już bliskim celu... Poczynając od pięknych rzeczy ziemskich wstępuje po nich, jak po szczeblach drabiny i wznosi się... od pięknych ciał do pięknych zajęć, potem od zajęć do pięknych nauk, aż po wszystkich naukach dojdzie do owej wiedzy najwyższej, która jest właśnie wiedzą piękna samego i wtedy dopiero poznaje, jakim jest piękno samo w sobie... Wtedy, jeżeli wogóle kiedykolwiek, warto żyć człowiekowi, gdy ogląda piękno samo w sobie. Jeśli kiedy ujrzyś piękno samo w sobie, nie będziesz wówczas go nawet porównywał ze złotem, strojami...

Jakież to szczęśliwy los musi być udziałem tego człowieka, któremu dozwolone jest oglądać piękno w absolutnej jego czystości i prostocie, piękno nie odziane w ciało ludzkie, barwy i w inne doczesne błyskotki, bo jest to piękno jednokształtne i boskie". *) Póty słowa Platona.

Teraz już zrozumiałem jest owo nieustanne niezadowolenie woli naszej z dóbr ograniczonych i niedoskonałych oraz ciągle wyrywanie się jej ku dobru idealnemu, wolnemu od wszelkich bólów, trosk i wad, a dającym zupełne zadowolenie, zupełne a nigdy nie ustające szczęście. „Poznanie duszy rozumnej— mówi jeden z wielkich pisarzy chrześcijań-

*) *Plato*: Dyalog o miłości (Biesiada, Symposion), tłumaczył St. Okołów. Warszawa 1909, str. 62—64 (219—211).

szych — jest to poznanie nieograniczone, w tem znaczeniu, że dusza zdolna jest w pewnej mierze wszystko poznawać; dlatego jej poznanie nie napełnia się żadnym poznawanym przedmiotem, jedynie tym, który wszystkie inne poznawalne przedmioty w sobie zawiera i w którym wszystkie mogą być poznane... Podobnie władza pożądania (wola) zdolna jest miłować wszelkie dobro; dlatego żadne dobro nie nasycy ją zupełnie, jedynie to, które jest dobrem ponad wszystkie dobra i wszystkie inne w sobie zawiera.“⁴⁸⁾ Przypatrzmy się życiu ludzkiemu, bądź jednostki, bądź ludów; czyż jest ono czem innym, jak nieustannem dążeniem do szczęścia doskonałego? Unikać wszyst-

⁴⁸⁾ *Cognitio animae rationalis est cognitio non arctata, unde nata est quodammodo omnia cognoscere; unde non impletur eius cognitio aliquo cognoscibili, nisi quod habet in se omnia cognoscibilia, et quo cognito omnia cognoscuntur... Similiter affectio eius nata est diligere omne bonum; ergo nullo bono sufficienter finitur affectus, nisi quod est bonum omnis boni et quod est omnia in omnibus*” (S. Bonaventura, I Sent. d. 1, a. 3, q. 2).

Ludzie tyle pragną i szukają szczęścia, ile poznają, i ile z tego, co poznają, wyobrazić sobie mogą. A poznanie ich ogarnia w pewien sposób samą nieskończoność, i niematerialność, i nieśmiertelność. Osiągnąć zaś szczęście, do jakiego są zdolni, albo nie mogą, albo im sumienie nie pozwala, albo przeszkadzają ludzie.

Nie mogą, — dla bardzo wielu przyczyn, wogóle dla braku środków; stąd każdemu czego innego brak: jednemu pieniędzy, drugiemu zdrowia lub wzięcia u ludzi, trzeciemu urody lub zdolności, czwartemu wykształcenia, a wszystkim czasu i bardzo wielu rzeczy.—Sumienie nie pozwala szukać zadowolenia w tem, co sprzeciwia się normie moralnej, wyrażonej w naszej rozumnej naturze przez samego jej Twórcę i poznawanej w bezpośredniej świadomości każdego człowieka.—Opinia ludzka, t. j. uznanie oraz szacunek, albo, przeciwnie, potępienie i pogarda, dla tych samych niemal powodów co i własne sumienie, stawia tamę w szukaniu szczęścia tu na ziemi. Pomijamy już osobiste względy i zazdrość ludzi, którzy nie zawsze chętnie patrzą na pomyślność sąsiadów.—Stąd dla wielu powodów, szczęścia zupełnego, do jakiego stworzony został, człowiek tu na ziemi osiągnąć nie może, a natomiast cierpień bardzo wiele znieść musi.

Jeżeli komu w życiu szczęście się uśmiechało, to niemieckiemu poecie Goethemu. Wszystko, czego serce ludzkie może pożądać, dostało mu się w udziale, geniusz, zamożność, miłość, uznanie ludzkie, honory i dostojęstwa. A jednak cóż on wyznaje przy końcu długiego swego życia? „W gruncie rzeczy życie moje było niczem innym jak mozołem i pracą; mogę wręcz powiedzieć, że w moich 75 latach nie miałem ani miesiąca właściwego zadowolenia. Było to wieczne toczenie kamienia, który ciągle nanowo trzeba było podnosić“. (Goethe, *Gespräche mit Eckerman* I, 76). Klasyczny w tym względzie przykład podaje także księga Eklezjasty roz. 1 i 2.

To wszystko z jednej strony przekonywa nas o możliwości szczęścia w życiu przysziem, z drugiej znowu strony świadczy, jak doskonale odpowiada naturze człowieka chrześcijańska nauka o cierpieniu i zasłudze.

kich cierpień, używać dóbr, oto idea kierująca każdym człowiekiem na tym świecie. Niema myśli któraby, nie wynikała z tej myśli, niema zamiaru, niema czynu, któryby nie dążył do urzeczywistnienia szczęścia. By je znaleźć, rolnik wyprzedza słońce w polu, rzemieślnik wyczerpuje siły w pracowni; myśliciel schnie wśród stosu książek; żołnierz stawia czoło niebezpieczeństwu; władca wkłada koronę na skronie, lub ją odrzuca. Odejmiemy ten bodziec, a ludzkość tłumnie opuszczać będzie życie. Człowiek żyje tylko pod warunkiem, że będzie szczęśliwym. Gdy niema tej nadziei, odrzuca z pogardą ciężar istnienia, a samobójstwo jest dla niego tylko rozpaczliwym ku szczęśliwości polotem. Wszyscy czujemy w sobie nieprzewartą potrzebę szczęścia i dlatego ⁴⁹⁾ lgniemy do dóbr, jakie w życiu napotykamy, ale te nas nigdy w zupełności zadowolnić nie mogą ⁵⁰⁾.

Otóż ponieważ szczęście, mianowicie szczęście doskonałe, jest nieustannem wołaniem naszej natury, jedyną sprężyną, która porusza nasze władze — przeto pierwszą przyczyną i źródłem tego naszego pojęcia i pragnienia nikt inny być nie może tylko Twórca naszego jestestwa, Bóg.

A skoro tak jest, tedy dążność ta do szczęścia nie może nas mylić; inaczej obwiniałoby należało Boga, Jego mądrość i dobroć. Czyż mogłoby być coś niegodniejszego Istoty nieskończonej, mądrej i dobrej, jak dać najszlachetniejszemu stworzeniu władzę bez przedmiotu, kierunek bez celu; zaszcześcić w sercu jego rozpacz, zapalając pragnienia nienasycone?

Wnosimy stąd, że danem nam będzie kiedyś ugasić to pragnienie najwyższego szczęścia, które nas trawi, jeżeli, *wierni prawom Stwórcy*, nie będziemy stawiali żadnej przeszkody zamysłom jego miłości. „Wątpić o tem byłoby popaść w szaleństwo, w ateizm” ⁵¹⁾.

Rozwińmy nieco więcej ten ważny przedmiot.

Pragnieniu szczęścia musi odpowiadać posiadanie tegoż w przyszłości; gdyż natura, a raczej jej Twórca, Bóg, nie działa napróżno.

Wprawdzie, znajdujemy w świecie, w szczegółach, wiele chybiomych dążeń. Wszak roślina pożąda soków, które wciąga w siebie z życiodajnej ziemi, pragnie też słońca i ciepła dla swego normalnego rozwoju, a jednak nie zawsze je znajduje w odpowiedniej mierze, i usycha. I zwierzę pragnie pokarmu, a nie zawsze go znajduje, a chociaż ma czem głód nasycić, to jednak niedozwolone mu są

⁴⁹⁾ Czyt. *Lessius*: De summo bono, lib. 1, cap. 2, num. 7—8.

⁵⁰⁾ *Adamski*: dz. cytow. str. 258—9.

⁵¹⁾ *Adamski*, tamże.

najsmaczniejsze kawałki mięsa lub cukru, które widzi i o które się natarczywie a napróżno dopomina. I człowiek ma wiele pragnień, których zaspokoić nie może, bo albo są nieporządne i szkodliwe, a przeto w imię większego dobra zwalczane, albo zgoła niemożliwe. Czyż przeto zaprzeczymy celowość natury, obiecującej niezawodne szczęście człowiekowi dla zapełnienia jego nieustannego pragnienia?

Zauważmy naprzód, że i w przytoczonych wyżej przykładach główne dążenie jest prawdziwie celowe i niezawodne, czyli że i w nich natura nie działa napróżno: pragnienie soków w roślinie i pragnienie pokarmu w zwierzętach i wspomniane pożądania w naturze ludzkiej mają za cel podtrzymanie istnienia każdego z tych jestestw lub jego gatunku, i służą wyższym celom rozumnych stworzeń⁵²⁾, a im ważniejszy cel od Boga poszczególnym jestestwom nadany, tem silniejsze pożądanie przez tegoż Stwórcę jest zaszczerpione w roślinie, zwierzęciu lub w człowieku. Jeżeli udaremnione bywają naturalne pragnienia jestestw, to tylko w rzadkich pojedynczych wypadkach lub w dobrach podrzędnych i nie koniecznych, które przez inne dobra łatwo zastąpione być mogą: nie przeszkadza to, oczywiście, iszczeniu się pożądań i dążeń całego gatunku wogóle. Natura bowiem jest hojna i bogata, tak iż, obok jednostek i ich dążeń, doskonale zmierzających do celu, zawiera nadto niektóre mniej zaspokojone dążenia i mniej doskonale jednostki. W zasadniczem jednak dążeniu swem nigdy nie zawodzi.

Otóż takim zasadniczem, głównem dążeniem w człowieku jest pragnienie szczęścia doskonałego, nieskończonego.

„Są w nas poloty, dążności nadziemskie, które nie znajdują na ziemi rodzinnej dla siebie atmosfery. Ćwiczenia naszych władz w zewnętrznym porządku jest zbyt ograniczone, by nas mogło zadowolić całkowicie. Wszystkie skarby tej ziemi w jednej ręce nagromadzone nie są zdolne zająć, wypełnić dostatecznie naszego umysłu ani pod względem wiedzy, ani pod względem sztuki, jak tego duch nasz pragnie. Dlaczego? bo mamy w sobie poznanie nieskończone, uczucia

⁵²⁾ Człowiek bowiem jest królem i celem stworzeń materyalnych, w nim zaś samym nad całem jego jestestwem panuje rozum i wola. Stąd słuszna uwaga Kneib'a: „Gdyby nawet tysiące roślin i zwierząt nieosiągnięto rozwoju swej istoty, gdyby w milionach zwierząt dążność do zupełnego zadowolenia się nie urzeczywistniła, to nie byłby stąd uzasadniony wniosek, dotyczący uzdolnienia do poznania prawdy i pragnienia, by to uzdolnienie celu nie dopięło. Bo o całe niebo wyżej stoi to uzdolnienie i to pragnienie ponad każdy popęd w widzialnym stworzonym świecie” (Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Strassb. theol. Studien V, 2. 48).

nieskończone, dążności do ideału, do nieskończonego; wszystko zaś co ma granice, w jednej wyczerpujemy chwili... I cóż mi mówić o słońcu, o gwiazdach, o świetle, o powietrzu? Wszak jednym oddechem jam wchłoniął wszystko powietrze potrzebne do oddechu; jednym spojrzeniem ducha ogarnąłem wszystko, co zamieszkuje cztery strony świata. Lecz skoro mówię o szczęśliwości, prześcigam gwiazdy, światy, wchodzę w nieskończone przestworza Boże,—pomijam wszystko, co nie jest już godne mej kontemplacji, ćwiczenia mych władz, mej wiedzy, mego serca. Nieskończoność, oto żywioł życia naszego, nasza atmosfera, rodzinny nasz horyzont, nasz ocean! Dla nas nieśmiertelnych niema innego! Szczęśliwi tego świata wśród swych nudów, w głębi duszy są o tem przeświadczeni. Wiedzą, że komnaty wspaniałe, bogactwa rozkosze są czcze, zwodnicze jak uludy pustyni, że serce mało jest obfitością zadowolone. Szklanki, powiedział Skarga, nie wypełnisz wiórami, ani serca dobrami ziemskimi, — bo nie dla nich ono uczynione”⁵⁸⁾.

Zauważmy, że owo pragnienie i dążność człowieka do zupełnego i wiecznego szczęścia jest to pragnienie i dążność istoty rozumnej, nie podporządkowanej żadnemu ze stworzeń jako swemu celowi, lecz bezpośrednio podporządkowanej Bogu. Przytem jest to dążność w człowieku najwydatniejsza, bo dążność jego części wyższej, t. j. tych władz, które, jako doskonalsze i szlachetniejsze, wyższych nad sobą nie mają, lecz którym, przeciwnie podlegają inne siły czyli władze. Niema więc obawy, aby dana od natury dążność celowa tych władz miała być udaremioną dla dobra innego stworzenia lub dążenia, któremu byłaby podległą.

Gdy zwierzę nasycy swe pożądanja zmysłowe, osiąga ono zupełne zadowolenie: o stanie zaś wyższej doskonałości i trwałej szczęśliwości nie ma ono żadnego wyobrażenia, więc też dobra wszelkiego nie pożąda; obecną tylko chwilę ma na oku i dla terażniejszości tylko pracuje. W człowieku, przeciwnie, okrom instynktowych skłonności zwierzęcej części jego jestestwa, zaszczepiony jest z natury popęd do szczęścia, który sięga w nieskończoność, nieustannie jest czynnym, stanowi nigdy nienasycony głód jego duszy, którego poczucie wciąż go męczy i do coraz to nowych dążeń i zabiegów pobudza. Pragnienie bowiem jego rozumnej duszy nie dotyczy poszczególnego tylko przedmiotu zmysłowego, jak u stworzeń nierozumnych, u których jest ono przejściowem i razem z ich śmiercią ginie; pragnienie szczęścia w człowieku pochodzi z poznania nieskończonego ideału przez rozum, który, poznając coraz to większe stopnie

⁵⁸⁾ *Adamski*: Rozwiązanie zagadnienia ubóstwa, Poznań 1904, str. 46.

dobra, zdolny jest iść w nieskończoność, nie dając woli spocząć w tem cząstkowym dobru, jakie posiada, i zawsze jej ukazując coraz to wyższe szczęście. Sprawdza się tu głębokie zdanie św. Augustyna: „Stworzyłeś nas dla Siebie (Boże), i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁵⁴).

Pragnienie to nasze w potrójnej przejawia się w postaci: w dążeniu nieskończonem, t. j. nienasyconem, do poznania prawdy, źródła wszystkich prawd; w dążeniu do wpatrywania się duszy w najwyższe piękno, i w dążeniu do umiłowania najwyższego dobra.

„W kierunku prawdy, wiadomość zjawisk budzi w nas żądę poznania ich przyczyn; poznanie to nazywamy wytłumaczeniem, i znajdujemy w niem uciechę duchową, większą niż w prostej wiadomości faktu. Te znów przyczyny, nie będąc „ostatniem słowem“, wiodą nas do badań dalszych, czyli wyższych przyczyn, które są zarazem ogólniejszemi, t. j. więcej rozmaitych obejmują skutków. A im dalej idzie umysł w rozumieniu przyczyn, im wyższe ogarnia syntezy, tem większej doznaje rozkoszy; spocząć jednak w tej dążności ostatecznie nie może, póki nie dojdzie do ostatniego słowa — t. j. „Słowa, które było na początku i przez które wszystko się stało, co się stało”. Niewymowny był zapewne zachwyt Newtona, gdy wśród tumanu szczegółów i liczb przejrzał prawo grawitacji powszechnej; uczuł on jednak równocześnie i otwarcie wyznał, że nie rozumie wewnętrznej tego ciężenia przyczyny. Zachwycił się Laplace, kiedy mu stanęła przed oczyma ducha hipoteza, tłumacząca genezę planetarnego świata; ale jeszcze więcej byłby się ucieszył, gdyby był w niej ujrzał niewątpliwy pewnik — a więcej jeszcze, gdyby był doszedł, skąd sama pierwotna mgławica, skąd jej ruch i jej prawa. Już Arystoteles tę głęboką zrobił uwagę, że choćby tylko prawdopodobna wiadomość o najwyższych przyczynach więcej uciechy daje duchowi, niż największa pewność o rzeczach poziomych, i stąd wnioskował, że najwyższe szczęście znajduje się w kontemplacji „filozofii pierwszej” (Porówn. Adamski dz. cytow. Cz. II r. 2, str. 221).

Tak więc, śledząc naturalne dążenie umysłu ku prawdzie — począwszy od dziecka, które wobec każdego zjawiska pyta: dlaczego? — aż do dojrzałego męża, który, zwiedziwszy cały obszar świata wiedzy, jeszcze szuka *τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς* — łatwo przekonać się możemy, że właściwym kresem tej dążności nie jest nic innego, tylko

⁵⁴) Confess. I. 1, c. 1, n. 1. Porówn. Żukowski: Religia wobec pragnień szczęścia Lwów 1909, str. 8. De Bonniot S. J.: La bête comparée à l'homme (libr. Retaux-Bray, 82 rue Bonaparte, Paris).

sama najwyższa prawda i pierwsza wszech rzeczy przyczyna, i póki tego kresu rozum w pełni nie dosięgnie, póty pełni swego szczęścia mieć nie będzie. A wystawmy sobie na chwilę umysł ludzki, który staje u tej mety—znajduje w niej najwyższy klucz wszech zagadnień—widzi, jak z tego źródła bytu wszystkie rzeczy biorą początek i roz-taczają się w nieskończonych szeregach przyczynowości—rozumie, jak te wszystkie twory wiążą się między sobą cudną celowością i znów nieskończonymi szeregami do źródła swego bytu celowo dążą—czuje, jak w tych wszystkich istotach i dążeniach moc twórcza i mądrość wiecznie jest obecną i czynną... Czy to nam nie daje pojęcia o zachwycie bez końca, który całą żądzę prawdy, umysłowi wrodzoną, prawdziwie nasyci i uszczęśliwi.

Podobnie w kierunku dobra i piękna, śledząc naturalny bieg wrodzonych nam aspiracji, idziemy koniecznie do tego samego kresu. Tem samem, że rozum nasz nie tkwi, jak u zwierząt, w jednostkowym przedmiocie, ale przez abstrakcję i pojmowanie stosunków rzeczy wznosi się do ogółu i czystych form bytu—tem samem, mówię, i wola, przyrodzona rozumu towarzysząca, wznosi się do rządu dobra i piękna nieograniczonego i doskonałego. Dlatego to, psychologicznie rzecz biorąc, żadne dobro na planecie nie może woli ludzkiej nasycić, że w każdym rozum ludzki widzi granice i braki i czegoś więcej się domyśla; dlatego żadne piękno zmysłom ujawnione nie zadowalnia w zupełności, ponieważ ideał, do którego się wznosi umysł potrącony zjawiskiem, prześciga wszelkie formy".⁵⁵⁾

Skoro więc takie poznanie i pragnienie zupełnego, nieustającego szczęścia nadał Dobry Bóg naturze naszej, to z pewnością nie dlatego, żeby nieśmiertelną duchową i rozumną istotę naszą męczył w czasie i w wieczności niezapełnionem pożądaniem nieziszczalnego dobra, lecz niezawodnie dlatego, aby kiedyś nareszcie obdarzyć ją pożądaniem szczęściem. Nieśmiertelność duchowej (a więc i nieziszczalnej)⁵⁶⁾

⁵⁵⁾ *Ks. Maryan Morawski* dz. cyt., roz. 7, str. 121—123.

⁵⁶⁾ Dusza ludzka sama w sobie i w relacji do świata zewnętrznego, nie objawia żadnego zarodu rozkładu, żadnej możebności unicestwienia. *Adamski*, dz. cyt. str. 259.—Widzimy, że dążenie do szczęścia dowodzi nieśmiertelności duszy i odwrotnie, nieśmiertelność duszy, innymi dowodami wykazana, dowodzi przyszłego doskonałego szczęścia, odpowiadającego naszemu uzdolnieniu i pożądaniu: „Podobnie jak zmysły, dlatego że ciało jest śmiertelne, nie mogą poznawać, jak tylko to co jest śmiertelne, tak i dusza poznająca i badająca to, co nieśmiertelne, sama musi być nieśmiertelną. Albowiem myśli i rozważanie tego, co nieśmiertelne nigdy jej nie opuszczają, ale pozostają w niej, jako niezamazalny znak i poręka jej nieśmiertelności” (*Św. Atanazy*, *Adversus Gentes* c. 33). *Id autem — pisze tenże Doktor Kościoła — ex his, quae in corpore ipsa (anima) agit, clarius perspicitur. Namque si in corpore*

naszej natury głosem nieprzepartym domaga się od Stwórcy zapelnienia tego nienasyconego pragnienia, które jej w dobroci Swojej nadał. W przeciwnym razie człowiek naprózno byłby obdarzony zdolnością i ciąglem dążeniem do poznania i umiłowania najwyższej prawdy, doskonałego dobra i najszczytniejszego piękna, — a stąd i całe istnienie jego byłoby bezcelowem, niegodnem Najwyższej Boskiej Dobroci. Życie bowiem jego ziemskie, bez sprawiedliwości i szczęścia w życiu pozaziemskim pojęte, przedstawia się bardzo mizernie: „Człowiek — pisze Pliniusz — jest istotą pełną sprzeczności, najniezszczęśliwszem ze wszystkich stworzeń, bo żadne inne stworzenie nie posiada potrzeb i pragnień, któreby nie mogły być zaspokojone. Jego natura jest samem kłamstwem, największą nędzą w parze z największą pychą”⁵⁷⁾.

Zresztą, pewność przyszłego szczęścia ludzkiej natury rozumnej jest tem większa, że świadomi będąc odpowiedzialności za nasze czyny i całe nasze życie i spodziewając się od Boga, zwłaszcza podczas dojmujących cierpień⁵⁸⁾ zasłużonej zapłaty za dobre uczynki i sprawiedliwego karania za złe, nosimy w głębi sumienia niezawodny sprawdzian prawego dążenia natury naszej do osiągnięcia najwyższego Dobra i zupełnego szczęścia⁵⁹⁾.

inclusa ac cum eo colligata, non pro corporis parvitate contrahitur, et circum scribitur, sed saepe in lecto iacente corpore, sine motu, ac veluti mortuo, ipsa propria sua facultate viget, et quasi ab eo digressa, quamquam in ipso manens, ea quae ut supra terram existunt, cogitat et contemplatur... an non quaeso, multo magis soluta a corpore cum placuerit Deo qui eam colligavit, evidentiore immortalitatis cognitionem est habitura? si enim in corpore adhuc vineta, vitam, quae corpus est, vivit, multo magis post corporis mortem vivet“. (Tamże). Czyt. piękną pracę ks. *Gabryła*: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki*. Kraków 1895.

⁵⁷⁾ *Historia natur.* II, 7.

⁵⁸⁾ *Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme, que l'oppression du juste, cela m'empêcherait d'en douter.* (Gdybym nie miał innego dowodu za nieśmiertelnością duszy jak ucisk sprawiedliwego, już to samo nie pozwoliłoby mi w nią wątpić).

Rousseau: Emile.

⁵⁹⁾ „Możliwość osiągnięcia szczęścia doskonałego wynika... z konieczności dostatecznej sankcji prawa moralnego, która to sankcja na tem polega i tego wymaga, by cnotliwy szczęście jako nagrodę cnoty otrzymał. Jeżeli to szczęście jest tylko złudzeniem, marą, w takim razie szkoda wysiłku na życie etyczne” *Żukowski*, dz. cyt. str. 9. *Nihil magis rationi adversatur quam eorum opinio, qui quamvis existiment iustitiam in se pulchriorem, dis-que acceptionem esse, quam iniustitiam, nihilominus sibi fingunt ita comparatas esse humanas res, ut ex improbitate plus hauriatur emolumenti quam ex honestate“.* *Isocrates*, *Orat. de permutat.*

Wiemy zaś, że najwyższem dobrem jest nieograniczony i nie-
skończony Bóg, obejmujący Swoją wszechpotężną i niezmierną
Istotą wszystko i będący niewyczerpanem źródłem wszelkiego dobra,
wielkiego piękna i wszelkiej prawdy. Wiemy też, że Boga, jako
Istoty Duchowej, inaczej osiąść nie możemy, jak przez poznanie
i umiłowanie, t. j. przez działalność najwyższych władz natury ludzkiej,
rozumu i woli⁶⁰⁾, które nawet w życiu doczesnem stanowią najisto-
tniejszą podstawę naszego ziemskiego niedoskonałego szczęścia.

Pięknie to wyraził Dante w tych słowach:

„Dusza się z więzów wyswobadza ciała,
Unosząc z sobą treść ludzką i boską.
Władze zmysłowe na on czas niemieją,
Natomiast pamięć i rozum i wola
Bystrzej daleko, niż pierwej, działają”.

(Purgatorio, Canto XXV)

„Szczęśliwymi zaprawdę czuć się będziemy—pisał już Cycero—
gdy rozwiązani z ciał wolni będziemy od niespokojnych żądz i bez
ustanku nas dręczących namiętności. Co bowiem teraz w wolnych
od trosk godzinach chętnie czynimy, nad czemś się zastanawiając
i dokładnie rozważając, to wówczas z tem większą swobodą czynić
będziemy, zatapiając się całkowicie w widzeniu i poznawaniu rzeczy.
Tkwi bowiem z natury w duchu naszym nienasycona jakaś żądza
poznania tego co prawdziwe; a wybrzeża miejsc, do których dostać
się mamy, o tyle potęgować będą żądzę prawdy, o ile łatwiej przy-
chodzić nam będzie poznawanie niebieskich rzeczy”.⁶¹⁾

⁶⁰⁾ Patrz, *Morawski*, dz. cytow. str. 119—120. *Adamski*, dz. cytow. str. 258: „Mówimy o *istotnych* (władzach duszy), gdyż nasze władze fizyczne, służące do utrzymania jednostki i gatunku, są widocznie przypadkowe i mają zniknąć w człowieku doskonałym.”

Esca ventri, et venter escis. Deus autem et hunc et has destruet (I Cor. 6, 13). *In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur* (Matth., 22, 30).

⁶¹⁾ *Cumque corporis facibus inflammari soleamus ad omnes fere cupiditates eoque magis incendi, quod iis aemulemur, qui ea habeant, quae nos habere cupiamus, profecto beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationum erimus expertes, quodque nunc facimus, cum laxati curis sumus, ut spectare aliquid velimus et visere, id multo tum faciemus liberius totosque nos in contemplandis rebus perspicendisque ponemus, propterea quod et natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi et orae ipsae locorum illorum, quo pervenerimus, quo faciliorem nobis cognitionem rerum coelestium, eo maiorem cognoscendi cupiditatem dabunt.* *Cicero*, *Tuscul. disputationes*, l. 1, cap. 19, Porówn. *Gabryl*, dz. cytow. II, roz. 14. *Turinaz*, évêque de Nancy: *L'âme, sa puissance, sa spiritualité, sa grandeur, son immortalité*. 1887.

Niezawodnie więc owo doskonale szczęście, wymagające dla woli naszej dobra najwyższego i nieustannie posiadanego, iść się będzie w poznaniu i miłowaniu Boga.⁶²⁾ Tak więc porządek deontologiczny, który z konieczności rzeczy wymaga, aby celem człowieka ostatecznym i normą postępowania był Bóg, harmonizuje z porządkiem eudemonologicznym, wymagającym dla człowieka zupełnego, doskonałego szczęścia.

Nadto, zważywszy wolną człowieka wolę, od której zależy pełnienie Woli Bożej w zachowaniu zakonu przyrodzonego lub jej karygodne lekceważenie w naruszaniu tegoż, przychodzimy do uznania, że posiadanie Boga, a więc i szczęście nasze będzie zależnem od zgodnego z Wolą Bożą ziemskiego naszego życia. O tem samem nas przekonywa i konieczność cierpienia na ziemi i pojęcie nagrody i kary, obowiązku i odpowiedzialności — słowem wszystkie zasady i warunki naszego życia moralnego. —

Jakże to wszystko przedstawia się odmiennie od teoryi Guyau'a, zrazu zaprzeczającego celowe dążenie woli człowieka do dobra i szczęścia⁶³⁾ i utożsamiającego też celowość ze ślepyimi instynktami, z pominięciem Boga, a potem znowu pozwalającego w imię rozkoszy poziomych, a wbrew prawu przyrodzonemu, na opuszczenie stanowiska przez samobójstwo!

Mamy tu jeszcze do zanotowania ciekawy objaw psychologiczny Guyau'a. Jest on zwolennikiem względnych praw i absolutnej zmienności w dziedzinie myśli (str. 170 i 172). A teorya ta nie jest u niego czczym frazesem... Pod koniec swej książki, jakby zapomniawszy o tem, co pisał na początku, po wielekroć stwierdza, że „wola

⁶²⁾ Poznanie Boga w porządku nadprzyrodzonym będzie *intuicyjne*, jakby twarzą w twarz. Sobór Florencki określił, że „dusze zupełnie czyste idą do nieba i widzą jasno samego Boga w Trójcy jedyne go takim, jakim jest” (Decret. Unionis, sess XXII). „Teraz widzimy—mówi św. Paweł — przez zwierciadło przez podobieństwo: lecz w on czas twarzą w twarz. Teraz znam w części: lecz w on czas poznam, jakom i poznany jest” (I Kor. 13, 12). — W porządku przyrodzonym poznanie Boga pozagrobowe byłoby nie intuicyjne, do którego natura ludzka sama z siebie uzdolnioną nie jest, lecz abstrakcyjne, przez pojęcia oderwane (per discursum): „Homo Dei faciem videre non potest. Angeli autem etiam minorum in Ecclesia semper vident faciem Dei (Matth. 18, 10). Et nunc in speculo videmus, tum autem facie ad faciem quando de hominibus in Angelos profecerimus et poterimus cum Apostolo (II Cor. 3, 18) dicere: Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes in eandem imaginem transformamur a gloria in gloriam, quasi a Domini spiritu” (S. Hieronymus. Comment. in Isaiam, cap. I, v. 10). Czyt. o tem Ferretti. Philos. Moralis, I, thesis VIII.

⁶³⁾ Ob. wyżej str. 21, 22, 28.

z natury zdaje się dążyć do szczęścia“ (201), że „niewiadomo, dlaczego to wieczyste pożądanie nie miałyby zostać zaspokojone u wszystkich” (201), że „rozum może również domniemywać się związku pomiędzy wszelką wolą a szczęściem, gdyż wszelka istota, obdarzona wolą, dąży samorzutnie do szczęśliwości” (202), że „człowiek nie może pozbawić siebie przyrodzonego prawa do ostatecznej szczęśliwości” (203).

Naturalne są i zupełnie zrozumiałe te wyznania pisarza—poety, boć zasadniczą dążność natury rozumnej do szczęścia stwierdzają wszyscy, najliberalniejsi nawet teoretycy. Ale wymownie świadczą one zarazem na niekorzyść autora, jak naciągane są jego dowodzenia i jak rażący brak stałych zasad!



4. Anomizm moralny i równoważniki obowiązku. Zdeklarowana niepewność moralności „naukowej”. Zapoznane fakta. Cel człowieka. Ważne wyznanie autora.

„Sprawiedliwość Faryzeuszów wymaga, aby zabójstwa nie czynić — czytamy u św. Augustyna — sprawiedliwość zaś tych, którzy chcą wejść do królestwa niebieskiego, zabrania nawet gniewać się niesłusznie“.⁶⁴⁾ Nic podobnego nie przepisuje moralność Guyau’a. „Moralność pozytywna i naukowa — mówi on — może dać człowiekowi jedynie następujące przykazanie: rozwijaj życie twoje we wszystkich kierunkach, staraj się być osobnikiem możliwie bogatym w nateżenie i rozlewność energii... W tem wszystkim, rozumie się, niema nic kategorycznego, nic bezwzględnego, lecz są wyśmienite rady hypotetyczne: jeżeli dążysz do celu najwyższego nateżenia życia, czyż to i to.“⁶⁵⁾ Więc ani zabójstwa, ani gniewu, ani kłamstwa, i t. p. nie zabrania ani potępia „moralność bez powinności i sankcyi“, a tem mniej zabraniać może tego, co bardziej może być pożądane przez jednostkę ludzką, tego, do czego jej upodobanie chwilowe więcej się skłania, choćby to było zaprzeczeniem najgłębszych dążności natury ludzkiej, największem odstępianiem od jej istotnych praw. Stoimy tutaj wobec najoryginalniejszego wynalazku Guyau’a, wobec jego *anomizmu*⁶⁶⁾ moralnego, to jest moralności bez praw moralnych (!)

Z tego anomizmu czyli bezprawia moralnego wynika w szczególach zupełne rozluźnienie wszelkich więzów moralnych, w którem Guyau, pomimo pewnego rodzaju idealizowania, przeszedł swoich poprzedników, głoszących moralność niezależną. Kant, choć moralność bez

⁶⁴⁾ De sermone Domini in monte. I, 1, cap. 9.

⁶⁵⁾ Zarys, str. 145—46.

⁶⁶⁾ Od greckiego wyrazu νόμος, prawo; stąd anomizm jest to samo co „bezprawie“. Terminu tego używa niejednokrotnie nasz autor, chcąc swoją anomiczną teorię przeciwstawić autonomicznej moralności Kanta. Zarys, str. 4, 169.

Boiga chciał stworzyć, uznał wszakże jej charakter konieczny, nakazujący i obowiązujący. Guyau i tego charakteru moralności odmawia. Spencer chce obowiązek zastąpić uczuciem altruistycznym w przy-
szłym doskonałym społeczeństwie ludzkości. Guyau ani nakazu Kanta
ani miłości altruistycznej Spencera uznać nie chce, zrywa wszelkie
więzy etyczne i człowieka zupełnej samowoli zostawia. Odtąd ma
rządzić „bezprawie” (anomizm), z tak zwanymi równoważnikami
obowiązku, które do niczego nie obowiązują, jako pozbawione wszel-
kiej siły obowiązującej (powinności) i sankcji. „Przyjdzie czas — po-
wiada Spencer — kiedy instykt altruistyczny stanie się tak potężny,
że ludzie wydzierać sobie będą możność przejawienia go, sposobności
poświęcenia się i śmierci”⁶⁷⁾. „Zanik uczucia powinności — odpowiada
na to Guyau — może zostać osiągnięty w sposób całkowicie odmienny
od tego, o którym mówi Spencer. Powinność moralna znikłaby
nie dlatego, że instykt moralny stałby się nieprzepartym, lecz prze-
ciwnie dlatego, że człowiek nicby sobie nie robił z żadnego instyktu;
postępowanie jego byłoby absolutnie wyrozumowane, a życie swoje
rozwiłby jak szereg twierdzeń w matematyce”⁶⁸⁾.

Wymowniej jeszcze brzmią następne przykłady, podane przez
autora nieco wyżej: „Instykt będzie się coraz bardziej zacierał, dzięki
postępowi rozwagi... Instykt karmienia, tak doniosły u ssących,
dąży w naszych czasach do zaniku u wielu kobiet. Istnieje zjawisko
jeszcze bardziej zasadnicze — najbardziej zasadnicze ze wszystkich —
mianowicie rozmnażanie się, które zmierza do przeobrażenia się podług
tego samego prawa. We Francji występuje w akcie płciowym zamiast
instyktu mnożenia się częściowo wola osobista. Stąd nader powolny
w kraju wzrost ludności, który jest powodem niższości jego liczebnej
w porównaniu z innymi narodami stałego lądu... Prawdła dostarczają
względy całkowicie rozumne (!) i ogólnie biorąc użyteczności czysto
osobistej...”⁶⁹⁾ Takie horoskopy przyszłości stawia nam przed oczy
nowa moralność.

Stąd jest już łatwo zrozumieć to usiłowanie autora, z jakim
chce za pomocą tak zwanych równoważników obowiązku wytłuma-
czyć powinność, która z natury rzeczy towarzyszy nieodłącznie na-
kazom moralnym, dyktowanym każdemu człowiekowi przez własny
rozum praktyczny czyli sumienie.

Dla prawa moralnego, oczywiście, niema tu miejsca, bo właśnie
dla zaprzeczenia tego prawa autor twierdzi, że pierwszym jego równo-

⁶⁷⁾ Zarys, str. 136.

⁶⁸⁾ Zarys, str. 141.

⁶⁹⁾ Tamże, str. 139.

ważnikiem jest władza czyli moc działania, drugim — idea działania, trzecim—zlewanie się uczuciowości ludzkich powodujące wyższe rozkosze towarzyskie. W rzeczy samej jest to potrójny objaw fizjologii życia, poetycznie zobrazowany przez autora i urozmaicony paradoksami, których żaden zdrowo myślący człowiek nie przełknie. „Módcz działał—mówi autor—jest to być obowiązany do działania.” „Pojmowanie celu i wysiłek osiągnięcia go nie są dwiema różnymi rzeczami”.— Wynikałoby stąd, że jeżeli ktoś *może* cały swój majątek rozdać ubogim, a rozda tylko znaczną jego część, aby samemu żebrakiem nie zostać, to nie spełnia „obowiązku” nowej moralności i czyni źle; że kiedy ktoś *może* bezkarnie spalić dom sąsiada albo ukraść mu majątek jego, to i powinien to uczynić, w przeciwnym razie wykracza przeciw (nowej) moralności; że syn, który w swej *rozlewności i energii życiowej* gardzi moralnymi upomnieniami uczciwej matki, a, w razie jej oporu, mocnymi pięściami nakazuje jej milczenie, — czyni moralnie dobrze, bo ma *władzę* przewagi pięściowej nad bezbronną matką.

Widzimy z powyższych przykładów, że sama władza czyli moc działania w życiu nie wystarcza, lecz musi być kierowaną, w pierwszym wypadku, porządną miłością samego siebie i miłością bliźniego oraz roztropnością; w drugim — oprócz miłości bliźniego, zasadą osobistej własności, sprawiedliwości, której sprzeciwia się kradzież; w trzecim—zasadami moralnego czyli zgodnego z rozumem prowadzenia się i poszanowania dla rodziców. We wszystkich zaś wogóle wypadkach uznać musimy, uznaną częściowo nawet przez Kanta,⁷⁰⁾ nieodzowną potrzebę działania w świadomej zależności i odpowiedzialności wobec Boga, jakoteż potrzebę zasługi na życie wieczne

⁷⁰⁾ „Kant uczynił zależnem urzeczywistnienie ideałów moralnych od idei *wolności woli, nieśmiertelności duszy i Boga*. Wolność woli jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności człowieka za swe czyny, więc podstawą wszelkiej wogóle moralnej oceny działań ludzkich. Nieśmiertelność duszy jest niezbędną według Kanta dlatego, że ona tylko daje możność wyrównania niesprawiedliwości doczesnego życia zgodnie z wymaganiami moralnymi; nareszcie musi istnieć sprawiedliwy sędzia i wszechmocny wykonawca wyroków sprawiedliwości, gdyż w przeciwnym razie nie mielibyśmy rękoma, że nasze ideały moralne będą w istocie prędzej czy później urzeczywistnione. Chociaż według Kanta, idee te nie mogą być teoretycznie udowodnione, to jednak mają one stanowić przynajmniej przedmiot *wiary*, gdyż inaczej sprzeciwialibyśmy się bezpośrednim wymaganiom poczucia moralnego. Wymagania te zaś Kant w swej *Krytyce praktycznego rozumu* uznaje za nieodzowne i niezaprzeczalne, za jedyną podstawę prawidłowego rozwoju życia umysłowego człowieka”. *Henryk Struve*, Wstęp *Krytyczny do filozofii*. Warszawa, 1903², str. 225. Porów. *Ks. J. Bączek*, *Zarys historii filozofii*. Warszawa, 1910, str. 137, nast.

poza grobem; inaczej moralność nasza pozbawiona byłaby swej naj- silniejszej, owszem jedynej nawet opory.

Słowem, obok fizyologicznego czynnika mocy albo władzy działania, czyli obok pierwszego tak zwanego równoważnika obowiązku, w życiu ludzkim działać muszą i działają czynniki moralne ujawnia- jące się w faktach świadomości psychologicznej; fakta te, zapoznane, a nawet zaprzeczone przez autora, są liczniejsze i bez porównania ważniejsze od faktów, sztucznie przezeń na pierwszy plan wysunię- tych, i wykazują dobitnie, że Guyau prawdziwą moralność zapoznał i z nią się rozminął.

Od pierwszego równoważnika nie lepsze są następne.

Wyobraźmy sobie że X. chce i może (w myśl równoważnika pierwszego) obrać sąsiada z olbrzymiego majątku dla podzielenia się nim z P., powodowany do tej grabieży uczuciem przyjaźni dla P. (w myśl równoważnika trzeciego) oraz ideą (równ. 2-gi) przyczynie- nia się do podniesienia przemysłu w kraju lub wyprowadzenia z nę- dzy rodziny własnej albo rodziny P. (równ. 3-ci). Jasną jest rzeczą, że moralność p. Guyau nie przeszkodziłaby urzeczywistnić zamiar, owszem nakłaniałaby do tego.

Książę Bismark, kolegując za młodu z Arnimem, dyskutował z nim kwestyę, zbliżoną do naszej, i już wówczas bronił nieograni- czonej kompetencji *władzy* państwa (Staatsomnipotenzlehre.) „Cobyś powiedział—odparł mu raz jednego Arnim—gdyby państwo którego dnia postanowiło, że wszystkie pieniądze z kieszeni pana A. przecho- dzą na własność pana B.?”

— Powiedziałbym, odrzekł podobno wtedy Bismark, że A. byłby złodziejem, gdyby grosz w swej kieszeni zatrzymał.⁷¹⁾

W etyce p. Guyau niewątpliwie to samo byłoby uprawnione, a nawet wyraz „złodziej” wydaje się w niej zbyt czynnym: wobec jedy- nej moralnej zasady rozlewności życia, i to nieobowiązkowej.

Jeszcze jedna ilustracja równoważników obowiązku. Pewien młodzieniec, bawiący w obcym majątku, rozwinął swoją energię życiową z niezwykłą swobodą, hojnie rozlewając swoją uczuciowość wokoło, akurat w myśl teorii p. Guyau; nawet w spełnianiu włożonych nań obowiązków był bez zarzutu, mimo zbyt wesołego życia towarzy- skiego. Tylko że z tej uczuciowości młodego człowieka wynikło wiele zgorzenia, które przybierało coraz poważniejsze rozmiary. Sku-

⁷¹⁾ Kiedy później—pisze ks. Morawski—Arnima spotkało prześladowanie i nawet majątek jego zosał skonfiskowany, przypomniano sobie tę rozmowę i zwrócono uwagę, że jakoś spełniła się literalnie: bo pieniądze pana A (Ar- nima) przeszły do pana B (Bismarcka). *Morawski*, dz. cytow. I str. 186.

tek był taki, że właściciele wypowiedzieli mu miejsce. On się tłumaczył, że każdy ma prawo do szczęścia. Ale otrzymał odpowiedź, że miłsza jest cnota i porządek w domu, aniżeli jego wybujałe szczęście i hojna rozlewność życia.

Widzimy, że życie samo nie jest jeszcze normą moralności, choćby było najintensywniejsze i najbardziej rozlewne: ono rządzone być musi, jak się rzekło, zasadami wyższego porządku, który zowiemy wszyscy moralnym, a który tak obcym jest naszemu autorowi. Przy zachowaniu tego porządku osoba z natury o małej energii i rozlewności życia więcej może być warta, niż inna bogato od przyrody uposażona, ale o ład moralny niedbała.

Równoważniki więc autora nie wytrzymują krytyki. Wyznaje to w końcu sam Guyau, kwestyonując zupełną pewność danego przez się rozwiązania zagadnienia obowiązku w tych charakterystycznych słowach: „D’ailleurs, une morale exclusivement scientifique ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l’obligation morale”—moralność naukowa nie może dać stanowczego i zupełnego rozwiązania zagadnienia powinności moralnej⁷²⁾.—Risum teneatis amici!

Ale nie dziwujmy się. Autor swoje stanowisko nazywa naukowem w tem znaczeniu, że ze swoich studyów wyłącza istnienie Boga i swoje twierdzenia opiera rzekomo na faktach. W poczuciu zaś obowiązku, doświadczanem przez każdego człowieka, dochodzi się do poznania Istoty wyższej, która ten obowiązek na nas nałożyła, zaszczipiając go w naszym rozumie, podobnie jako nadała mu konieczne i niezienne prawidła myślenia. I tylko wobec tej Istoty wyższej obowiązek nasz ma rację bytu, bo tylko wobec Boga całkowicie człowiek pojmuje, dlaczego ma iść za tem niezachwianem w jego duszy poczuciem obowiązku. Tak tłumaczy się też nieodłączne od obowiązku poczucie odpowiedzialności,—oczywiście przed Bogiem. Ale ta ścisła konsekwencja wskazuje woli człowieka określoną drogę postępowania i zmusza ją do walki z sobą, do wyrzeczenia się i poświęceń w wielu wypadkach życia. A na to nasz autor żadną miarą zgodzić się nie mógł..

Jak naszemu twórcy nowej moralności nie udało się wytłumaczyć obowiązku przez równoważniki, podobnie też Kantowi nie mogło się udać wytłumaczyć tenże obowiązek przez autonomiczno-kategoryczny nakaz rozumu. Jużciż jest w nas kategoryczne czyli bezwarunkowe poczucie t. j. świadomość obowiązku, zmuszającego nas do postępowania moralnie bez względu na jakiegokolwiek warunki życia, ale ten nakaz nie jest autonomiczny czyli niezależny, mianowicie od Boga,

⁷²⁾ Esquisse etc., str. 160.

lecz właśnie przez Boga nadany, — w przeciwnym razie skądże go mamy? Przytem, z takiej niezależności, tak w systemie Guyau'a, jak i Kanta, wypływa logicznie wniosek, że wszystkie zbrodnie, męźobójstwa, kradzieże, oszustwa i t. d.—ile razy są osobiście pożyteczne, a nie narażają na kary (co, niezawodnie, mimo policyi częstokroć się zdarza)—są godziwe, moralne, bo zgodne z najwyższą moralności modłą. Próżno tu Kant i jemu podobni, nie wyłączając pana Guyau, ograniczają tę straszliwą autonomię mądrymi formułkami: „Działaj, ile możesz, bylebyś innym nie przeszkodził do podobnego działania”.— „Musisz swoją wolność w taki sposób ograniczyć, abyś mógł z innymi a inni mogli z tobą społeczeństwo utworzyć” i t. d. Takie ograniczenia ⁷³⁾ są niekonsekwentne—bo jeżeli jestem sam sobie najwyższym celem, toć nie mam żadnego obowiązku krępowania swej swobody dla dobra innych, ile razy mi miłość własna tego nie radzi. Takie ograniczenia są też niedostateczne i daremne — bo są tylko czczemi formułkami, a formułka nie jest ani hamulcem dla namiętności, ani bodźcem dla czynu. Próżno mówić o wymaganiach rozumu praktycznego, o imperatywie kategorycznym, o równoważnikach i tym podobnych teoriach, skoro ja jestem bezwzględnie panem siebie, nieodpowiedzialnym—i nawet nie wiem, dlaczego mam słuchać takich mistrzów, dlaczego się poddawać wymaganiom rozumu praktycznego ⁷⁴⁾.

Wprawdzie, smutne konsekwencye takich teorii moralnych prowadzą w praktyce do sprzeczności postępowania z wewnętrznym poczuciem prawa i obowiązku moralnego; ale w tem właśnie leży cały tragizm duchowy takich moralistów, którzy po skonstruowaniu bałamutnych i wysoce demoralizujących swych teorii—wyznają w końcu, że problemat obowiązku jest dla nauki nierozwiązalnym. Takim jest wyznanie Kanta, przypuszczającego dla uratowania etyki „autonomicznej” postulatę rozumu praktycznego, choć ich jego „czysty rozum” dowieść nie może. Takim też jest wyznanie autora „moralności bez powinności i sankcyi: „Il faut toujours dépasser la pure expérience” ⁷⁵⁾. Potrzeba zawsze wznosić aż ponad czyste doświadczenie.

Ma tu autor na myśli hipotezę metafizyczną, która ma być nieodzownem schronieniem dla każdego wyznawcy jego teorii „naukowo-

⁷³⁾ Są to ograniczenia, stawiane przez Kanta, którego teorya — jeśli tu o stopniowaniu może być mowa — nieporównanie wyżej stoi od teoryi Guyau'a; ten ostatni daje tylko, jak widzieliśmy, jedno ograniczenie, rozlewności życia, i to warunkowo — jeśli chcesz być moralnym — bo można i nie chcieć. Patrz *Zarys*, część 2, r. 1, str. 145—6.

⁷⁴⁾ Czyt. „Filozofia i jej zadanie”, przez ks. Maryana *Morawskiego*. Kraków. 1899, str. 130 i następane.

⁷⁵⁾ *Guyau* *Esquisse* l. c. (str. 160).

pozytywnej”, a ma zastąpić wszelką ideologię ludzi wierzących ⁷⁶⁾ jako też stałe zasady moralności tradycyjnej, powszechnej. Hipoteza— pisze Guyau — daje te same wyniki, co wiara, wytwarza nawet wiarę (!) następczą, ale nie twierdzącą i dogmatyczną, jak tamta. Moralność w podstawie swej naturalistyczna i pozytywistyczna szczytem swym sięga wolnej metafizyki. Istnieje moralność niezmienna (wiemy już, jaka to moralność, i jaka jej niezmiennność w pojęciu autora), moralność faktów, i żeby ją uzupełnić tam, gdzie ona nie wystarcza—moralność zmienna, osobnicza, moralność hipotez⁷⁷⁾.

Ale przypatrzmy się bliżej rzeczonym równoważnikom. Jak wszędzie, gdzie Guyau prawdziwą naukę moralną błędnie chce wytłumaczyć i nagiąć do swojego systemu, tak i tu pomieszane znajdujemy pojęcia i rzeczy zupełnie od siebie różne. Poczucie własnej *mocy* może być pewnego rodzaju pobudką do działania, a nawet niekiedy silnym bodźcem do zużycia swej energii, ale obok tego faktu psychofizycznego jest inny fakt psychiki ludzkiej, który każdy człowiek od powyższego odróżnia, mianowicie fakt świadomości, że się *powinno* (czyli że się jest obowiązany) swej władzy, t. j. swoich sił w jednym wypadku użyć, a w innym tę samą władzę od działania powstrzymać. Dalej, ponieważ natura niemożliwych rzeczy nie nakazuje, przeto każda powinność przypuszcza władzę działania; ale bynajmniej nie każda władza działania rodzi obowiązek. W stosunku do tego ostatniego władza działania może zajmować różne stanowiska. Może ona być *obojętną*, jak na przykład „władza” spacerowania, czytania lub siedzenia, — może być *pożyteczną*, jak władza odwiedzania chorych, i może być wreszcie *ściśle obowiązkową*, mianowicie zabronioną lub nakazaną, jak niesienie w potrzebie pomocy uciśnionym rodzicom i t. p.

To samo rozróżnienie zastosować należy do dwóch innych równoważników, które taki sam błąd w sobie zawierają.

Ale wszystkich równoważników w teorii Guyau jest pięć. Trzy powyższe pozostają w ścisłej wewnętrznej łączności z główną zasadą. Odpowiadają one trojakiej płodności życia: płodności woli (1-szy równoważnik), płodności umysłu (2-gi równoważnik) i płodności wzruszeniowej czyli uczuciowościowej (3-ci równoważnik). Po tych równoważnikach wymienia Guyau w następnych rozdziałach jeszcze czwarty równoważnik *ryzyka i walki*, pobudzający do działania w imię

⁷⁶⁾ Tu wypada zaznaczyć następne świadectwo autora: „W rzeczywistości znaczna część szlachetnych czynów ludzkich została dokonana w imię moralności religijnej lub metafizycznej“ (str. 168).

⁷⁷⁾ Str. 169.

przyjemności narażania się na niebezpieczeństwo i nadziei zwycięstwa, i piąty równoważnik *hipotezy metafizycznej*, która ma uzupełnić moralność faktów, gdzie ta ostatnia nie wystarcza. Spotykamy tu to samo właściwe autorowi zapoznawanie faktów powszechnej świadomości moralnej, deptanie niezmiennych praw moralności właściwej i szukanie poza niemi przyjemności życia; a nadto—nie mniej charakterystyczne upodobanie w dobrowolnem wytwarzaniu coraz to nowych hipotez i teorii metafizycznych przy sceptycznym lekceważeniu wszystkich. Można by tu więc powtórzyć wyżej podane objaśnienia, na wykazanie bezpodstawności rzekomo moralnych pomysłów czwartego i piątego równoważnika, które, nie kierowane zasadami prawdziwej moralności, zupełnie tak samo, jak pierwsze trzy równoważniki, do najdziwaczniejszych i niemoralnych prowadzą czynów. Same przez się nie mają one z moralnością nic wspólnego, podobnie jak naczelna zasada rozlewności życia, na której się wspierają.

Przyjemność ryzyka i walki, jako norma czyli zasada moralna, powodować będzie walkę jednych przeciw drugim, wojny bratobójcze, grabieże, napaście, powodować będzie wszelkiego rodzaju rewolucye i okrucieństwa, jeśli nie będzie kierowaną, a często zgoła nawet zaprzeczoną, przez zasady moralności powszechnej. Wszak każdy przywódca opryszków i każdy tyran może szczerze wyznać, że w swoim niecznym fachu lub zajęciu znajduje prawdziwą przyjemność ryzyka i walki.

Co potępia taką działalność, to właśnie zapoznawana przez autora świętość niezmiennego porządku moralnego, nieodłącznie zespolonego z naturą ludzką i panującego od chwili stworzenia nad całym ludzkim rodzajem.

Ryzyko znów metafizyczne, w znaczeniu przyjętem przez Guyau'a, prowadzi do relatywizmu, uznającego wszystkie prawdy za tymczasowe tylko i względne, a w praktyce równać się będzie postępowaniu bez zasad. Jak wyszło ze sceptycyzmu, tak do niego też prowadzi; zbierać przeto musi wszystkie smutne konsekwencye tego chorobliwego objawu w umysłowej działalności człowieka.

Arbitralność autora w budowaniu nowej teorii uderza zwłaszcza w ostatnim równoważniku, gdzie każe czytelnikowi stwarzać sobie hipotezę, któraby uzupełniała niedostateczną naukową moralność; hipotezę tę następnie trzeba przyjąć jako „najprawdziwszą dla nas” i na niej oprzeć swoje życie i swoją działalność.—Jest to swojego rodzaju naigranie się z człowiekiem i jego władz umysłowych, któremu jedną i tę samą rzecz mowy system każe uważać jednocześnie za hipotezę i za niewątpliwą prawdę. Wytworzenie jednak tego rodzaju

hipotez uważa Guya u za nieodzowne dlatego, że zdaniem jego w metafizyce pewność nie istnieje. Pomijamy tu na razie fakt, że nasz autor w swych wywodach, które chce uważać za naukowe i pewne, wielokrotnie opiera się na najczystszej metafizyce. Pytamy tylko, czy wobec takiego sceptycyzmu w ocenianiu twierdzeń metafizycznych, metafizyczna zasada postępowania nie musi wydać się prawidłem człowieka łudzącego siebie własną fikcją? Ile zaś ważyć sobie będzie taką hipotezę każda jednostka, parta do złego silnymi bodźcami namiętności, a przed cnotą znajdująca nieprzewyciężone niemal zapory—nie trudno przewidzieć.

Ale właśnie to niekrepowanie osobnika w jego upodobaniach i zachciankach i wypływająca stąd nieograniczona swoboda człowieka jest bardzo po myśli autora. Żąda on bowiem, aby każdy tworzył sobie hipotezę, jaka mu się podoba i jaka mu jest w danych warunkach potrzebna. „Hipotezy te muszą pozostać bezwzględnie wolne i osobiste”. „Zmieniać się mogą zależnie od osobników, temperamentów umysłowych“. Zresztą, „na żadnym polu nie powinno być ortodoksyi“.⁷⁸⁾ Rzecz całą objaśnia charakterystyczny przykład, wzięty z Bentham'a, który jako pisarz był sobie, jak wiadomo, „epikurejczykiem, prawowierniejszym od samego Epikura“, a którego autor beczelnie przeciwstawia świętej Teresie. Oto jego słowa: „Bentham oddał całe swe życie pojęciu interesu; jestto rodzaj poświęcenia; podporządkował on wszystkie swoje zdolności poszukiwaniu tego, co było użyteczne dla niego, a tem samem dla innych także: w rezultacie był on rzeczywiście bardzo użyteczny, równie i bardziej nawet, niż taka apostołka bezinteresowności, jak św. Teresa.“⁷⁹⁾

Któż nie widzi w tych słowach, do jak wyrafinowanego wyuzdania i wynaturzenia człowieka dąży sam rzekomy nasz apostoł moralności?

* * *

Jak wogóle w każdym błędzie, tak i w teorii Guya u'a mieści się odrobina prawdy. Bynajmniej też nie przeczymy, że życie samorzutnie powoduje w człowieku popęd do działania i rozwijania swoich władz, że im większe będzie „natężenie” życia, im produktywniejsza działalność, tem więcej dobrych czynów moralnych czyli zasług wydać może człowiek. Ale popęd życiowy i nawet działalność sama to dopiero fizyczna albo materyalna strona moralnego postępowania, to jeszcze nie sama moralność i nie moralna zasługa, która z istoty swej wy-

⁷⁸⁾ Str. 164, 169, 172.

⁷⁹⁾ Str. 169.

maga w człowieku świadomej zgodności czynu z normą moralności, czyli, jak to wyjaśniliśmy na początku, z rozumną naturą człowieka całkowicie pojętą.⁸⁰⁾ Słowem, to dopiero mała częśćka całości. „Jest — pisze ks. Pawelski — pewna sfera czynności życiowych, jak czynności zmysłowe, wegetacyjne, która w sobie wzięta stoi za granicą moralności — a nawet co do czynności życia duchowego trzeba dość wyrazistą pociągnąć ryzę, żeby nie zabrnąć w niejasności i w nieprawdziwe dedukcy. Otóż w tym punkcie niedomaga system Guyau'a; jego natężenie życiowe i rozlewność tak są szeroko zatoczone, granice, po które one rozciągać się mają tak zatopione są w mgłę niejasnych ogólników, że bliższa orientacja jest całkowicie uniemożliwioną.“ —⁸¹⁾ Zresztą jakkolwiek uwagi o popędzie i natężeniu życia, jako też o tak zwanych równoważnikach, mogą być praktyczne w celu fizycznego wyzyskania warunków życiowych, zawsze jednak muszą być łączone z zasadami moralności właściwej, którei samo życie kierować i rządzić należy. Tej ostatniej „równoważniki” żadną miarą zastąpić nie są zdolne. Żaden równoważnik, jak to już wykazywaliśmy, nie będzie mocen nikogo powstrzymać od zdrady, od mordy, od kradzieży i wogóle od jakiegokolwiek zbrodni, gdy namiętności do niej pchać będą człowieka, nie kierującego się skądinąd zasadami prawdziwej moralności. Równoważnik pozostanie dla niego formułą bez żadnej skutecznej siły; prawdziwą siłę skuteczną mieć będą wtedy własne człowieka pożądanja, które jedynie przed mocą wyższą uledez mogą, a nie pójdą za słabym głosem rozlewności życia lub równoważnika obowiązku. Obowiązek bez Boga nigdy pomyśleć się nie da. „To było jak widzę — pisze Cycero — najmędrsze między ludźmi zdanie, że prawo nie jest wcale rozumów ludzkich wynalazkiem ani narodów postanowieniem, ale czemś wiecznem, co całym światem rządzi mądrością zakazów i przykazań swoich. To zaś najwyższe i ostateczne prawo uznano za myśl bożą, która wszystkim rozumnie włada i rządzi.”⁸²⁾

⁸⁰⁾ Ob. wyżej Część pozytywną.

⁸¹⁾ Przegląd Powszechny z roku 1896, tom 50, str. 105 (art. Guyau a etyka przyszłości).

⁸²⁾ *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.... Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum, cum orta est: orta autem*

Ta odwieczna myśl Boża wyrażona jest w stałych prawach, tkwiących w samej naturze stworzeń. Te prawa G u y a u niewątpliwieby odnalazł, gdyby rzeczywiście chciał badać fakta natury ludzkiej, tak jak one są, bez z góry powziętych ograniczeń. Posłuchajmy jednego z współczesnych pisarzy: „Jak promień światła drga i odbija się według praw falowania, jak strumień płynie i krąży według praw grawitacji, kwiat wykluwa się z pączka lub ptaszek gniazdko wije — każde podług prawa swego gatunku, tak i człowiek odnajduje w swej naturze zmysłowo-rozumnej prawa stałe, któremi ma się rządzić. Wszędzie też, u ludów najdzikszych nawet, odnajdujemy wspólną podstawę etyczną: *rodzinę, własność, zwierchność, kapłaństwo*; wszędzie spotykamy *pojęcia o sprawiedliwości, o własności, o obowiązku dotrzymania umowy, o uczciwości*.

Pozytywizm (którego zdeklarowanym zwolennikiem jest nasz autor) zamiast badać człowieka z jego całą psychiką rozumową, obserwuje raczej zwierzęta, szukając w nich zarodków skłonności altruistycznych, klasyfikuje ich zwyczaje i popędy i według tych badań chce mierzyć i oceniać człowieka, uznając w nim za prawo natury tylko to, do czego człowiek ma ślepy instynkt: karmić się, rozmnażać się, bronić się od napaści—to według niego prawa natury; ale żeby np. sprawiedliwość względem drugich, żeby nawet *cześć względem rodziców* miała do prawa natury należeć, tego wcale pojąć nie chce.

Takie pojmowanie natury ludzkiej opiera się na przypuszczeniu, że człowiek nie ma w myśl natury szerszego zadania jak zwierzę, ani innego sposobu uświadamiania sobie celów natury, jak instynkt zwierzęcy. Przypuszczenie to jednak jest najwidoczniej błędne wobec faktu, że człowiek nierównie bogaciej jest od natury uposarzony. Władając rozumem, który cele i porządek natury uświadamia sobie, winien on oczywiście nie tylko instynktów, ale i rozumu słuchać. Człowiek winien *jeść* nie dlatego tylko, że go smak pociąga albo głód nagli, ale także dlatego, że *rozumie potrzebę jedzenia dla utrzymania życia*. I temże samem prawem powinien podjąć *pracę dla utrzymania* życia potrzebną, choć go w tem żaden fizyologiczny pociąg nie ostrzega. Względem drugich ludzi, powinien się zachowywać jako względem sobie równych, bo rozumie, że są w naturze równi: gdyby ich traktował jako rzecz, którą można zupełnie sobie podporządkować i na użytek swój obrócić, przewracałby porządek natury a tem samem naruszałby jej prawo. Z teje *moralnej równości* między ludźmi wysnuwają się również wszystkie wymagania sprawiedliwości; a ze *stosunków człowieka*

est simul cum mente divina. Quam ob rem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis. De legibus II, 4.

do jego otoczenia — z jego *stosunków wewnętrznych* (części niższej do wyższej), ze *stosunków*, wynikających z istoty *uspołecznienia* ludzkiego, rozwija się logicznie całe prawo naturalne moralnego postępowania człowieka, jak to naszkicowaliśmy na początku. I dalej. Człowiek ma naturalne upodobanie nie tylko w tem, co zmysłom dogadza, ale także w *porządku*, w *harmonii*, w *sprawiedliwości*, która wyrównuje,—w *męstwie*, z którym jednostka poświęca się dla ogółu,—w *miłości ludzi*, która mnogość i różność w jedność kojarzy, i w każdej wogóle cnotcie. Spełniając czyn cnotliwy, człowiek doznaje normalnie pewnej rozkoszy, która jest tem w stopniu wyższym, czem przyjemność zmysłowa w należytem spełnianiu funkcji organicznych. A przeciwnie, dopuszczając się czynu zdrożnego, niesprawiedliwości, uszczerbku dobra powszechnego na korzyść własną..., człowiek czuje normalnie zgryzotę, zawstydenie — jakiś ból w duszy (*sankcya*).— Pojęcie zakonu przyrodzonego leży w głębi powszechnych przekonań: każdy zagadnięty, czy *źle jest drugiego znieważać*, odpowie: *źle*, — a zapytany, dlaczego to *źle*, da za *powód godność* człowieka lub równość między ludźmi lub coś podobnego. Słowem, istnieje przedmiotowo jakiś porządek, t. j. jakieś *stosunki* między rzeczami a człowiekiem; człowiek poznaje ten porządek i wie, że podług jego wymagań winien postępować: inaczej działałby wbrew *porządkowi* i przeciwko swej własnej naturze.—A jak konieczna i niezmienna jest istota rzeczy, tak konieczne i niezmiennie *stosunki* z niej wynikają i również *konieczne i niezmiennie* są ich wymagania w porządku moralnym. Bóg mógł nie stworzyć człowieka, ale tworząc go, nie może nie wymagać od niego religii; mógł się człowiek znaleźć sam jeden na świecie,—jak Adam w pierwszych dniach swego istnienia — wtedy obowiązki względem bliźnich nie miały miejsca; ale skoro się ludzie rozmnożyli, przez to samo obowiązki czci względem rodziców, *sprawiedliwości* względem wszystkich z natury rzeczy wynikły. Zakon więc przyrodzony wynika z porządku rzeczy w sposób konieczny i sam Bóg, tworząc takie a nie inne istoty, nie mógł chcieć innego prawa. Nie dlatego, np. kłamstwo, męzobójstwo, bluźnierstwo są *złe*, że Bóg zakazał *kłamać*, *zabijać*, *bluźnić*, lecz, odwrotnie, dlatego Bóg zakazał kłamstwa, zabójstwa, bluźnierstwa, że te czyny są *złe*; a racya ich złości leży w samej ich istocie: z istoty swej są niezgodne z porządkiem.

Stąd też ród ludzki, póki się samochcąc nie zaślepia, świadomy jest zawsze jakiegoś związku między Bóstwem a prawem moralności ⁸³⁾.

⁸³⁾ Ob. wyżej str. 18 i 20. Porówn. Le Roy: Religia ludów pierwotnych: „Jak poza ich (ludów pierwotnych) wierzeniami znaleźliśmy niewidzialną i od-

Jak mądre prawa natury fizycznej każą ludziom myśleć o Bóstwie nad przyrodą panującym, tak i to prawo, które w głębi sumienia swego znajdują, daje im powód domyślenia się, że Bóg jest tego prawa zakonodawcą, że On, stworzywszy istoty rozumne i wyraziwszy w ich naturze rozumnej to prawo, chce koniecznie, żeby one czynami swymi do tego porządku się stosowały, one zaś tak czyniąc, udoskonalają się moralnie, stają się samodzielnie takimi, jak wymaga ich natura i Bóg—i tak dążą własnymi czynami, do przyrodzonego celu, doskonałości i szczęścia.

Jak w sferze teoretycznej rozum, poznawszy za pośrednictwem zmysłów przedmioty, odkrywa sam przez się ich relacje i upatruje pierwsze pryncypia bytu: zasady identyczności, przyczynowości i t. p.—tak samo w sferze praktycznej, ten sam rozum odkrywa pryncypia postępowania z tychże relacyj przedmiotowych wynikające — słowem początek od spostrzeżeń empirycznych, dalszy rozwój przez samoistną pracę rozumu i przy pomocy osób już wykształconych czyli przez edukację. Ten sam rozum, o ile zastosowuje ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka, nazywamy *sumieniem*“.

Teraz już możemy dokładniej określić, czem jest tak usilnie choć bezskutecznie przeczony przez Guya u' a obowiązek. Jest on działaniem i skutkiem prawa, jego nieodłączną własnością; jest to swojego rodzaju konieczność, czyli przymus, który wolę z prawem

daloną obecność Najwyższego bytu, tak i tu, poza ich moralnością, jako jej podstawę, znajdujemy, uczucie sprawiedliwości, związane z pewną skłonnością do dobra i pewną odrazą do zła“ (str. 143).

I na innym miejscu: „Więc pogląd ogólny pierwotny tak się przedstawia w całości: na dole świat świecki, świat tych, którzy chcą i mogą się nim dla siebie posługiwać bez zwracania na cokolwiek uwagi, bez spełniania ceremonii; w górze świat nadprzyrodzony, który nam się staje dostępnym dzięki niejako mistycznej drabinie, uzewnętrznionej w obrzędach religijnych, i między nimi świat święty, czyli tabu, świat który ma w sobie coś z jednego i drugiego, który przeto przypuszcza istnienie jednego i drugiego. Z drugiej strony, temu poszanowaniu dla najwyższego Pana wszechświata, tej obawie wobec przyrody i ożywiających ją duchów, jako początkowym i ogólnym przyczynom tabu, temu uczuciu *religijnemu* musi z konieczności towarzyszyć poczucie *moralne*. Jeśli bowiem odczuwam, że niepowiniennem ruszać tego lub innego przedmiotu, gdyż go bodaj zastrzegł dla siebie świat nadprzyrodzony, to dlatego, iż jednocześnie mam świadomość, jako niesprawiedliwą i złą jest rzeczą przyswajać sobie to, co do mnie nie należy. Przeto zachowanie zakazu będzie dobrem, przestąpienie go—złem, t. j. grzechem, który plami i sprostada winę, a zgładzony może być przez „odpuszczenie” czyli darowanie... Stąd wynik zawsze ten sam: zasada prawa czyli zakazu, przypuszczającego już ideę religijną, suponuje także pojęcie *moralności*, a ta znów — *sumienie*“ (str. 158).

moralności wiąże. Skonstatowaliśmy ⁸⁴⁾ bowiem istnienie prawa przyrodzonego wskazującego nam głosem sumienia na swego zakonodawcę — Boga, w imię którego domaga się od nas posłuszeństwa.

Przez prawo jesteśmy niejako związani; otóż ten węzeł moralny, który nas do jakiegoś działania wiąże, jest zobowiązaniem lub obowiązkiem. Jest on częścią istotną prawa moralnego, jego stroną formalną, jego jakby duszą; materię zaś prawa stanowi ta część przepisu, w prawie zawarta, którą siłą obowiązku mamy wykonać, wyrazić w życiu i w postępowaniu naszym.

Z powyższego szkicu prawa przyrodzonego, ⁸⁵⁾ wykazanego w faktach, które każdy człowiek w sobie samym lub w naturze zewnętrznej z łatwością dostrzega, mogliśmy się przekonać, jak ciasny jest pogląd Guyau'a, zasadzającego całą moralność na ślepych instynktach życia i równoważnikach obowiązku, a rozumowi wyznaczającego tak nieznaczną rolę w tej dziedzinie z wykluczeniem licznych i niezmiernie doniosłych faktów świadomości moralnej prawa przyrodzonego.

W prawdzie życie rozwijać należy i pomnażać, bo do tego skłania nas natura, rozwijająca się ustawicznie z małych pierwiastków do coraz większych rozmiarów; ale ten naturalny rozwój i wzrost życia nie ma się kończyć amoralnym czyli bezprawnym naturalizmem albo panteistyczno-naturalistycznym determinizmem, jak w istocie chce nasz autor, lecz ma być kierowany rozumem, obdarowanym przez tęż naturę świadomością wielkich i powszechnych praw moralnych, tworzących nowy duchowy porządek. Porządek ten wyższy jest i doskonalszy od porządku fizycznego, którym tak wyłącznie zajęty jest Guyau. Obok nieświadomego i koniecznego ewolucjonizmu przyrody istnieje świadomy praw moralnych rozum człowieka oraz jego wolna wola, która temi prawami widzi się zobowiązaną w sumieniu każdej istoty rozumnej.

Prawidła o fizyologicznym rozwoju życia nie tylko nie burzą i burzyć nie mogą porządku moralnego, jaki Stwórca ponad światem fizycznym ustanowił i wyraził w rozumnej duszy ludzkiej, ale raczej są przygotowaniem do niego, materiałem, który tym ładem ma być objęty i kierowany do ostatecznego celu. Dla celu tego wszystko

⁸⁴⁾ Porówn. Część pozytywną.

⁸⁵⁾ Czyt. Morawski: Podstawy etyki i prawa, rozdział VIII (str. 131—150), któryśmy tużaj uważali za pożyteczne streścić cały. Dzieło to wśród polskich książek, traktujących o etyce, tak się wyróżnia swą jasnością i gruntownością oraz lekkością stylu, że powinno być szeroko rozpowszechniane wśród dzisiejszych czytelników, zwłaszcza do rąk dawane starszej młodzieży, łatwo ulegającej wpływowi zbyt liberalnym.

stworzonym zostało i do niego wszystko zmierza. A tym celem jest, aby wszystkie jestestwa, zwłaszcza rozumne, jak od Boga wyszły, tak były Jemu poddane, do Niego dążyły przez miłość w miarę swego uzdolnienia, w Nim znajdowały swą doskonałość i swoje szczęście⁸⁶⁾.

Stworzenia nierozumne, choć drugorzędne we wszechświecie mają znaczenie i podporządkowane są królowi widzialnego stworzenia, człowiekowi, zdążają jednak nieświadomie do owego celu, głosząc chwałę Stwórcy przez przedziwne zachowanie porządku na mocy praw fizycznych, od Boga sobie nadanych. Człowiek zaś, ten sam cel osiągnąć ma świadomie przy pomocy najwyższych władz swojego jestestwa, rozumu i wolnej woli. Uznając, czcząc i miłując Boga jako Stwórcę, Jemu ma on podporządkować swoją istotę oraz całą swoją działalność. Przez zachowanie porządku moralnego, który z łatwością poznaje, ma zasłużyć sobie wobec niezmierzonej Boskiej Dobroci osiągnięciem tak własnego udoskonalenia, jakie wynika z działalności zgodnej z Bogiem, jako też własnego zupełnego szczęścia, którego pragnienie w sposób konieczny narzuca się jego duszy i zwraca ją ku Bogu. Tu na ziemi udoskonalenie i szczęście ludzkie częściowo iszczą się w zachowaniu porządku moralnego, przez które człowiek staje się uległym Bogu oraz stawia siebie w należytej harmonii ze wszystkimi jestestwami: zyskuje on znowu tym sposobem uznanie własnego rozumu praktycznego czyli sumienia i głęboki spokój, dający mu niezachwianą pociechę nawet w najnieprzyjaźniejszych zewnętrznych okolicznościach lub w cierpieniach najbardziej dojmujących. W życiu zaś przyszedł człowiek osiąga ściślejsze zjednoczenie z Bogiem w doskonałej od Niego zależności a przez poznanie Najwyższego Bytu, źródła wszelkiej dobroci i rozkoszy, oraz Jego umiłowanie dostępuje tego niewypowiedzianego szczęścia, do którego osiągnięcia Bóg go przeznaczył. Pragnienie nienasycone zupełnego szczęścia i nieustanną dążność ku niemu sam Bóg wszczepił w naturę człowieka, kiedy go stwarzał, osiągnięcie zaś tego szczęścia oraz doskonałości owej w Bogu zasłuży sobie sam człowiek przy współdziałaniu Bożem przez należne wyko-

⁸⁶⁾ Patrz A. *Farges*: La liberté et le devoir, Paris 1908² II partie: la fin dernière de l'homme. — Tenże: L'idée de Dieu Paris 1894. — Obrona religii katol. Tom II: Czy i jaki jest Bóg—przez ks. *Kaz. Wajsa. Schmidt*: Origine de l'idée de Dieu, Paris 1910. Dictionnaire de Théologie Catholique par *Vacant—Mangenot*, art. Dieu, t. IV, Paris 1911. *Adamski*: Substancyalność i nieśmiertelność duszy ludzkiej Warszawa 1905. Cz. II. *Morawski*: Celowość w naturze 1901³. Tenże: Podstawy etyki. I, r. 5—7. *Willems*: Institutiones Philos. Treviris 1906; tenże Philos. Moral. *Urraburu S. J.*, Institutiones Philosophicae (Vallisoletii, 1894), vol. IV, V, VI: Psychologia.

nanie najwyższej i najświętszej Woli w zachowaniu ustanowionego przez Boga porządku.

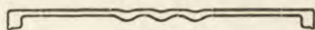
Moralny ten porządek tak jest widoczny i z taką siłą narzuca się umysłowi każdego człowieka, że nawet Guyau, który postawił sobie za zadanie zastąpić go i zaprzeczyć przez „rozlewność życia”, chwilami zdumiewa czytelnika swą mimowolną szczerością, w której daje wyraz własnemu poczuciu wyższego, moralnego prawa. „Wszyscy żywimy — wyznaje on — równie potężną miłość dla naszego ideału moralnego, choć rozumowo nie możemy oczekiwać żadnego(?) jej uświęcenia. Miłość ta będzie zawsze wydawała się czemś nadarem-
nem ze stanowiska utylitarystycznego, ponieważ nie może ona liczyć na żadne zadosyćuczynienia, na żadną nagrodę; ale ze stanowiska wyższego te zadosyćuczynienie i te rzekome nagrody mogą się z kolei wydać marnością. Jednym słowem, wartość życia jest czemś całkowicie zmiennem i może niekiedy schodzić do zera. Czyn moralny ma, przeciwnie, zawsze pewną cenę; rzadko się zdarza, żeby istota jakaś upadła tak nisko, iżby mogła dopuścić się czynu podłego np. z zupełną obojętnością lub nawet przyjemnością”.⁸⁷⁾

„Jeżeli, w żadnej doktrynie, uczucie moralne nie może samo przez się dać czuciowości prawdziwego szczęścia pozytywnego, to jest ono jednak zdolne uczynić szczęście *niemożliwem* poza niem... Dla istnień, które doszły do pewnego stopnia rozwoju moralnego, szczęście poza ich ideałem nie jest pożądane”.⁸⁸⁾

Tak więc niema szczęścia bez moralności — ważne wyznanie, choć nie dość przez autora zrozumiane.

⁸⁷⁾ On plaint d'habitude ceux qui ont au coeur de tels amours, des amours sans espoir, que rien ne peut rassasier; et pourtant nous en nourrissons tous un aussi puissant pour notre idéal moral, dont nous ne pouvons rationnellement attendre aucune sanction. Cet amour semblera toujours vain au point de vue utilitaire, puisqu'il ne doit point compter sur une satisfaction, sur une récompense; mais, d'un point de vue plus élevé, ces satisfactions et ces prétendues récompenses peuvent apparaître à leur tour comme une vanité. (Esquisse 159.)

⁸⁸⁾ Si, dans aucune doctrine, le sentiment moral ne peut, a lui seul, donner à la sensibilité le vrai bonheur positif, il est cependant capable de rendre le bonheur *impossible* (podkreślenie autora) en dehors de lui, et cela suffit pratiquement. Pour les êtres qui sont parvenus à un certain degré de l'évolution morale, le bonheur n'est plus désirable en dehors de leur idéal même. (tamże).



5. Indywidualizm i tendencja społeczna w teorii Guyau'a. Nietzsche i Guyau.

Widzieliśmy, jakie są i jaką mają wartość równoważniki autora; poznaliśmy, jak rozumieć należy indywidualistyczny kierunek jego anomicznej teorii, w której praktycznie decydującą rolę odgrywa rozkosz; wiemy nadto, na jakim fundamencie zbudowana jest cała ta ekscentryczna nauka, najzupełniej sprzeczna z powszechnymi moralnymi pojęciami ludzkości. Już więc powyższe dane świadczą wymownie, że jest ona utopią, dla społeczeństwa nie mającą żadnego znaczenia. Ale autor nasz chce, żeby jego teoria była społeczną.⁸⁹⁾

⁸⁹⁾ Jego zdaniem, życie nasze jest nierozdzielnie osobniczem i społecznem. Taki społeczny charakter naszego życia wpływa z samego procesu fizjologicznego odżywiania się, z którego powstaje w nas nadmiar siły, rozlewającej się następnie nazewnątrz, altruistycznie. Że źródłem wszystkich naszych czynności — pisze ks. I. Pawelski — jest życie, a życie to, mówiąc językiem Guyau'a, jest natężone i rozlewne, że między żyjącymi osobnikami panują ustawiczne wpływy i wzajemne przenikania się, czy to podlegające naszej świadomości, czy nawet z pod wszelkiej obserwacji wymykające się, to wszystko nie ulega najmniejszej wątpliwości... człowiek nie tylko jest osobnikiem odrębnym, ale ma także w samej naturze swojej wrodzoną odnośnię do życia towarzyskiego i społecznego... w tej odnośni mogą być wyższe, lub niższe stopnie wzajemnego zbliżenia się czuciowości i woli, mniejsze lub większe wpływy działań sympatycznych i nerwowych. Ale z przesłanek tych nie wynika wcale, że całe życie osobnika i każda jego czynność są nierozzerwalnie zespolone z celami społecznymi, że w tym osobniczym organizmie wszystkie struny nastrojone są na altruistyczną nutę, — obok pewników, które Guyau na poparcie swego twierdzenia przywodzi, stoi niezachwiany inny pewnik, że indywidualizm i społeczeństwo to są dwa oddzielne światy, które chociaż w zasadzie łączą się wzajemnie i siebie wzajem przenikają, często jednak interesami swymi jedno staje w poprzek drogi drugiemu. Wewnętrzne nasze przeświadczenie i doświadczenie historii aż nadto namacalnie nas o tem przekonują. Wystarczy zapytać się nas samych, ile to razy dla uczynienia zadość celom społecznym, musieliśmy zrobić ofiarę i poświęcenie z naszych pragnień i dążeń osobistych — wystarczy rzucić okiem na przeciągające w poprzek ludzkich dziejów milionowe zastępy przestępców i skazańców wszelkiego rodzaju, wykraczających przeciw społecznemu dobru, żeby rozczarować się do tego idealnie fantastycznego zespolenia indywidualności i społeczności w istocie życia...

Poza egoizmem (wadliwym i brudnym) istnieje jeszcze miłość samego siebie rozsądna i mądra, która całym życiem rozrządza i czynności wszystkie do odpowiedniego urządza celu, a która w korzeniu swoim jest podstawniczą właściwością naszego życia. Jest to fakt, którego bez pogwałcenia

Oczywiście lepiej tym sposobem odpowiadałaby ona idei ewolucyjnej i na większe liczyłaby mogła powodzenie niż, na przykład, krańcowy indywidualizm „waryacko-zbójcekiej” filozofii Nietzche’go.

Przypatrzmy się tedy i temu punktowi nowej teorii. „Wskutek rozwoju — mówi Guyau — przyjemności nasze rozszerzają się i stają coraz bardziej nieosobowemi; nie możemy rozkoszować się w swoim ja, jak na zamkniętej wyspie: środowiskiem naszym, do którego z każdym dniem lepiej dostosowujemy się, jest społeczeństwo ludzkie, i nie możemy być szczęśliwi poza tem środowiskiem tak samo, jak nie możemy oddychać bez powietrza. Szczęście czysto egoistyczne niektórych epikurejczyków jest złudzeniem, abstrakcją, niemożliwością: prawdziwe przyjemności ludzkie są zawsze *społeczne*” (str. 258). Masz życie twoje rozwijać we wszystkich kierunkach — „dlatego winienś być istotą w najwyższym stopniu *społeczną* i *towarzyską*. W imię tego prawidła ogólnego... może moralność pozytywna przypisywać osobnikowi pewne częściowe i umiarkowane poświęcenia, może zestawiać cały szereg przeciętnych obowiązków, w jakich się zamyka życie powszednie” (str. 145).⁹⁰⁾

Tak chce Guyau, ale jego główne zasady mówią inaczej. I z „moralności” *indywidualistycznej*,⁹¹⁾ jaką jest jego teoria, moralność spo-

wewnętrzne naszego przekonania i bez wyrotu pierwszych pojęć filozoficznych zaprzeczyć trudno. Samo życie, w którym tak lubuje się Guyau, jest najlepszym dowodem na istnienie i wrodzonosć tego uczucia, bo i skądże brałby się instynkt samozachowawczy jednostki, skądże powstawałaby w osobniku ta trwoga i ten wstręt i rozpaczliwe bronienie się do ostatka w chwili, kiedy życie narażone jest na niebezpieczeństwo. A nawet wtedy, kiedy to życie poświęcamy dla drugich dobrowolnie, wtedy nawet powstaje w nas uczucie cichej i męczeńskiej rezygnacji, która zupełnie nie miałaby psychologicznego wytłumaczenia, gdyby życie osobnika było z natury swojej altruistycznym. Przegląd Powszechny l. c., str. 107 i 108. Z tego przeciwstawienia egoizmu i altruizmu w człowieku, obok jego naturalnych skłonności w jednym i drugim kierunku, wynika, że potrzebny jest wyższy czynnik, któryby te dwa kierunki do jednego celu sprowadził i pogodził je z sobą: sama zasada rozlewności życia, i to dowolnej, nie wytworzy pożądaney harmonii, skoro ona właśnie powoduje wypadki konfliktu przeciwstawnych kierunków. Takim czynnikiem, skutecznym dla człowieka, może być tylko prawo Boże (dowód *a posteriori*), które właśnie mamy wyrażone w sumieniu

⁹⁰⁾ Żeby czytelnik zbyt literalnie nie pojmował owych autora „przepisów” i „obowiązków”, niebawem tłumaczy się on i poprawia: „W tem wszystkim, rozumie się, niema nic kategorycznego, nie bezwzględne, lecz są wyśmienite rady hipotetyczne: *jeżeli* (podkreślenie autora) dążysz do celu najwyższego natężenia życia, czyni to i to” (tamże). En tout cela, bien entendu, rien de catégorique, d'absolu, mais d'excellents conseils hypothétiques: si tu poursuis ce but, la plus haute intensité de vie, fais cela.

⁹¹⁾ Ob. Ateneum z r. 1912, 342.

leczna określić się nie da tak, jak ją określa sam autor. „Jeżeli świat jest ilościowo dla hedonisty wyższy — naucza Guyau — niż jego *ja*, to *ja* musi mu się jakościowo wydać zawsze wyższe, niż świat, gdyż jakością jest dla niego rozkosz. Jestem, mówi on, a wy jesteście *dla mnie* o tyle tylko, o ile *ja* istnieję i podtrzymuję moje istnienie: oto zasada, która rządzi zarówno rozumem, jak zmysłami... Otóż hedonizm — mówi dalej Guyau — w swej zasadzie podstawowej zaciętego zachowania swego *ja* jest ze stanowiska faktów nie do odparcia. Jedyne hipoteza metafizyczna może pokusić się o skłonięcie woli do przejścia od *ja* do nie-*ja*” (str. 147).

Budując moralność pozytywistyczną, opartą na faktach, z wyłączeniem wszelkiej metafizyki — jak po wielokroć się zastrzega, Guyau chce jednocześnie wysnuć moralność społeczną z samorzutnego instynktu altruistycznego.⁹²⁾ Nie widzi on, że samorzutny popęd rozwoju i wzrostu życia oraz wyłącznie uprawniony „ze stanowiska faktów” indywidualistyczny hedonizm może obrać sobie kierunek zgoła antyspołeczny. Wszak na tej samej zasadzie rozwoju życia jednostki zbudował Nietzsche całą potęgę i rozwój życia widzi w walce z innymi jednostkami, które się miażdży i z drogi usuwa w imię osobistej korzyści i rozkoszy. Idealem „moralności” jest tu heroizm najbardziej antyspołeczny czyli egoizm transcendentny nadczłowieka, który jest ponad wszelkie dobro i zło moralne w zwykłym, powszechnym, tradycyjnym znaczeniu. Ta indywidualistyczna moralność „nadludzi” jest zaprzeczeniem zarówno moralności „niewolników”, moralności poświęcenia i litości (naprzykład według społecznej teorii Guyau’a), jako też niskiego zmysłowego egoizmu.⁹³⁾

Nic tu nie pomogą wyjaśnienia Guyau’a, że miażdżenie innych nie zawsze jest możliwe i często wymaga solidaryzowania się z osobami trzecimi, że sprzyja rozwijaniu się kaprysów i nieprzepartych a często sprzecznych z sobą popędów. Bo nadczłowiekowi Nietzsche’go nie przeszkadza uspołecznienie się w szczupłym gronie potrzebnych mu osób, aby poza nim pozostawać nieujarzmionym lwem lub tygrysem; zresztą, i sprzymierzeńców za przykładem Napoleona szukać sobie można, aby później nimi samymi zawiadnąć. Rozwijanie zaś popędów w człowieku może sprzyjać większej rozlewności życia. „Walka — mówi Guyau — wypacza wolę wewnątrz. Gwałtownik tłumi stronę sympatyczną i umysłową swej istoty, czyli to, co ma w sobie najbardziej złożone i najwyższego” (str. 105). Ale taki dowód w teorii moralności Guyau’a jest rażąco sprzecznością, bo *rozkosz* ryzyka

⁹²⁾ Zarys, str. 98.

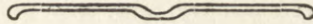
⁹³⁾ Porówn. ks. J. Bączek. Historia filozofii, str. 157 — 8.

i walki ma stanowić według niej nawet równoważnik obowiązku (str. 148); a powtórę dowód taki jest istic błędnem kołem, w którym raz ekspansya życia decyduje o dobrem i złem, to znowu instynkty uprzywilejowane przez autora otrzymują ten zaszczyt niezależny. Przypuszcza się wtedy z góry dobroć instynktów sympatycznych i złożonych, która właśnie stanowi istotę pytania, jakie Guyau winien rozwiązać. Przeciwnie, instynkty sympatyczne i złożone, albo społeczne nie są dobre, jeśli największa ekspansya życia rozwija się poza nimi. Nadczłowiek Nietzsche'go znajduje najwyższą rozkosz w swojej zwierzęcości, niewolnikom zaś t. j. tym, których własna ich słabość skazała na życie stadowe czyli społeczne, zostawia litość, miłosierdzie, dobroć.

Dziki myśliwiec, cały oddany swemu prostemu zawodowi myśliwskiemu, doznaje najsilniejszych i najgłębszych wrażeń duszy ludzkiej: nadziei, strachu, radości, tryumfu; gdy tymczasem żyjący życiem społecznym światowiec w złożonej swej działalności doznaje wrażeń licznych w prawdzie, ale rzadko kiedy głębokich; jest on kolejno kupcem, sportsmenem, artystą, ale w żadnym z tych zajęć nie jest on cały; czuciowość jego stała się dziwnie giętką i złożoną, i łatwo rozbudza on w sobie najróżnorodniejsze, nieraz sprzeczne z sobą sympaty, ale prawie zawsze jest w nich dyletantem; zaledwie w teatrze lub w książce spotyka się on z silniejszym biciem serca, dreszczem i strachem, i w tem znajduje rozrywkę dla swego życia ckliwego i małostkowego. Oto są dwa przykłady, życia poza społeczeństwem i życia społecznego; do jednego i do drugiego może być zastosowana główna, zasadnicza teoria o rozwoju życia. Natężenie życia w pierwszym wypadku może być nawet silniejsze, aniżeli w drugim; są to, zresztą, ilości niewspółmierne, nie dające się dokładnie z sobą porównać. Bądź co bądź widzimy stąd, że zasada natężenia życia może służyć za punkt wyjścia dla teorii wprost sobie przeciwnych⁹⁴). Nietzsche i Guyau, myśliwiec dziki i człowiek uspołeczniony, skrajny egoista lub hedonista i litościwy filantrop mogą znaleźć w niej swój początek i swoje usprawiedliwienie. Można wybrać teorię Guyau'a zamiast teorii Nietzsche'go, ale temu ostatniemu nie można odmówić prawa do wyprowadzenia swej nauki z zasady natężenia życia. Teoria więc społeczna Guyau'a jest postulatem, nie zaś dowiedzioną tezą. Zamiast ścisłego dowodzenia mamy tu do czynienia z arbitralną logiką autora, którego intuicyja wybiera kierunek życia społeczny, nie dający się wyprowadzić drogą dedukcyi z naczelnej i jedynej zasady nowej moralności: jak największego rozwoju życia indywidualnego.

⁹⁴) Patrz *Aslan*, dz. cyt. 2 partie, 3 chap.

I nie mogło być inaczej. Kto stawia tak ogólną zasadę, jak wzrost i rozwój życia, a odrywa przytem człowieka od Boga i odbiera etykę ze wszystkich jej praw i faktów psychologicznych, ten pozwala tem samem budować każdemu na takiej zasadzie własne i niezależne pomysły, a w praktyce musi być przygotowany na największe niespodzianki rozluźnienia moralnego; idealizowanie życia w kierunku jakiegokolwiek ładu moralnego, naprzykład społecznego, będzie wtedy wisiało w powietrzu i ściśle rozumowo wykazać się nie da.



6. Pojęcie i potrzeba sankcji oraz jej pewność.

Guyau swoim dwuznacznym zachowaniem się wobec praw moralności, które ostatecznie zapoznaje i zaprzecza, przypomina dwuznaczną rolę jednego z głośnych protestanckich teologów, który tak jest przesiąknięty *racyonalizmem* i *uprzedzeniami* do katolicyzmu, że choć nad ideałami chrześcijańskimi z wielkim uczuciem i sympatją się rozwodzi i z niezwykłym entuzjazmem o Boskiej Osobie Zbawiciela świata pisze, mimo to dogmaty chrześcijańskie i samo Bóstwo Chrystusa zaprzecza.⁹⁵⁾ Podobnie nasz autor często mówi „o ideałach moralnych, o szczęściu, jakie one dać mogą, a które bez nich istnieć nie może, o czystej moralności, w przeciwieństwie do moralności praktycznej i społecznej”, ale samych praw moralnych mimo to nie uznaje.

Takim jest on, kiedy rozprawia o obowiązku, którego zagadnienie, jak sam w końcu wyznaje, jest dla niego naukowo nierozwiązalne; takim też się okazuje, kiedy rozprawia o tym, co stanowi naturalne dopełnienie prawa i obowiązku, to jest o sankcji. Ta druga mniejsza część jego rozprawy przedstawia się tem słabszą od części pierwszej, że autor, usiłując zaprzeczyć sankcję (tak jak w części poprzedniej zaprzeczył obowiązek), nic na jej miejsce postawić nie może. Tam przynajmniej wymyślił równoważniki, które zaopatrzył w hipotezę metafizyczną, tu tylko hipotezą próżnią przez siebie stworzoną zapełnić usiłuje. „Znacznie gorzej przedstawia się — mówi jeden z krytyków polskich — druga połowa pracy o *moralności bez sankcji*, która wbrew intencjom autora dowodzi niemożliwości moralności bez sankcji“.⁹⁶⁾

Obaczmy, czy jest sankcja prawa przyrodzonego, i jak ją rozumie autor nowej teorii.

Sankcja⁹⁷⁾ oznacza nagrodę lub karę wyznaczoną przez prawodawcę za zachowanie lub pogwałcenie wydanego przezeń prawa. Określenie to stosuje się zarówno do prawa pozytywnego, np. państwowego, jako też do prawa moralnego naturalnego czyli przyrodzonego, na którym wszelkie prawo pozytywne się wspiera. Ale nie może być mowy o sankcji w porządku tak zwanym fizycznym, do

⁹⁵⁾ Dr. *Maurycy Straszewski*: Harnack o istocie chrześcijaństwa. Przyczynek do współczesnego protestanckiego racyonalizmu. Kraków, 1901.

⁹⁶⁾ Przegląd filozoficzny z roku 1912, zesz. IV, str. 549 (recenzja Dr. Z. Bujakowskiego).

⁹⁷⁾ Od łacińskiego wyrazu *sancio*, postanawiam, nadaję ważność; stąd *legem sancire* znaczyło u Rzymian: stanowić prawo, czynić je nienaruszalnym; stąd też, w dalszym znaczeniu, imiesłów *sanctus*, święty.

którego należą wszystkie prawa fizyczne, np. prawo ciężenia, gdyż sankcja z istoty swej dotyczy wolnej woli i dlatego właściwa jest wyłącznie prawu moralnemu, wyrażonemu w rozumnej naturze człowieka i zwanemu przyrodzonym czyli naturalnym.⁹⁸⁾ Sankcją więc prawa przyrodzonego stanowi dobro fizyczne oraz fizyczne zło, przeznaczone przez Twórcę wszechświata jako nagroda i kara za zachowanie lub przestąpienie moralnego prawa naturalnego. Jeśli bowiem każdy rozsądny i sprawiedliwy prawodawca razem z ustanowieniem prawa sankcjonuje takowe przez wyznaczenie nagrody i kary, to tem bardziej Mądrość Najwyższa—Bóg, tworząc porządek moralny, mający rządzić rozumnymi stworzeniami, nie mógł być obojętnym na przyszłe zachowywanie lub przekraczanie wydanego przez siebie prawa; nie może też jako nieskończenie sprawiedliwy okazywać się jednakowym dla zasługi lub winy, dla dobrych lub złych czynów swych stworzeń. A czego wymaga mądrość i sprawiedliwość najwyższego prawodawcy, tego samego wymaga i jego świętość, która nie może sobie zarówno podobać w dobrych i złych czynach moralnych; jako też najwyższy Boski Majestat, który nie może być bezkarnie znieważany przez wyłamywanie się z pod Jego najwyższej władzy i z pod pełnego miłości ojcowskiej zwierzchnictwa.

Już z tego widzimy dwojakie źródło czyli dwojaki tytuł sankcji: pierwszym jest zasługa lub wina człowieka w zachowaniu lub przekraczaniu prawa, do jakiego czuje się on obowiązany przez Stwórcę w porządku przyrodzonym; drugim—nadanie prawu Bożemu skutecznej siły, któraby zdolną była sposobem prawodawczym zmusić istoty wolne i rozumne do zachowania woli najwyższego Zakonodawcy.

Jakoż przekonani wszyscy jesteśmy, że człowiek przez dobre czyny zjednywa sobie zasługę, przez złe zaś winę zaciąga. Jest to jedna z trzech własności każdego moralnego czynu. „Czyn dobry lub zły—mówi św. Tomasz—jest chwalebny i naganny ze względu na jego zależność od władzy woli, jest prawy i grzeszny ze względu na jego stosunek do ostatecznego celu, jest godny nagrody lub kary ze względu na wymagania sprawiedliwości.”⁹⁹⁾ Z głębszego rozwa-

⁹⁸⁾ Wprawdzie wszelkie prawa, z samej natury rzeczy wynikające, jako to: prawa logiczne, matematyczne, mechaniczne, fizyczne, chemiczne, biologiczne, mogą być nazwane prawami przyrodzonymi, ale prawem przyrodzonym par excellence jest to prawo, które rządzi moralnem postępowaniem człowieka i prowadzi go do celu, dla którego stworzony został. Stąd nazwa prawa przyrodzonego właściwą jest prawu moralnemu, inne prawa zowią się prawem przyrodzonym tylko przez podobieństwo.

⁹⁹⁾ Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis et culpabilis secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum. 1. 2, q. 21. a. 3.

żania pojęcia zasługi poznajemy, że, aby czyn zasługiwał, potrzeba, aby był wolny i aby zawierał jakieś dobro dla tego, względem kogo ma zasługiwać. Niektórzy dodają jeszcze trzeci warunek: aby był przyjęty przez ową drugą osobę jako czyn zasługujący; inaczej ta ostatnia nie jest ściśle obowiązana do wdzięczności lub zapłaty, naprzykład, za pracę w cudzym ogrodzie bez wiedzy lub zgody właściciela wykonaną — choć wtedy czyn sam w sobie ma wartość nagrody. Otóż czyny nasze moralne, którymi zachowujemy prawo Boże, wyrażone w naszej naturze rozumnej i z siłą obowiązku naszej świadomości nałożone, jedną u Boga dla nas zasługę, gdyż, choć nakazane, z dobrej i wolnej woli naszej wynikają, idą na chwałę Boga, którego wolę czcimy przez zachowanie prawa, i są przez Boga niewątpliwie przyjęte, skoro On sam jest twórcą moralnego porządku i prawa, danego nam do pełnienia w życiu. Ale nietylko ze względu na czyny człowieka dobre lub złe należy mu się za nie nagroda lub kara. Pan Bóg, jako Stwórca wszechświata i Najwyższy zwierzchnik całej społeczności ludzkiej, rządzi i kieruje wszystkim stworzeniem, w szczególności zaś rządzi istotami rozumnymi, a stąd dobre ich czyny musi nagradzać, a złe karać—w przeciwnym bowiem razie wynikałoby, że Bóg nie dba o czyny ludzi.

Jak już zaznaczyliśmy, Bóg jako zakonodawca, nadając prawo ludziom do zachowania, chciał tem samem, aby ono nie było lekceważone i udaremnione, lecz szanowane i pełnione. Dwojakiego rodzaju pobudki skłaniają ludzi do zachowania prawa: pierwszą jest poczucie obowiązku, czyli dobro należyte i szlachetne, jakie rozum poznaje w zachowaniu prawa przyrodzonego; drugą jest przyjemność, czyli dobro przyjemne, połączone z wykonywaną czynnością. Otóż pierwsza pobudka nie zawsze i nie dla wszystkich wystarcza, aby prawo Boże było przez ludzi zachowywane. Ludzie, pogrążeni w doczesności, łatwo ulegają powabowi dóbr przyjemnych, zmysłowych, i dla nich często lekceważą utrudnione z wielu względów zachowanie prawa przyrodzonego, choć w niem widzą należyte i szlachetne dobro, wszystkie przyjemności wartością swą przewyższające. Dlatego trzeba było dodać sankcję skuteczną, któraby tak działała na wolę ludzką, że ta, pozostając wolną, byłaby zmuszona wybierać raczej pełnienie zakonu, niż jego lekceważenie. Tak czyni każdy prawodawca, tak samo uczynił i Najwyższy zakonodawca, Bóg. Sankcja jest nieodzownem dopełnieniem każdego prawa, bez niej żadne prawo w praktyce istniećby nie mogło. Kto ma władzę rozkazywania, musi mieć też władzę wymierzania nagrody i kary.

7. Sankcya doczesna i pozaziemska.

Jakoż ta konieczność sankcyi, ze stanowiska rozumowego tak logiczna i pewna, znajduje doskonale potwierdzenie w doświadczeniu.

Już w świecie zwierzęcym spostrzegamy, że czyny jestestw zmysłami obdarzonych połączone są z przyjemnością, którą powodowane zwierzę zdąża ku celom, przez naturę wytkniętym, tak np. smakuje ono w tych pokarmach, które mu służą dla podtrzymania życia, ma przywiązanie do swego potomstwa, które ma wykarmić i wychować, uczuciem głodu wiedzione jest do szukania pożywienia. Człowiek takimi samymi powodowany pobudkami przyjemności, za którą idzie, i nieprzyjemności, której unika, ma nadto poznanie rozumu, które mu ukazuje dobro należyte obok przyjemnego tylko. Stąd szuka on sobie pokarmu nie tylko dlatego, że go smak lub głód pobudza, ale nadto dlatego, że poznaje potrzebę pożywienia. Już więc w czynach najprostszych, dotyczących zachowania jednostki i gatunku, poznaje człowiek podwójne dobro: należyte czyli szlachetne, i przyjemne, wabiące go do czynu i będące jego naturalną nagrodą.

To samo powtarza się we wszystkich przejawach działalności życiowej człowieka: w jego życiu umysłowym, towarzyskim i religijnem. Czynom woli, zgodnym z naturalnym porządkiem rzeczy, towarzyszy uznanie rozumu, zadowolenie czyli przyjemność, doskonałenie cielesne i duchowe, poczucie własnej godności, szacunek innych ludzi, zaszczyty, chwała. Czynom zaś, niezgodnym z naturalnym porządkiem rzeczy, towarzyszą nagana i gorzkie wyrzuty sumienia, uszkodzenie sobie na ciele lub na duszy, poniżenie swej godności we własnych oczach, pogarda ludzka, niesława. W pierwszych czynach dobro szlachetne powoduje w człowieku upodobanie i pociąga ku sobie, a po wykonaniu czynu jest jego nagrodą; w czynach zaś drugiego rodzaju, w których podniecony jakimś nieporządkiem dobrem, wyłącznie przyjemnem, człowiek odwraca się od dobra należytego,—pogwałcenie porządku moralnego i przed czynem budzi obawę i wstręt, i po czynie sprowadza doraźną karę.

Ta sankcya porządku przyrodzonego przechodzi z jednostki na społeczeństwo; tak, wstrzemięźliwość, pracowitość, zgodność i miłość jednostek danego społeczeństwa dodatnio wpływa na jego rozwój i względne szczęście doczesne; przeciwnie, życie niezgodne z porządkiem w poszczególnych jednostkach wytwarza skutki ujemne dla całego społeczeństwa. Wprawdzie, czynniki zewnętrzne, najczęściej z przewrotnej woli ludzkiej wynikłe, zakłócają tę harmonię prawa

przyrodzonego i jego błogich skutków; to jednak nie zdoła zaprzeczyć ich naturalnej łączności, wynikającej z istoty rzeczy stworzonych, a więc z woli samego Stwórcy. Wiemy też z doświadczenia, że zło fizyczne lub fizyczne dobro może być udziałem człowieka, niezależnie od jego czynów moralnych, na przykład z działania sił przyrody, pod których wpływem znalazł się on w danych okolicznościach, albo skutkiem złości ludzi nam szkodzących lub dobroci ludzi uczynnych; ale obok tego doświadczenia, wkraczającego w sferę Opatrzności Bożej, istnieje inne doświadczenie, które we wszystkich stadiach moralnego rozwoju jednostek i społeczeństw stwierdza niezachwianie łączność błogich skutków z dobrem, normalnym postępowaniem człowieka, i ujemnych skutków,—z postępowaniem złem, nienormalnym.

Jedne z nich dokonują się wewnątrz nas i tak ściśle, istotnie z czynami woli są związane, że iszczą się zawsze. Tu należą z jednej strony potępienie i wyrzuty sumienia, z drugiej — tegoż sumienia uznanie i radość. Inne znowu, choć podobnie jak pierwsze są wynikiem i własnością czynów moralnych i działają same z siebie niezawodnie, ponieważ jednak dokonują się zewnątrz aktu rozumu i woli i są zewnętrznymi jego następstwami, mogą być przeto powstrzymane lub zrównoważone przez czynniki przeciwne. Tak, roztropne i umiarkowane życie i normalna praca umysłowa powodują w każdym człowieku i zawsze dodatni rozwój sił fizycznych i umysłowych, ale to dodatnie działanie cnotliwego postępowania w osobie chorej bywa umniejszone lub zrównoważone przez przeciwny czynnik choroby. Podobnie w silnym organizmie zdolnego młodzieńca nie uwydatniają się odrazu występne nadużycia, bo faktycznie ich działanie zrównoważyły czynniki zdrowia. Niech także kto wykona czyn moralnie dobry: byleby ludzie nie byli w błąd wprowadzeni, ani uprzedzeni do danej osoby, to czyn moralnie dobry niezawodnie będzie budził ich uznanie i sympatyę dla działającego. I przeciwnie, czyn zły, jeśli tylko inne czynniki nie wykrzywią sądu widzów, sam przez się zawsze będzie budził wstręt i niesławę u ludzi.

Sam z siebie więc każdy czyn moralny niezawodnie powoduje skutki dobre lub złe, gotując sobie zasłużoną nagrodę lub karę, ale skutki te, o ile są zewnątrz aktu rozumu i woli, przez czynniki przeciwne mogą być powstrzymane, umniejszone lub zrównoważone. Gdy zaś stanowią istotną i wewnętrzną własność czynu rozumnej woli, uwydatniają się i czynne są zawsze jako niedostępne czynnikom przeciwnym.

Właśnie ten ścisły i z samej natury płynący związek czynu moralnego z jego nagrodą i karą jest jawnym świadectwem, że nie kto inny,

tylko sam Stwórca wydane przez siebie prawo tak usankcyonował. Zwłaszcza wewnętrzna sankcja sumienia swoim szczerym głosem wymownie stwierdza wyższy początek nagany i pochwały, jakie ono z siebie, ale nie w swoim imieniu wymierza; sumienie bowiem nasze wie i świadczy nam o tem, że jest tylko głosem wyższego zakonodawcy i wyższej prawdy, i że nie do niego należy ostatni wyrok i wymiar sprawiedliwości.

Już z tego, co się dotąd powiedziało, wiemy, że nie wszystkie pożytki i szkody, o których mowa, jednakowo są złączone z przestrzeganiem lub z przestąpieniem prawa przyrodzonego. Z tego względu dadzą się one sprowadzić do trzech kategorii. Jedne bowiem są złączone z przestrzeganiem lub przestąpieniem prawa moralnego *istotnie* (essentialiter), inne *naturalnie* tylko (naturaliter), inne wreszcie zależnie od rozumu i woli ludzi postronnych czyli *moralnie*. Stąd potrójną rozróżniamy sankcję: istotną czyli wewnętrzną, naturalną i moralną, t. j. opinię publiczną.

Pierwszą stanowią skutki, nieodłącznie towarzyszące czynom moralnym i najściślej z nim związane, a mianowicie: uznanie rozumu, spokój i zadowolenie wewnętrzne człowieka, który też staje się moralnie lepszym i do dobrego skłonniejszym; i przeciwnie — potępienie własnego sumienia, zawstydzienie wewnętrzne i ból duszy oraz zamiast doskonałości niedoskonałość moralna i skłonność do złego.

Naturalną sankcję stanowią dalsze skutki, naturalnym sposobem z cnoty i występku wynikające dla osoby działającej, jako to: doskonałenie władz umysłowych i cielesnych, zdrowie i siły fizyczne, długie życie,—do czego prowadzą czyny cnotliwe, normalne; i przeciwnie—osłabienie władz umysłowych, nadwężenie sił i zdrowia, częste choroby i skrócone życie, do czego — jak to codzienne doświadczenie wymownie stwierdza—prowadzą czyny występne.

Wreszcie sankcję moralną w powyższem znaczeniu stanowią skutki wynikające z naszych czynów przy współdziałaniu innych ludzi. Należy tu przedewszystkiem szacunek i miłość ludzka. Wszak nikt sobie nie obierze za przyjaciela człowieka, pełnego nienawiści, złości i niepohamowanych porywów. Jak cnota powoduje sympatyę i zasłużoną chwałę, tak występki zawsze budzi pogardę w ludziach, utrudniając i cierpieniem zaprawiając wspólne z nimi życie. „We wszystkich więc sferach ludzkiego życia zawsze ten sam zachodzi stosunek: dobro *należyte* samo przez się pociąga rozumną wolę; dodana zaś *przyjemność* dopełnia jego siły atrakcyjnej, jako przynęta i jako doraźna sankcja czyli nagroda. Tak samo i w odwrotnym porządku: do czynów złych nawiązują się, w myśl natury, cierpienie fizyczne—wyrzut sumienia—niesława społeczna: dla dopełnienia siły

repulzyjnej, jaką zło ma samo przez się dla istoty rozumnej, na odstraszenie i doraźną karę.”¹⁰⁰⁾

Tu należą też duchowe (sankcya moralna i naturalna) i cielesne (sankcya naturalna) pożytki życia zbiorowego czy to w rodzinie, czy w społeczeństwie, czy w państwie. Pod cieniem bojaźni Bożej, sprawiedliwości, miłości bliźniego, umiarkowania, wierności i prawdy rozkwita prawdziwe szczęście domowe i społeczne. Gdzie te cnoty znikają, tam znika i szczęście rodzin i społeczeństw. Gdyby ludzie stale stosowali się do wymagań prawa przyrodzonego, ziemia stałaby się nawpół rajem. Większą część cierpień ludzie sami sobie sprawiają.

Ta potrójna sankcya prawa przyrodzonego, iszcząca się w życiu doczesnym, choć wyraźnym jest sprawdzianem woli Najwyższego Zakonodawcy i niemałą jest dźwignią w moralnym życiu jednostek i społeczeństw, skłaniając je do porzucania występków i prowadząc na drogę prawą, nie jest jednak sankcją doskonałą. Byłaby nią tylko wtedy, gdyby 1-o za wszelkie czyny z całą dokładnością wymierzała zasłużoną nagrodę lub zasłużoną karę, 2-o gdyby sama z siebie zdolną była powstrzymać człowieka od wszelkich wykroczeń przeciw prawu naturalnemu, nawet wobec największych stąd spodziewanych korzyści. Tymczasem spotykamy wielu przewrotnych ludzi, opływających w pomyślność i względne szczęście doczesne, przeciwnie dobrych widzimy niekiedy bardzo uciśnionych. Nie zdoła też doczesna tylko sankcya powstrzymać występnego człowieka od kłamstwa lub zdradzenia sekretu, skoro tylko zyskać może on wolność, sławę lub życie; zbyt mała wtedy czekałaby go kara, a korzyść wielka. Stąd prosty wniosek, że musi być oprócz tej rzeczywistej, choć niedoskonałej sankcya doczesnej, sankcya doskonała w życiu pozaziemskim, gdzie każdy czyn moralnie dobry spotka się z największym szczęściem i zupełną zapłatą, a każdy czyn moralnie zły poniesie najsprawiedliwszą karę. Wtedy się okaże to, czego w sumieniu wszyscy się domyślamy, że pełnienie prawa moralnego korzystniejszym być musi dla nas, aniżeli jego przekraczanie, i że dla największej nawet korzyści doczesnej nie należy przekraczać prawa Bożego. „Nic tak nie sprzeciwia się rozumowi, jak zdanie tych, co chociaż życie cnotliwe uważają za piękniejsze samo w sobie i miłsze bogom aniżeli życie niecnotliwe, mimo to wyobrażają sobie, że tak jest urządzone życie ludzkie, iż więcej odnosi się korzyści z występnego niż uczciwego postępowania.”¹⁰¹⁾

¹⁰⁰⁾ *Morawski*, dz. cyt., str. 156.

¹⁰¹⁾ *Izokrates*, I, c.

O istnieniu sankcji w życiu przyszłym przekonywa nas inny jeszcze fakt psychologiczny. Każdy człowiek, jak już wiemy, ma wrodzony nieprzewyciężony popęd do szczęścia doskonałego, do stanu, w którymby na zawsze wolny był od wszelkich cierpień oraz posiadał wszelkie dobro. Popęd ten jest główną sprężyną wszystkich ludzkich dążeń i czynów. Nawet morderca, złodziej, rozpustnik na swój sposób usiłuje zaspokoić głód szczęścia. Pożądanie doskonałego i trwałego szczęścia tak głęboko zapisane jest w sercu ludzkim, tak niezbicie stwierdzone jest codziennem doświadczeniem, że niema myśliciela, któryby go zaprzeczył. Ta nigdy niezaspokojona potrzeba szczęścia w człowieku, wynikająca z istoty jego wyższych władz rozumu i woli, jest to dążność natury rozumnej do posiadania na zawsze nieskończonej prawdy i nieskończonego dobra. Skoro zaś uzdolnieniu naszemu i ustawicznemu pragnieniu naszej natury rozumnej, jako pochodzącemu od samego jej Twórcy, odpowiadać musi rzeczywistość, a w tem życiu szczęścia zupełnego nie znajdujemy, przeto iść się ono będzie niezawodnie w życiu przyszłym.

Życie nasze z jego cierpieniami i ciąglem a nienasyconem dążeniem do stanu wolnego od wszelkich trosk i bólów musi być albo karą za dawne jakieś życie, albo czasem zasługi na życie przyszłe. Pierwsze przypuszczenie prowadziłoby do uznania życia innego, poprzedzającego życie obecne ziemskie, oraz winy, zaciągniętej przez nas wobec Boga, za którą bylibyśmy na to pełne cierpień życie obecne skazani. Ponieważ niemożliwem jest takie przypuszczenie, stajemy przeto wobec nieuniknionego wniosku, że życie obecne jest przygotowaniem i czasem zasługi na życie przyszłe,¹⁰²⁾ które zależnie od naszych wolnych czynów dobrych lub złych będzie stanowiło dla całego naszego życia ostateczną, doskonałą sankcję w osiągnięciu lub nieosiągnięciu pożądanego szczęścia.

Zawsze też cały rodzaj ludzki spodziewał się znaleźć w życiu przyszłym wymierzenie ostatecznej i ścisłej sprawiedliwości za wszystkie dobre i złe czyny. Tylko wobec wiary w karę lub nagrodę po śmierci da się wytłumaczyć to panowanie złego, ten nieład moralny

¹⁰²⁾ Dowód ten, z punktu widzenia czysto rozumowego dość łatwy i jasny, staje się pełniejszy, ale zato bardziej skomplikowany w świetle nauki Kościoła św. o łasce i grzechu pierwotnym. Grzech pierwotny jednak nie wyłącza pierwszej podanej w dowodzeniu alternatywy: tłumaczy on nam, wprawdzie, przyczynę stanu obecnego, w jakim żyjemy, ale nie tłumaczy winy i zasługi *osobistej* jakoteż *osobistej* nagrody i kary w stosunku do cierpienia (w obecnym stanie znoszonego), z którym one koniecznie się łączą. Czyt. dogmatyków. Porów. Ferretti, *Philosophia Mor.*, I, thesis XI et VIII.

na świecie. Bóg się nie spieszy z wymierzeniem kary tutaj na ziemi, bo Mu żaden winowajca nie ucieknie; stworzył człowieka wolnym, więc dopuszcza, by przez złe i dobre uczynki wskazał, co wybiera za grobem: czy wieczną karę czy wieczną nagrodę.

Istnienie prawa przyrodzonego, obowiązującego naszą rozumną naturę, oraz poczucie odpowiedzialności łącznie z poczuciem zasługi i winy stwierdzają to samo ze strony człowieka, czego domaga się nieskończona sprawiedliwość Boża. Ta sprawiedliwość wymaga nie tylko jakiegokolwiek kary lub nagrody, ale wiecznej. Inaczej człowiek nie zostałby należycie powstrzymany od zbrodni, gdyby mu przyświecała nadzieja, że choćby po najdłuższym cierpieniu nastanie dla niego szczęście bez granic. „Wyobraź sobie, ile chcesz lat — mówi święty Hieronim — i czasy dodawaj do czasów i nieprzeliczone wieki przeznacz na męki; jeśli koniec ma położyć kres wszystkiemu, wszystko przeszłe niczem jest; bo nie o to nam chodzi, czem w jakimś czasie będziemy, lecz czem pozostaniemy na zawsze.”¹⁰³⁾ Czasowa zatem kara popierałaby raczej aniżeli powstrzymywała rozwój zbrodni i występków, czego przecież chce Bóg nie może. Podobnie, cóżby to była za nagroda dla cnotliwego, gdyby tylko jakąś chwilę pozwolono mu zakosztować szczęścia niezmiernego, a później miano go skazać na nicość? Czyż można szczęściem prawdziwym nazwać szczęście jakieś, choćby nie wiedzieć jak długo trwało, jeżeli z niem połączona groźba jego utraty? Im większem byłoby szczęście nie-trwałe, tem większą powodowałoby boleść po sobie. Tylko wieczna kara i wieczna nagroda mogą być odpowiednią sankcją prawa Bożego, tylko wieczna kara może nakazać posłuch należyty woli Bożej, tylko wieczna nagroda odpowiada miłości Bożej i pragnieniu duszy.¹⁰⁴⁾

Z powyższych uwag znowu mieliśmy sposobność widzieć, w jaki sposób sankcja stanowi konieczne i naturalne uzupełnienie prawa i obowiązku. Teraz dopiero w pełnym świetle przedstawia się nam istota obowiązku, z jakim nałożone jest ludzkiemu rozumowi przez naturę prawo moralne. Należytość i rozumna konieczność tego prawa zmusza nas moralnie do uznania go i przyjęcia za normę postępowania; a skutki tego prawa po urzeczywistnieniu go w naszych czynach, czyli jego sankcja jest następstwem stwierdzeniem i ostatecznym uzupełnieniem potężnej jego siły. To samo prawo moralne, które przed czynem działało na mnie, działa i po czynie. Tylko nazwa jego zmieniła się: przedtem nazywało się ono obowiązkiem, a teraz

¹⁰³⁾ Comment. in e. III Jonae.

¹⁰⁴⁾ Por. *Gabryl*, Nieśmiertelność duszy, str. 297.

nazywa się sankcją.¹⁰⁵⁾ Sankcję prawa przyrodzonego, jak już wiemy z poprzedniego rozdziału stanowi dobro i zło fizyczne, będące udziałem czynów cnotliwych i występnych; ostatecznie polega ona głównie na osiągnięciu lub nie osiągnięciu tego szczęścia, do którego naturalnym sposobem zmierzają wszystkie czyny nasze. „Obowiązek więc jest wypadkową dwóch sił — dobra należytego i dobra przyjemnego — wiążących wolę z prawem. Pierwsza stanowi samą istotę odobowiązku, druga jego dopełnienie i sankcję. Ale jedna i druga o tyle są zdolne wiązać wolę ludzką, o ile się do wspólnego, najwyższego celu odnoszą. — Może ktoś mieć silne poczucie obowiązku, nie zdając sobie sprawy z tej odnośni; ale naprawdę ten dopiero z rozumie całą moc obowiązującą tego porządku wszech rzeczy, kto widzi w nim wyraz myśli i upodobania Stwórcy, nieskończenie doskonałego i miłości godnego — kto wie, że udoskonalając się moralnie, zbliża się i upodobnia do Boga — i że ten Bóg, który jest punktem kulminacyjnym moralnego porządku, jest też zarazem całą pełnią jego szczęścia, do którego zdąża. — W ten sposób miłość Boga, jako najwyższego dobra należytego i piękna — τοῦ καλοῦκαγατοῦ; a aspiracja do Boga, jako najwyższego dobra naszego, jest szczytem wrodzonej nam żądzy dobra przyjemnego i szczęścia; obie miłości, ześrodkowując się w jednym przedmiocie, wiążą nas razem z prawem moralnym”.¹⁰⁶⁾

¹⁰⁵⁾ L. Du Roussaux: *Ethique* (Bruxelles 1907), II, V, n. 214, str. 169.

¹⁰⁶⁾ Morawski, dz. cytow., str. 160.



8. Krańcowość poglądów Guyau'a. Pomieszanie porządku moralnego z fizycznym. Zarzuty metafizyczne i wyjaśnienia.

Zdawałoby się, wobec streszczonej przez nas nauki o sankcyi, że kto odrzuca sankcyę, ten nie może mieć pretensyi do budowania jakiegokolwiek teoryi moralności... Jakoż, najliberalniejsi nowsi teoretycy francuscy, jak Lévy-Bruhl, Durkheim, Bayet, piszący już po zmarłym Guyau, obowiązek i sankcyę praw moralnych uznają, pojmując je jako nieodłączne, istotne części etyki. Świadczy to o niewielkim wpływie Guyau'a na naukę współczesną, nawet liberalną, stwierdzając zarazem zbytnią krańcowość rzekomej moralności „bez powinności i bez sankcyi”.

„Jedyną sankcyą, jaką uznawać będzie etyka przyszłości, jest przyjemność ryzyka (*le plaisir de risque*)”—tak Höffding¹⁰⁷) streszcza pogląd naszego autora, ale niezupełnie trafnie. Guyau pojęcia sankcyi nie zastępuje pojęciem rozkoszy „ryzyka i walki”, choć tym ostatnim czynnikiem, jak widzieliśmy, wybitną przyznaje rolę w działalności ludzkiej, skutkiem upodobania człowieka do walki z niebezpieczeństwem w celu odniesienia zwycięstwa i osiągnięcia rozkoszy, jaką ono dać może. Guyau robi pewne ustępstwo dla tak zwanej sankcyi społecznej, której zadaniem ma być zabezpieczenie się na przyszłość przed występkami i poprawa zbrodniarzy, nigdy zaś kara; mówi także o sankcyi braterstwa, nagradzającej przez współdziałanie czyny dobre współbraci a karzącej czyny złe przez odmowę współdziałania — jest to właśnie owa *hipoteza*, którą chce zastąpić pojęcie sankcyi; wreszcie dodaje ogólnie: „Jak życie tworzy sobie powinność działania z samej władzy działania, tak samo tworzy ono sobie sankcyę z samego swego działania, ponieważ działając napawa się sobą!” Z tych ostatnich zwłaszcza słów możnaby przypuszczać, że Guyau sankcyę naturalną nie zupełnie odrzuca. Jest on jednak zdeklarowanym i nieprzejednanym jej wrogiem: przeraża go ona okropnem widmem Bóstwa, w sankcyi moc swoją przejawiającego, dlatego stara się on wszelkimi sposobami Boga oraz sankcyę w swojej „naukowej” teoryi ominąć.

¹⁰⁷) Dr. Harald Höffding, *Współcześni filozofowie*, tłum. Gołczyński, Kraków—Warszawa 1909, str. 219.

Pomijamy tu kwestyę podziału sankcyi, jako drugorzędną. Zaznaczamy tylko nie tyle terminologicznie oryginalny, ile pojęciowo błędny podział sankcyi u autora na naturalną, moralną, społeczną, wewnętrzną, religijną i metafizyczną. Jak z samych tytułów widać, autor z sankcją prawa przyrodzonego łączy sankcję prawa pozytywnego. Przez sankcję naturalną rozumie on to, co wypadaloby raczej nazwać sankcją fizyczną, gdyby takowa istniała; sankcja moralna ma oznaczać samo ukaranie lub wynagrodzenie osoby działającej za czyn spełniony; sankcja religijna oznacza wiecznotrwałość kary i nagrody; metafizyczna — hipotetyczną sankcję miłości i braterstwa. — Pojętą przez autora sankcję naturalną, jak niebawem zobaczymy, należałoby prawie całą przekreślić i wyrzucić. Sankcja wewnętrzna i religijna oraz moralna może być objęta jedną nazwą sankcyi moralnej, zgodnie z pojmowaniem tej ostatniej przez autora; podobnie też sankcję metafizyczną logika nie pozwala ograniczać, jak to czyni autor, do sankcyi miłości i braterstwa, gdyż i ta może być zaliczona do moralnej, która przecież nie mniej jest metafizyczną, choć wbrew pojęciom autora o metafizyce, zupełnie pewną¹⁰⁸⁾.

Wszystkie zarzuty, którymi Guya u usiłuje zaprzeczyć sankcję, choć w różnych rozdziałach rozsiane, obracają się, z konieczności rzeczy, około dwóch punktów, mianowicie około sankcyi doczesnej i sankcyi pozaziemskiej. Do zarzutów, zwalczających sankcję doczesną, należy przedewszystkiem dowód wymierzony przeciw sankcyi, którą autor naturalną nazywa, w tych słowach:

„Natura nie karze nikogo.... Natura jest to wielki mechanizm, wciąż w ruchu, którego chcenie osobnika nie może na chwilę zatrzymać; spokojnie mija ją ona, cokolwiek wpadnie w jej tryby; być albo nie być—to jedyna nagroda i kara, jakie ona zna. Jeżeli będziemy utrzymywali, że pogwałcamy prawo ciężenia, wychylając się zbyt z wieży św. Jakuba, to niebawem skończy się na tem, że dotykalnie potwierdzimy je, rozbijając się o bruk ulicy. Jeżeli będziemy chcieli, jak jedna osobistość ze współczesnego romansu, nadstawieniem lancy żelaznej zatrzymać lokomotywę w najszybszym pędzie, to dowiedzimy na własnej skórze niższości siły ludzkiej od siły pary”¹⁰⁹⁾.

Czytelnik pod wrażeniem tak jasnych i doświadczalnych prawd naturalnie zdumiewać się będzie, jak filozofowie dotąd tak prostych rzeczy nie rozumieli, że dopiero niezwykle francuski filozof-poeta,

¹⁰⁸⁾ Podział sankcyi prawa przyrodzonego, zwykle spotykany u autorów, podaliśmy wyżej. Czyt. w tej materji L. Du *Roussaux* (prof. de l'Institut S. Louis, à Bruxelles), *Ethique* (1907) I, 5, II, 5.

¹⁰⁹⁾ *Zarys*, str. 188.

zaledwie na schyłku dziewiętnastego wieku, musiał sprostować ich naiwne przekonania o sankcyi, która przypuszcza, że prawo ciężenia można pogwałcić, że lokomotywę człowiek lancą zdoła w biegu zatrzymać, i tym podobne kardynalne nonsensy.

Oczywiście, argument byłby nie do zbiccia, gdyby nie ta prosta okoliczność, że autor zamiast rozważania prawa moralnego, zwanego naturalnem czyli przyrodzonym, podstawią czytelnikowi do rozważania prawa, znane całemu światu uczonemu pod nazwą fizycznych. Te ostatnie, jak to już na początku zauważyliśmy, tem różnią się od praw moralnych, że rządzą się koniecznością i działają niezmiennie, niezależnie od woli człowieka podług ślepych sił, celowo nadanych im przez Stwórcę. Przeciwnie, prawa moralne są tylko konieczne i niewątpliwie wyrte w powszechnej i niezmiennej świadomości ludzkiej (nawet w świadomości tak opornego świadka jak Guyau, który przecież wiedział, że kłamstwo jest złem, że kradzież jest niemoralna i t. p.), w wykonaniu zaś są one zależne od woli ludzkiej o tyle, że wola może, jeśli chce, prawo Boże, wyrażone w swej naturze rozumnej, uszanować i pełnić i, odwrotnie, może go nie uszanować i przestąpić, a w miarę tego zaciąga wobec Najwyższej Sprawiedliwości zasługę lub winę.

Więc autor ma najzupełniejszą rację, że prawa ciężenia nie można pogwałcić, ani siłą mniejszą człowieka nie można powstrzymać olbrzymiej siły lokomotywy, jako też, że działanie fizycznego prawa ciężenia i przewagi siły większej nad mniejszą nie może być uważane ściśle biorąc, jako kara wymierzona przez naturę. Ale też prawa powyższe nie należą do praw omawianego porządku naturalnego, t. j. do praw moralnych. Jeżeli chciał postawić kwestyę na właściwym gruncie, powinien był Guyau wziąć za przykład jakieś prawo moralne i, wykazując świadome jego pogwałcenie przez człowieka, wskazać zarazem, że kary za to nie poniósł żadnej. Byłby to dobry wstęp, po którym należałoby nas przekonywać, zapewne metodą indukcyjną, że w żadnym wogóle wypadku sankcya prawa przyrodzonego nie istnieje.

Takiem prawem moralnem, że użyjemy tego samego przykładu, który obrał sam autor, jest nie prawo ciężenia, ale prawo, zabraniające samobójstwa. Każdy o prawie tem wie, i rzucający się z wieży św. Jakuba był o niem przeświadczony doskonale. Otóż gdyby nam autor wykazał, że rzeczony samobójca, odważając się na ten czyn przeciwny naturze, nie doznawał żadnego wyrzutu sumienia, że nie z wielkim bólem duszy pozbawiał się życia, lecz z taką samą obojętnością lub przyjemnością, z jaką np. bogacz daje jałmużnę biedakowi;

gdyby nam dowiódł, że osierocona rodzina samobójcy nic nie ucierpiała z tego powodu ani duchowo ani materialnie, ani sam samobójca nie cierpiał dlatego, że porzuca drogich sercu ludzi i traci wszelkie korzyści doczesne i wieczne, związane z życiem normalnem i uczciwem; gdyby wykazał, że ogół ludzi nie potępił w duszy takiego czynu, lecz spokojnie uznał go za dobry, że sama rodzina samobójcy z tego czynu się chlubi; dalej, gdyby nas przekonał autor, że samobójstwo nie ma demoralizującego wpływu w społeczeństwie i nie szkodzi mu przez umniejszenie jego członków, podobnie jak występność seksualna we Francji; gdyby Guyau te wszystkie zgubne skutki samobójstwa zdołał dowodnie zaprzeczyć, wykazując nadto, co najważniejsza, że i kara pozagrobowa samobójcę ominie: — wtedy przyznalibyśmy mu że natura nie karze grzechów przeciw jej prawu moralnemu, że one są równie z nią zgodne, jak czyny cnotliwe. Sankcja prawa przyrodzonego, wykazana na samobójstwie, jeszcze lepiej się uwydatnia na tych występkach i zbrodniach, które człowiek przeżywa i po ich dokonaniu doświadcza ich następstw. Zauważmy tu, że i kara pozagrobowa może być uważana jako sankcja natury w tem znaczeniu, że człowiek przez pogwałcenie prawa przyrodzonego znieważył świadomie samego Boga i odeń się odwrócił, a przez to szczęścia swego, do którego z natury dąży, nie osiągnął.

To samo pomieszanie dwóch porządków, fizycznego i moralnego, uderza i w dwóch następnych przykładach. „Nigdy następstwa przyrodzone jakiegoś czynu — mówi Guyau — nie są przywiązane do zamiaru, który podyktował ten czyn: rzućmy się do wody, nie umiejąc pływać — czy będzie to z poświęcenia, czy wprost z rozpacz — utoniemy równie szybko. Miejmy dobry żołądek i nie miejmy skłonności do podagry, a będziemy mogli bezkarnie jeść bez miary.”¹¹⁰⁾

Znowu przyznamy z autorem niezależność praw fizycznych od woli człowieka oraz podkreślimy w dowodzeniu naciąganie czynów moralnych pod miarę faktów fizycznych. Kto świadomie dopuszcza się obżarstwa lub pijaństwa, ponieważ przekracza normę właściwą, niewątpliwie przez to szkodzi organizmowi, choć na razie tego przy dobrym stanie zdrowia nie odczuwa, ale, co ważniejsza, wie on doskonale, że postępuje niemoralnie i ma przeciw sobie świadectwo własnego rozumu czyli sumienia, co bez pewnego wewnętrznego zawstydzienia i bólu duszy się nie obejdzie. I w danych więc wypadkach sankcja naturalna i wewnątrz zaprzeczyć się nie da. Wprawdzie, za większe przekroczenia przeciw naturze człowiek większych doznaje udręczeń, mniejsze słabiej mu sumienie wyrzucać będzie, a przy

¹¹⁰⁾ Zarys, I. c.

zatwardziałości w występkach i czułość sumienia stępuje, osłabnie; zupełnie jednak zaginać ona nie może wcześniej, aż z upadkiem i zanikiem władz umysłowych w człowieku. Zresztą pozorna obojętność pojedynczych ludzi występnych na zło moralne cóż znaczyć może wobec powszechnego faktu sankcyi wewnętrznej sumienia, które zachęca do dobrego czynu, chwali po jego dokonaniu i daje zadowolenie, a przeciwnie napędza uprzednio odrazą do moralnego zła, potępia jego wykonanie i powoduje wewnętrzną zgryzotę, wstyd i ból.

I znowu, stałość praw fizycznych sprawia, że rzucający się do wody niechybnie w niej utonie, skoro nie umie pływać, ale jednocześnie sankcyja naturalnego prawa ma ten skutek, że ten, co naraża swe życie z poświęcenia, idzie na śmierć z wewnętrznym uznaniem i zadowoleniem własnego sumienia oraz z zasłużonem uznaniem i wdzięcznością bliźnich, ten zaś, co rzuca się do wody z rozpacz, czyni to wbrew własnemu rozumowi, który przed zdecydowaniem się na tę zbrodnię nie wabi go dobrocią i szlachetnością czynu, jak w pierwszym wypadku, lecz przejmując wstrętem zła moralnego, a przy i po zdecydowaniu karcie wyrzutami; jednocześnie też czyn taki powoduje wstręt naturalny i hańbę u ludzi.

Widzimy więc, że psychiczne objawy wewnętrznego uznania rozumu lub jego nagany oraz idącego za tem zadowolenia lub udręczenia duszy zależne są właśnie od *zamiaru* osoby działającej; tak samo też od zamiaru, powodującego zły lub dobry czyn moralny, zależy uznanie innych ludzi oraz opinia będąca zaszczytem i sławą działającego z poświęcenia, jako też ludzka nagana i hańba w razie przeciwnym. Z tego więc, że nieumiejący pływać utonie bez względu na to, czy rzuca się z poświęcenia, czy z rozpacz, nie można wnioskować, że dobrowolne poświęcenie i świadoma rozpacz nie spotykają się z nagrodą lub karą sankcyi prawa przyrodzonego. Są to sfery zupełnie odrębne.

Ale nie dosyć na tem. Od *zamiaru* osobnika działającego zależą nie same tylko skutki sankcyi wewnętrznej i opinii publicznej, to jest pożytki lub szkody czynów moralnych, *istotnie* i *moralnie* z nich wynikające. Od tegoż zamiaru zależą także te skutki, które z czynów wypływają *naturalnie* i naturalną stanowią sankcyę. Wszak jeśli od woli człowieka zależało pozwolić sobie na nadużycie pijaństwa, to jej też *zamiarowi* przypisać należy szkodliwe następstwa, jakie konieczną konsekwencyą działania fizycznego wynikają stąd dla jego władz cielesnych i umysłowych. Od tego samego *zamiaru* zależą także gniewy, kłótnie i tym podobne ewentalności, które z nabytego doświadczenia mógł na wypadek pijaństwa przewidzieć. Decydując się na pijaństwo, człowiek zdecydował się tem samem i na nie. Gdyby

był *chciał*, zarówno pijaństwa jak i szkodliwych jego następstw mógł być uniknąć.

W porządku moralnym, wbrew wywodom autora, tak czyni jako też ich następstwa, stanowiące sankcję, zależą od wolnej woli człowieka. Inaczej nie mogłyby być dlań ani nagrodą, ani karą.

Twierdzenie więc, że „następstwa przyrodzone nie są przywiązane do zamiaru”, najprawdziwsze w porządku fizycznym, jest zwyczajnym sofizmatem w zastosowaniu do porządku moralnego.

Nielogicznie też usiłuje zaprzeczyć autor fakt ujemnego działania nadużycia w pokarmach lub napojach przez to, że za chwilę można mu zaradzić lekarstwem. Chce on przez to zaprzeczyć pożytki i szkody, *naturalnie* wynikające z nieumiarkowania. A jednak cóż bardziej znanego nad ten smutny fakt, że właśnie nieumiarkowanie, w jakiegokolwiek ujawniające się postaci, czy w obżarstwie, czy w pijaństwie, czy w lubieżności lub tym podobnych występkach, nieodłącznie prowadzi za sobą ujemne następstwa jako karę za pogwałcenie prawa przyrodzonego. Skutek nadużyć jest często zrazu niedostrzegalny ale zawsze pewny, a z siłą wystąpi dopiero przy dłuższym trwaniu zdrożnej praktyki nieumiarkowanego życia. Nieumiarkowanie, nadużycia i wyuzdanie *naturalnym* sposobem pociągają zawsze za sobą cierpienia, choroby, a nieraz śmierć przedwczesną, podczas kiedy umiarkowanie i ład w życiu zdrowemu rozwojowi niewątpliwie sprzyjają. Do tego dodać jeszcze trzeba inne złe skutki, które niepomowane namiętności za sobą pociągają, jak gniew, nienawiść, zazdrość; są one nieodstępniemi towarzyszami nieumiarkowanego życia, a człowieka pozbawiają spokoju serca i goryczą jego umysł zaprawiają. Słusznie mówi Seneka, że występki wypija sam większą część swojego jadu. To samo stwierdza św. Augustyn w tych pięknych wyrazach: „Tak rozkazałeś Panie, i tak jest: każdy umysł nierządny sam sobie jest karą.“¹¹¹⁾

Że dobro i zło moralne wpływa w pewnym stopniu nawet na zewnętrzne urobienie charakteru i na fizjologiczno - estetyczną stronę człowieka — dobro dodatnio, a zło ujemnie — świadczy o tem sam autor¹¹²⁾.

* * *

W związku z omówionym zarzutem przeciw sankcji przyrodzonej znajdują się następujące wywody autora, dotyczące sankcji wewnętrznej.

¹¹¹⁾ Confess. I, 1.

¹¹²⁾ Zarys, str. 191.

Czyny moralne, według niego, wywołują w nas pewne wzruszenia uczuciowe, ponieważ ich realizacji towarzyszy ze strony naszej fizycznej istoty poparcie lub przeszkoda; tem więc, a nie stosunkiem naszej istoty do jakiegoś apryorycznego prawa moralnego, należy tłumaczyć wyrzuty lub poklask sumienia.

Tu mamy do zaznaczenia jeden z charakterystycznych sposobów rozumowania, opartego na czystej metafizyce i wyobraźni.¹¹³⁾

Autor wyobraża sobie cnotę, nie będącą w zależności od warunków całej natury człowieka, w szczególności od jakiegokolwiek wzruszenia, lecz zgodną jedynie z czystym rozumem i, poczyniwszy „praktyczne“ spostrzeżenia nad tem, co w praktyce nie istnieje i istnieć nie może, kończy temi słowy: „Żeby sankcyja wewnętrzna była prawdziwie moralną, trzeba, żeby w niej nie było nic zmysłowego lub patologicznego t. j. właściwie nic przyjemnego lub przykrego w sferze wzruszeń.“

Powyższe twierdzenie autora, że realizacji czynów moralnych towarzyszy ze strony naszej fizycznej istoty poparcie lub przeszkoda—można przyjąć. Należy tylko głębiej wniknąć w istotę tego „poparcia“ i tej „przeszkody“.¹¹⁴⁾ Otóż źródłem ich jest rozum nasz, który ocenia zgodność lub niezgodność danego czynu z naszą naturą ludzką i przedstawia go jako dobro szlachetne, które z natury swej pociąga naszą wolę, albo jako zło moralne, które znów z natury budzi w woli odrazę. Otóż ta harmonia i to przeciwieństwo rozumu naszego

¹¹³⁾ Patrz: Zarys str. 226 i nast.

¹¹⁴⁾ Tak o nich pięknie pisze *L. Du Roussaux*: Ces deux sentiments sont les fruits spontanés et naturels de la moralité. Il est psychologiquement impossible, que la pratique du bien n'aboutisse pas à la joie, et que la pratique du mal ne se change pas en tristesse. Le plaisir et la douleur, en effet, se déclarent suivant qu'une tendance consciente est satisfaite ou contrariée; tout ce qui accroît l'essor d'une activité est agréable, tout ce qui l'amoin-drit est pénible: telle est la loi pour toutes nos puissances tant spirituelles qu'animales. Or, comme on l'a dit, la vertu est le triomphe de l'inclination morale, le péché en est la dépression: il faut donc que la vertu engendre la joie, que le péché engendre la tristesse, en proportion même de l'importance morale de l'acte posé et dans la mesure où l'auteur comprend la situation qu'il s'est faite.

Admirable justice des choses! Les plaisirs coupables, si brillants à distance, se convertissent, dès qu'on y touche, en un poison mortel; tandis que la vertu, d'aspect rigide et farouche de loin, garde en réserve les seules joies qui n'aient point d'amertume. En ne voulant entendre qu'au devoir, l'homme de bien semblait se vouer à la ruine: et voilà qu'il trouve le bonheur, d'autant plus complet qu'il a été plus généreux; tandis que l'homme de péché, postposant le devoir à quelque bien périssable, ne recueille que chagrin et déception“ (*Ethique I, chap. V, n. 112. Bruxelles, 1907, str. 129 i 139*).

naszej woli odnośnie do ich przedmiotów i świadomych czynów — powodują w człowieku czysto umysłowe zadowolenie lub umysłowy, duchowy wstręt i ból. I dopiero ze stanu czysto umysłowego powab szlachetnego dobra i następujące potem zadowolenie i radość udzielają się naszej czuciowości zmysłowej, która z wyższymi władzami duszy zostaje w bliskim związku naturalnym; tak samo wstręt do zła moralnego i idąca za nim przykreść, doznana najprzód w umyśle i woli, udzielając się zmysłom, potęgują owe wyrzuty rozumu praktycznego czyli sumienia.

Rzeczony więc poparcie i przeszkoda pozostają w zależności przyczynowej od apryorycznego prawa moralnego, od którego niesłusznie chciał je autor odciąć; i nie w zmysłowej części naszego jestestwa jest ich źródło, jak chce autor, lecz w umysłowej, podobnie jak i cały porządek moralny w istocie swej zależy nie od zmysłów, lecz od rozumu. Stąd widzimy, jak nieściśle i błędnie autor pojęcie sankcyi ograniczył do „czuciowości“.

Wymaganie zaś Guyau'a, aby sankcyja nie miała w sobie nic zmysłowego lub patologicznego, jest sprzeczne z naszą naturą zmysłowo-rozumną, w której wyższe władze umysłowe złączone są z władzami niższymi w jednej osobie ludzkiej i stany rozumu i woli budzą podobne stany w uczuciach zmysłowych; podobnie jak stan ciała i organów cielesnych, choć zewnętrznie tylko z umysłem i wolą złączonych, ma wpływ dodatni lub ujemny na działalność tych wyższych władz człowieka.

Weźmy, na przykład, czyn kłamstwa. Ten, kto świadomie skłamał, miał wyrzut, że źle, że niemoralnie postąpił. Rozumiał bowiem, że mówić wbrew temu, co się wie i myśli, jest niezgodne z rozumem, rozumnej ludzkiej naturze przeciwne. Wyrzut więc jego jest umysłowy, nie zmysłowy. Jeśli zaś wyrzuty umysłowe, zwłaszcza bardzo silne, przechodzą na władze uczuciowe, dzieje się to, jak już wiadomo, skutkiem ściślejszej łączności umysłowych i czuciowych władz człowieka w jednej osobie.

Czy więc przyjmiemy nazwy, przez autora podane, czy inną jakąkolwiek nazwę nadamy wyrzutom sumienia, ich charakter umysłowo-duchowy pozostanie ten sam i stanowić będzie zawsze tę samą sankcyę wewnętrzną moralnych czynów każdej jednostki rozumnej.

Guyau do tego stopnia wywraca pojęcie sankcyi wewnętrznej, że utożsamia ją z uczuciem złodzieja, żałującego opuszczonej okazji do spełnienia kradzieży: „Młody złodziej, gdyby przepuścił sposobność kradzieży, cierpiałby bezwątpienia wewnątrz, czułby coś podobnego

do wyrzutów sumienia”.¹¹⁵⁾—Znowu dwie rzeczy pomieszane w ważnej kwestyi i jedna nazwana imieniem drugiej. Wspomniany złodziej z pewnością nie tego żałuje, że złego czynu nie popełnił, że mniej na swoim sumieniu ma dokonanych zbrodni ale, jeśli żałuje, to tego, że się nie obłowił pieniędzmi, choć je miał prawie w swem ręku, że się nie zemścił na swym nieprzyjacielu, lub że wykazał swe niedołęstwo i niezgrabność. Ten sam zaś złodziej po dokonanej kradzieży, choćby ta mu się bardzo powiodła, w chwili refleksyi potępia swój czyn i czuje wstyd przed sobą samym oraz wewnętrzny ból duszy. Wprawdzie zastarzałe nawyknięcia, przyćmiewając sąd rozumu, znieczulają tem samym sumienie i osłabiają jego wyrzuty, ale tylko osłabiają; usunąć ich zupełnie nie są w stanie, jak długo bowiem człowiek żyje i cieszy się używaniem rozumu, zawsze tenże rozum będzie mu świadczył, że działa zgodnie z nim lub przeciw niemu, powodując wewnętrzne zadowolenie umysłowe, często udzielające się i zmysłom, albo wewnętrzną zgryzotę.

Zawsze też rozum ludzki będzie widział, że nakazy moralne różnią się od wszystkich innych reguł tem, że nas obowiązują, t. j. że nakładają na nas przymus moralny.¹¹⁶⁾ Stosowanie się do reguł gramatyki, sztuki, mody lub etykiety zależy od mojego widzi mi się. Wykroczenia przeciw nim ściągnać mogą na mnie ze strony bliźnich zarzut nieuctwa lub niegrzeczności, mogą spowodować jakąś stratę materyalną, w sumieniu mnie jednak nie obowiązują. Wobec zaś nakazów pojmuję jasno, że nie mogę ich przestąpić, jeżeli nie chcę działać wbrew obowiązkowi, wbrew sumieniu. Stąd jego wyrzuty.

Ale oto jeszcze jeden dowód Guyau'a, wybitnie metafizyczny i ogólny, mający wykazać niemożliwość jakiegokolwiek sankcyi:

¹¹⁵⁾ Str. 231.

¹¹⁶⁾ „Les remords et la joie de conscience sont les sentiments les plus graves, les plus solennels, les plus sacrés, qui soient dans la nature humaine. Nos tendances intellectuelles, scientifiques, esthétiques, selon qu'elles s'élèvent ou qu'elles succombent, sont susceptibles de jouissances et de souffrances très raffinées; mais si pénibles que soient les échecs, si flatteurs que soient les succès du penseur ou de l'artiste, jamais ils ne laissent cette impression de sérieux, de définitif, qui caractérise les sentiments moraux. Qu'un artiste de tempérament se trouve réduit toute sa vie au travail manuel; qu'un poète d'imagination soit condamné au chevalet des X et des Y: le sentiment d'une existence perdue, d'un idéal avorté est certes bien navrant; mais s'il est homme de devoir, il acceptera son sort et la bonne conscience le consolera de son sacrifice. Que, si sa conscience est mauvaise, tous les triomphes du génie seraient impuissans à calmer son trouble, à lui donner le bonheur. Cet air de gravité, transcendance, dont sont empreints ces sentiments, tient à ce que l'homme, en touchant au devoir, sent qu'il confine à l'éternel. *L. Du Roussaux*, dz. cytow. I, V, n. 116, str. 132.

Cnota i występność ludzka jest wyrazem wolnej woli, absolutu, który jest dla nas całkiem niedostępny; ani zmienić go, ani ukarać nie jesteśmy w stanie; kara mści się na czuciowości, z którą wola nie stoi w żadnym realnym stosunku; a więc nie mamy prawa domagać się kary dla czuciowości za winy woli, gdyż wola i czuciowość są rzeczy zupełnie od siebie różne. „To nagle przejście od moralności do czuciowości, od głębi naszej istoty do jej powierzchni wy-daje nam się nieuzasadnionem.”¹¹⁷⁾

Autor więc rozdrabnia istotę ludzką na cząstki i każdą z nich chce umieścić osobno i niezależnie. Według takiej metody złoczyńcę, który ciężko zranił lub zabił sąsiada, nie można nawet do więzienia zasadić całego, lecz chyba tylko jego rękę, która dokonała zbrodni, bo wola jest dla nas niedostępna, a inne części i władze człowieka z wolą i ręką nie mają nic wspólnego!

Nie spostrzega tu autor, że gdyby wola była w nas takim niedostępnym i izolowanym absolutem, to nietylko jej osiągnięćby nie było można, ale i ona nie mogłaby mieć żadnej styczności z przedmiotami zewnętrznymi ani szukać lub znajdować zadowolenia w rzeczach dobrych, a usuwać i niszczyć rzeczy złe, powodujące jej cierpienie.

Na tak rażący więc, choć pozornie wyrozumowany, paradoks autora odpowiadamy krótko: człowiek stanowi harmonijną jednostkę, w której wszystkie władze i części łączą się z sobą i uzależniają wzajemnie. Gdy wola działa, byle świadomie, działa i odpowiedzialnym jest cały człowiek; kara zaś, wymierzona człowiekowi w jakiejkolwiek jego władzy lub części, dotyczy i woli. Wolę bowiem obchodzi i jest jej przedmiotem wszelkie dobro lub zło, dotyczące całego człowieka lub poszczególnych jego władz i części. Wobec tego dwuznaczne i, w znaczeniu wyżej wyjaśnionem, błędne jest twierdzenie, że woli człowieka osiągnąć nie można. Dosięgnąć jej nie

¹¹⁷⁾ Zarys, str. 194. „W tem miejscu ze zdziwieniem spostrzegamy — pisze Przegląd Filozoficzny — że autor, zwolennik psychologicznego budowania systemów etycznych i bystry obserwator życia, porzuca nagle jedynie możliwy psychologiczny punkt patrzenia, aby wznieść się na wyżyny metafizyki, a w nielicznych uwagach psychologicznych referuje bez słowa krytyki obce poglądy o trzech niezależnych od siebie składnikach jaźni ludzkiej, we własnych zaś—robi wrażenie jakoby mu nie był znany dzisiejszy stan zagadnienia wolności woli... Dzisiaj dla uzasadnienia odpowiedzialności wystarcza, zdaniem naszym, skonstatowanie faktu, czy występny lub enotliwy czyn został dokonany ze świadomością jego wartości. Jeżeli ktoś wie, że kradzież jest niemoralna i kradnie, to zasługuje na karę bez względu na deklamacje o wolności woli itp.” (Zeszyt IV z roku 1912, str. 550. Recenzya Dr. Z. Bujakowskiego).

możemy—to prawda—przez dotykanie albo widzenie, jako rzeczy niematerialnej, ale osiąga się woli zwykłym, codziennym, naturalnym sposobem: przez odjęcie jej dobra, którego pragnie lub wyrządzenie jej zła, którego unika. Za pośrednictwem poznania rozumu, z którym jest bezpośrednio złączona, woła dążyć do posiadania dobra i przez toż poznanie cierpi z powodu obecności zła.

* * *

Wyjaśniliśmy wyżej, że sankcja prawa przyrodzonego, iszcząca się w naszym życiu ziemskim, jest niedoskonałą, że zupełne zadosyćuczynienie za dobre i złe czyny czeka nas w życiu przyszłym, które zarazem jest dostateczną sankcją, strzegącą nienaruszalność naszych obowiązków moralnych. I przeciw tej więc sankcji pozaziemskiej musiał wystąpić Guyau, zaprzeczając całą sankcję. W braku jednak zarzutów, czerpanych z faktów, które przecież jednogłośnie wołają na niesprawiedliwość i bezkarność występków i zbrodni w tem życiu oraz na niezasłużony ucisk i krzywdy ludzi niewinnych i uczciwych, autor używa dowodów wybitnie metafizycznych, niepomny swego stałego względem nich uprzedzenia i gniewu.

Najprostszą oczywiście drogą było dlań w tym razie dowodami zaprzeczyć dwie kardynalne i powszechne prawdy ludzkiej świadomości moralnej, istnienie Boga i nieśmiertelność duszy; ale że to byłoby niepokonalnie trudnem i zbyt ryzykownem, więc te prawdy on tylko metodycznie ignoruje, a zaczepną pracę swoją ogranicza do pojęcia Boga i pojęcia kary; na nagrodę gotów się zawsze godzić, owszem niejednokrotnie ubolewa, że „moralność klasyczna“ złoczyńców i zbrodniarzy, depczących prawo Boże i bluźniących samemu Bogu, od łaski Jego i nagrody wiecznej wyklucza. Jego zdaniem, Bóg dobry powinien być dobrym bez wyjątku dla wszystkich.

„Z punktu widzenia moralnego — mówi on—sankcja zdaje się znaczyć poprostu, a nawet etymologicznie, uświęcenie, uczynienie świętem; otóż jeżeli dla tych, którzy przyjmują jakieś prawo moralne, jego charakter święty i nietykalny nadaje mu moc, to powinien on pociągać za sobą, zgodnie z pojęciem, jakie dziś mamy o świętości i boskości idealnej, rodzaj wyrzeczenia się, bezinteresowności najwyższej. Im świętsze jest jakieś prawo, tem bardziej powinno być bezorężne. Bezwzględnie tedy i niezależnie od przyzwoitości społecznych prawdziwa sankcja powinna być zupełną bezkarnością.”¹¹⁸⁾

¹¹⁸⁾ Zarys. str. 188.

Pomijając etymologię daną przez autora, która nie wydaje nam się zupełnie ścisłą,¹¹⁹⁾ odpowiadamy, że „dla tych, którzy przyjmują prawo moralne”, to jest dla wszystkich wogóle ludzi, nietylko „charakter święty i nietykalny nadaje mu moc“, czyli nietylko niezmierna

¹¹⁹⁾ Jakkolwiek „święty”, sanctus, pochodzi od tego samego wyrazu, co i sankcyja, jednak i słowo *sancio* oznacza, postanawiam, nadaję ważność, i sankcyja, od niego pochodna, łac. *sanctio*, oznacza stanowienie, potwierdzenie, wyrok—i nietylko *etymologicznie*, ale i w *znaczeniu*, *przyjętem w etyce*, sankcyja nie oznacza uświęcenia, lecz znaczy obwarowanie, utwierdzenie prawa przez sprawiedliwą nagrodę i karę. Takie jest właściwe pojęcie tego wyrazu i najbliższego jego znaczenie. Porówn. wyżej str. 73. — Nie od rzeczy tu będzie zaznaczyć błędne pojmowanie sankcyi, ogłoszone przed rokiem przez jednego z publicystów chrześcijańskich w Dzienniku Powszechnym w feljetonie, noszącym tytuł: Refleksye z powodu artykułu „Sankcyja a wartość etyki”, umieszcz. w „Prądzie”. Żle poinformowany krytyk taką między innymi robi uwagę, nie pozbawioną zresztą dobrych myśli, autorowi owego artykułu, umieszczonego w „Prądzie”: „Przez sankcyę rozumieamy uprawomocnienie danej zasady przez osobę lub istotę, od władzy której to zależy, w żaden zaś sposób nie „nagrody i kary nadane... za niezachowanie lub naruszenie prawa,” jak chce autor; te ostatnie tak samo wymagają sankcyi, jak i prawo, do którego się odnoszą. Tą „sankcyą” w chrześcijaństwie jest Wola Boska wypowiedziana w Piśmie św., a nie niebo i piekło; nagrody i kary mógł naznaczyć doskonale Kant, może to uczynić każdy moralista, brakuje mu tylko do tego właśnie „sankcyi.” I tu dochodzimy do jądra sprawy, do różnicy zasadniczej między moralnością religijną, a wszelką niezależną. Każda etyka musi nakładać obowiązki, musi rozkazywać, a do takiego rozkazywania musi mieć za sobą powagę ideału dobra. Otóż w religii mamy do czynienia bezpośrednio z określonym ideałem, który jest uosobiony w Istocie Najwyższej; uczony zaś, który nie chce uznać dogmatu, musi szukać po świecie czegoś, coby nie mogło ulegać kwestyi, że jest „dobrem,” bo niema kto „usankcyonować” prawa.”—

Krytyk ma tu na myśli, oczywiście, tę świętość i powagę prawa, jaka wynika z jego pochodzenia Bożego. Powaga ta jest niezaprzeczną. Każde bowiem prawo z Boga bierze swój początek, jest przedmiotem Boskiego Rozumu i Woli Boskiej, i o tyle tylko ma powagę i siłę prawną, o ile wspiera się na powadze Bożej, choćby wydane było bezpośrednio przez człowieka, bo ten, jako zwierzchnik i prawodawca, jest w pewnem znaczeniu współuczestnikiem powagi samego Boga i Jego jakby zastępcą. Ale to nie sankcyja w ścisłem znaczeniu, tak jak ją pojmują i określają filozofowie i teologowie chrześcijańscy, a nawet obcy. To wytwór osobisty samego krytyka, albo od kogoś niekrytycznie zapożyczony błąd. Pochodzenie i uprawomocnienie prawa—co innego, a sankcyja—co innego. Sankcyja jest właśnie to, co krytyk zaprzeczył. Zresztą—błąd nieszkodliwy, bo krytyk faktycznie przyznaje rzeczywistą sankcyę, t. j. nagrody i kary, a nadto dla jej określenia sięga nie gdzieś indziej, lecz do samych jej podstaw, stanowiących wspólne źródło tak dla prawa wogóle, jakoteż dla wynikających z niego oraz stanowiących jego naturę—obowiązku i sankcyi. „Après que la volonté s'est prononcée pour ou contre la loi, la situation de l'individu n'est plus la même; sa responsabilité demeure engagée; ses actes ne sont pas tombés dans le vide: il doit s'at-

godność prawa, jako pochodzącego od Boga, ale nadto nadaje temu prawu moc nieskończoną świętość samego Boga, który nie może zarówno podobać Sobie w dobrem jak i w złem, jako też Jego najdoskonalsza sprawiedliwość, odmierzająca każdemu według uczynków jego. Sama *godność* prawa, t. j. ta moc, którą mu nadaje jego charakter święty i nietykalny, byłaby dla ludzi złej lub słabej woli czczym frazesem—nie przeszkodziłaby zalewu występków i bezbożności, gdyby świętość i sprawiedliwość Boga nie ustanowiła sankcyi i bezkarnymi zostawiła czyny człowieka. Nie byłaby też sama *godność* lub powaga prawa moralnego dostateczną i sprawiedliwą zapłatą za wolne czyny ludzkie dobre i złe, za najwyższe poświęcenia i ucisk dobrych ludzi, a za niesprawiedliwy wyzysk i wszelką nieprawość złych.

Sankcya prawa przyrodzonego, jak już wiemy, jest nieodzownym wynikiem jego istoty. Ten sam Bóg, który ustanowił obowiązujące prawo moralne, nie mógł nie nałożyć odpowiedniej dla niego sankcyi. Domagają się tego najdoskonalsze przymioty Boga: Jego mądrość, świętość, sprawiedliwość, opatrność. Zapoznawać tych przymiotów nie wolno zwłaszcza wtedy, gdy w rozumowaniu za punkt wyjścia obiera się pojęcie Boskości oraz święty i nietykalny charakter prawa. Połowiczność w tym względzie musi sprowadzić najgrubsze błędy logiczne.

Nadto, „pojęcie świętości i boskości idealnej“ (jak gdyby istniała inna jeszcze boskość, nieidealna!), na jakie powołuje się autor, jest pozytywne, nie negatywne, jakim chce on je uczynić, utożsamiając świętość i boskość z wyrzeczeniem się i bezinteresownością; gdyby tak było, to najwyższa świętość Boga polegałaby na nirwanie czyli na jakimś powrocie do nicości, co jest niedorzecznością. — Świętość, a tem bardziej Boskość, polega na umiłowaniu Najwyższego Bytu,¹²⁰⁾ Najwyższej Normy, na prawości nieskalanej. Wynika to z samej natury Istoty Najwyższej, Najdoskonalszej, Koniecznej. Wyrzeczenie się, bezinteresowność należą tylko do objawów świętości, mianowicie w istocie skończonej, która rzecz niedoskonałą, zwłaszcza szkodliwą, poświęca dla Dobra Najwyższego. Skoro zaś świętość polega na umi-

tendre à une réaction de la part de l'autorité vivante représentée dans la loi-Quant à la loi, elle reste immuable, son nom seul est changé: elle s'appelait, devoir, désormais elle s'appellera sanction." *L. Du Roussaux*. dz. cytow. II. V, n. 214 str. 269.

¹²⁰⁾ Stwierdza to także Pismo św. w tych głębokich zdaniach: Rzekł Bóg do Mojżesza: Jam jest, którym Jest. Rzekł: Tak powiesz synom Izraelowym: Który Jest, posłał mię do was. (Księga Wyjścia, 3: 14).

Kto nie miłuje, nie zna Boga: albowiem Bóg jest miłość. (I Jan. 4: 8)

lowaniu Najwyższego Bytu oraz Najwyższej Normy, to jakim sposobem prowadzić może ona do bezkarności występków?

Tyle o metafizycznym dowodzeniu autora, czerpanem z pojęcia Boga. Nie mniejszem brakiem konsekwencji grzeszy następny jego dowód, dotyczący pojęcia kary:

„Jeżeli — mówi on — do zła fizycznego kary dodamy zło moralne winy pod pozorem ekspiacji, podwoimy sumę zła, nic nie naprawiając.“¹²¹⁾

Jest to pospolity zarzut pozytywistów, który udaremnia ta okoliczność, że z syntezy zła zaciągniętej winy i zła wymierzonej kary wynika dobro, a mianowicie dobro porządku.

Jak gdyby ktoś powiedział: gangrena jest złem, amputowanie ciała jest także złem, więc amputowanie zgangrenowanego ciała jest złem podwójnem, — utożsamiając tym sposobem liczbę zła z jego syntezą.

Grzech jest złem; sankcja, pojęta sama w sobie, jest także złem; ale, że grzech jest w ten sposób usankcyonowany, jest to dobro, będące przejawem porządku, którym kieruje i rządzi sprawiedliwość.

Zatem względne zło, zawarte w pojęciu sankcji, jest lekarstwem; ale nie przeciw grzechowi, który tylko przez pokutę zgładzony być może, lecz przeciw naruszeniu porządku, które trwałoby po grzechu, gdyby nie miała po nim nastąpić reakcja tegoż porządku moralnego przeciw woli, która zgrzeszyła.

Sprawiedliwość jest tu środkiem zaradczym. Ona sprawia, że nadużycie, zawarte w grzechu, jest zrównoważone, z punktu widzenia porządku moralnego, przez przeciwny odruch kary. Dobrowolny grzech sprowadzić musi niedobrowolne cierpienie.

Gdyby było inaczej, pozostałoby zło powszechne — dezorganizacja, i wtedy, naprawdę, do zła grzechu byłoby dodane o wiele większe zło powszechnego nieporządku: we wszechświecie zamiast sprawiedliwości i ładu panowałaby niesprawiedliwość.

Zło absolutne znieprawiłoby sam absolutny porządek¹²²⁾: idzie tu, jeśli tak wolno się wyrazić, o zło samego Boga. Sankcja temu za-

¹²¹⁾ Zarys, str. 194

¹²²⁾ „Jednym, cennym i trwałym czynnikiem w pojęciu sankcji — wyznaje sam Guyau — jest... myśl, że dobro idealne powinno mieć wystarczającą siłę urzeczywistnienia się, stać się prawem dla natury, opanować świat cały“ (str. 251). Jeszcze wymowniej o potrzebie sankcji świadczy nowszy liberalny autor, stwierdzając w następnych słowach istnienie koniecznej sankcji moralnej w społeczeństwie: „Nie mówiąc o sankcjach pozytywnych, które karzą zbrodnie i przestępstwa, określone w prawie karnem, nacisk społeczny iści się w tem, co M. Durkheim bardzo słusznie nazywa sankcjami upo-

pobiega, dopuszczając jako lekarstwo zło względne, aby Dobro istotne pozostało nienaruszone.

Zło kary w ten sposób dopuszczone, mówi Sertillanges, jest tem w porządku moralnym, czem ów wiersz śmieszny w komedyi, o którym wspomina Marek Aureliusz, a który komedyi nie psuje, bo jest w niej wymagany. Ale bynajmniej, przez to sam w sobie nie przestaje on być śmieszny. A biada temu, kto w Boskim poemacie przyjmuje na siebie rolę śmiesznego wiersza.¹²³⁾

„To, co widzimy w świecie fizycznym — mówi św. Tomasz — powtarza się i w sprawach ludzkich, że czynnik, który powstaje przeciw jakimukolwiek innemu czynnikowi, powoduje tegoż reakcję przeciw sobie. Jakoż widzimy, że w przyrodzie każdy czynnik działa silniej pod wpływem działania czynnika przeciwnego... Podobnie też w człowieku spotykamy tę naturalną skłonność, że każdy zwalcza tego, kto przeciw niemu powstaje. A jasnym jest, że wszystko, co należy do jakiego porządku, stanowi jedno odnośnie do źródła czyli do głównej przyczyny danego porządku. Stąd cokolwiek powstaje przeciw jakiemu porządkowi, musi być tłumione przez tenże porządek i jego naczelnego sprawcę. Ponieważ zaś grzech jest czynem nieporządnym stąd jasnym jest, że kto grzeszy, ten działa przeciw porządkowi: i dlatego musi następnie cierpieć jego reakcję; tą reakcją jest kara.”¹²⁴⁾

wszechnionemi (les sanctions diffuses), oraz w naganie własnego naszego sumienia... Wszystkie sumienia pojedyncze reagują społem przeciw temu, co zagraża osłabieniem tego ogólnego sumienia i podkopuje istnienie społeczeństwa... Gdy zaś sumienie moralne czuje się zranione w swoich przepisach istotnych, wtedy reakcja społeczna przeciwdziała bardzo gwałtownie”. M. Lévy Bruhl, *La morale et la science des moens*, 2-e édition, Paris, 1904 str. 141—142).

¹²³⁾ A. D. Sertillanges, *La Sanction morale dans la Philosophie de Saint Thomas* w *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 1912 Avril str. 226.

¹²⁴⁾ Dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanos derivatur, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiat. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente... Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quicquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est quod ab eo ordine et a principe ordinis deprimatur. Quum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: et ideo ab ipso ordine consequens est ut deprimatur. Summa theol. 1, 2 q. 87 a. 1. — Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur; sicut corruptio aëris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut

I w rzeczy samej, nawet gdy dowiadujemy się o dokonanej zbrodni, wtedy odruchowo żądamy jej ukarania, jako sprawiedliwie zasłużonego i należnego; wszyscy domagamy się wtedy sprawiedliwości, a chcemy, aby skończyła się niesprawiedliwość i bezprawie — i to bez względu nawet na poprawę złooczyńcy lub dobry przykład dla innych. ¹²⁵⁾

Oprócz omówionego celu i skutku kary, zmierzającej bezpośrednio do wyrównania i przywrócenia naruszonego porządku, mądry prawodawca ma także to na względzie, aby siłą groźby następnego karania powstrzymać wolne jednostki od przyszłych nadużyć, a w razie upadku, aby je leczyć: poznając bowiem z doświadczenia, że grzech prowadzi nie do szczęścia, lecz do nędzy, człowiek pobudza się tem do poprawy.

Rzecz oczywista, że kara, jako zawierająca pewnego rodzaju zło, nie jest przez Prawodawcę pożądana sama w sobie. Ani też tak ją pojmować należy, jakoby Prawodawca pragnął wymierzenia kary dlatego, że ona daje okazję do okazania Jego sprawiedliwości lub do jakiegoś podobnego dobra. Tak pojęta wola prawodawcy byłaby nieporządną, bo zawierałaby pragnienie, by poddani przekraczali prawo. Prawodawca zgadza się na karę warunkowo przed spełnieniem występnego czynu, absolutnie zaś czyli stanowczo po jego dokonaniu faktycznym lub przewidzianem.

et res naturales, oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc, quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt: excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur, quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant. 3 Contra Gentiles. c. 140.

¹²⁵⁾ Il est absolument faux qu'un châtement n'ait pour objet que l'amélioration du coupable. C'est avant tout le rétablissement de l'ordre détruit par l'acte mauvais, par la recherche d'un objet interdit. Exemple: Un voleur usurier a acheté une campagne avec ses larcins, on découvre ses fraudes et son bien - être lui est enlevé. Non seulement cette exécution ne l'améliore pas, mais elle le rend haineux envers les justiciers. Ce châtement pourtant est légitime. Même quand ce châtement n'est d'aucun exemple nous le dirons encore juste. Si cet usurier au lieu d'être dépouillé par les magistrats l'était par une imprudence dans les jeux de bourse, et que lui seul connût sa ruine, nous trouverions encore que le châtement est juste, bien qu'il ne servit d'exemple à personne. Que de sentences et de punitions ne sont connues que d'un juge et d'un gendarme! Sans cesse nous disons qu'il est bien que les méchants soient punis, sans demander qu'ils s'améliorent, ou servent d'exemples. Nous voulons la fin d'une injustice, la fin d'un désordre avant tout. *P. Sifflet*, Problème de la destinée humaine. Lyon, 1908, pag. 71.

9. Powszechne przekonanie całej ludzkości o karach pozagrobowych czyli o piekle.

Philosophe! ta morale est fort belle;
mais montre m'en, de grâce, la sanction:
qu'as-tu mis à la place de l'enfer?

J. J. Rousseau.

Do zarzutów przeciw sankcyi pozaziemskiej Guyau dodał i ten, który ma za przedmiot piekło oraz nieodłączną od niego karę wieczną.

Rzecz bardzo zrozumiała! Cóż bowiem silniejszą budzić może reakcyę gniewu w człowieku niewierzącym, jak ta najstraszliwsza groźba, która w przyszłości ma zmiadzić jego buntowniczą wolę potęgą samego Boga, a obecnie zatruwa mu wszystkie uciechy doczesne, stanowiące jedyny cel całego jego życia? „Niema teraz pokoju — pisał już bezbożny Lukrecyusz — niepodobna zasnąć spokojnie: czemuż? bo musimy obawiać się po śmierci *kar wiecznych*, a nikt z ludzi nie może być szczęśliwym, przewidując te kary... Należy za wszelką cenę wyrwać tę obawę z serca ludzkiego i wygnąć ją na zawsze ze świata, bo ona miesza pokój ludziom, nie dozwala użyć żadnego bezpieczeństwa, żadnej radości, żadnej rozkoszy.”¹²⁶⁾ Nie mniej zawzięcie przeciw karom piekielnym występuje nasz autor. Oburza się więc na to, że wszystkie główne religie ludzkości uznają i głoszą sankcyę poza grobem, oraz objaśnia, że czynią to jedynie dla poparcia swych obrzędów i nakazów. „Zgadza się one wszystkie w powoływaniu się na sankcyę najstraszniejszą, jaką sobie można wyobrazić: tym, którzy w taki lub inny sposób pogwałcili ich nakazy, one obiecują kary wieczyste i straszą ich groźbami, przechodzącemi wszystko, co wyobraźnia najzjadlejszego człowieka może wymarzyć dla swego śmiertelnego wroga. — W tem, jak w wielu innych punktach — mówi dalej Guyau — są religie w niezgodzie z duchem naszych czasów, i rzecz zdumiewająca, że wśród filozofów i metafizyków znajdują jeszcze wielu zwolenników”.¹²⁷⁾

¹²⁶⁾ Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas;
Aeternas quoniam poenas in morte timendum:

Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus
Funditus, humanam qui vitam turbat ab imo,
Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
Esse voluptatem liquidam puramque relinquit. (T. Lucretius, *De natura rerum*, l. 1. n. 3.)

¹²⁷⁾ Zarys, str. 236.

Nie będziemy wchodzili w szczegółowe rozstrząsanie grózb o przyszłym wiecznym nieszczęściu potępionych; sama tych grózb różnaitość w różnych religiach, choć świadczy niezbitie o czekającej nas sprawiedliwości Boskiej w życiu pozagrobowym, zarazem jednak dostatecznie przekonywa każdego, że nie mogą być wszystkie brane w dosłownem brzmieniu. Zaznaczamy natomiast odrębne przekonania pisarza, który, zgodnie zresztą z hasłem dzisiejszych ateistów i materyalistów, występuje jako obrońca zupełnej bezkarności wobec Boga najohydniejszych nawet krzywd i zbrodni. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, jakiego, według słusznej uwagi Nicolas'a, nie spotyka się u największych wzgardzicieli praw Bożych. Nie miał go Jan Jakób Rousseau, który na pytanie: czy jest tego pewien, że nie ma piekła — odpowiadał: *nic o tem nie wiem*; ani Diderot, który, prowadząc o tem rozmowę ze swoją duszą, mówił: „Jeżeli będziesz nadużywał twego rozumu, zostaniesz nieszczęśliwym, nietylko w tem życiu, ale i po śmierci — w piekle. A któż ci powiedział, że jest piekło? — Choćbyś tylko wątpił, powinienbyś postępować, jak gdyby ono było. — A kiedy jestem pewien, że go nie ma? Nie dowiedziesz tego...” — Nie miał wreszcie tego przekonania i Wolter, który, na oświadczenie jednego ze swych korespondentów, że mu się zdawało, iż przekonał się o tem, że piekła nie ma, odpowiedział: „Jesteś bardzo szczęśliwy, bo mnie jeszcze daleko do tego.”¹²⁸⁾

Rzecz oczywista, że zgodnie z owym „duchem czasu”, o jakim wspomina Guyau, byłoby lepiej dla ludzi, żyjących życiem wyłącznie doczesnem, nie obawiać się wymierzenia ostatecznej sprawiedliwości za ich nadużycia. Ale to istoty rzeczy zmienić nie może. Bóg, skoro jest zakonodawcą, będzie też sędzią człowieka, i jak dla wszelkiej cnoty i bohaterstwa będzie nagrodą, tak dla występku i zbrodni karą być musi¹²⁹⁾. „Sprawiedliwy jest Bóg, wszyscy bez wątpienia to wyznajemy... — mówi św. Jan Chryzostom — A jednak wielu obciążonych wielkimi grzechami bezkarnie zeszło z tego świata; wielu cnotliwie żyjących, zanim umarli, tysiączne musiało przenieść nieszczęścia. Jeśli więc Bóg sprawiedliwy, to gdzież odda zasłużoną nagrodę jednemu, a karanie wymierzy drugiemu, jeśli piekła nie ma, jeżeli nie ma zmartwychwstania?”¹³⁰⁾ Potrzeba oraz istnienie wyższej, doskonałej sprawiedliwości tak silnie są wyrażone w ludzkim rozumie, że żadne

¹²⁸⁾ August Nicolas, *Badania filozoficzne o chrześcijaństwie*, II, 8. Warszawa. 1856. str. 209.

¹²⁹⁾ Patrz wyżej str. 73 i nast.

¹³⁰⁾ Hom. 6 in ep. ad Phil. n. 6. „Przez cały dzień nie skończyłbym, gdybym chciał wymienić dobrych ludzi a przytem nieszczęśliwych i ludzi przewrotnych a cieszących się pomyślnością”. Cicero: *De natura deorum*, lib. 3, cap. 32.

sofizmaty uczonych, żadne objawy bezbożności nie zdolne są usunąć tego przekonania ze społeczności ludzkiej. Stąd zawsze i wszędzie wierzono w życie pozagrobowe z wymiarem zasłużonej sprawiedliwości dla dobrych i złych. Wyznaje to sam G u y a u o wszystkich religiach świata, choć mimo to przeciw owemu powszechnemu głosowi natury ludzkiej powstaje. „Początek nauki o przyszłych nagrodach i karach—powiada B o l i n g b r o k e—ginie w pomroce starożytności; poprzedza ona wszystko to, co mamy pewnego. Skoro zaczyna się rozwikływać odmęt historii starożytnej, znajdujemy tę wiarę ustaloną gruntownie u najpierwszych narodów nam znanych.”¹³¹⁾ To samo świadczy dzisiejszy wybitny znawca religii ludów pierwotnych Le Roy. Opisawszy ich praktykę spowiedzi, mającej za cel uwolnienie od grzechów wobec Boga, tak pisze nieco dalej: „Sankcya moralności jest również zapewniona przez ten świat niewidzialny i wyższy, przed którym nic nie ujdzie. Nieszczęścia czyjeś, choroby, kłopoty, są często w oczach jego i jego sąsiadów słuszną karą za popełnione winy. Więc będzie on próbował wynagrodzenia, składając ofiary i ofiarowania duchom i manom. Podobnież postąpi wieś, niekiedy całe plemię nawet. W końcu istnieje sankcya pozagrobowa. Niejasna, niewyraźna i ciemna w wielu umysłach, które jakby się nią wcale nie zajmują, ukazuje się ona u innych w różnorodnym stanie, jaki wedle nich jest zgotowany wyszłym z ciała duszom... Żadna dusza, przechodząca do innego życia, nie jest z początku zupełnie szczęśliwą. Dopiero powoli te dusze, które mają w sobie większą moc czynu, jak many naczelników, wojowników, „widzących”, dochodzą do zrównania się z duchami i geniuszami... Dusze liche wpadają w letarg. Dusza zaś zła już to musi błądzić w ciemnym i zimnym lesie, już to uwięziona w pniu drzewa przez noc całą drży i odchodzi od siebie wskutek cierpień i konania, już to, mówią Fanowie, rzucona będzie w *Ototolan* i będzie się palić powoli aż do unieczystwienia, jak te pochodnie z kory i witek, które się zapala w lasach podzwrotnikowych, by nie zbłądzić w nocy.”¹³²⁾ Poprzestajemy na tych dwóch świadectwach ogólnych; trzeba by bowiem napisać grube dzieło, gdybyśmy śladem etnologów *de facto* chcieli przeglądać wiarę wszystkich ludów. Faktem jest, nieulegającym wątpliwości, że nie było ani jednego narodu, któryby nie wierzył w kary pozagrobowe. Obszernie ten dowód przedstawił O. Knabenbauer T. J.

¹³¹⁾ Works, t. 5, u Nicolas'a l. c.

¹³²⁾ Religia ludów pierwotnych (przełożyli z francuskiego ks. Kott i ks. Szymański) — dzieło uwiecznione przez Akademię francuską. Warszawa. 1912. str. 175.

w dziełku *Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele* (Freiburg in Baden 1878); Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes* (Münster 1869, str. 410 i nast.); Patuzzi O. P., *De futuro impiorum statu* (Veronae 1748); Schneider, *das andere Leben* (Paderborn 1890); Tiele, *Compendium der Religionsgeschichte* (1880); prócz tego mnóstwo innych prac, jak Le Page Renouf'a, Brugsch'a, Lenormant'a, Maxa Müllera, O. Zaborskiego T. J. *Źródła historyczne wschodu, i t. d.*¹³³⁾

„Chrześcijanie słusznie utrzymują — pisał zawzięty ich nieprzyjaciel, pogański filozof Cels — że ci, którzy świętobliwie żyją, będą wynagrodzeni po śmierci, a źli ulegną karom *wiecznym*. Zresztą kara ta wspólną im jest ze *wszystkimi ludźmi.*”¹³⁴⁾

Cud to prawdziwie niewytłumaczony, jak, mimo tylu wieków, mimo tak olbrzymich różnic co do wykształcenia poszczególnych narodów, nie zmodyfikowano jakoś inaczej tego pojęcia — wszędzie piekło i niebo. Przecież inne pokolenia przed nami żyjące, tacy Grecy, Rzymianie, Egipcyanie, Assyryjczycy, miały wysoko rozwiniętą kulturę; nie brakło im „filozofów”, co wszystkiemu przeczyli; czemuż jednak tego faktu, tej wiary wykorzenił nie mogli? Czemuż to, przeciwnie, sceptycy i sofiści w takiej byli pogardzie? Jakżeż to nazywano w Rzymie uczniów Epikura? Wieprzami z trzody Epikura, a ta nazwa obelżywa najlepiej wykazuje, za co uważano tych, którzy wbrew zdrowemu sądowi wszystkich przeczyli nieśmiertelności dusz. Prawda, że przez wychowanie niejeden błąd dostaje się nam w udziale, ale i to pewna, że tradycja lub zasada naturze naszej przeciwna niedługo w nas utrzymać się może. Jeżeli zatem wiara w nieśmiertelność duszy i w kary pozagrobowe tylko wychowaniu zawdzięcza swój początek, tak że dusza byłaby z natury śmiertelna lub wolna od nagród i kar przyszłych, to niech pojmie, kto może, jak wbrew głosowi natury taka prawda mogła się utrzymać u ludów zarówno najoświecieńszych, jak i najdzikszych. Przecież wychowanie jest bezsilne wobec głosu natury; owszem, gdy się na nim nie opiera, nie wyrze żadnego skutku. W dzieciństwie każdy z nas dość się nasłuchał różnych cudowności i święcie wierzył w to, co mu piastunka bajała, ale gdy podrośł musiał się śmiać z dziecinnych swych wierzeń. Gdyby tedy wiara w nieśmiertelność dusz była tylko taką dziecinną bajeczką, to ludzkość, nie czekając aż na mędrców obecnego wieku, dawno by się była otrząsnęła z takiej wiary.¹³⁵⁾

¹³³⁾ Patrz: Gabryl, *Nieśmiertelność duszy*, str. 319 i nast.

¹³⁴⁾ U Orygenesza: *Contra Celsum*.

¹³⁵⁾ Ks. Gabryl, dz. cyt., str. 336.

Objaśnienie, jakie daje Gu y a u, że religie dlatego ukazują piekło po śmierci człowiekowi, aby go nastraszyć i nakłonić do swych nakazów, —dowodzi jednak, wbrew intencyom autora, że, jak bez religii człowiek żyć nie może, tak też bez wiary w niebo i piekło — czyli że jedno i drugie przekonanie jest nieodzowną potrzebą jego ducha, jest nieprzepartym głosem natury, który zresztą każdy może słyszeć w sobie. 1) Rozum ludzki pojąć nie może, aby mógł być jednakowy los świętego i zbrodniarza, jak nie może się zgodzić na to, że $2 \times 2 = 4$ albo 5. Każdego poucza o tem sumienie, bo występuje jako sędzia i grozi wiecznymi karami pozagrobowymi, a w uroczystej godzinie śmierci głos jego tak silnie się rozlega, że przygłusza wszystkie inne wrażenia. 2) Jest też przeciw niedowiarkom dowód silniejszy nad wszystkie możliwe ich sofizmaty—dowód, na który oni nigdy odpowiedzi nie znajdują: ich nauka zdolna jest tylko ośmielić wszystkich zbrodniarzy świata i zabezpieczyć im bezkarność — dlatego jest fałszywa. Jeśli wiara w wieczne piekło nie zdoła ich złości całkowicie powstrzymać, to zasada kary ziemskiej, przejściowej, niedoskonałej, (a nasz autor i tę ostatnią częściowo tylko przyznaje) tem mniej mogłaby dla nich być hamulcem; na świecie życie ludzkie byłoby niemożliwe, gdyby źli ludzie nie mieli się czego obawiać po śmierci.

„Były — powiada Nicolas — dwie epoki w całej historii ludzkiej, w których wiara w byt piekła zdawała się wcale wykorzenioną ze społeczeństw ogromnych: pierwsza przypadła pod Neronem, druga pod Robespierem... Ale w owych epokach piekło samo staowało na świecie, jakby dla przeświadczenia o swoim bycie; zuchwalcy, którzy je wywołali, zaprzeczając, spieszyli je uznawać, może w nadziei, że je napowrót w przepaść strącą: „Dobrzy i źli równo znikają z oblicza ziemi — woła Robespier; ale następstwa dla nich *niejednokowe*. O nie, śmierć nie jest snem wiecznym... Śmierć jest początkiem wieczności!”¹³⁶⁾

Sprawdza się tu stara zasada, że prawdą niewątpliwie jest to, w co wierzone wszędzie i zawsze, co jest wyrazem samej natury ludzkiej¹³⁷⁾. I przeciwnie, „skoro jakie rozumowanie—powiada J o u b e r t—

¹³⁶⁾ Rapport fait au nom du comité de salut public par Maximilien Robespierre, séance du 18 floreal an. II. U Nicolas'a. dz. cyt., str. 211.

¹³⁷⁾ Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensus, intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Cicero, De natura deorum lib. I cap. 17.

nastaje na instynkt i praktykę powszechną, może być ono trudne do zwalczenia, lecz niezawodnie jest mylnie“¹³⁸⁾.

„Ci, których bogowie i ludzie karzą dla ich własnego pożytku—mówi P l a t o—są to nieszczęśliwi, którzy popełnili grzechy *uleczalne* cierpienie i męka sprowadzają na nich rzeczywiste dobro, ponieważ nie można w inny sposób uwolnić się od zaciągniętej niesprawiedliwości. Ci zaś, którzy dosięgli granic zła i są dlatego zupełnie nieuleczalni, służą za przykład i przestrożę dla innych, sami zaś nie mają ze swego cierpienia żadnej korzyści, gdyż stali się nieuleczalnymi; ci cierpieć będą straszne męki. Dlatego też, nie dbając o próżne zaszczyty i zapatrzony jedynie w prawdę, usilnie staram się żyć i umrzeć jako człowiek uczciwy; i do tego samego was zachęcam, jako też wszystkich bez wyjątku ludzi, o ile mogę. Nawołuję was do cnoty i zachęcam do tej świętej walki, największej, wierzajcie mi, jaką mamy stoczyć na ziemi. Walczcie więc nieustannie, bo wtedy już żadnej pomocy mieć nie będziecie, gdy staniecie przed sędzią, ze strachem i drżeniem czekając na swój wyrok“¹³⁹⁾

* * *

G u y a u w przytoczonym zarzucie daje świadectwo powszechnej wierze nie tylko w kary pozagrobowe, ale i w *wieczność* tych kar. Ta ostatnia jednak, mimo rzeczonyj powszechności, więcej znalazła przeciwników, niż wiara w kary pozagrobowe.¹⁴⁰⁾ Ze stanowiska rozumowego ma ona za sobą niezaprzeczalne dowody — których już sama powszechna wiara ludów każe się domyślać — choć może dowody te rozumowi z mniejszą narzucają się siłą, aniżeli dowody, wykazujące konieczność pośmiertnej kary lub nagrody wogóle. Stąd liczni pisarze chrześcijańscy, uznając jako nieomylną prawdę wieczność piekła, zupełną jej pewność wyprowadzają przede wszystkim z *dogmatu* kościelnego, a później dopiero potwierdzają ją dowodami, czerpanymi z samego rozumu. Jakoż zaznaczyliśmy wyżej, że żadna kara lub nagroda oprócz wiecznej nie mogłaby być skuteczną sankcją dla prawa przyrodzonego. „Śmiemy twierdzić—pisze N i c o l a s—że zaprzeczając wieczności, zaprzeczamy też kary, której potrzebę jednak uznaliśmy; a zaprzeczając kary, podkopalibyśmy tem samym wszelką moralność, i, chcąc uniknąć jednego piekła, wpadlibyśmy w drugie. Bo, krótko mówiąc, rzeczywistość kary pośmiertnej właśnie na wieczności jej zależy. Zważmy bowiem, że wszystko to, co ma się skoń-

¹³⁸⁾ Pensées, Essais et Maximes de J. Joubert. t. I, str. 318.

¹³⁹⁾ Plato, Gorgias; Opera, t. 4. str. 166 nast. wyd. Bipont.

¹⁴⁰⁾ Patrz, Encyklop. Kościel. X. Nowodworskiego. art. Piekło, str. 215.

czyć, niczem jest dla człowieka. Uczucie nieśmiertelności w nim tak jest przemagające, iż podług niej człowiek wszystko mierzy... Równie jak niebo tymczasowe nie byłoby niebem, tak i piekło tymczasowe nie byłoby piekłem. Wszyscy ci, którzy nań powstają, godzą się chętnie na wszelkie kary, jakieby tylko wymyślić można, i na tak długi czas, ile się podoba; jedno tylko ich oburza: wieczność kary. Ale przez to samo świadczą, że ta wieczność jest potrzebna, bo, gdyby jej nie było, człowiek ławoby się zgodził na cierpienia jakieś, choćby najdłuższe, aby tylko mógł w tem życiu dogadzać swym namiętnościom, a po owych cierpieniach wiecznie szczęśliwym zostać. Sama tedy jedynie wieczność kary zdolna go hamować i zgnąć do trzymania namiętności na wodzy." ¹⁴¹⁾

Nadto, człowiek, z przeznaczenia Stwórcy, swymi czynami dąży do celu, a tym jest dla niego osiągnięcie szczęścia. Dążenie to nie jest fizyczne lecz moralne, przez dobrowolne zachowanie prawa Bóżeo: albo więc człowiek w czasie, przez Boga określonym, ten cel postara się osiągnąć i posiadzie szczęście, albo też celu swego zaniecha i szczęście utraci. „Z tą samą sprawiedliwością — mówi św. Tomasz — karę wymierza się za grzechy, z jaką za czyny dobre wyznacza się nagrodę. Nagrodą cnoty jest szczęście, które jest wieczne. ¹⁴²⁾ Zatem i kara, która pozbawia człowieka szczęścia, wieczną być musi." ¹⁴³⁾

Oprócz tego, złość grzechu jest w pewnem znaczeniu nieskończona, bo jest zniewagą Najwyższego, Nieskończonego Majestatu, stąd i kara nieskończoną być winna; a ponieważ w istocie stworzo-

¹⁴¹⁾ Nicolas, dz. cyt. str. 213. L'attrait des biens de ce monde est si vif, qu'il faut tout pâlir, meme l'eclat d'une existence future. Un philosophe allemand, en disputant avec ses amis, disait une fois: Je donnerais, pour obtenir telle chose, deux millions d'années de ma félicité éternelle; et il était singulièrement modéré dans le sacrifice qu'il offrait. M-e de Stael, Réflexions sur le suicide.

¹⁴²⁾ inaczej nie byłoby doskonałem.

¹⁴³⁾ S. Contra Gentiles c. 143. To samo wykazuje św. Tomasz innemi słowy na podstawie ustanowionego *porządku* w dążeniu do celu: przez zachowanie porządku dochodzi się do celu, do którego ten porządek ma prowadzić, przez zaniechanie porządku celu się chybia. „Ubiicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ad finem, necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, recedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.“ Tamże, c. 140.

nej kara nieskończoną być nie może pod względem napięcia — więc będzie nieskończoną pod względem trwania. ¹⁴⁴⁾

Jeżeli zaś komu dziwnem się wydaje i niepojętem, że za grzech w czasie popełniony czeka człowieka wieczna kara, ten zapomina widocznie, że tylko obecne życie jest miejscem próby, a z chwilą zejścia ze świata wola przechodzi w stan niezmienności. Gdy człowiek w stanie buntu i nieprzyjaźni schodzi z tego świata, to stan ten nie zmieni się nigdy, bo grzech ciężki, zrywający przyjaźń człowieka z Bogiem, zostając nieodpuszczonym grzesznikowi, ciąży na nim niezmiennie. Ponieważ więc człowiek w każdym momencie — jeżeli w wieczności może być mowa o momentach — grzeszy, więc w każdym momencie zasługuje na karę; wieczna zatem będzie jego wina, wieczna też będzie kara ¹⁴⁵⁾.

Inną przyczynę kary wiecznej podaje św. Grzegorz ¹⁴⁶⁾, a za nim św. Tomasz ¹⁴⁷⁾, w tych słowach: Wielką sprawiedliwość wykonuje Sędzia, gdy wieczną karę daje temu, kto w tem życiu chciał wiecznie z nieprawością swoją pozostać. Kto zaś bardzo umiłował jakiś

¹⁴⁴⁾ Habet quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim, quod quanto maior persona est, contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi gravius reputatur, quam si daret rustico, et adhuc multo gravius, si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita: unde et aliquantulum poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita *intensive*, quia nihil creatum sic infinitum esse potest. Unde relinquitur, quod peccato mortali debetur poena infinita *duratione*. S. Thomas, in opusc. II., (Compend. theolog. ad frat. Reginald. cap. 183).

¹⁴⁵⁾ Ks. Gabryl dz. cytow., str. 299. Peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus. Unde quamdiu perversitas ordinis permanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvatur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt: sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo, si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae. S. Thomas 1-a 2-ae, q. 87, a. 3.

¹⁴⁶⁾ S. Gregorius Magnus, 4. Dialog. c 44.

¹⁴⁷⁾ S. Thomas Aqu., 2. Dist. 42, q. 1, a. 5.

przedmiot, jako swój cel, pragnie tem samym zawsze z nim pozostać. Jeżeli więc dla niego porzucił Boga, tym aktem na zawsze chciał Boga porzucić, aby na zawsze z grzechem zostawać. Stąd zasługuje na karę wieczną.

„Może jednak ktoś zarzucić — pisze ks. G a b r y l — że przecież nie zgadza się z miłością i miłosierdziem Bożem tak długo znęcać się nad grzesznikami. Temu odpowiadam, że owszem Bóg, stwarzając piekło, uczynił to z miłosierdzia dla potępionych. Wszędzie bowiem gdzieindziej byłoby im nieodpowiednio; usposobienie ich dusz przez swe odwrócenie od Boga jest tego rodzaju, że poza piekłem istniećby nie mogły. Gdyby je Bóg przeniósł do nieba, to czułyby się tam jeszcze bardziej nieszczęśliwe, tak jak na ziemi ludzie, rozgoryczeni własnymi nieszczęściami, bardziej cierpią na widok obcego szczęścia”¹⁴⁸).

Zauważmy też, że my sami w naszej sprawiedliwości ziemskiej używamy w pewnym znaczeniu, ile to jest w naszej mocy, kary wiecznej. Wszak skazujemy na więzienie aż do śmierci, na wygnanie bezpowrotne, na infamię wiekuiłą, na utratę nareszcie życia, które przez całą wieczność powrócić nie może... Miałyby dla naszych sądów być występki *nieodpuszczalne* i kary *wieczne*, a dla Boga nie?... Naprózno byśmy tu przywodzili, że dobroć Boska większa jest od ludzkiej; bo dobroć względem zbrodni może okazać się tylko w *przebaczeniu*, a *przebaczenia* tam być nie może, gdzie niema *żału za zbrodnię*. Przebaczenia narzucić nie można: powinno być ono przyjmowane; inaczej nie będzie to przebaczenie, ale słabość, bezkarność, niesprawiedliwość: a wiadomo, że piekło jest jedynie dla *niepokutujących*. Stąd się okazuje także bezzasadność zarzutu, jaki stawia G u y a u¹⁴⁹), przywołując różnicę potęgi naszej od Boskiej, dla której zbrodnie nasze bynajmniej nie są szkodliwymi. Idzie tu bowiem jedynie o *sprawiedliwość*, która wymaga zadosyćuczynienia. Niema przeto żadnego pogwałcenia prawa moralnego, któreby nie ulegało karze Boskiej, ponieważ najświętsza sprawiedliwość Jego nie może uchybić sama sobie w żadnej rzeczy. Przebaczenie — zawsze; bezkarność nigdy.

Widzimy więc, że dogmat o wieczności piekła nietylko nie jest niezgodny z rozumem, ale jest przezeń w pewnej mierze wymagany. Odpowiada mu też i na swój sposób potwierdza go powszechne przekonanie oraz pewne jakby przecucie całego rodzaju ludzkiego¹⁵⁰).

¹⁴⁸) Dz. cyt., str. 300.

¹⁴⁹) L. c.

¹⁵⁰) Czyt. autorów, wymienionych wyżej na str. 102. O ludach starożytnych mieliśmy świadectwo takich pisarzy jak Celsus i Plato. O ludach współczesnych świadczą tacy jak Guyau i Voltaire. „Nasi filozofowie tegocześni — pisze Nicolas — uznają sami i publicznie oświadczają, że za czasów Mojżesza

Jakoż przystało, aby ludzie wiedzieli lub przynajmniej domyślali się, jaką karę Pan Bóg przeznaczył dla niepokutujących bezbożnych, jakkolwiek prawdą jest, że ta niewiadomość, która nie uwalnia od winy ciężkiej, nie uwalnia także od kary.¹⁵¹⁾

Z powyższych uwag o istnieniu wiecznych kar pośmiertnych dostatecznie okazuje się także jakość tychże kar.

Istota wiecznej kary piekła zasada się na utracie Boga i błogosławionego widzenia Boga, a zatem na postradaniu tego, co stanowi samą istotną i najgłębszą szczęśliwość rozumnego stworzenia. Poucza nas o tem rozum; o tem samem poucza także Pismo święte Mat. 25,

i później, Chaldejczycy, Assyryjczycy, Egipcyanie, wierzyli w kary wieczne; — Od owego czasu, powiada Voltaire, znajdujemy tę wiarę u Greków u Rzymian, słowem u wszystkich narodów na świecie” (Voltaire, *Lettres de quelques Juifs*).

Nie byłoby zbyt trudnem wykazać, pisze Perrone, że cały rodzaj ludzki jednozgodnie daje świadectwo temu dogmatowi o wieczności kar. Ponieważ jednak uczeni zebrali świadectwa rozmaitych narodów, do tych więc pisarzów odsyłamy tych, co szukają szczegółowych i obszernych informacji. O Żydach pisał Bartoloccius, o Mahometanach Marraccius, o Gręckich poetach i filozofach Grutherus, o Rzymianach Montfaucon. O wierzeniach Chaldejczyków, Persów i Assyryjczyków, jako też Egipcyan; prócz Zendawesty świadczą Tacyt i Dyodor z Sycylii. Co do reszty ludów, tak na północy osiadłych, jako też zaludniających Amerykę, wiele świadectw podaje między innymi Patuzzi. Sprawdza się przeto, co nie tak dawno pewien bezimienny pisarz protestancki zauważył, że wiara chrześcijańska pod tym względem nic nowego światu nie przyniosła, wyjąwszy środek dotąd zupełnie nieznan, przez który każdy największy nawet zbrodniarz choćby w ostatniej przed śmiercią chwili od owych wiecznych kar może się uwolnić oraz posiąść i odziedziczyć niebo. *De Deo creat.* part. 3, cap. 6, num. 807. Najnowszą bibliografię ob. w pracy ks. Brunona *Wolnika T. J.*: „Fakt powszechności religii w świetle pewności samorzutnej”. — *Przegląd Powszechny* r. 1913, styczeń, str. 102 i nast.

Le dogme de l'éternité des peines fait partie de la tradition primitive. Avec la croyance d'une autre vie, les anciens admettaient généralement une récompense éternelle pour les justes et des peines éternelles pour les méchants. Ils reconnaissaient trois états différens de l'âme après la mort. Le premier était l'état de bonheur dont les âmes saintes jouissaient éternellement dans le ciel; le second, l'état de souffrance auquel les âmes des méchants, les âmes absolument incurables selon l'expression de Plutarque, étaient condamnées éternellement aussi dans les enfers. Le troisième état, mitoyen entre les deux autres, était celui des âmes qui, sans avoir mérité des châtimens éternels, étaient néanmoins encore redevables à la justice divine (*Dictionnaire de Théologie*, par *Bergier*, art. enfer, éd. de l'abbé *Le Noir*, page 527; *Plutarchus*, De his qui a Numine sero puniuntur). — L'opinion d'un *purgatoire* (pisse Voltaire), ainsi que d'un enfer, est de la plus haute antiquité (Addit. à l'Hist. génér.).

¹⁵¹⁾ Patrz: *Suarez*, De Legibus lib. 5. cap. 12.

12. 30. 41; Mat. 17, 2—4; II Kor. 12, 2—7; Łuk. 13, 25 nast.; 1 Kor. 6, 9; Objaw. 22, 15. Słusznie też teologowie w tej właśnie karze uznają samo jądro i najwyższą, wszystkie inne męki w sobie obejmującą i wszystkie przewyższającą istotę i treść potępienia, mękę tak dojmującą, że na tym który ją cierpi, w zupełności sprawdza się słowo Ewangelii: „Lepiej byłoby jemu, by się był nie narodził on człowiek”¹⁵²⁾, że powrót do nicestwa większym byłby dla niego dobrem, niż był taki.

W ten sposób człowiek, własnowolnie porzucając Boga, porzuca największe i jedyne swoje szczęście. Gdyby ktoś, wypędzony z ojczyzny, pozbawiony wszystkiego co posiadał, oderwany poniewolnie od swoich krewnych i przyjaciół, musiał tak pozostawać nie tylko w ciągu lat stu, ale przez wieczność całą, bez żadnej nadziei jakiegokolwiek pociechy, byłby to słaby obraz tej utraty, jaką ponosi stworzenie rozumne, które utraciło Boga na wieki.

Wprowadzie, i w tem życiu pozbawieni jesteśmy widzenia Boga, a jednak nie doznajemy przez to owego wielkiego cierpienia. Dzieje się to dlatego, że z jednej strony nie tak jasno poznajemy dobro najwyższe jak dusze potępionych, z drugiej znowu strony wiele mamy rzeczy, któremi możemy w pewnej mierze zaspokoić pragnienie szczęśliwości. Skoro zaś potępieni pozbawieni są używania wszelkich dóbr a przytem poznają, że tylko w oglądaniu Boga szczęście znaleźćby mogli — doznają przeto z utraty Boga niewypowiedzianej męki. W porządku przyrodzonym, nie mając prawa do nadprzyrodzonego oglądania Boga, nie czuliby takiego nieszczęścia; teraz zaś ani na chwilę nie mogą zapomnieć, że do posiadania nadprzyrodzonego szczęścia byli powołani, a mimo to nie dostąpią go nigdy z własnej

¹⁵²⁾ *Mart. 26, 24. Licet Deus de iustitia creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere et eam in nihilum redigere, tamen convenientior iustitiae modus est, ut eam in esse reseruet ad poenam... quia ista iustitia congruentius respondet culpae in duobus. — In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum servat: et ideo talis debet esse poena, quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non affectio voluntatis. — In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit; nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero eius poena sensus pro actuali culpa, conveniens est, ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena domni aeterna, sed non remaneret poena sensus”. S. Thomas: Quaest. disp. de pot. q. 5, a. 4, ad 6-um.*

winy. Nawet stworzenia wszelakie, które same przez się powodują wesele i radość, powiększając nędzę potępionych, bo, nienawidząc Boga, nienawidzą oni zarazem wszystkie jego dzieła oraz ich piękność. Podobnie ten, kto widzi dzieci, przyjaciół, majątność swojego wroga, którego nienawidzi, nie cieszy się ich pięknnością ani ozdobą, lecz raczej cierpi na duszy, ponieważ wszelkie dobro swego wroga uważa jako własne zło¹⁵³).

Samo jednak wyłączenie bezbożnych od celu ostatecznego nie jest jedyną zasłużoną przez nich karą. Odpowiada ono dobrowolnemu odwróceniu się niepokutującego grzesznika od Boga. Ale nadto, ponieważ grzesznik, wzgardziwszy Bogiem, zwraca się ku stworzeniu, aby w niem znaleźć swoje szczęście, przeto oprócz najważniejszej kary utraty cierpieć musi od stworzeń inną jeszcze karę pozytywną¹⁵⁴). Tem się tłumaczy kara zmysłów, o jakiej nas poucza wiara święta, a mianowicie kara ognia, która, choć nie jest dogmatem Kościoła, jest jednak przez teologów uznawana jako pewna.

Zbytecznym byłoby dociekanie, jakim sposobem dusza człowieka, będąc niematerialną, albo jakim sposobem taki duch jak szatan może podlegać karze ognia materialnego, który, zresztą, ma być odmienny od ognia zwykłego. Oczywiście, Bóg z równą łatwością może powodować ból w duszy odłączonej od ciała, z jaką powoduje uczucie bólu w duszy z ciałem złączonej. Uczucia i zmiany cielesne mogą być tylko okazijną przyczyną cierpień duszy. Bóg, bezwątpienia,

¹⁵³) *Lessius*, De divinis perfectionibus, I. 13, c. 29, n. 205. *Pesch*, *Praelectiones Dogmaticae*, tom. IX, tr. 3, n. 641.

¹⁵⁴) Oprócz tej przyczyny św. Tomasz podaje następujące:

Amplius, poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Nullus autem timet amittere id, quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccates.

Item, si quis eo, quod est ad finem, inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc, quod beatitudine careat, sed etiam per hoc, quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Praeterea, sicut recte agentibus debentur bona, ita 'perverse agentibus debentur mala. Sed illi, qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his, in quibus finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum. Contra Gent. lib. III cap. 145.

może spełnić skutek wszelkiej przyczyny okazyjnej. Dla nas nie jest bardziej zrozumiałem to, jakim sposobem dusza nasza może odczuwać ból, gdy ciało nasze zranione zostało, aniżeli to, jakim sposobem dusza, z ogniem złączona, doznawać będzie jego udrczeń. Nie łatwiej też pojąć można, jak błogosławieni z ciałem i duszą oglądać będą Boga, czystego Ducha, aniżeli to, jak czysty duch, bez ciała cierpieć może męki ognia ¹⁵⁵). Wszystkie inne groźby, z jakimi przedstawiają piekło poeci i kaznodzieje, a jakich nawet Pismo św. używa, służą najczęściej do obrazowego przedstawienia przyszłej kary i do przejścia nią czytelnika lub słuchacza; rozumiane też być mogą duchowo lub przenośnie.

Powyższe wyjaśnienia usuwają zarzut, jaki „duchowi czasu” mogą nastęrczać wierzenia różnych ludów odmiennem rozumieniem i przedstawianiem niewątpliwej i powszechnej prawdy wiecznego piekła.

Dla głębszego rozumienia dogmatu katolickiego dodajemy:

1-o Nie można przypuścić, że Pan Bóg, zwyczajem ludzkim, duchem zemsty się powoduje w karaniu swoich wrogów jako takich. Bóg, z istoty swej, wszystkim chce dobra, łaskawość jednak i miłosierdzie Jego rządzone są mądrością, która nie może pozwolić na zamieszanie całego porządku moralnego. Bóg, sam w sobie nieskończenie szczęśliwy, nie szuka dla Siebie żadnego zadowolenia, gdy karze potępionych, lecz tylko sprawia, że cel ostateczny, który nie z wolnego wyboru, lecz z konieczności rzeczy musi być osiągnięty, przez złość ludzką udaremniony nie będzie, a ci którzy dobrowolnie porządku koniecznego zachować nie chcą ponieważ temu porządkowi ulegną ¹⁵⁶). — Zresztą, nauczają powszechnie teologowie za św. Tomaszem, że Bóg sprawiedliwy nie karze potępionych według najściślejszej surowości, lecz okazuje im i wtedy Swoje miłosierdzie, w pewnej mierze łagodząc zasłużoną przez nich karę ¹⁵⁷). Nie potrzebujemy dodawać, że to nie pozwala jednak przypuszczać możliwości wybawienia z piekła.

¹⁵⁵) *Bergier*: Dictionnaire de Theologie, art. Enfer.

¹⁵⁶) Czyt. Lessius, dz. cytow. I. 13, c. 25, n. 165 nast.

¹⁵⁷) Quaedam (Dei) opera attribuuntur iustitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reprobtorum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans sed aliquantulum allevians, dum punit citra condignum: et in justificatione impij apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Lucae 7, 47: Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum. *S. Thomas* 1, q. 21, a. 4 ad 1.

2-o Kary przyszłego życia zastosowane będą do winy i usposobienia duszy każdego grzesznika; a dzieci zmarłe przed przyjściem do używania rozumu, choć będą pozbawione nadprzyrodzonego widzenia Boga i Jego łaski, jako zostające w grzechu pierwotnym — nie będą jednak z tego powodu cierpieć, gdyż dla braku wiary nadprzyrodzonej nie będą wiedziały, że to szczęście, które, zresztą naturze ludzkiej się nie należy, było dla nich przeznaczone. Z naturalnych zaś dóbr, które z hojności Bożej posiadać będą, płynąć będzie dla nich pewna miara szczęścia w naturalnem poznaniu i miłości ¹⁵⁸).

Wszyscy zaś ludzie, skoro przyjdą do używania rozumu — choćby nie mogli korzystać z dobrodziejstwa Chrztu św. — z natury rzeczy, zwracają swój umysł do siebie i do czynów swoich i albo czyny te skierowują do celu należytego czyli ostatecznego, to jest do Boga, i wówczas przez łaskę dostępują odpuszczenia grzechu pierwotnego, a wtedy godni są nieba, albo sprzeniewierzają się swemu obowiązkowi miłości Boga, poznanemu własnym rozumem, i wtedy grzeszą śmiertelnie, stając się winnymi piekła. Tak uczy św. Tomasz ¹⁵⁹). Inni teologowie uczą podobnie, że Opatrzność Boża nie dopuści w żadnym wypadku, aby dzieci po przyjściu do używania rozumu dzieliły w piekle los nieochrzczonych niemowląt, lecz sprawi, że nie umrą one, zanim przez czyn miłości zasłużą sobie na niebo albo przez grzech śmiertelny z własnej woli piekła będą winne. Wobec tego niemożliwem jest, aby karę wieczną ponosiły dusze, obciążone tylko grzechem pierwotnym i własnymi powszednimi grzechami. Wyjaśnienia te znajdują potwierdzenie w nauce Kościoła o konieczności łaski Bożej do wytrwania w dobrem i zachowania duszy w stanie wolnym od grzechu śmiertelnego.

3-o Liczba zbawionych, zarówno jak liczba potępionych jest niewiadomą, cokolwiek o tem kaznodzieje mówią lub piszą (np. Massillon) ¹⁶⁰).

¹⁵⁸) Quamvis pueri non pabtizati sint separati a Deo, quantum ad illam coniunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Imo ipsi coniunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. *S. Thomas: II dist. 33, q. 2, a. 2 ad 5.*

¹⁵⁹) Dictionnaire de Théologie Catholique — par Vacant et Mangenet — art. Enfer, col. 98. Cum usum rationis... habere inceperit... primum quod tunc homini cogitandum occurit est deliberare de seipso et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem per gratiam consequitur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem secum quod in illa est capax discretionis, peccabit mortaliter non faciens quod in se est. *S. Thomas: 1-a 2-ae, q. 89, art. 6,*

¹⁶⁰) Patrz: Diction. de Théol. Cath. par Vacant et Mangenet, art. *Elus.*

4-o Pośrednictwo złych duchów w wymierzaniu kary Bożej na grzeszników, — które taki kłopot sprawia osobom mało znającym naukę wiary, między innymi i naszemu autorowi ¹⁶¹⁾ — tem się tłumaczy, że Mądrość Boża chce użyć na dobre i celowem uczynić nawet istnienie tych złych duchów, pełnych zazdrości i nienawiści dla wszystkiego, co nosi obraz i podobieństwo Boże. Jak przeto Pan Bóg za życia człowieka pozwala im współdziałać jego wyrobieniu się w cnocie przez walkę i opieranie się pokusom szatańskim, tak po śmierci używa tychże złych duchów za narzędzie dla ukarania winnych ¹⁶²⁾.

Pamiętajmy, że choć żaden, najmniejszy nawet grzech *bezkarne* nie może być pominięty przez Sprawiedliwość Bożą, z drugiej jednak strony niema zbrodni tak wielkiej, której *przebaczenia* nie mógłby uzyskać człowiek szczerze pokutujący; a mądrość i miłosierdzie Boga to sprawia, że staje się zadość Jego najświętszej sprawiedliwości za grzechy ludzkie przez zasługi nie samego tylko człowieka—winowajcy, lecz skądinąd, zewnątrz niego idące, przez zasługi Jezusa Chrystusa.

Człowieka stworzył Bóg doskonałym, ale wobec nieskończonej mądrości i sprawiedliwości Bożej trzeba było, aby człowiek własną wolą utrzymał się w tym stanie i jako wolna istota sam zasłużył sobie na trwałe szczęście. Z upadku grzechu pierwotnego najmiłościwiej podniósł go Bóg i łaską wspiera go ustawicznie w pracy nad własnem uświęceniem. Jak w zwykłym życiu ludzkim syn, oddany przez ojca na naukę, własną pracą doskonali się i sposobi na dalsze życie zawodowe, a ojciec tylko zewnętrzną może mu okazać pomoc pieniędzmi i ofiarnością oraz własnem poświęceniem się dla syna i moralnemi pobudkami, podobnie w sprawie zbawienia każdy człowiek własną pracą zasługuje sobie wieczne szczęście, przy przedziwnem współdziałaniu samego Boga, który nie szczędzi mu bardzo licznych pobudek i obfitych łask, a nawet Sam ofiaruje się na okup za niego. Jak bardzo pragnie Pan Bóg naszego szczęścia i jak nam współdziała, okazuje się zwłaszcza z niepojętej i nigdy dosyć niewysłowionej tajemnicy Wcielenia i Odkupienia: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który wierzy weń, nie zginął ale miał żywot wieczny.” ¹⁶³⁾ Stworzywszy jednak człowieka rozumnym i wolnym, postawił go tem samem w pewnym, koniecznym i niezmiennym stosunku do Siebie i do Swojego prawa. Jakim człowiek następnie stanie się dzięki swej wolnej woli, takim będzie. Jak prawa naturalnego w jego głównych, istotnych zasadach Bóg zmienić nie może—tak nie może nie ukarać grzesznika i nie nagrodzić człowieka cnotli-

¹⁶¹⁾ I. c. ¹⁶²⁾ S. Tomasz: 1, q. 64, a. 4.

¹⁶³⁾ Jan. 3, 16.

wego. Ostateczny więc rezultat naszych czynów przedstawia się nie tyle jako nagroda lub kara w zwykłym ludzkim rozumieniu, t. j. zależnie od woli zwierzchnika, ile jako nieunikniony i konieczny wynik, dokonany przez samą istotę wolną, wynik, którego nic ani cofnąć ani powstrzymać nie może.¹⁶⁴⁾ Zamiast zaś daremnie trudzić się nad zupełnem zgłębieniem tajemnic miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej lub, co gorsza, tworzyć nieuzasadnione teorie w rodzaju rzekomej moralności bez powinności i sankcyi, czyż nie lepiej pracować uczciwie i rozumnie oraz modlitwą wypraszać sobie pomoc u Boga? Wszak jest to pewnik niezachwiany, że człowiekowi dobrej woli Pan Bóg łaski Swej nie odmawia: *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

¹⁶⁴⁾ Au fond, ces objections et toutes celles du même genre, ont leur source commune dans une certaine confusion entre la justice divine et la justice humaine. Pour peu qu'on presse, en effet, l'assimilation du Souverain Juge avec les juges de la terre, on est conduit à supposer en Dieu soit un pouvoir discrétionnaire, soit l'obligation de pourvoir à l'amendement des coupables, soit la faculté de reviser toujours ses arrêts et d'octroyer des sursis. Or, du moment que les sanctions supraterrrestres, tout comme les sanctions humaines, sont fixées par libres décrets, il devient impossible à distance d'en savoir la mesure exacte: les contingences ne se devinent pas, les décisions libres ne se déduisent pas à priori. Dieu seul par une révélation pourrait nous en instruire. Et encore: dans l'hypothèse que Dieu disposât à son gré les peines et les récompenses en l'autre vie, on se demande pourquoi sa clémence n'y prédominerait pas sur la sévérité; pourquoi les châtimens n'y seraient pas temporaires, permettant indéfiniment aux coupables l'occassion de se régénérer.

Voilà où en serait la raison, si les conséquences dernières de la vie morale relevaient de la volonté libre de Dieu. Mais il n'en peut être ainsi: l'ordre moral a des bases que Dieu même ne peut ébranler. Si Dieu en créant l'homme n'a pu le laisser sans loi, ni la lui faire autre qu'elle n'est, s'il ne peut rien sur l'essence ni sur l'existence de la loi, il ne peut rien non plus pour en conjurer le suprême dénouement.

C'est à ce point de vue que la raison doit se placer pour déterminer péremptoirement la nature des sanctions dans l'autre vie. De ce côté, les suites suprêmes de nos actes se présentent moins comme une récompense et un châtiment, que comme un résultat fatal encouru par l'être libre, comme une issue inévitable que rien ne peut enrayer. A l'heure suprême, quand les voiles tomberont et que le provisoire deviendra le définitif, chacun se retrouvera dans la demeure de son éternité tel qu'il fut ici — bas: le méchant loin de Dieu, rougé de remords et d'angoisses indicibles, voué à l'inanité des chimères qu'il a caressées; le juste dans la paix de son âme, ravi dans la beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, inondé du torrent de délices qui réjouit la cité bienheureuse. Ces conséquences sont justes et saintes, fondées sur la Sagesse immuable, qui veut que l'effet réponde à la cause, et sur la Justice inflexible qui ne connaît plus ni clémence ni recours. L. Du *Roussaux*. Ethique, II, 5, n. 234.

10. Uwagi ogólne. Dwie teorye zamiast jednej. Metoda pozytywizmu. Podwójna zasługa Guyau'a. Jego talent.

Skoro omówiliśmy już teoryę p. Guyau o obowiązku i sankcyi w moralności, oraz wytknęliśmy ważniejsze jego błędy i niekonsekwencye, zaznaczyć nadto wypada, że jednak autor w tem był konsekwentny—co wszakże nie będzie też stanowiło dodatniej cechy jego nauki—że odrzuciwszy obowiązek, odrzucił też i sankcyę. Istotnie, gdy niema prawa, gdy bezprawie jest zasadą rzekomej moralności, to nie może być mowy o nagrodach lub karach za zachowanie go lub przekroczenie. Omyłka więc w przeczeniu praw i obowiązków moralnych, które istnieją, stworzyła nie mniej monstrualną pomyłkę o bezkarności występku lub niewdzięczności samego Boga za poświęcenie i bohaterstwo, podejmowane dla Niego.

Zauważyć zresztą należy, że twierdzenia autora, jakkolwiek śmiałe i dla porządku moralnego niebezpieczne, nie mogą być brane zbyt stanowczo, niby tezy naukowo udowodnione i niezmienne, choćby nawet w przekonaniu tylko samego ich autora lub szczerego jego zwolennika, jeżeli taki się znajdzie. Wszak tenże Guyau twierdzi, że „moralność naukowa nie może dać stanowczego i zupełnego rozwiązania zagadnienia powinności moralnej, a uzupełniające hipotezy naukowe, zdaniem jego, muszą być wolne, — zmieniać się też mogą zależnie od osobników i temperamentów, — że na żadnem polu nie powinno być ortodoksyi.”¹⁶⁵⁾

Ścisłe rzecz biorąc, teorya Guyau'a nie jest nawet sama w sobie na tyle ustalona, aby mogła służyć za dostatecznie skryształizowany, choć przejściowy tylko, objaw teoryi etyki niezależnej, za *jednolity* wytwór jednego z pionierów postępującej ciągle i zmieniającej się umysłowości i kultury ludzkiej. Dowodem tego — sprzeczność, która w kłopot wprawia poważnego bogacza, znajdującego w książce Guyau'a dwie teorye zamiast jednej! Obok bowiem teoryi ekspansyi życia, Guyau bardzo przychylnym się okazuje dla „metafizycznej hy-

¹⁶⁵⁾ Patrz wyżej str. 56 i 60. Porówn. Zarys str. 66 i 86. Peut - être la science a-t-elle de la peine à fonder pour son compte une éthique au sens strict du mot, mais elle peut détruire toute foi morale qui se croit certaine et absolue. Insuffisante parfois pour édifier, elle a une force dissolvante incalculable. Esquisse d'une morale sans obligation etc. str. 67.

potezy” obojętności natury, niezdolnej dać żadnej reguły moralnego postępowania, lecz głoszącej zupełny indyferentyzm i sceptycyzm etyczny. ¹⁶⁶⁾ Jakąż wobec tego wartość ma teoria rozlewności życia, która zresztą i ze względu na ogólny rozwój ludzkości musi być przygotowaną według autora na ustąpienie miejsca teorii doskonalszej, jaką czas przyszły przynieść może? Wprawdzie teorię obojętności natury nazywa Guyau metafizyczną i wątpliwą, teorię zaś rozlewności życia zowie naukową. Ogólne jednak dążenia autora do zupełnego rozluźnienia więzów moralnych i dostarczenia jednostce moralnej jak największej, owszem nieograniczonej nawet swobody postępowania najlepiej zdaje nam się te dwie teorie godzić z sobą i jednoczyć. ¹⁶⁷⁾

* * *

W przeprowadzeniu swoich myśli Guyau zdradza wszędy wytrawną subtelność pisarza dziewiętnastego wieku...

Z dwóch bodźców czynności ludzkich, jakimi zawsze były i są przyjemność i powinność, nie oświadcza się zrazu ani za jedną ani za drugą, ani jednej ani drugiej nie bierze za punkt wyjścia do swej teorii. Sięga do wspólnej ich podstawy, do życia, i zaleca przede wszystkim jego wzrost i rozwój jak największy, obiecując stąd każdemu jak największą sumę przyjemności; powinność zaś, której poczucie wewnętrzne jako fakt psychologiczny na pozór uznaje, redukuje do zera, zastępując ją wymyślonymi przez siebie równoważnikami, które do niczego nie obowiązują. Cała więc nauka jego, wzięta przedmiotowo i praktycznie, jest to postępowy epikureizm, albo utylitarizm, od dawnego w rzeczywistości niewiele się różniący, choć w teorii osłonięty poetyczno-idealistycznymi formułkami filozofii pozytywnej. ¹⁶⁸⁾ Z innych znów względów może być nazwana nietylko

¹⁶⁶⁾ Zarys, roz. 1. str. 43 nast.

¹⁶⁷⁾ Por. *Aslan*, La morale selon Guyau, str. 24.

¹⁶⁸⁾ Kiedy dwaj najwybitniejsi spenceryaniści: Pollock i Stephan Leslie, atakowali p. Guyau, że teorie moralne mało wpływają na praktykę, że hipotezy, dotyczące obowiązku, tak samo nie zmieniają ludzkiego postępowania, jak hipotezy, dotyczące rzeczywistości przestrzeni i jej wymiarów albo pozastrzeżności, odpowiedział Guyau słusznie: „Zapominacie, że jeśli przestrzeń ma cztery, a nie trzy wymiary, to nie obchodzi ani nóg moich, ani rąk, które poruszać się będą zawsze w trzech wymiarach znanych; lecz gdyby przeciwnie istniał dla mnie jakikolwiek środek poruszania się w wymiarach nowych, oraz gdyby to było korzystnem, pospieszyłbym tego spróbować i pracowałbym z całych sił nad zniszczeniem mojej pierwiastkowej intuicji przestrzeni. To właśnie zdarza się w etyce: całe pole działania

anomizmem, według wyrażenia samego autora, ale też naturalizmem, spinozyzmem, albo nawet spinozystycznym stoicyzmem, a to wskutek blizkiego pokrewieństwa teorii Spinozy i Guyau'a, oraz więcej niż prawdopodobnego wpływu pierwszej na drugą.

* * *

Na Guyau'u ciąży piętno pozytywizmu. Nie mamy tu zamiaru przeciw niemu wykazywać szczegółowo bezpodstawności pozytywizmu oraz możliwości i koniecznej potrzeby metafizyki. Uczynili to znakomici pisarze w gruntownych i obszernych dziełach,¹⁶⁹⁾ stwierdziły fakty dziejowe upadku i bankructwa tej teorii.

Zaznaczamy tylko, że pozytywizm, choć nie uznaje zasad metafizycznych, mimo to wnioskuje od rzeczy szczegółowych do ogólnych, co niemożliwe jest bez zasad metafizycznych, to bowiem, co ogólne, nie jest czemś zmysłowem, coby można było czerpać z doświadczenia, lecz jest wyższe ponad to, co jest dane lub położone (le positif), jest czemś transcendentalem, metafizycznym.¹⁷⁰⁾ Oczywiście więc pozytywizm sam sobie przeczy. Podobnie przeczy samemu sobie także Guyau, kiedy hojnie darzy czytelnika swoimi abstrakcyjnymi

zamknięte do pewnej chwili przez widmo obowiązku, otwiera się niekiedy przedemną; jeśli spostrzegę, że niema istotnie nic złego w tem, gdy tam swobodnie się poruszam, lecz, że przeciwnie, wszystko na korzyść moją się obróci, to jakżebym miał z tego nie skorzystać? Różnica między zwykłą spekulacją naukową a spekulacją moralną polega w istocie na tem, że pierwsza wskazuje prostą tylko alternatywę dla myśli, gdy tymczasem druga wskazuje zarazem alternatywę dla działania; wszystkie możliwości, spostrzegane przez naukę, są tutaj do urzeczywistnienia dla nas samych". U ks. Pawelskiego, Przegląd Powszechny, l. c., str. 357.

¹⁶⁹⁾ Wyczerpujące studjum o metafizyce ogłosił niedawno Mściśław Wartenberg w książce p. t. *Obrona metafizyki — krytyczny wstęp do metafizyki 1902*, gdzie w rozdziale pierwszym dowodzi *potrzeby*, a w drugim *możliwości* metafizyki, poddając przenikliwej krytyce przeciwne poglądy zarówno pozytywistów jak Kanta i nowokantystów. Według trafnego i bliżej uzasadnionego określenia autora, „przedmiotem metafizyki jest krytyczny rozbiór i zbadanie wszystkich zasadniczych pojęć, odnoszących się do świata rzeczywistego.“ — Rozbiór argumentów przeciwnych, powiada o tej książce Henryk Struve (*Wstęp krytyczny do filozofii*, 1903,² str. 754), jest tak ścisły i jasny, że przekonać powinien każdego nieuprzedzonego.

¹⁷⁰⁾ Dosł. ponadfizycznym. Nazwa wzięta stąd, że niektóre księgi Arystotelesa, idące z kolei po księgach fizycznych, nazwano dlatego τὰ μετὰ τὰ φυσικά — po-fizyczne.

wywodami i ogólnikowymi pomysłami, kiedy najczystsza metafizykę¹⁷¹⁾ podaje za ściśle i według niego przekonywające argumenty. Naprawdę metafizyką gardzi on tylko wtedy, kiedy ona mu jest niewygodną, więc przedewszystkiem w stosunku do tych prawd, które z góry odrzuca i za niemożliwe lub nieistniejące uznaje. Metafizyką niby parawanikiem zasłonił się Guyau przed najważniejszymi zagadnieniami, jakimi są istnienie Boga, ostateczny cel człowieka, duchowość i nieśmiertelność duszy i t. p.,—których na seryo dotykać się boi, a których zgłębienie udaremniłoby całą jego pracę bezbożną.

A jednak metafizyka—że użyjemy tu słów Wundta—zaspakaja ową rozumową potrzebę jedności (Einheitsbedürfniss der Vernunft), która w wynikach nauk szczegółowych zaspokojenia nie znajduje. Wykazuje też bliżej Wundt, że owo zadanie metafizyki, dążące do jednolitego poglądu na ostateczne zasady bytu, musi być uznane za *naukowe* (es muss als eine wissenschaftliche Aufgabe anerkannt werden).¹⁷²⁾

Jakoż, nie mówiąc już o zasadach myślenia w zakresie podmiotowej czynności poznawczej (principia cognoscendi), istnieją zasady

¹⁷¹⁾ Patrz wyżej str. 30, 83 i nast.. Zarys str. 118, 182, 188, 200, 227 i t. p. Cały wogóle pogląd Guyau'a na moralność, sztukę i religię świadczy o umyśle autora nawskroś metafizycznym pomimo przybranej przezeń tendencji pozytywistycznej. Pogląd ten tak opisuje ks. Pawelski: „Moralność, sztuka i religia są czynnikami, które to z natury już swojej społeczne życie jednostki podnoszą do godności zbiorowego życia i między osobnikiem a społeczeństwem wytwarzają solidarność i zespolenie. A nie jest to łącznik tylko zewnętrzny naturze indywidualnej, stanowią one całą treść wyższego i duchowego jej życia. W początkach ewolucji życie jest płodnością mniej lub więcej ślepą, nieświadomą, albo raczej na wpół świadomą, działającą bez wszelkiej idei celu. Płodność ta, uświadamiając się, poczyną stosować się do przedmiotów mniej więcej racjonalnych, zaczyna dążyć do celów społecznych, staje się celowością i moralnością, a zarazem w szerszym tym zakresie odczuwając całe swe rozlewne natężenie, wytwarza to, co nazywamy pięknem. Życie to wyższe wreszcie uspołecznione już i towarzyskie, a dążące do wyższego towarzystwa niewidomych potęg i rozszerzające się do nieskończoności, staje się religią. Tak więc w systemie Guyau'a piękno jest życiem wyższem, bezpośrednio odczuwanem w swoim natężeniu rozlewne, w swojej działalności osobniczej; moralność jest życiem wyższem, chcianiem i poszukiwanem; religia takimże życiem marzonym i wyobrażanem. Sztuka zatem daje nam w postaci natężonej bezpośrednio poczucie życia już urzeczywistnionego, etyka każe nam chcieć urzeczywistnienia życia, metafizyka wreszcie, będąca tłem religii, każe nam budować świat życia wyższego. — Dla ludzi trzeźwo filozofujących cała ta historia życia wyda się słusznie krainą mgłą i młaki; u Guyau'a wytworzyła się ona wskutek przesadnie syntetycznego umysłu”. L. c. str. 103.

¹⁷²⁾ Wundt, Vorlesungen über die Menschen — und Thierseele, wyd. 2, 1892 str. 489 i nast. Porówn. Struve, Wstęp krytyczny do filozofii, wyd. 3, 1903, str. 113.

przedmiotowe, rzeczowe, odnoszące się do bytu lub istnienia przedmiotów, bądź jako *czynnik pierwotny* czyli pierwiastek, z którego, wśród pewnych warunków, treść pochodna się wywiązuje, rozwija, wytwarza, bądź jako *przyczyna*, wywołująca pewne skutki, słowem, istnieją zasady *metafizyczne*, zasady pewnego bytu, istnienia czegoś—*principia essendi*. Kto uznaje istnienie zasad przedmiotowych, bytowych, jest metafizykiem, choćby przytem drwił sobie z metafizyki, wpadając przez to w sprzeczność z samym sobą.¹⁷³⁾

Metafizykiem więc, czy chce czy nie chce, jest Guy a u już przez to samo, że zabiera się do badania zasad moralnego postępowania i zasady te, choć niezgodnie z prawdą, w swojej książce omawia i wyklada.

Tam, gdzie kończy się fizyka, rozpoczyna się metafizyka. Taka jest właściwość ludzkiego umysłu, iż nie zadawalnia się samem patrzeniem na zjawiska, ale szuka ich przyczyn coraz wyższych i ogólniejszych, póki nie dojdzie do jakiegoś jednolitego poglądu na świat i nie wyszuka naprawdę ostatecznej a zarazem najpierwszej przyczyny wszechrzeczy. Stąd metafizyka dawno już przed Arystotelesem istniała. „Możemy pominąć filozofów chińskich i indyjskich, którzy w swych głównych przedstawicielach Lao—tsem i Kapili w najlepsze zajmowali się dociekaniem metafizycznymi; ale nawet między rodakami wielkiego obywatela ze Stagiry znajdujemy na jakie 2—3 wieków przed nim próby rozwiązania metafizycznej zagadki świata. Wszak Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit nie co innego chcieli, tylko wyjaśnić, jaka jest najpierwsza przyczyna wszechrzeczy. To, że w dociekaniach swych wychodzili z faktów fizycznych, powiedzmy lepiej empirycznych, które nie dość były liczne i do tego źle interpretowane, w niczem rzeczy samej nie zmienia, gdyż same pytania, jakie sobie wspomniani przedstawiciele jońskiej szkoły postawili, są niewątpliwie metafizycznej natury. Nie można bowiem metafizyki pojmować w tak ciasnych granicach, jak to uczynił Kant (Fortschritte der Metaphysik I. 558 wyd. Resenkranza), który fałszywie pojął etymologię wyrazu: metafizyka i dlatego fałszywie jej też przeznacza zadanie...”¹⁷⁴⁾

„Pomiędzy naukami specjalnymi i metafizyką—słusznie twierdzi Struve—nie napotykamy żadnej innej różnicy, prócz różnicy stopnia ich ogólności. Metafizyka jest *nauką zasad najogólniejszych*, a wskutek tego *każda nauka posiada swą metafizykę*.”¹⁷⁵⁾

¹⁷³⁾ H. Struve, dz. cyt. str. 94 i 95.

¹⁷⁴⁾ Gabryl: *Metafizyka Ogólna*, Kraków 1903, str. 5.

¹⁷⁵⁾ Dz. cyt. str. 113 (w recenzji słów Lewesa).

„Tak pojmowana metafizyka—są słowa znanego autora *Historii Filozofii*, Lewes'a—zajmuje względem nauki stanowisko podobne nieco do tego, jakie algebra zajmuje względem arytmetyki. Przedmiotem algebry nie są ilości, lecz ich stosunki. Podobnie też przedmiotem nauki są prawa zjawisk zmysłowych, przedmiotem zaś metafizyki nie są takie prawa, lecz prawo praw, rachunek działań.”

Tenże Lewes, którego świadectwo tem musi być ważniejsze, że dawniej pod wpływem Comte'a potępiał on wszelką metafizykę, tak odpowiada na zarzut, że metafizyka zajmuje się zagadnieniami niedostępnymi dla umysłu: „Niedostępność jest rzeczą względną; nauka odpowiedziała na pytania, które dla umysłów nieoswojonych ze sposobami jej danymi były czemś beznadziejnie przekraczającym siłę ludzką, a które istotnie, w braku danych owych i sposobów, byłyby ją przekraczały. Cóż np. byłoby bardziej niedorzecznem dla profana, jak usiłowanie zmierzenia i zważenia gwiazd, odległych o miliony milionów mil od niego? Albo określenie szybkości światła, lub też przenoszenia się naszego układu słonecznego w kierunku gwiazdozbioru Herkulesa? A jednak geometria, trygonometria i dynamika czynią rozstrzygnięcie tych pytań możliwem...” „Tak samo też ma się rzecz z metafizyką. Zagadnienia jej są niedostępne i muszą pozostać takimi dla umysłów, które nie zbliżą się do nich ścieżką jedynie dostępną. Ale ścieżka taka istnieje i wszystko zależy od wyboru jej przez nas.” Następnie wykazuje szczegółowo, że we wszystkich naukach istnieje czynnik, przekraczający bezpośrednie dane doświadczenia a oparty na wywodach rozumowych. „Dla poparcia, obrony, spekulacyjnego sposobu postępowania dość jest spojrzeć na prace dwóch wysoce pozytywnych badaczy, Galileusza i Newtona”¹⁷⁶).

Powiedzmy krótko: kto odrzuca metafizykę, ten odsądza od naukowości i wykreśla z szeregu umiejętności ludzkich teodyceę (naukę o Bogu), psychologię, całą kosmologię (filozofię przyrody) — jako części metafizyki—a nawet konsekwentnie odrzucić musi wszelką naukę, jako zawierającą uogólnienia czyli zasady wyprowadzone z faktów.

¹⁷⁶) *Lewes, Problems of life and mind*. Trzy serye w pięciu tomach 1874—1879, 4-te wyd. 1888. Przekład polski wstępu oraz pierwszego zagadnienia (*Granice wiedzy*), sporządził I. K. Potocki: *Zagadnienia ducha i życia* (*Podstawy przeświadczenia*), 1892, gdzie na str. 9 i nast. umieszcza znakomitą obronę metafizyki, poglądy swoje stwierdzając licznymi przykładami z historii nauk. Przeczytanie uważne całej tej rozprawy (powiada Struve) zalecić można szczególniej tym, którzy i u nas ciągle jeszcze się zabawiają płytkimi drwinkami z metafizyki a mają jednak pretensję do „naukowości.” Patrz: Struve, dz. cytow., str. 113; Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Kraków 1899, str. 343—5; ks. Gabryl, *Czy metafizyka ma jeszcze rację bytu?* w *Przeglądzie Powszechnym* za lipiec 1901 r.

Tyle o metodzie Guyau'a, jako pozytywisty i wroga metafizyki. Trzeba jednak oddać mu sprawiedliwość, że jaśniej od innych pozytywistów przejrzał on niedostateczność metody i nauki pozytywistycznej, oraz zapoczątkował zwrot ku ideałom metafizycznym i właściwej filozofii. Zapoczątkowanie to wprawdzie połowiczne dopiero, ale mimo to bardzo znamienne.

Sięgnijmy okiem wstecz. Idealizm, rozpoczęty przez Kanta, a prowadzony dalej przez jego następców, doszedł był przy Heglu do największego rozwoju a zarazem do najniedorzeczniejszych wniosków; swoim zawilem i niezrozumiałym filozofowaniem zraził on umysły do wszelkiej pracy filozoficznej. Stąd zaczęła się reakcja materjalizmu, któremu drogę utorował francuzki pozytywizm: szczytu swego rozwoju materjalizm osiągnął w darwinizmie i ewolucjonizmie. Ale i materjalizm, jako także jednostronny i krańcowy, nie mógł wydać pożądaných rezultatów. I on, podobnie jak idealizm, sponiewierał i zaprzeczył ideały moralne człowieka i bezsilnym się okazał wobec najważniejszych dla ludzkości zagadnień. Dlatego w umysłach swych zwolenników spowodował refleksję przeciwną i zwrot w kierunku idealizmu. Zaczyna się nawiązywać nić łącząca świat materjalny z idealnym, i słyszymy głuchą jeszcze ale pewną zapowiedź przyszłego zdrowego kierunku myśli ludzkiej, obejmującego całokształt ludzkiego poznania—kierunku empiryczno-idealnego.¹⁷⁷⁾ Tę zapowiedź, w dziedzinie etyki, głosi nam właśnie Guyau, łącząc metafizykę z pozytywizmem, nawiązując do faktów wywody dedukcyi.

Metafizyka tu jeszcze wszystkich należnych jej praw nie odzyskuje. Występuje zaledwie w roli hipotezy i prawdopodobieństwa. Ale samo uznanie jej nieodzownej potrzeby w nauce jest doniosłem, bo stanowi ustępstwo zasadnicze. Jest to pomost, łączący z sobą dwa różne i dotąd rozdzielone światy.

„A cóż wtedy¹⁷⁸⁾, podchwytuje Guyau'a jego wielki przyjaciel Fouillée, — zarówno pozytywista i ewolucjonista, — cóż wtedy, jeżeli w metafizyce istnieją zasady pewne i niewzruszone? Wtedy, przywróconą będzie do czci ta etyka, która już istniała od wieków; starzana i podeptana przez pozytywizm etyka metafizyczna. *I ona jest*

¹⁷⁷⁾ Kolejne ścieranie się i wyłączne panowanie tych trzech kierunków empirycznego, idealnego i empiryczno-idealnego w filozofii od chwili jej powstania aż po czasy obecne po mistrzowsku przedstawia ks. Maryan Morawski w dziele *Filozofia i jej zadanie*. Porówn. naszą pracę: *Zarys historii filozofii*, str. 191 i 192.

¹⁷⁸⁾ Słowa ks. Pawelskiego, dz. cyt., str. 367. Porówn. Alfred Fouillée: *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* (polskiego przekładu dokonał I. K. Potocki). Paris (Alcan), 1909⁷.

etyką przyszłości. Filozofia metafizyczna, wogóle, dobrze przez wybitniejszych swoich przedstawicieli rozumiana, a więc wolna od skrajności i od materyalizmu płaskiego i od wybujałego idealizmu, idąca złotą drogą środkową, uwzględniała zawsze obserwacje i wyniki nauki. W uwzględnieniu eksperymentalnych danych może ona postępować naprzód i rozwijać się ustawicznie, tak jak i sama eksperymentacja wciąż się rozwija, ale w zasadniczej swej części jest stałą i niewzruszoną na zawsze.

„Jakaż to mściwa Nemezis dziejowa? Kilkadziesiąt ledwo lat temu, jak pozytywizm wyrzucał metafizykę z przybytku wiedzy, jako sprzęt nieużyteczny, a dzisiaj ostatni epilogowie pozytywizmu, znowu do niej wracają. Sam Fouillée stanął, dziełem swoim o metafizyce (*L'avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*), po jej stronie, jako zdecydowany zwolennik. Są w tem dziele rzeczy, na które zgodzić się nie można; cała immanentna metafizyka Poullée'go zakrawa coś na idealizm, ale w zasadniczych punktach jest wiele słuszności.

„Po smutnej klęsce pozytywizmu rozeszli się jego wyznawcy w trzech kierunkach. Jedną drogą idzie Nietzsche i prowadzi za sobą cały tłum ludzi rozbitych, wyzutyk ze wszelkiej żywotności. Są to ludzie, którzy poddali się bezwzględnie pozytywistycznym hasłom i padli ich ofiarą. Inni przeciwko tyranii pozytywizmu reagują. Reakcyonistom serca i wyobraźni możnaby naznaczyć wodzem Tolstoja; reakcyę rozumu w ogólności zaczęli francuscy myśliciele, a na polu etyki rozpoczął ją Guyau. W tej ostatniej reakcyi upatrujemy najwięcej siły i żywotności. Mogą Verlaine i Huysmans wędrować z Paryża do klasztorów, może Tolstoj zakładać areny, Rod i Desjardins mogą uznawać potrzebę religii dla serca, ale wszystko to nie ma głębszego swego uzasadnienia. Takie fale płynęły nieraz przez dzieje, żłobiły nawet nasz wiek, a przepłynęły prędko. Daleką przyszłość ma tylko ta reakcyja, która od reformy zasad i pojęć filozoficznych zaczyna.”

Stanowisko więc, jakie zajął pozytywista Guyau wobec metafizyki, jakkolwiek nie odpowiada wszystkim wymaganiom rozumu, który przecież prawdy ogólne czyli metafizyczne z zupełną może poznawać pewnością, stanowi jednak w znaczeniu powyższem rzeczywistą autora zasługę.

Podobnie też dodatnią stronę jego dzieła stanowią równoważniki obowiązku, choć znaczenie, jakie im chciał nadać Guyau, jest chybione i mylne. Nie mogą one, jakeśmy widzieli, żadną miarą zastąpić samego obowiązku ani wogóle praw moralnych, ale jako spostrze-

żenia psychologiczne mają niezaprzeczoną wartość i mogą być uważane za przyczynek wiedzy.

Poczucie mocy wewnętrznej, wzrost inteligencji, objawiający się w nowych i wzniosłych ideach, którym autor w ślad za Alfredem Fouillèe dał nazwę idei-sił, wzajemne oddziaływanie uczuciowości ludzkiej, ryzyko walki, a nawet w części owa hipoteza metafizyczna a raczej syntetyczno-metafizyczna dążność umysłu w urabianiu ogólnego poglądu na życie—są to rzeczywiste pobudki psychologiczne, które pod zwierzchniczem panowaniem zasad moralnych i moralnego obowiązku wpływają na decydowanie się człowieka w codziennych okolicznościach życia.

Więc, naprzykład, obowiązkiem człowieka jest pracować na utrzymanie własne lub własnej rodziny, ale wybór pracy będzie zależał od jego uzdolnienia czyli poczucia mocy, i od poziomu jego inteligencji, z której się rodzą idee, i od sympatii do otoczenia, w którym ma oddawać się swemu zajęciu. To więc co autor nazwał równoważnikami obowiązku i czem zastąpić chciał prawo moralne, jest tylko tłem i podłożem nieco bardziej konkretnem i bliższem niż życie w pojęciu autora, a dopiero na tem tle, na tem podłożu rozwijają się obowiązki ludzkie i kierują człowiekiem prawa moralne.

Równoważniki te, nawiązane do teorii o celowym dążeniu woli do dobra jako swego przedmiotu,¹⁷⁹⁾ wzbogacają i wypełniają częściowo jej repertuar, poddając różne rodzaje dobra. Inne bowiem dobra poddaje woli poczucie własnej mocy i uzdolnienia w pewnym kierunku, inne znów dobra wynikają z takiej lub innej idei, a inne z uczuciowości i towarzyskości lub z ryzyka walki. A wybór tych dóbr, mniej lub więcej wolę ku sobie pociągających, będzie zależał, tak samo jak i w sferze dóbr nieobjętych równoważnikami, od wyższych zasad i pobudek moralnych, które zawsze rządziły i rządzić będą człowiekiem.

W tem więc leży rzeczowa zasługa Guyau'a, że uwydatnił w ludzkiej świadomości szereg pobudek psychologicznych, które wpływają na działalność i postępowanie człowieka. Ale obok tej zasługi należy postawić i podkreślić nierównie większą od niej demoralizację, jaką spowodował, podając te pobudki jako zaprzeczenie rzeczywistych i daleko ważniejszych pobudek wyższych, które wypływają z powszechnych i niezmiennych, a przytem obowiązujących zasad moralnych.

Stąd możemy ocenić, jak powierzchowny sąd wydał autor cenego skądinąd sprawozdania o teorii w tych słowach :

¹⁷⁹⁾ Patrz wyżej str. 37 i nast.

„Pierwsza część pracy zawiera trafne spostrzeżenia nad życiem ludzkim, oraz uzasadnienie zmiany kategoriycznych, powszechnie obowiązujących nakazów na hipotetyczne równoważniki obowiązku, zmianę zupełnie słuszną, bo nakazy etyczne mogą być obowiązujące tylko wtedy, jeżeli zgadzają się z naszym wewnętrznym przekonaniem, jeżeli rozumiemy i uznajemy zasadę lub przesłanki, z których tamte wypływają”¹⁸⁰⁾.

Solidaryzuje się w tym punkcie autor słów powyższych z Guyau’em przeciw świadectwu Kanta, który na swój sposób stwierdza, bądź co bądź, bezwzględne nakazy moralnego sumienia, uznawane i praktykowane przez wszystkich wogóle ludzi. Zamienić te stanowcze i nakazujące zasady moralności na hipotetyczne równoważniki żaden umysł ludzki nie potrafi, bo są to rzeczy zgoła od siebie różne i niewspółmierne czyli niezamienne. Pierwsze służą za normę kierowniczą i rządzącą, drugie za materiał, za pobudki do kierowania i rządzenia, tak jak, w dalszym znaczeniu, samo życie, które—według całkiem słusznej uwagi tegoż recenzenta¹⁸¹⁾— „stanowi tylko tło, pokład, z którego moralność powstała i na którym się rozwija.”

Otóż zupełnie tak samo uczuciowość nasza i towarzyskość i z niemi złączone przyjemności („wyższe rozkosze towarzyskie” według wyrażenia Guyau’a), jako też uczucie mocy i wzniosłe idee oraz popęd do walki—muszą być miarkowane i rządzone prawidłami moralności, tak jak całe wogóle życie człowieka. Wykazaliśmy to wyżej. Dlatego—to nakaz etyczny, który wymaga od dzieci szacunku i posłuszeństwa dla rodziców, nie przestaje *obowiązywać* i wtedy, kiedy oziębła się ich *uczuciowość* wzajemna; dlatego od walki, pomimo wielką do niej ochotę i śmiałe ryzyko, powstrzymać się *naależy*, gdy ona miałaby być niesprawiedliwą i krzywdzącą; dlatego też kłamstwo będzie zawsze niedozwolone, choćby najpiękniejsze *idee* zachęcały do niego.

Dowód zaś p. Bujakowskiego, że „nakazy etyczne mogą być obowiązujące tylko wtedy, jeżeli się zgadzają z naszym wewnętrznym przekonaniem, jeżeli rozumiemy i uznajemy zasadę lub przesłanki, z których tamte wynikają” zawiera w sobie najprawdziwsze twierdzenie, które, zresztą wyraziliśmy sami, wykazując¹⁸²⁾ istnienie praw i obowiązków moralnych: te ostatnie, rzecz oczywista, nie mogą być nierozumne, skoro z rozumu winikają; zawsze muszą opierać się na naszym przekonaniu i na niem się też faktycznie opierają; wszak inaczej dzia-

¹⁸⁰⁾ Przegląd filozoficzny z r. 1912, zeszyt IV, str. 549, recenzja D-ra Bujakowskiego.

¹⁸¹⁾ Tamże.

¹⁸²⁾ Wyżej, str. 63 i 64.

łalibyśmy wbrew sumieniu. Ale cóż to ma wspólnego z równoważnikami?! —

Omówiliśmy dwie dodatnie strony pracy Guya u'a. Jest ich bezwątpienia więcej. Nader trafne uwagi zawiera ta część książki, gdzie mowa o pesymizmie.

Nadto, styl piękny, wyobraźnia poetycka, erudycya niepospolita, chwilowa szczerść i oryginalność—są to niezaprzeczenie cechy dodatnie talentu pisarskiego Guya u'a, ale, niestety, dary te, które użyte w dobrym celu mogłyby przynieść wiele pożytku, ponieważ oddane zostały na usługi błędu, przedstawiają smutną spuściznę umysłu, który napróżno się trudził..



Guyau wobec swojego wieku i wobec chrześcijaństwa.

Patrzcie, by kto was nie oszukał przez filozofią i próżne omamienie.

(Św. Paweł, w liście do Kolosan II, 8).

Bo gniew Boży objawia się z nieba na wszelką niepobożność i niesprawiedliwość ludzi tych, którzy prawdę Bożą w niesprawiedliwości zatrzymywają. Ponieważ co jest wiadomo o Bogu, jest im jawno. Albowiem Bóg im objawił. Bo rzeczy jego niewidzialne, od stworzenia świata przez te rzeczy, które są uczynione zrozumiane, bywają poznane: wieczna też moc jego i bóstwo: tak iż nie mogą być wymówieni. Gdyż poznawszy Boga: nie jako Boga chwalili ani dziękowali: ale znikczemnieli w myślach swoich, i zaćmione jest bezrozumne serce ich. Albowiem, powiadając się być mądrymi, głupimi się stali. I odmienili chwałę nieskazitelnego Boga w podobieństwo obrazu człowieka śmiertelnego... Dlatego podał ich Bóg pożądliwościom serca ich.

(Tenże, w liście do Rzymian I, 18 — 24).

Psychologię autora nowej teorii lepiej poznamy, zestawiając jego pracę literacką z ówczesnym ruchem naukowym, panującym w Europie zachodniej, a zwłaszcza we Francji.

Darwinizm i ewolucjonizm, które dzisiaj jeszcze nie straciły swojego wpływu,¹⁸³⁾ tak na umysły wierzące jako też niewierzące, nie mniejsze miały znaczenie za młodzieńczych lat Jana Guyau, który też umiał połączyć te zapatrywania z postulatami uznanego przez się pozytywizmu. Darwinizm więc, ewolucjonizm i pozytywizm — to potrójne źródło teorii Guyau'a.

„Dziś, gdy nakazy moralne—pisze Herbert Spencer w przedmowie do swych „Zasad etyki”—zaczynają tracić powagę, którą posiadały na mocy mniemanej świętości pochodzenia, stało się uczynienie moralności świeckiej niezbędnem. Niema bowiem nic zgubniejszego nad upadek i zamieranie systemu regulującego, który okazał się nadal nieprzydatnym, przed ukazaniem się innego”.¹⁸⁴⁾ Powaga uznanych zasad moralności powszechnej, uświęconej sumieniem ludzkim i wie-

¹⁸³⁾ Patrz: Przegląd Powsz. z r. 1907, tom 94, artykuł ks. Feliksa Horyńskiego T. J.: Teorya rozwojowa a katolicyzm. A. Kneller T. J.: Das Christenthum und die Vertreter der neueren Natu.wissenschaft, 1903, w polskim przekładzie wyd. w Bibliotece dzieł chrześcijańskich, 1909.

¹⁸⁴⁾ Patrz: Jeske-Choiński: Pozytywizm, Warszawa 1903, str. 88.

kową tradycją oraz religią, nie mniej poderwaną była we Francji, niż w Anglii. Podobnie więc jak Spencer, usiłował zastąpić przyrodzoną i chrześcijańską etykę wymyśloną przez siebie rzekomo naukową teorią, Guyau na swój sposób zamierzył uczynić to samo, w tem przekonaniu, że uczyni to lepiej od angielskich utylitarystów i moralistów, a nawet od samego Spencera. Wszak wydał był już swoją krytyczną pracę o moralistach angielskich (*La morale anglaise contemporaine*), a zasady etyczne Spencera, rozsiane w jego pismach, zebrał w systematyczną całość jeszcze przed ukazaniem się specjalnego dzieła Spencera o moralności.¹⁸⁵⁾

Zdaniem Guyau'a, stanowisko angielskiej szkoły jest zbyt wyłączenie społeczne, a powtórnie zbyt zewnętrzne i mechaniczne. I jeden i drugi zarzut całkowicie słuszny: ustawiczne utożsamianie moralności z instynktem społecznym i wyprowadzanie tegoż społecznego instynktu drogą sztuczną ze zewnętrznych tylko wpływów otoczenia, utrwalających się w osobnikach na mocy dziedziczności—dwie te tezy nie wytrzymują silniejszej krytyki. Instynkty altruistyczne Spencera, nabywane mechanicznie drogą rozwoju, pozostaną zawsze czemś tylko przydanem do natury ludzkiej, a cnoty Darwina, miłość bliźniego, sprawiedliwość i t. d. są tylko cnotami wskutek przypadkowego zbiegu okoliczności; w innych warunkach, w innem środowisku mogły być one występkami. Tak więc moralność Spencera jest tylko zewnętrznym naddatkiem natury, a moralność Darwina jest przypadkiem tylko.¹⁸⁶⁾

W przeciwieństwie do krytykowanej teorii, Guyau za punkt wyjścia do własnego systemu, za główne źródło rzekomej moralności obrał nie społeczeństwo, lecz jednostkę, z natury swej skłoną do altruizmu i rozwijającą swoje życie wśród społeczeństwa i na toż społeczeństwo. Wprawdzie w nowej teorii brak dowodu na to, że rozlewność życia jednostki rozwijać się może tylko w jednym kierunku, że zawsze będzie tylko szlachetną i miłą względem bliźnich—ten zarzut czyni naszemu autorowi największy jego wielbiciel Alfred Fouillée,¹⁸⁷⁾ obalając w ten sposób jedną z podstaw nowej nauki—sama jednak poprawka teorii szkoły angielskiej, jako jej krytyka, była dość uzasadnioną i słuszną.

Mimo to wyznaje sam Guyau, że „przypuszcza *wraz ze Spencere*m, iż pobudką postępowania jest życie jak najbardziej natężone,

¹⁸⁵⁾ Patrz: A. Fouillée: *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris 1909⁷, str. 89.

¹⁸⁶⁾ Ks. Pawelski w *Przeglądzie Powszechnym*, l. c., str. 100. Porówn. Fouillé, dz. cyt. str. 80.

¹⁸⁷⁾ Dz. cytow., str. 103.

jak najszerze, jak najwięcej urozmaicone, pojmując w inny sposób, niż Spencer, zgodność życia osobniczego z życiem społecznem”¹⁸⁸⁾.

W naturalistycznym więc pojmowaniu moralności, jako fizycznej rozlewności życia Guyau, idzie za Spencerem¹⁸⁹⁾,—ale może więcej jeszcze za Spinozą, którego Etyka w niektórych zasadniczych punktach dziwnie harmonizuje z teorią Guyau’a.¹⁹⁰⁾ A trzeba wiedzieć, że właśnie podówczas, w epoce powstania Zarysu moralności bez powinności i sankcji, monityczna filozofia Spinozy z jego naturalistycznym determinizmem i stoicyzmem największy wpływ wywierała na liberalny ruch umysłowy we Francji.¹⁹¹⁾

Nie podobna z całą dokładnością określić wpływu, pod jakim zstawał, i źródeł, z jakich korzystał Guyau, improwizując swoją teorię; sam jednak autor niejednokrotnie oddaje uznanie nauce Alfreda Fouillée, nie tając pewnej zależności swojej teorii od teorii utalentowanego swego mistrza. Zwłaszcza nauka o pojęciach czynnych (*idées for-*

¹⁸⁸⁾ Zarys, str. 4. Z socyologicznego stanowiska — według Spencera — jest etyka właściwie tylko wyraźnem określeniem sposobu postępowania, zastosowanego do stanu uspołecznionego, tak iżby życie każdej jednostki i wszystkich wogóle mogło być najpełniejszym czyli najdłuższym i najszerzszym. Jeske-Choiński, dz. cytow., str. 96. Zresztą tę samą teorię o rozwinięciu sił naturalnych, jako zupełnie wystarczających do osiągnięcia celu człowieka poza właściwym porządkiem moralnym głosił też Taine (*Les philosophes classiques aux XIX siècle*). Porówn. Św. Tomasza *Summa Theolog.* I-a II-ae qu, 91, art. 2. *objectio* 2.

¹⁸⁹⁾ Il est curieux d'ailleurs de remarquer que souvent les philosophes n'ont pas rendu justice aux prédécesseurs auxquels ils ont dû le meilleur de leur doctrine. Guyau nous dit cependant qu'il a emprunté à Spencer le principe de la vie. Il lui doit aussi le principe de l'évolution, quoiqu'il l'ait rectifié pour sa part. Il doit à Darwin le principe de la sélection naturelle. Aslan, dz. cyt., str. 9.

¹⁹⁰⁾ Bien qu'il ne se réclame pas de Spinoza et qu'il soit difficile d'établir historiquement le rapport des deux philosophes, bien que l'on doive relever entre eux de profondes différences, ce n'est pas le hasard seul qui peut expliquer le frappantes analogies que présentent certaines formules de l'*Essquisse* et de l'*Ethique*. A Spinoza autant qu'à Spencer, Guyau doit sa notion de la vie, définie par lui dans les termes mêmes qu'emploie l'*Ethique*. Aslan, str. 70.

Per ius itaque naturae — pisze Spinoza — intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam; atque adeo totius naturae et consequenter uniuscuiusque individui naturae ius eo usque se extendit, quo eius potentia; et consequenter quidquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae iure agit, tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet. *Tractatus Politicus*, caput II, § 4. Porówn. *Ethica* IV, *propositio* 23 i 24.

¹⁹¹⁾ Aslan, tamże.

ces) znalazła wyraz w równoważnikach obowiązku, mianowicie w równoważniku drugim, przyznającym inteligencji specjalną moc ruchową, pobudzającą podmiot do urzeczywistnienia idei, wytworzonej w jego umyśle.

Tu wspomnieć wypada, że Guyau od wczesnej młodości pozostawał pod opieką Alfreda Fouillée, blizkiego kuzyna jego matki, z którą następnie, gdy owdowiała, zawarł małżeństwo, zostając ojczymem młodzietkiego Jana G. Kiedy Fouillée skutkiem wyęźonej pracy nad filozofią Platona i Sokratesa utracił wzrok, piętnastoletni jego pasierb pomagał mu w czytaniu autorów i pisał pod dyktando uwagi Fouillée'go, często dodając do nich uwagi własne.

Fouillée kochał go jak własnego syna; nie dziw więc, że po jego śmierci wydał o nim monografię, według notatek samego Guyau'a, wielbiąc talent i pomysły swego ucznia i najoddańszego przyjaciela.¹⁹²⁾

Jakkolwiek Fouillée usiłował rozgłosić imię zmarłego Jana Guyau i teorii jego przyznać jak najwięcej słuszności i zasługi, sam jednak w wielu punktach nowej teorii czyni poważne sprostowania. Tak, domaga się on w moralności normy i miary *jakościowej*, nie tylko ilościowej, polegającej wyłącznie na jak największej rozlewności życia,¹⁹³⁾—uwagą tą godzi Fouillée w samą istotę systemu Guyau'a; metafizyce przyznaje w pewnych granicach pewność, zaprzeczaną przez Guyau'a;¹⁹⁴⁾ odrzuca też bezwzględny anomizm, przyznając pewien zakres praw moralnych, tak pozytywnych jako też metafizycznych;¹⁹⁵⁾ krytykuje jego pojęcie życia, które raczej do pojęcia *woli* chce sprowadzić.¹⁹⁶⁾

Widzimy przeto, że nawet u największych zwolenników i wielbicieli autora teorya jego nie doznała całkowitego przyjęcia. Krytycy mniej uczuciem z nim związani, niż Fouillée, musieli oczywiście sąd wydać surowszy. Jakoż Fouillée skarży się,¹⁹⁷⁾ że krytycy nie

¹⁹²⁾ Patrz: A. Fouillée: La morale, l'art et la religion d'après Guyau, Paris 1909⁷ (przekładu polskiego dokonał Potocki), str. VII i 194. Cytujemy tu oryginał francuski. Porówn. artykuł *Guyau* w Podręczn. Encykl. Klnej.

¹⁹³⁾ Tamże, str. 103.

¹⁹⁴⁾ Tamże, str. 121.

¹⁹⁵⁾ Tamże, 121; 92 i 112.

¹⁹⁶⁾ Tamże, str. 103 i 108. Pojęcie *życia*, jakie spotykamy u Guyau'a, przedstawia rzeczywiście pewne podobieństwo do pojęcia *woli* u Schopenhauera i Hartmanna, a nawet do pojęcia *myśli* u Hegla. „Hegel, reasumując w swej potężnej syntezie wszystkie panteizmy przeszłości, powiada, że ta sama idea, która w przyrodzie rozwija się nieświadomie, ale zawsze logicznie, w nas do świadomości o sobie przychodzi; i stąd jest właśnie ta zgodność między naszym myśleniem a przyrodą, że jedna i ta sama myśl tam rozwija się jako przedmiot, tu jako podmiot siebie sama poznaje. Schopenhauer i Hartmann zamiast rozumu, przyjęli wolę za pierwiastek takiejże immanentnej świata ewolucyi. Ale i w tej woli, jak dowodzi Hartmann, tkwią muszą nieświadomie jakieś idee celów, do których przyroda w swej ewolucyi dąży.” Morawski: Celowość w naturze, Kraków, 1911³, str. 127.

¹⁹⁷⁾ Fouillée, dz. cytow., str. 94.

zrozumieli celu i znaczenia książki o nowym pomysle moralności. Niedługo po jej wydaniu przeciw nowej teorii z ostrą krytyką wystąpił w Akademii francuskiej M. Ad. Franck.¹⁹⁸⁾ I stało się co, przewidywał i czego obawiał się sam autor, że nauka w imię której występował, łatwiej mogła burzyć niż budować: ta sama Akademia, która uwieńczyła jego dzieło krytyczne o epikureizmie, w kilka lat później przez swego przedstawiciela publiczną dała naganę nieudanym pomysłom nowej moralności. Dziś pomimo niedawnego zgonu autora,¹⁹⁹⁾ Francja posiada już nowych teoretyków etyki świeckiej, którzy tezy Guyau'a zastąpili nowymi postulatami, a za normę moralności uważają nie rozlewność życiową jednostki, lecz sumienie publiczne, społeczne, a przytem uznają i obowiązek i sankcję jako istotne i nieodłączne składniki moralności, choć tłumaczą je na swój sposób. Zapoznamy się bliżej z tymi pisarzami w Części ostatniej.

Miarodajnym w ocenie dzisiejszego znaczenia teorii Guyau'a jest fakt, że znakomity pisarz Simon Deploige, pisząc dzieło o głównych zasadach moralności, pod tytułem *Le conflit de la morale et de la sociologie* (1912² Louvain — Paris), nie tylko o poglądach Guyau'a, ale nawet o samym autorze nie wspomina ani w tekście, ani nawet w skorowidzu bibliograficznym.

* * *

Z powyższego zestawienia widzimy, że Guyau był dzieckiem epoki, w której żył, cała zaś jego praca na polu etyki niezależnej jest jednym z przejawów liberalnego kierunku myśli, jaki zapanował w antychrześcijańskiej filozofii. Była to praca celowa, ale negatywna, destrukcyjna. Za cel życia obrał sobie młody pisarz ideę ponownego spoganizowania społeczeństwa, wytworzenia światopoglądu przeciwnego chrześcijaństwu, który znieawidził i który bez sumiennego badania i uprzedniego sądu w głębi znieprawionego serca potępił.

Choć na ustach ustawicznie miał budowanie wiedzy na faktach, przecież najważniejsze fakta pominął i z własnej woli uparcie zapoznawał do końca życia.

Nie spotykamy u niego ani śladu naukowego badania o istnieniu Boga, o nieśmiertelności duszy, z którą się w kilku słowach mimochodem załatwia; pominięte widzimy fakta powszechnej świadomości moralnej, a zwłaszcza pominięte fakta historyczne, stanowiące podstawy chrześcijaństwa i promieniejące w dziejach całego świata wyjątkowym i niezrównanym blaskiem.

¹⁹⁸⁾ P. Larousse: *Grand Dictionnaire Universel*, art. Guyau.

¹⁹⁹⁾ Pochlebne, choć dosyć ogólnikowe recenzje jego pism można znaleźć zebrane przyjacielską ręką tegoż Alfreda Fouillée we wspomnianej monografii.

Wszak faktem historycznym jest, „że za czasów Cezara Augusta i Tyberyusza żył w Palestynie wielki prorok, cudotwórca i nauczyciel ludu żydowskiego Jezus z Nazaretu. Ten Jezus uważał siebie za obiecanego przez starych proroków Mesyasa, głosił nową, doskonałą od żydowskiej religię, wyznawał się synem Bożym i jednym z Bogiem Ojcem. Tego faktu nie potrafiła żadna krytyka w imię nauki zaprzeczyć lub obalić. Kto przeczy historyczności tego faktu, ten burzy wszystkie podwaliny zdrowej krytyki historycznej, ten musi konsekwentnie odrzucić także historyczność cesarzów rzymskich, klasyków greckich i łacińskich, ten nie może przyjąć nawet istnienia Karola Wielkiego, króla Jagiełły lub Napoleona. Tutaj nic nie wskórają żadne teoryje mitologiczne, astralne, panbabilonistyczne, buddytyczne lub lamaistyczne. I faktem również niezbitym jest, że ten Jezus zgromadził koło siebie dwunastu apostołów i wielu uczniów, że w ten sposób założył pierwotny Kościół, który w nieprzerwanej ewolucji rozwinął się aż po dziś dzień w wspaniałą, obejmującą świat cały Kościół Katolicki. I dalej jeszcze faktem niezbitym jest to, że w osobie Jezusa z Nazaretu wszystkie proroctwa, wypowiedziane przed wiekami o przyszłym Mesyaszu, dosłownie się spełniły, że ten Jezus z Nazaretu na udowodnienie prawdziwości i boskości swej nauki zdziałał rozliczne i niewidziane dotąd cuda, że przedewszystkiem po bolesnej śmierci na krzyżu rzeczywiście zmartwychwstał. Jest to fakt podstawowy w religii katolickiej, fakt tak niesłychanej doniosłości, że słusznie zupełnie apostoł narodów mógł powiedzieć: „Jeżeli Jezus nie zmartwychwstał, próżną jest wiara nasza (I Kor. 15, 14).”²⁰⁰⁾

Otóż, zamiast badać fakta historyczne i podstawy chrześcijaństwa, zamiast badać przyrodę i przez nią wpatrywać się w jej Twórcę, Guyau snuje swoje oryginalne pomysły na tle dotychczasowych pomysłów filozofii liberalnej i bawi się swoją poezją i swoim stylem. Szalony błąd metodyczny: nie badać wszechstronnie i ostrożnie najważniejsze dla człowieka prawdy, lecz na oślep iść w swej spekulacji wciąż naprzód w szczyptych granicach niewierzącego liberalizmu! To też opisana przez Guyau'a teoryja jest jedną z wielu prób zbłąkanej myśli ludzkiej zastąpienia moralności, przez samego Stwórcę wypisanej

²⁰⁰⁾ Przegląd Powszechny z miesiąca maja 1912 r., str. 160: Kwestya religijna w chwili obecnej przez ks. Fr. Klimkego. Czyt. piękną pracę Ks. Z. Storchenau T. J.: Wiara chrześcijanina jaką być powinna. Brody, 1911. Podobny zarzut stosuje się do ignorowania nie tyle, wprawdzie, ważnych, co poprzednie, ale w swoim rodzaju niezmiernie doniosłych faktów dzisiejszych cudów, które z pośród wszystkich wyznań chrześcijańskich są wyłącznym przywilejem Kościoła Katolickiego, a na których brak skarży się jednak niekrytycznie współczesna niewiara. Dosty wspomnieć cuda w Lourdes (G. Bertrin: Histoire critique des évènements de Lourdes. Paris, Lecoffre), i cud św. Januarego w Neapolu rok rocznie się powtarzający (Al. Mohl: W pogoni za prawdą).

w sumieniu ludzkim, z religią złączoną i ściśle człowieka obowiązującej, — moralnością niezależną, przez człowieka wymyśloną i dopasowaną do jego upodobań osobistych.

„Dodawszy do pozytywistów i ewolucjonistów — pisze Jeske-Choiński²⁰¹ — jeszcze spirytualistów francuskich (Ravaisson, Franck, Janet, Caro, Jules Simon i in.) i pesymistów niemieckich (Schopenhauer, Hartmann), posiadamy obecnie dwadzieścia kilka różnych moralności.

Kogóż należy słuchać, aby być, wyrażając się po staroświecku, człowiekiem dobrym i uczciwym, albo, posługując się modnym żargonem, dostosować się do potrzeb rozwoju? Zamiast jednego kodeksu moralnego, wyrytego w sercu człowieka od pierwszej chwili jego istnienia, a rozwiniętego przez wysiłki i tęsknoty całej ludzkości cywilizowanej, obmyślili uczeni niezawisli aż dwadzieścia kilka etyk, z których żadna nie przekonywa.”

„Mówicie o źródle cnoty? — pytał Renan w mowie, wygłoszonej dnia 4 sierpnia 1881 roku w Akademii Francuskiej — Ależ panowie, nikt z nas o niem nic nie wie, albo raczej wiemy wszyscy tylko to, że każdy z nas odnajduje go we własnym sercu. Pomiędzy dwudziestoma teoryjami o obowiązku nie wytrzymuje ani jedna krytyki. Istota cnoty polega na tem, że człowiek cnotliwy nie zdaje sobie sprawy, dlaczego dobrze postępuje. Bohater, zastanowiwszy się po dokonanym czynie, przyszedłby bez wątpienia do przekonania, że działał jak nierozważny głupiec. A właśnie dlatego, że w danej chwili nie medytował, jest bohaterem. *Uległ wyższemu rozkazowi, nieomylniej wyroczni*, słowem głosowi, który nakazuje, nie tłumacząc się przed nikim z tego co postanawia.”

Odrzucając interpretację faktu świadomości moralnej, której mowa powyższa jest doskonałym wyrazem, przyznać jednak musimy, że świadectwo Renana o prawach moralnych ogólnoludzkich, wyrażonych w samej naturze rozumnej człowieka, czyli w wewnętrznym głosie sumienia, stawia wysoko tego racjonalistę ponad widnokrąg moralny Guyau'a. Rzekoma moralność tego ostatniego, jak widzimy, nie tylko ze strony chrześcijaństwa, ale nawet ze strony niewierzącego liberalizmu potępienie ściąga na siebie. Jako tłumiąca głos sumienia, należy ona do owych nieudanych teoryj, które, według wyznania Renana, nie wytrzymują krytyki.

Ale jakże bliżej określić stosunek omawianej teoryi, wysnutej z głowy apostaty od wiary chrześcijańskiej, do tej ostatniej?

Choć wrogiem był Guyau chrześcijaństwu, chrześcijaństwo jednak wycisnęło na jego systemie wyraźne piętno.

²⁰¹⁾ Moralność Naukowa, Lwów, 1911, koniec.

Studia nad moralnością angielską współczesną dały mu poznać niedostateczność utylitaryzmu empiryków angielskich, tak jak uprzednio sam wykazał słusność zarzutów, czynionych zwolennikom hedonizmu i epikureizmu. Przekonał się też o jednostronności społecznej doktryny moralnej Spencera. Z drugiej strony nie mógł nie widzieć wyższości nauki moralnej chrześcijańskiej, w której atmosferze był wychowany i której ideał nosił w swej duszy, bo ta w nim, jak w każdym człowieku, była z natury chrześcijańską (anima naturaliter christiana). Mamy nawet dosyć wyraźne dowody uznania dla tej nauki, czy to—kiedy mówi o dobrych czynach, zdziałanych w imię moralności religijnej i metafizycznej,²⁰²⁾ czy kiedy uwielbia Chrystusa jak apostoła miłości, albo wyraża szczerą pragnienie Boga, czy wreszcie—kiedy we własnym systemie zaleca miłość, litość, braterskość. Wszak te cnoty i te hasła pod tchnieniem chrześcijaństwa wzrosły na gruncie cywilizacji europejskiej.

Stąd też ideał moralny Jana Guyau, jeśli tu o ideale może być mowa, w niektórych przejawach zdaje się wyżej wznosić, aniżeli u wielu współczesnych moralistów. Rozkosz należne zajmuje tu miejsce, a więc drugorzędne, przynajmniej pozornie. Na pierwszy plan wysunięty porządek, że tak się wyrazimy, ontologiczny—rozwój i intensywność życia wraz z pierwiastkiem rozumowym, normującym działalność według „typu moralnego.”²⁰³⁾ Ale ideałowi temu brak naj-

²⁰²⁾ Zarys, 168.

²⁰³⁾ Jak w swoim systemie moralnym Guyau silnie akcentuje ideały hypotetyczne, urabiające światopogląd jednostki i kierujące jej czynami, choć pozbawione pewności, tak znowu w sprawie wychowania, którą omawia w późniejszym swem dziele „Education et hérédité“ podkreśla znaczenie *idealu człowieka normalnego*, jaki z łatwością urabiamy sobie w pożyciu z innymi ludźmi i według którego miarkujemy własne czyny. Cette question (l'éducation)—píše Fouillée—l'amène à approfondir de nouveau le principe de la moralité, et on peut remarquer un progrès, sous ce rapport, de l'Esquisse d'une morale à l'Education et Hérédité... On peut dire, que, pour Guyau, l'éducation morale consiste essentiellement à développer, dans l'esprit de l'enfant, la représentation d'un moi idéal, qui par la persistance et la profondeur de son action intime, devienne l'idée—force directrice de sa conduite. Ce moi idéal est en même temps le moi *normal*. De plus et surtout, il faut faire comprendre à l'enfant que la réalisation de son moi idéal est possible seulement par la réalisation de son moi *social*, c'est-à-dire par „l'élargissement de ses sympathies vraiment humaines et de ses intérêts vraiment humains.” (Dz. cytow. str. 224, 225). Oczywiście wpływ takiego ideału, przy braku właściwych obowiązujących zasad moralnych, musi być zbyt zewnętrzny, i nie może być ani pewny, ani silny, ani trwały. Ideał taki w praktyce będzie mniej lub więcej ziszczalny dopiero wtedy, gdy przypuścimy, że jednostka, mająca się urządzać w życiu jak najwygodniej i najrozkoszniej

ważniejszych istotnych części, bo brak Boga, jako podstawy i źródła porządku moralnego, faktów świadomości moralnej w sumieniu, właściwego zobowiązania i sankcji. Wobec takich braków stoicyzm spinozystyczny, albo naturalizm autora, lub, jeśli kto woli, ewolucjonizm moralny (w praktyce, jakieśmy widzieli, redukujący się do epikureizmu) jest częstką, odłamaną od całości, jest moralnością nieziszczalną, bo bezsilną wobec przeszkód, jakie każda moralna jednostka napotyka na drodze życia, jest arbitralnym wymysłem, fikcją. W rzeczywistości „moralność naukowa” Guyau’a jest w wysokim stopniu demoralizująca i szkodliwa. Mamy tu na myśli nie tylko stratę życia przyszedłego, jaką pociąga za sobą życie niemoralne, niechrześcijańskie, ale też demoralizację i straty społecznego życia doczesnego.

Wszak zamiast porządku moralnego, zamiast stałych i niewzruszonych prawideł postępowania człowieka względem Boga, względem ludzi, względem samego siebie oraz w stosunku do świata materialnego, Guyau stawia zasadę, która unicestwia ten porządek, w gruzy zamienia cały gmach moralności, a na jego ruinach stawia rozlewność życia.

Ta rozlewność życia ma posługiwać się wszystkim, co jej służyć może, gdyż wszystko będzie moralnie dobre o tyle tylko, o ile z nią się łączyć i jej służyć będzie. Najpiękniejsze czyny, jeśli do niej nie prowadzą, nie mają wartości, a nawet są moralnie złe,—najohydniejsze zbrodnie, skoro ją powodują, dobre są, pochwały i naśladowania godne. Sprzedawczykowstwo, karyerowiczowstwo, zdrada swoich rodaków lub przyjaciół, zabójstwa, podstępny, krzywoprzysięstwa, uciskanie niewinnych albo słabszych, krzywdy wołające o pomstę do Nieba — to są czyny cnotliwe człowieka moralnego według nowej moralności, nie znającej żadnych praw oprócz rozlewności życiowej.

Moralności chrześcijańskiej, pełnej treści i mocy, Guyau przeciwstawił formułki, zawierające w sobie pustkę, brak wszelkich praw i zasad obowiązujących, anomizm moralny.²⁰⁴⁾ Wyobraźmy sobie naszego autora analogicznym twórcą porządku nie już moralnego, lecz według anomizmu moralnego, znajdując się będzie w środowisku religijnem i moralnem, na przykład w społeczeństwie chrześcijańskiem, i na sposób pasożyta wyzyskiwać będzie cnotliwe życie swego otoczenia. Wtedy będzie z kogo brać normę zewnętrzną, będzie do kogo dostosowywać się w razie potrzeby, a w innych warunkach oszukiwać go i krzywdzić.

²⁰⁴⁾ Analogicznie do anomizmu moralnego głosi też Guyau anomię religijną, wykluczającą wszelkie „myty” i wszelką religię, a polegającą jedynie na prawdopodobnych, hipotetycznych światopoglądach filozofa. Odtąd więc poeta nie w religii, ale w zwątpieniu i spekulacji filozoficznej ma szukać natchnienia do swej poezji, jak tego dał z siebie przykład sam twórca nowej teorii w swoich wierszach, wydanych pod tytułem „Vers d'un philosophe”.

prawno-państwowego. Cóż wtedy zostanie z całego prawodawstwa, kierującego życiem jednostek oraz społeczeństwa całego?

Oto nasz zakonodawca, nie uznając jakichkolwiek zasadniczych praw państwowych ani też praw cywilnych, chce wiedzieć tylko o prawach, przeciw burzycielom porządku wydanym. Ale nie dosyć na tem. Jako twórca nowego ładu w duchu postępowym, i te, przez siebie jedynie uznane, prawa znosi jako prawa obowiązujące, stawia tylko gołe twierdzenia, jako dyrektywy, a, dając każdemu zupełną swobodę działania i wyboru jakichbądź środków, głosi anomizm powszechny. „Jeśli chcesz te prawa zachować — mówi on — to są takie. Nie chcesz — jesteś wolny, nie masz po temu żadnego obowiązku ani odpowiedzialności. Staraj się tylko—radzę—o wzrost i rozlewność życia, bo sama natura twoja tego chce, a stąd zbierzesz wiele przyjemności.”

Oto obraz reformy naszego autora w dziedzinie moralnej, ujawniający zarazem jego stosunek do moralności chrześcijańskiej.

Nie trudno przewidzieć, że nowa teoria nie zdolna jest do wyrobienia człowieka pojedynczego, jego charakteru, a tem mniej do wyrobienia człowieka zbiorowego, t. j. całego społeczeństwa. Weźmy, na przykład, cierpienia i większe przeciwności życiowe. Nauka chrześcijańska czyni z nich narzędzie bohaterstwa i obdarza człowieka cierpiącego darem świętości i przedziwnego szczęścia w Bogu, nawet już tu na ziemi, — człowieka, zdolnego do wszelkich wysiłków, do wszelkiego poświęcenia nawet z utratą własnego życia. Anomizm zaś stworzy swawolnego egoistę, w swej rozlewności życiowej miażdżącogo innych, na ile mu stanie mocy i sprytu, a w wielkich własnych nieszczęściach samobójstwem odbierającego sobie życie.

Przypatrzmy się życiu świętych Kościoła Chrystusowego, takiemu, na przykład, św. Franciszkowi Ksaweremu. Człowiek to, który jak drugi Aleksander wybiera się na Wschód daleki po zdobycze, — nie zdobycze jakichś państw czy królestw, ale na zdobycze całego świata. A zdobyć go chce nie dlatego, żeby, jak sławny zdobywca macedoński go podeptać, ale dlatego, aby przemienić w nim ducha, podnieść, uszlachetnić, oświecić i z ciemności barbarzyńskiego pogaństwa wyprowadzić na światło chrześcijańskiej cywilizacji i kultury. — Człowiek to, który niezatartemi głoskami zapisuje swe imię w dziejach 52 królestw, do wiary świętej przez siebie nawróconych — z brewiarzem i krzyżem w ręku przebiega pieszko przestrzenie olbrzymie i własnoręcznie chrztem świętym odradza przeszło milion ludzi — czyta w sercach ludzkich, przepowiada przyszłość, rozkazuje morzom, burzom, chorobom i nawet samej śmierci, bo cuda są u niego rzeczą codzienną i powszednią; — człowiek, który, stanąwszy u progu olbrzymiego

królestwa, gdzie do nowej zamierza zabrać się pracy, umiera, jak drugi Mojżesz, patrząc na ziemię obiecaną i schodząc z tego świata w przedniu nowych tryumfów, — człowiek, którego po śmierci czczą nie tylko chrześcijanie, ale poganie i wyznawcy Mahometa, pielgrzymujący z daleka do jego grobu, aby ucałować miejsce, kędy spoczywają śmiertelne szczątki tego, jak powiadają, „przyjaciela nieba i ziemskiego boga”²⁰⁵).

Takim był święty Franciszek Ksawery. Podobnie imponować nam będzie postać św. Bernarda, św. Franciszka z Assyżu, św. Wincentego à Paulo i każdego świętego.

Czy takich bohaterów zdolna jest stworzyć nowa teoria, będąca zaprzeczeniem Boga i religii, a rozwiązująca wszystkie hamulce dzikim namiętnościom natury ludzkiej i zachęcająca do jak największej rozlewności życia i używania? Chyba najszczęśliwszem urzeczywistnieniem takiej teorii, że pominiemy bohaterów Nietzsche’go, — byłby Napoleon I-szy, ów geniusz, którego życie doszło do najwyższej ekspansji — człowiek o indywidualności tak potężnej, że na ludzkości zaciężył, jak mało kto; był to niezrównany wojownik, który jako zwycięzca, opromieniony chwałą, wzdłuż i wszerz przebiegał Europę, obalał trony, tworzył królestwa, do woli swojej nagiął wszystko. Gdy się jednak zważy, że ani wojny nie były sprawiedliwe, ani zdobytcze uprawnione, ani wawrzyny zasłużone, to się okaże, że jego bitwy zwycięskie były jedną wielką barbarzyńską hekatombą milionów istot, złożonych w ofierze nienasyconej ambicji człowieka — tyrana — jednym olbrzymim przez lat kilkanaście ciągnącym się gwałtem i rabunkiem, a on, Napoleon — wielkim, ale bandytą.

Podobnym typem był Bismark i niezliczona ilość ludzi nieuczciwych, w których życiu równoważniki Guyau’a znalazłyby najlepsze zastosowanie, a którzy właściwą moralność zdeptali.

Porównajmy typy chrześcijańskie z tymi, a poznamy różnicę jednej nauki i drugiej²⁰⁶). A to, co w wybitnych typach silniej się

²⁰⁵) Patrz Józef Kard. Hergenröther: *Historia Powszechna Kościoła katolickiego*, tom XII, Warszawa 1903, str. 171—175. Czyt. krytyczne monografie o życiu tego Świętego lub historię Zakonu Jezuitów. Powyższa charakterystyka wzięta jest z pięknej pracy Mohl’a: *Bohater Carlyle’a i nadczołwiek Nietzsche*, Poznań 1913, str. 22.

²⁰⁶) Niesłuszny jest zarzut, czyniony moralności chrześcijańskiej stąd, że, jak mówią, niejedyn poganin wyżej stoi moralnie od chrześcijanina. Ci, co taki zarzut stawiają, biorą zwykle z katolickiego obozu zbrodniarzy, grzeszników i wyrzutków, a z przeciwnego obozu ludzi najuczciwszych, sam kwiat i chlubę, i porównują ujemny przykład z dodatnim.

Dla dokładnego i sprawiedliwego porównania należałoby im wziąć z katolickiego Kościoła najlepszych, jak ze swego obozu biorą najuczciwszych —

uwadatnia, w mniejszym stopniu powtórzyć się musi na osobach przeciętnych. Doskonale scharakteryzował fałszywą i prawdziwą filozofię życia św. Grzegorz Wielki w tych słowach: „Mądrość tego świata (czyli fałszywa filozofia) zależy na tem, ażeby złe zamiary serca podstępnie zasłaniać, własnych swych myśli i chęci jasno nie wypowiadać, fałsz za prawdę podawać, a prawdę o fałsz podejrzewać.... Owa zaś serc dwoistych nieprawość zowie się ukształceniem, a przewrotność myśli mianuje się cywilizacją. Mądrość ta zwolennikom swym zaleca pogoń za dobrami ziemskimi i zaszczytami, każe pysznić się z chwały i powodzenia. Radzi nikomu w niczem nie

zbrodniarza, który wierzył po katolicku i zbrodniarza bezbożnika — albo zasadę moralności niezależnej i zasadę moralności katolickiej. Takiego sądu nie lękamy się, po naszej stronie zwycięstwo być musi i jest! Moralność niezależna to cień moralności chrześcijańskiej, to łudzenie siebie samego.

Najuczciwszy ateusz, to człowiek zwykłej przeciętnej enoty, który cudzego nie łaknie — rzetelnie z wszystkimi wychodzi — honorowy w stosunkach ludzkich, litościwy, względny, skromny, uczynny, trzeźwy, pracowity, jest on lepszy, niż jego zasady.

A najlepszy katolik! Otwórzmy Martyrologium św. Kościoła Katolickiego, a znajdziemy tam niezliczone szeregi męczenników, wyznawców, panien, wdów. Wybierajmy, kto z nich lepszy, doskonalszy, świętszy. Jest tam *bezinteresowność*, posunięta do porzucenia wszystkich dóbr ziemskich, jak to uczynił św. Franciszek Serafiicki, św. Antoni, z naszych: św. Jacek, św. Salomea. Święty wspiera nędzarza nie tem, co mu zbywa, ale płaszcz własny jedyny rozcina, ale własne obuwie zdejmuje — ostatni grosz, ostatni bochenek oddaje. Miłosierdzie dla bliźnich posuwa aż do zaprzędania własnej wolności na okup więźniów, jak św. Wincenty à Paulo. Święci, czyści aż do ideału — w ciele jakby bez ciała: św. Stanisław Kostka, św. Kazimierz, męczennik własnej czystości. Mężczyźni znajdują wśród nich ideał męża, ideał ojca, brata, pana i sługi, władcy i żebraka. Niewiasty znajdują tam ideał żony, matki, dziewicy, pani i sługi, królowej i żebraczki, niezliczone szeregi męczenników, od pierwszych wieków aż po dziś dzień, bo Kościół nie był nigdy bez świętych. I dziś są święci, wielcy apostołowie, są święci ale ukryci—uchwalebnią się po śmierci. Porównyując świętych pańskich z najlepszymi z ateuszów, przekonać się można, że moralności te różnią się jak niebo od ziemi, bo jedna jest niebieska, a druga ziemska, jedna Boża, druga bezbożna. (Ks. Ant. Szlagowski: Konferencye, III. Kościół i etyka).

Zresztą, pominawszy wyjątki, etyka ateistyczna działa niesłuchanie ujemnie i zgubnie na szerokie masy. Dowodzi tego doświadczenie życiowe, poparte danemi statystycznymi. Następtwem usuwania wpływu religii na moralność ludu jest nasamprzód wzrastająca z roku na rok liczba *zbrodni, przestępstw*. Statystyka stwierdza, że w krajach prawdziwie katolickich poziom moralny bezwarunkowo jest wyższy, aniżeli tam, gdzie chrześcijaństwo zupełnie lub częściowo straciło swą moc obowiązującą. Czytaj ciekawe zestawienia protestanta Krose'go w jego dziele: *Der Einfluss der Konfession auf die Sittlichkeit*.

ustępować, dopóki siły służą, a gdy już przebiegłość i przemoc użyć się nie dają, uczy pod pozorem cichości złośliwie cierpieć swe upokorzenie”. Przeciwny ma charakter mądrość ludzi prawych: „Zależy na tem, ażeby niczego nie zmyślać i dla próżnej chwały niczego nie czynić, szczerze wypowiadać swe myśli, prawdę we wszystkim miłować, a fałszem się brzydzić i jego unikać, dobrodziejstwa ludziom darmo świadczyć, chętniej cierpieć zło od ludzi, niż za zło złem płacić, żadnej zemsty za krzywdy nie pragnąć, za swój zysk uważać znoszenie obelg za prawdę. Taka ludzi prawych prostota od mądrych u świata jest ciągle w pogardzie, a co w czystości sumienia czynią sprawiedliwi, to świat ów u siebie głupotą nazywa. To za największe głupstwa światowa mądrość poczytuje, gdy, mogąc się podstępem i chytrą rządzić, tego się nie czyni, za krzywdy i obelgi wzajemnością się nie płaci, za źle życzących się modli, w ubóstwie się kocha, dóbr się swych dla celów wyższych nie przecenia, zdziercom i krzywdzicielom oporu się nie czyni” ²⁰⁷⁾.

Wprawdzie i nowa teorya zaleca w słowach niektóre cnoty chrześcijanizmowi właściwe, naprzykład, litość, współczucie, solidarność, braterskość, ale czemże są one i jaką mogą mieć skuteczność bez pobudek religijnych i wobec indywidualizmu, górującego ponad wszystkim, szukającego wszędy siebie i pogrążonego w doczesnem używaniu życia?

Porównajmy w omawianym systemie hipotetyczną radę łaskawego okazywania litości bliźniemu (oczywiście, o ile własny interes temu nie przeszkodzi) z przykazaniem miłości chrześcijańskiej, wyrażonem w Ewangelii. „Jako mię umiłował Ojciec, (słowa Zbawiciela) i ja umiłowalem was. Trwajcież w miłości mojej” ²⁰⁸⁾ „To Jest przykazanie moje, abyście się społecznie miłowali, jakom was umiłowal” ²⁰⁹⁾ „Po tem poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu” ²¹⁰⁾. „Miłujcie nieprzyjacioly wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowających i potwarzających was” ²¹¹⁾.

„Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej. Toć jest największe i pierwsze przykazanie. A wtóre podobne jest temu: Będziesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie” ²¹²⁾.

²⁰⁷⁾ Ex libro *Moralium Sancti Gregorii Papae*, lib. 10, cap. 16, in C. 12. Job.

²⁰⁸⁾ Jan. 15, 9.

²⁰⁹⁾ Jan. 15, 12.

²¹⁰⁾ Jan. 13, 35.

²¹¹⁾ Mat. 5, 44. Ob. naszą pracę „Chrześcijańska miłość i miłosierdzie w dziejach ludzkości”. Petersburg, 1913, str. 11.

²¹²⁾ Mat. 12, 37–38.

„Wszystko tedy, cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” ²¹³).

„Gdybym mówił językami ludzkimi i anielskimi (słowa św. Pawła Apostoła), a miłością nie miał, stałem się jako miedź brzęcząca albo cymbał brzęiący. I chociażbym miał prorocstwo i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę: i miałbym wszystką wiarę tak, iżbym góry przenosił, a miłością nie miał: nic nie jestem. I choćbym wszystkie majątności rozdał na żywność ubogich, i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłością nie miał, nic mi nie pomoże” ²¹⁴).

„My wiemy (słowa św. Jana Apostoła), iżesmy przeniesieni z śmierci do żywota, iż miłujemy braci. Kto nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, co nienawidzi brata swego, mężobójcą jest. A wiecie, iż wszelki mężobójca nie ma żywota wiecznego... W tem poznaliśmy miłość Bożą, iż On duszę swą za nas położył: i myśmy powinni kłaść dusze za braci. Ktoby miał majątność tego świata, a widziałby, że brat jego ma potrzebę, a zawarłby wnętrzości swe przed nim, jakoż w nim przebywa miłość Boża. Synaczkowie moi, nie miłujmy słowem, ani językiem: ale uczynkiem i prawdą” ²¹⁵).

„A gdy przyjdzie syn człowieczy — mówi znowu Zbawiciel — w majestacie swoim i wszyscy Aniołowie z nim, tedy siądzie na stolicy majestatu swego. I będą zgromadzone przed nim wszystkie narody i odłączy je jedne od drugich... Tedy rzecze król tym, którzy będą po prawicy jego: Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, otrzymajcie królestwo, wam zgotowane od założenia świata. Albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem, a napoiście mię; byłem gościem, a przyjęliście mię; nagim, a przyodzialiście mię; chorym, a nawiedziście mię; byłem w więzieniu, a przyszliście do mnie. — Tedy mu odpowiedzą sprawiedliwi, mówiąc: Panie, kiedyżeśmy Cię widzieli łaknącym, a nakarmiliśmy Cię, pragnącym, a daliśmy Ci pić? Kiedyśmy Cię też widzieli gościem, i przyjęliśmy Cię? albo nagim i przyodzialiśmy Cię? Albo kiedyśmy Cię widzieli niemocnym, albo w ciemnicy, i przyszliśmy do Ciebie? — A odpowiadając, król rzecze im: Zaprawdę powiadam wam: pókiście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili.

Tedy rzecze i tym, którzy po lewicy będą: Idźcie odemnie przełćci w ogień wieczny, który zgotowany jest djabłu i aniołom jego. Albowiem łaknąłem, a nie daliście mi jeść; pragnąłem, a nie daliście

²¹³) Mat. 7, 12.

²¹⁴) I Kor. 13, 1—3.

²¹⁵) I Jan. 3, 14—18.

mi pić; byłem gościem, a nie przyjęliście mię; nagim, a nie przydzialiście mię: niemocnym i w ciemnicy, a nie nawiedziliście mię. — Tedy mu odpowiedzą i oni, mówiąc: Panie, kiedyżeśmy cię widzieli łakącym, albo pragnącym, albo gościem, albo nagim, albo niemocnym, albo w ciemnicy, a nie służyliśmy Tobie? — Tedy im odpowie, mówiąc: Zaprawdę powiadam wam: Pókiście nie uczynili jednemu z tych najmniejszych, aniście mnie uczynili.

I pójdą ci — tak kończy Jezus Chrystus swoją wielką zapowiedź — na mękę wieczną, a sprawiedliwi do żywota wiecznego”²¹⁶).

Taka jest chrześcijańska nauka o miłości, mającej nadto skuteczne pobudki w przykładach samego Zbawiciela i Świętych, w modlitwie i łasce nadprzyrodzonej.

Najszumniejsze idealizowanie teorii liberalnych jest głuchym dźwiękiem, jest cieniem wobec światła tej nauki iście niebiańskiej.

Głoszą one w najlepszym razie miłość naturalną, która jest często samolubstwem. Według tej miłości kocha się tych, którzy nam się podobają z milego charakteru, którzy są przyjemni w mowie, albo od których spodziewamy się jakichś przysług. Tak poganie kochali, ale to nie jest miłość chrześcijańska. Miłość naturalna jest często światową grzecznością, uprzejmością towarzyską, dobrocią serca tkliwego, czystą formą, ale często niestałą, zmienną, jak usposobienie człowieka; jest stronna i wyłączna, zwraca się do tych tylko, którzy nam się podobają, a względem innych zamienia się w lekceważenie i obojętność; jest często niebezpieczna i prowadzi do tysięcy nadużyć i nieszcześć.

Przeciwnie, miłość chrześcijańska, nadprzyrodzona obejmuje wszystkich ludzi bez wyjątku i różnicy, bo, kochając w bliźnim Jezusa Chrystusa, każdego uważa jednakowo godnym kochania; postępuje ze wszystkimi z jednakową uprzejmością, nie pozwalając sobie zbytniego przywiązania do jednych, ani też obojętności lub wstrętu dla drugich; wszystkim okazuje uszanowanie, nad nikogo się nie wynosi, nikomu nie daje powodu do użalania się na siebie, ani sama do nikogo nie ma niechęci.

Miłość chrześcijańska, nadnaturalna, — to nie litość, z łaski lub wyniośle okazywana biednemu; to miłość z przykazania Bożego, miłość bratnia, pod której tchnieniem stopniały lody niewolnictwa i znikła przepaść, dzieląca pana od sługi, hojnie od natury uposażonych od upośledzonych i nieszczęśliwych, to miłość, która kocha wszystkich ze względu na Boga, a nie ze względu na zdolności bliźniego, na jego rozum, urodzenie, przyjemne obejście się, na zgodność usposobień

²¹⁶) Mat. 25, 31—46.

i skłonności; znajduje nawet radość w okazywaniu usług osobom nieprzyjemnym, bo wtedy jest pewną, że kocha bliźniego dla Boga i że jest prawdziwie nadprzyrodzoną i zasługującą na zbawienie wieczne.

Miłość chrześcijańska jest wreszcie bezinteresowna: kocha bliźniego, pomaga mu, okazuje mu szacunek i przyjaźń nawet wtedy, kiedy z tego nie ma żadnej korzyści; owszem, życzliwą jest nawet dla tych, którzy nam krzywdę wyrządzili, albo źle się z nami obesli.

Taką jest chrześcijańska nauka, ujawniająca swoją wyjątkową, niezrównaną szlachetność i wzniosłość w cnocie miłości, która, będąc pobudką i normą dla wszelkich czynności względem Boga i bliźnich, jest podstawą całego życia moralnego.

Podobnie też inne zasady chrześcijańskie o całe niebo wyżej stoją od teoryj przeciwnych.

Zaznaczyć tu przedewszystkiem należy, że moralność chrześcijańska ogromnie rozszerza zakres *ideału* i dlatego musi być daleko większą od t. zw. moralności niezależnej, obracającej się w szczupłym zakresie ideałów doczesnych, mało przytem *skutecznych* (Ob. wyżej str. 37 nast.). Wprawdzie i człowiek niewierzący, jako istota, obdarzona rozumem i wolą, zdolny jest miłować nie tylko siebie samego i to, co go najbliższej dotyczy, ale także dobro szlachetne stanowiące przedmiot cnoty i życia prawdziwie moralnego; a im więcej jego wychowanie i kultura poddały mu takich szlachetnych motywów, tem więcej miłość jego rozszerzać się będzie na innych, tem większa będzie jego moralność. Jeśli od rodziców lub od swego otoczenia, albo z książek lub z osobistych kolei życia nauczył się miłować swoją ojczyznę i wyrobił w sobie poczucie patriotyzmu—będzie już miłością obejmował znaczną ilość ludzi, mianowicie ilość zawartą w pojęciu ojczyzny. Jeśli miłosierdzie i współczucie dla biednych wyrobi w nim kultura domowa lub społeczna—będzie miłość jego zwracała się do biednych i nieszczęśliwych. Ale chrześcijanin oprócz tych pobudek będzie miał najpotężniejszą pobudkę, płynącą z wiary. Miłość Boża i szczęście wieczne—z jednej strony, a bojaźń potępienia na zawsze—z drugiej, oraz bojaźń obrazy boskiej przez grzech i miłość cnoty, z taką usilnością i tak wytrwale i powszechnie ogłoszone i zalecane w chrześcijaństwie, przytem atmosfera moralna chrześcijańska i dobry przykład współbraci—wszystko to niezmiernie podnosi chrześcijanina ponad poziom moralnych pobudek niedowiarka, które, zresztą, i na chrześcijanina swój wpływ dodatni nie mniej, a nawet więcej wywierają będą.

Niewierzący więc będzie pobudzany do etycznego postępowania przez te dobra, z którymi jego rozum spotka się w zwykłych warun-

kach naturalnego życia,—a z tych pobudek nie zawsze jeszcze wypłynie owoc czynów w dobrem znaczeniu etycznych, bo pobudki te nie zawsze będą szlachetne (*bonum honestum*), a przytem z natury swej nie tyle skuteczne, aby zwyciężyć mogły wielkie trudności, jakie niekiedy nastęrcza cnota. Dlatego właściwa moralność ludzi niewierzących będzie rzadka i w szczupłym zwykle zakresie.

Chrześcijanin zaś pchany żądzą Dobra Najwyższego oraz wielo-licznemi pobudkami religii, łatwiej usuwa się od złego, lepiej podoba sobie w dobrach szlachetnych, moralnych, — pokonywa największe trudności i do świętości się wznosi, obejmującej swoją miłością i życiową praktyką wszystkich ludzi i wszelkie rodzaje etycznych czynów i cnót. Stąd moralność i świętość chrześcijańska—i częstsza, i większa, i bardziej wszechstronna aniżeli etyczność niewierzących.

Dalej, przez chrześcijanizm uświęcona praca oraz umiarkowanie i unikanie nadużyć zapewniają jednostkom i społeczeństwom, po chrześcijańsku żyjącym, trwały rozwój dobrobytu materialnego i cywilizacji²¹⁷). Podstawą cywilizacji jest rodzina; gdzie jej węzły są słabe i rozluźnione, tam cywilizacja powierzchowna i niepewna; silna rodzina stwarza silne narody. Nic nie zastąpi tej miłości i szlachetnego przywiązania, jakie mają dzieci dla rodziców, brat dla siostry, żona dla męża i odwrotnie. Naród, który się oprze na tym fundamencie, zachowa w sobie, pomimo spadających nań ciężarów, pierwiastek odradzający. Otóż wszystkie bez wyjątku teorie liberalne, a w szczególności rozpatrywana przez nas anomia moralna, godzą w świętość życia małżeńskiego i osłabiają związki rodzinne na rzecz swawoli osobistej i wybujałego niezdrowego indywidualizmu. — Kościół zaś

²¹⁷) „Głosząc ideały wyższe od ideałów światowych, potępiając otwarcie chciwość, jako jeden z grzechów głównych, nauka Chrystusowa tłumi żądze nadmierną (*πλεονεξία* u Greków), która nie przebiera w środkach i nie liczy się z mogącemi stąd wyniknąć następstwami. Roztropne korzystanie ze środków naturalnych, rozumny i stopniowy rozwój bogactwa narodowego, ludzkie obchodzenie się z klasami biednemi — wszystko to stoi w sprzeczności z niepohamowaną chciwością, która, nie oglądając się na następstwa, trzebi lasy, wyciąga z ziemi soki ożywcze, tępi rybołówstwo, eksploatuje kopalnie, zaprzęga do pracy dzieci i kobiety, mężczyzn obarcza pracą nadmierną. — słowem, wykazuje ogromną energię i talent, nie szczędzi czasu, aby tylko prześcignąć innych i ciągnąć z ich strat korzyści. Bogactwa, w ten sposób nagromadzone, w większości wypadków idą na marne (*τὸ εἶς ξῆν* Arystotelesa); przeciwnie, wyższa statystyka zalicza je do bogactw negatywnych, gdyż życie na 1 stan i nierozumna zmysłowość stają się przyczyną ich szybkiej utraty”. Karol Stanton Devas: *Postęp świata a Kościół* — przekład z angielskiego Warszawa 1913, str. 61.

Chrystusowy jest podporą rodziny: On jej nadaje świętość i moc; zapewnia nierozzerwalność i dobre wychowanie dzieci oraz wykształcenie w nich charakteru chrześcijańskiego, zdolnego do wielkiej pracy, do poświęcenia i wytrwałości w pełnieniu obowiązków osobistych i społecznych. Kościół podnosi małżeństwo do godności sakramentu, sprowadzającego łaskę Bożą, a jednocześnie wynosi nad nie celibat, który wytwarza życie niebiańskie na ziemi i chroni rodzinę od zepsucia.

Zwolennikom liberalnych teoryj najczęściej chodzi o wygodne życie doczesne, obfitujące w jak największą ilość rozkoszy. Ale, niestety, sama natura rzeczy sprawia, że podłożem uciech niechrześcijańskich i światowych są cierpienia. A przeciwnie, Chrystusowe jarzmo jest słodkie i brzemię lekkie. Tylko wśród chrześcijan, pomimo ich ascetyzmu, istnieje radość, nadzieja, spokój; w ślad za niewiarą i pogaństwem idzie smutek i melancholia.

A i to zaznaczyć trzeba, że rozkosze światowe jednych są często wyzyskiem i krzywdą drugich, powodują zazdrość i niezgodę i przygotowują przewroty społeczne ²¹⁸).

Teorye liberalne mają tę cechę charakterystyczną, że przeciwstawiają się poglądom chrześcijańskim na cel życia, na naturę człowieka, na świętość małżeństwa i wychowanie młodzieży. Swojami negacyami zabijają one wszelką cywilizację, którą na pierwszy rzut oka zdają się popierać; początkowy entuzjazm kończy się gorzkim rozczarowaniem. „Za przykład może nam posłużyć Francya: najpierw wspaniały wybuch wyzwolonej ludzkości — język, wpływy, oręż, panujący nad całą Europą, podziwiany i nakazujący poszanowanie... później, jakby szybki odpływ tej chwały, w miarę jak nagromadzone wody Chrystyanizmu zaczęły stopniowo spływać. Utrata pierwszorzędnego stanowiska pod względem politycznym i zejście do siedmiorzędnego albo jeszcze mniejszego państwa — to rzecz stosunkowo małej wagi i może być następstwem innych przyczyn; ważniejsza rzecz — to utrata przodownictwa w literaturze i ruchu umysłowym; ale najważniejsza — to utrata wpływów moralnych i jawne piętno rozkładu; do tego też Po-chrześcijanie (t. j. niewierzący, spoganizowani chrześcijanie) zmiierzają. Podług nich złudzeniem jest wiara

²¹⁸) „Twierdzenie Arystotelesa, że niewolnictwo jest potrzebne dla wolności, otrzymało komentarz, któregooby się wyparł jego twórca, i stało się podstawą nie życia prostego i wyższych myśli, lecz zupełnej swawoli. Niewolnictwo było niezbędnym warunkiem osławionych rozkoszy pogańskich nawet znaczna część wolnych obywateli żyła w poniżającej zależności. Człowiek czyhał na człowieka, jak na zdobycz, *homo homini lupus*, — co stało w sprzeczności z miłością bliźniego, która jednoży braci w Chrystusie”. Devas, dz. cyt. str. 70.

w Boga, złudzeniem — poświęcenie się monarsze lub narodowi, złudzeniem — miłość wieczna i duchowa, złudzeniem — wolna wola i nieśmiertelność człowieka. Tym sposobem wszystko, co nadaje życiu wartość i godność, zostało zdeptane; pozostały tylko wyrachowane rozkosze cynika, który już się nie da oszukiwać”²¹⁹⁾. Właśnie z tym ostatnim wyrazem i z takim tłumaczeniem spotykamy się w książce Jana Guyau. Zbyt przywiązany był on do życia i za wiele uprzedzony do religii chrześcijańskiej, aby mógł swoje czyny do jej zasad stosować. Mówi on wprawdzie, że pragnie Boga „z całego serca”, ale mimo to ma inne przekonanie i nie uznaje Go, bo „nie chce mu złożyć ofiary z całego życia”...²²⁰⁾

To był więc szkopuł, o który rozbily się szlachetne aspiracje duszy młodego filozofa. Nadto, ciągle pozostawanie w atmosferze antychrześcijańskiej pod wpływem liberalnych pisarzy, których czytanie go absorbowało, a brak głębszego poznania nauki wiary świętej, musiały utrwalić w nim bezbożność i spowodować ów tragizm wewnętrzny, jaki ujawnia się w całej książce.

Że obok ogólnej znajomości nauki chrześcijańskiej, pozostałej choćby z czytanego w młodości katechizmu lub ze wspólnego pożycia z prawdziwymi chrześcijanami, brak jednakże autorowi dokładnego (już nie mówię — głębokiego) poznania wiary chrześcijańskiej, można o tem się przekonać z pierwszych stronicy Zarysu. Czytamy tam z niemałym zdziwieniem, że według nauki chrześcijańskiej „świat istnieje tylko po to, żeby miłosierdzie miało się gdzie ujawnić”, „żeby tu na tej ziemi pewnego dnia, o pewnej godzinie (może ani razu dotąd jeszcze, jak sądzi Kant) był spełniony jakiś drobny czyn bezinteresownie, jakaś szklanka wody w zamiarze prawdziwie dobrym została podana spragnionemu”²²¹⁾.

Więc ani słowa o dążeniu człowieka do Boga, jako źródła naszego udoskonalenia i przyszłego szczęścia, ani słowa o miłości Boga, o pełnieniu wszystkich prawidłowych wymagań rozumnej natury ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, ani słowa o talentach, danych nam przez Stwórcę w celu jak największego przyrostu, jak największego doskonalenia i rozwijania wszystkich szlachetnych władz natury naszej według najszczytniejszego wzoru nieskończonej doskonałości Ojca naszego, który jest w niebiesiach. Nic też autor zdaje się nie wiedzieć o przykazaniach i radach ewangelicznych, o niesieniu krzyża razem z Chrystusem, o niewypowiedzianych pociechach i szczęściu chrześcijanina, wynikających z czystego sumienia, świadomego

²¹⁹⁾ Devas, dz. cyt., str. 32. Porówn. Tyrrell: *Taith of the Millions*, II, str. 258.

²²⁰⁾ Zarys str. 72 i indziej.

²²¹⁾ Str. 14.

swej jedności z Bogiem. O tem wszystkim Guyau albo nie wiedział, albo raczej nie pamiętał. A jednak czy wobec tak rozumianej rzeczywistej pełni nauki moralnej chrześcijańskiej może być jaka potrzeba wymyślania teorii o rozlewności życia i t. p.? ²²²⁾

Jak Kant przez ignorowanie dzieł filozofii greckiej i scholastycznej, pomimo swego geniuszu, w wielkie popadł błędy naukowe, tak nasz autor przez ciągle zasklepianie się w płodach liberalnej umysłowości współczesnej stracił z widoku najłatwiejsze do pojęcia, ale też i najważniejsze dla ludzi prawdy religijno-moralne.

Z niesłyszanaż też lekkomyślnością wyrokuje on o podstawowych zagadnieniach człowieka. Przewlekłe cierpienia przed zgonem są dla niego przekonywającym znakiem, że i dusza człowieka umiera na wieki. Podobnie zaprzecza porządku nadprzyrodzonego, odrzucając apodyktycznie cuda i wszelkie objawy nadprzyrodzone, jako z góry „niemożliwe”. Widzieliśmy też, że Boga choć najgłębszą i najszlachetniejszą częścią swej duszy pragnie, uznać Go jednak nie chce, nie dla jakichś rozumowych dowodzeń, bo o tych ani wspomni, lecz

²²²⁾ Głęboki wykład podstaw moralności już nam dali wielcy scholastycy 13-go wieku (św. Tomasz) oraz znakomici pisarze po-trydenckiej, epoki jak Suarez, De Lugo Wasquez i Inni. Dzisiejsze dzieła teologii moralnej, przeznaczone do praktycznego użytku spowiedników, są zaledwie streszczeniem, niekiedy zbyt suchem i pobieżnem, nauki, tam obficie zebranej. O powadze nauki moralnej wielkich scholastyków wymownie nam świadczy sam ich wpływ niezwykle na teologów protestanckich, którzy, na przykład, na swych uniwersytetach długi czas Suarezowi oddawali pierwszeństwo przed Melancthonem. Patrz, *Staudlin*: *Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissensch.* Goett. 1808, str. 257, 260. *Werner*: Suarez, Ratisbonne, 1861, I, str. 284, rem. Porówn. *Mausbach*: *La morale catholique* (trad. par Collin), Paris 1907, str. 65. — Jak ważną jest dla dzisiejszych studyów naukowych Scholastyka — mamy na myśli wielkich jej przedstawicieli z okresu złotego — można sądzić z tego niezwyklego uznania i podziwu, jakie budzi w dzisiejszych umysłach, skoro się z nią zetkną. Znamienne jest np. świadectwo, oddane erudycyi i głębokiej wiedzy Franciszka de Victoria (wiek XVI), z powodu jego dzieła o podstawach prawa przyrodzonego: „Je ne crois pas — czytamy w *Revue du droit international et de législation comparée* (XV, 195—199) — qu'il y ait quelque chose de comparable dans l'histoire littéraire du droit aux pages si courtes, qui composent la double dissertation *De Indis* de François Victoria; et cependant celui-ci ne put mettre la dernière main à son oeuvre dont on doit la publication au zèle pieux de ses disciples”. Porówn. Bouquillon: *Theol. Moralis*, 1913³, str. 124. Zamiast więc błędzić w abstrakcyach i wątpliwościach pozytywistyczno-metafizycznych na podobieństwo J. M. Guyau, czy nie lepiej w tak ważnej sprawie, jaką jest zasadnicze normowanie moralnego życia ludzkiego, nawiązywać myśl współczesną do owych nieocenionych skarbów nauki, nagromadzonych przez najgenialniejsze umysły i wypróbowanych wiekami?

z pobudek czysto osobistych i poziomych. Ponieważ wszakże sumienie nawet w takim człowieku odezwać się musi na tak brutalne pogwałcenie jego świętych praw, stąd spotykane w książce częste zgrzyty i bluźnierstwa, świadczące o wielkiej wewnętrznej rozterce autora i jego beznadziejnej rozpacz.

Jakiż kontrast z tym tragizmem duszy rozdartej i chorej stanowi spokojna i naturalna wiara w Boga prawych, choć prostych ludzi, jako też mędrców, nawet pogańskich, ale nie uprzedzonych i nie zepsutych!

Kiedy w roku 1721 wysłano z Danii do Grenlandyi kilku misyonarzy dla oświecenia tamecznych pogan nauką Chrystusową, wielu z pośród nich się nawróciło. W towarzystwie ochrzczonych już Grenlandczyków wyraził ktoś zdziwienie, jak oni mogli tak żyć bezmyślnie. Na to jeden z nich odparł: „Nie trzeba wierzyć, jakoby żaden poga nin o tem nie myślał. Ja często się nad tem zastanawiałem w ten sposób: kajak (małe czółno) z całym swoim przyborem nie mógł sam przez się powstać, ale musiał być ręką ludzką pracownice i umiejętnie wyrobiony, a kto nie zna się na tem, łatwo coś popsuje. A najmniejszy ptaszek sztuczniej jest utworzony, niżeli najlepszy kajak, i nikt ani jednego ptaszka zrobić nie potrafi. Człowiek zaś daleko sztuczniej i umiejętniej jest utworzony, aniżeli wszystkie zwierzęta. A skądże on się wziął? Pochodzi od swoich rodziców, a ci także pochodzą od swoich rodziców. Ale skądże biorą początek pierwsi ludzie? Można by domyśleć się, że wyrosli z ziemi; ale czemuż teraz żaden człowiek z ziemi nie wyrasta? ²²³⁾ A skądże się też wzięły: ziemia, morze i słońce, księżyc i gwiazdy? Koniecznie musi być ktoś, co to wszystko utworzył! Ten zaś musi być daleko potężniejszy, zręczniejszy i rozumniejszy, aniżeli najmędrszy człowiek. Musi być także bardzo dobry, gdyż wszystko, co uczynił, jest tak dobre i tyle dla nas użyteczne. Tak często sobie myślałem, nimeście wy z dalekiego kraju przybyli i nauczyli nas poznać wielkiego Boga” ²²⁴⁾.

Inną odpowiedź, nie mniej dobitnie stwierdzającą istnienie Boga na podstawie oczywistej zasady przyczynowości, otrzymał misyonarz Cayzac od dzikiego człowieka przed kilkunastu laty, jak to sam opisuje w *Antropos* z 1910 roku. Było to w Afryce, na wschód od jeziora Nyanza, wśród szczepu Kikuyu, który zetknął się z ludami europejskimi zaledwie przed 13 laty. Szczep ten, otoczony górami, odcięty od reszty świata afrykańskiego, znał tylko sąsiednie szczepy, z którymi

²²³⁾ To samo, oczywiście, można z całą słusnością powiedzieć o dzisiejszej, naukowo nie uzasadnionej, hipotezie pochodzenia człowieka od niższych tworów żyjących. Ob. naszą *Historię filozofii* str. 111 i nast. (Ewolucjonizm).

²²⁴⁾ *Cranz*, *Gesch. von Groenland*, cytowany u *Schmid'a*, *zasady wiary katolickiej czyli Kat. historyczny* (przekład z niem. Wilno 1884) tom I, st. 33.

od czasu do czasu wypadają wojny staczać. Istniały dla tych ludzi tylko trzy plemiona, pochodzące od jednej pary ludzi, którą Bóg stworzył.

Otóż po pierwszym zetknięciu się z tym ludem, badając ich pojęcia religijne, zapytał Cayzac otaczającą go gromadę: „Skąd wiecie, że Bóg jest?”

„Tośmy zawsze wiedzieli”, brzmiała kategoryczna odpowiedź.

„To niczego nie dowodzi; czy widzieliście go kiedy?”

Milczenie powszechne i zdziwienie wśród czarnego tłumu. Ale wnet jeden z nich przystąpił bliżej, chwycił misjonarza za rękę, wskazał na palce, paznokcie, pojedyncze członki, na skórę, żyły i z tryumfem zawnioskował: „I ty wierzysz, że ten, który to wszystko uczynił, nie istnieje?!”²²⁵)

To niezłomne przekonanie i rozumowanie prostych ludzi, oparte na dostępnej wszystkim oczywistości faktów, na które ustawicznie patrzymy, stwierdzają na swój znowu sposób uczone dowodzenia znakomitych filozofów pogańskich. „Kiedy patrzysz na wielki, piękny dom — pisze Cyzero — wiesz, chociażbyś pana domu nie widział, że nie zbudowały tego domu ani myszy, ani łasice. Ale tem mniej mógłbyś wierzyć, że ten wielki świat, ta różnorodność i piękność rzeczy niebieskich, ten przestwór mórz i ziemi i t. p. — przypadkowo powstały”. „Jeśliby kto pomyślał — mówi on w innym miejscu — że

²²⁵) Ks. Bruno Wolnik: Fakt powszechności religii i t. d. w Przeglądzie Powszechnym, tom. 117, z roku 1913, str. 262. Czytamy także ciekawą wiadomość o pierwszej lekcji religii, jaką dał filozof szkocki Beattie († 1735) mniej więcej pięcioletniemu synowi swojemu. Zasiał w ogródku swoim rzezuski tak, że wyrosły w kształcie imienia dziecka. Po dziesięciu dniach przybiega malec do ojca i, nie mogąc zapanować nad zdziwieniem swoim, woła: „Tato, tato, imię moje wyrasta w naszym ogródku!” Uśmiechnął się ojciec i udawał, jakoby nie przywiązywał wielkiej wagi do tego, co malec mówi. Ale ten prosi, nastaje, by tatko poszedł i zobaczył, co się stało. Poszedł filozof, ale, rzucając okiem na ciekawe dla dziecka zjawisko, rzekł obojętnie: „Widzę, że powiedziałeś prawdę. Lecz cóż w tem dziwnego? To przypadkowo się stało”. I wraca do swoich zajęć. Dziecko niespokojne, zdziwione znowu obojętnością ojca, biegnie tuż za nim i z miną ogromnie poważną odzywa się: „Tato, to nie mogło stać się przypadkiem. To chyba ktoś naumyślnie tak posiał rzezuski, że imię moje wyrosło”. — Czy tak naprawdę myślisz? — Tak jest, tak myślę!” odrzekł stanowczo mały filozof. — „Dobrze myślisz”, pochwalił ojciec i, wytłumaczywszy zjawisko synowi, wskazał mu potem na piękną, mądrze i celowo urządzoną budowę ciała i każdego członka z osobna — i pojęło dziecko, że ktoś ciało jego i świat cały tak piękny i wielki i wspaniały uczynić musiał, że ten „ktos” to Pan wielki i mądry, to Bóg. I nie zapomniał nigdy pierwszej lekcji religii. Czyt. cenną pracę ks. Maryana Morawskiego: Celowość w naturze, Kraków 1911.

to, na co potrzemy, przypadkowo zrodziło się i powstało, nie widzę ja, dlaczegoby wyrzucone gdziekolwiek w niezliczonej ilości litery tak same przez się ułożyć się nie miały, iżby z nich powstały i czytane były Roczniki Enniusa”.

„Gdyby kto — mówi dalej ten mądry poganin — w najpiękniejszych pałacach, pod ziemią na łonie zbytków we wszystko opływał, a potem raz jeden wyszedł nad powierzchnię ziemi i ujrzał sklepienie niebios, ziemię, morze, noc, słońce i t. p. — ten natychmiast uwierzyłby w bytność Boga”²²⁶).

Wymowniej jeszcze od Cycerona stwierdza tę samą prawdę Plato. Ściśle udowodniwszy na swoim miejscu istnienie Najwyższej Istoty, indziej tak woła on do wszystkich ludzi: „Śmiertelni, jest Bóg, którego ojcowie naszych ojców nazywali początkiem, środkiem i końcem wszystkich jestestw. U jego boku postępuje wieczna sprawiedliwość, która karze gwałcicieli prawa Bożego. Człowiek, przeznaczony do szczęścia, trzyma się jej z pokorą; szaleniec zaś, namiętnościami zaślepiony, postrzega wkrótce, że jest bez Boga, bez cnoty, i przewraca wszystko: a ucieszywszy się fałszywą chwałą przez chwilę, ofiara skazana na ciosy nieuniknionej Sprawiedliwości, ginie i sam, i z rodziną, i z ojczyzną swoją. — Cóż przeto ma czynić, co myśleć rozsądny człowiek? *Wszystkie jego myśli, wszystkie usiłowania obrócić się ku Bogu*; Jego miłości trzeba szukać, za nim postępować. Jedna tylko jest droga; rozum *dawnych ludów* nam ją wskazał: podobamy sobie w tym, komuśmy podobni. Bóg jest najwyższem dobrem, a nasze wszystkie doskonałości przed Nim nikną. Żeby się tedy Jemu podobać, trzeba starać się być Jemu podobnym, czyniąc dobrze. Żle czyniąc, oddalisz się od niego, zostaniesz sam, a sprawiedliwość obrazisz. To rozróżnienie prowadzi nas do pięknej i wielkiej prawdy: Człowiek sprawiedliwy, przystępując do ołtarzów i wchodząc w stosunek z Bóstwem, przez modlitwę, ofiarę i obrzędy religijne, wykonywa czyn szlachetny, święty, pożyteczny jego szczęściu i zgodny z całą jego naturą”²²⁷).

²²⁶) Cicero: De natura deorum, cytow. u Schmid'a, Katech. hist. str. 32.

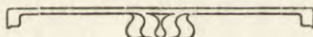
²²⁷) (Ath.) Viri, igitur dicamus eis alloquentes, deus quidem, ut etiam in veteri dicto est, principium et finem et media rerum omnium tenens recta peragit secundum naturam circumiens; eum vero semper comes sequitur iustitia divinam legem deserentium ultrix, cui qui felix futurus est, adhaerens subsequitur humilis et compositus; si quis autem fastu elatus vel opibus superbiens vel honoribus vel corporis forma simul iuventute et stultitia inflammetur animo cum insolentia, ut qui nec praefecto nec duce aliquo indigeat, sed etiam aliis ducendis idoneus sit, solus sine deo relinquitur, relictus autem et alios sui similes nactus exsultat omnia conturbans multisque esse aliquis

Arystoteles, przytoczywszy ten wyjątek z Platona, dodaje:

„Szczęśliwy, błogosławiony, kto się przywiązał do tego prawa od początku swego życia”²²⁸⁾).

visus non ita multo post poenam non reprehendendam dans iustitiae seque et domum et civitatem funditus evertit. Ad haec igitur ita disposita quid faciendum vel cogitandum est, quid minus, prudenti? — (Cl.) Perspicuum id quidem: ut in numero sit eorum, qui deum sequantur, cuius cogitandum est. — (Ath.) Quenam igitur actio amica deo eumque sequens? una et quae uno dicto veteri contineatur, simile simili eique modum habenti amicum esse, immodica neque inter se amica esse neque modicis praedicante. Deus vero nobis omnium rerum modus esse videtur maxime et multo magis, opinor, quam unus, ut ferunt, homo. Tali igitur amicum futurum quam maxime potest et ipsum talem fieri necesse est. Atque huic rationi consentaneum est, ut qui nostrum temperatus sit, deo amicus sit, utpote similis, non temperatur vero dissimilis et discrepans et iniustus; et reliquorum haec eadem est ratio. His vero coniunctam esse animadvertamus hanc sententiam omnium pulcherrimam et verissimam, ut arbitror, sententiarum, quae bono quidem sacrificare atque commercium cum diis habere precibus et donariis et universo cultu deorum pulcherrimum et optimum et efficacissimum esse ad vitam beatam ideoque conveniens praecipue, malo autem horum contraria esse a natura constituta ponit. Plato: Leges, lib. IV, 716; editore Didot, Parisiis 1846, pagina 326 et 327.

²²⁸⁾ Arystot. O świecie,—w tłumacz. Nicolas'a: Badania filozof. o chrześcijaństwie, str. 30.



IV. Część analityczna.

Sumienie jako źródło zasad i praw moralnych.

(Według Chollet'a, Willems'a i in.)

1. Ewolucjonizm w teorii Guyau'a a sumienie.

Chcąc stworzyć system naturalistyczno-ewolucyjny, Guyau całą swoją moralność wyprowadził z głuchych instynktów i nieświadomych odruchów; one bowiem, według autora, wyłącznie tworzą porządek rzeczy; świadomość, a więc i rozum, jest tylko punktem świetlnym w ciemnej dziedzinie życia.²²⁹⁾ Zgodnie z tem założeniem, całe etyczne postępowanie człowieka, cała ekspansja i rozlewność jego życia ma wyłaniać się z powszechnej ewolucji naturalistycznej przez poczucie *mocy*, pchającej do czynu, przez pojmowanie *idei*, dążącej do urzeczywistnienia, przez zlewanie się wspólne *uczuciowości* pojedynczych ludzi itp.

Z tak pomyślanego systemu autor chciał uczynić twierdzą niezdygotą, zabezpieczając go przed dwoma najpotężniejszymi jego wrogami, przed zdrowym rozumowaniem metafizyki — którą też autor z góry potępia i stale zaprzecza — oraz przed wyrokami i wskazaniami sumienia, którego powagę obniża do zera, dając postępowaniu człowieka niczem nie krępowaną wolność, wypływającą z dowolnych dążeń osobistych. Oczywiście, że i powszechna jedność sumienia ludzkiego nie ma tu żadnego zgoła znaczenia. „Należy unikać—mowi on—wszelkiego rodzaju „kierownictwa sumieniem” lub „kierownictwa myślą”, jak prawdziwej plagi. Metafizyki autorytetywne i religie są paskami dobrymi do prowadzenia narodów — dzieci...

²²⁹⁾ Zarys, str. 89.

Niechaj każdy pojmuje świat takim, jaki mu się wydaje najprawdopodobniejszy, jako monarchię, rzeczpospolitą, czy chaos; wszystkie te hipotezy mogą być podtrzymane, więc powinny być podtrzymywane...“²³⁰⁾ „W rzeczach religii lub metafizyki prawdziwym ideałem jest bezwzględna niezależność umysłów i wolna różnorodność doktryn”. (tamże) „Obyśmy mogli dojść kiedyś do tego, żeby na żadnym polu (!) nie było *ortodoksyi*, chcę przez to powiedzieć, wiary ogólnej, łączącej w jedno umysły; żeby wierzenie było całkowicie osobnicze (*individuelle*), żeby różnowierstwo było prawdziwą i powszechną religią! Społeczeństwo religijne (*a wszelka moralność bezwzględna zdaje się być ostatnią formą religii*), to społeczeństwo, całkowicie zjednoczone wspólnością zabobonów, jest formą dawnych wieków, dążącą do zaniknięcia, i dziwnem byłoby stawiać je sobie za ideał”.²³¹⁾

Wiemy już, co sądzić należy o antypatyi autora do metafizyki oraz o wartości poza metafizyką zbudowanej etyki — według oceny samego Guyau.²³²⁾ Mieliśmy także sposobność zastanowić się pobieżnie nad naturą sumienia,²³³⁾ które będąc z istoty swej poznaniem i wskazówką rozumu w sferze praktycznej, ma niezaprzeczalną i nie mniej doniosłą rację bytu, niż rozum teoretyczny, mający za przedmiot prawdy ogólne i oderwane, a już bez porównania większą posiada wartość i powagę, niż niezgodne z niem poetyczno-intuicyjne wskazania jakiegokolwiek pisarza.

Zatem bądźmy otwarci i konsekwentni: albo uznajemy w sobie prawa rozumu i słuchamy go nawet wtedy, gdy nam głosi zasady postępowania, te same, które głosił zawsze i głosi dzisiaj całemu rodzajowi ludzkiemu; albo tych praw rozumu nie uznajemy — a wtedy niepotrzebnie się trudzimy, pisząc książkę o moralności bez sankcyi lub też oceniając takową z punktu zasad powszechnych i niezmiennych.

Nadto mamy tu do zaznaczenia rażąca sprzeczność.

Kierownictwa sumieniem każe Guyau unikać, jak prawdziwej plagii—jakoteż kierownictwa myślą. Tymczasem jakąż rolę sam przybiera i w jakiej występuje, jako autor? Pisząc o wpływie abstrakcyi na nasze działanie, domaga się on od etyki regulowania naturalnych stosunków życia. Jakoż, sam usiłuje budować nową etykę i zamiast powszechnych zasad, kierujących sumieniem, stawia własne, którymi chce wyrócić sumienie człowieka, znieczulić je na głos niezmiennej prawdy wewnętrznej, jaką w sobie zawiera.

²³⁰⁾ Zarys, str. 173.

²³²⁾ Wyżej, str. 56.

²³¹⁾ Zarys, str. 172.

²³³⁾ Wyżej, str. 17 i 64.

W innych swych pismach, rozprawiając o wychowaniu, każe w niem stosować teorię suggestyi i autosuggestyi w celu wykształcenia woli i charakteru, innemi słowy chce, za pośrednictwem poddawania idei, np. altruistycznej, wpływać na rozum praktyczny czyli sumienie danego osobnika, aby wytworzyć w nim odpowiednią dążność usposobienia i woli. Czyż to wszystko nie jest właśnie chcieć „kierować sumieniem i myślą” i to w wysokim stopniu?

Kierownictwo sumieniem i myślą jest, w rzeczywistości, konieczne, tak jak konieczne jest wychowanie i wykształcenie młodego pokolenia, jak potrzebne jest w wielu wypadkach leczenie ciała i kierowanie jego higieną. Dobry kierownik, jak dobry wychowca i lekarz, pomaga dojrzeć prawdę i znaleźć potrzebne środki. Czyż mało jest ludzi, którzy w wielu wypadkach nie umieją sobie radzić,—którzy zwłaszcza w zwalczaniu wad charakteru, które w każdym człowieku są inne, potrzebują rzetelnej i uczciwej pomocy? A któż z nas nie ulega złudzeniom, gdy staje się własnym sędzią swoich zamiarów i czynów?

Zresztą, najznakomitsi ludzie szukają takiego kierownictwa u osób wybitnych i kompetentnych, u których spodziewają się znaleźć dla siebie światło. Zawsze też byli i być muszą w społeczeństwie ludzie, wyświetlający prawdę, posuwający naprzód postęp nauki, kierujący „myślą” i „sumieniem” społeczeństwa. Oby tylko byli oni dobrymi kierownikami!

Obok sprzeczności autora z samym z sobą spotykamy się tu z tendencją monopolizowania wpływu dla teoryi liberalnej.

Ktoś powiedział, że celem Guyau'a było, aby po upadku zasad religijnych w sferze wiary i moralności we Francyi, (rozumieć to należy, oczywiście tylko o części niewierzącej tego narodu) zbudować naukowy system moralny dla uratowania jakiegoś porządku w społeczeństwie. Wobec takiego przypuszczenia konstatujemy faktyczny jego zamiar i wysiłek burzenia moralności powszechnej. Bądź co bądź, ów jego rzekomo dobry zamiar, przypominający wspaniałomyślne intencje Spencer'a przy pisaniu także etyki „naukowej”, jest niższego gatunku odmianą tego sceptycyzmu, z jakim na początku XIX wieku występował Kant. Co w szczególności zadziwia—pisze o nim jeden z wybitnych nowych filozofów—to, że Kant podaje swój system sceptyczny za jedyny ratunek przeciwko „materyalizmowi, fatalizmowi, ateizmowi, fanatyzmowi, zabobonności, idealizmowi i sceptycyzmowi”. Trafnie powiedziano o tego rodzaju ratunku Kanta przeciw wymie-

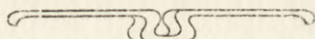
²²⁴⁾ Patrz wspomnianą wyżej pracę krytyczną Dr. Bujałkowskiego w Przegl. Fil. str. 549.

nionym wrogom: że „aby wrogowie owi nie zdobyli twierdzywiedzy ludzkiej, Kant jako heroiczny dowódca, wysadza całą wiedzę w powietrze!”²³⁵⁾

Takiego samego heroizmu dopuszcza się Guyau w zakresie etyki — z tą jednak różnicą, że zbywa mu na geniuszu myśliciela z Królewca i że to sumienie, które Kant ubóstwiał i do godności autonomicznego absolutu wynosił, Guyau, jeśli słowom jego wierzyć, z dziedziny moralności usuwa i zaprzecza.

Ale dlatego właśnie, po krytycznem rozpatrzeniu teorii naszego autora, wypada nam uważniej rozpatrzyć się i bliżej poznać naturę sumienia.

²³⁵⁾ Filozofia i jej zadanie przez ks. M. Morawskiego, roz. 4.



2. Sumienie psychologiczne.

Sumienie (łac. conscientia od wyraz. cum-z, scientia-wiedza; greck. συνείδησις; das Gewissen) jest to zastosowanie prawa poznanego do uczynku szczegółowego. (Św. Tomasz Summa Theol. I q. 79 a. 13), albo innemi słowy, jest to sąd czyli głos praktyczny rozumu, przez który sądzimy, co w danych warunkach (hic et nunc) czynić, jako dobre, albo unikać, jako złego (Św. Alfons Ligu. Theol. Mor. Consc. n. 2.). *Sumieniem* więc nazywamy rozum, o ile zastosowuje ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka. Jest to *sumienie* w ścisłym znaczeniu wyrazu czyli sumienie moralne. Jest bowiem jeszcze drugi rodzaj sumienia, sumienie psychologiczne. Trzeba nam w krótkości określić to ostatnie, bo ono jest jednym ze składowych czynników sumienia moralnego, które nas tu zajmuje.

1-o. Sumienie psychologiczne jest to *świadomość*, przez którą człowiek poznaje samego siebie we własnym postrzeżeniu wewnętrznym. Mój umysł działa, przenika rzeczy, rozumuje o pojęciach, on wie o tem, że działa, że przenika, że rozumuje; ma świadomość swoich czynności—ta świadomość to sumienie psychologiczne. Moja wola waha się, zastanawia się (za pomocą rozumu), decyduje się i rozkazuje; umysł mój idzie za tymi wszystkimi objawami, jakie przebywa moja wola, ma ich świadomość, t. j. sumienie. Strzał uderza we mnie, razi moje ciało, rozdziera je, podrażnia moje nerwy, powoduje gwałtowne, silne uczucie bólu, mam wtedy świadomość (sumienie), że był uderzony i że cierpię. Takie jest sumienie psychologiczne; jest to świadomość samego siebie, wydanych z siebie czynów, mianowicie spełnionych czynności lub otrzymanych wrażeń. Przez to sumienie człowiek poznaje siebie, ale niezupełnie. Jeśli kiedykolwiek słusznie możnaby powiedzieć, że my o niczem wszystkiego nie wiemy, to w szczególności wtedy, kiedy mowa o nas samych. Człowiek przez długi czas nie poznaje siebie; zwolna tylko jego życie mu się ujawnia, on nabiera jego świadomości i wstępować zaczyna w labirynt tych wielorakich szeregów czynności, z których się składa wątek jego życia. Ale jeszcze nie dosięga on wcale byстрыm swym wzrokiem wewnętrznym ostatnich sfer swojego bytu. Zawsze jest w nas część nieświadomiona, skutki działane w nas, ale bez naszej wiedzy, przez życie wegetatywne.

2-o Filozofia scholastyczna podaje nam dwa prawidła, według których ustanowić można granice sumienia psychologicznego. Wszystko,

co jest zewnątrz tych granic, należy do sfery nieświadomości. Pierwsze prawidło tak wyraża św. Tomasz w swej Summie teolog. 1-a, q. 87, a. 1: *Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia, ut dicitur Met. l. IX text. 20.* Jeśli więc zawierzmy Arystotelesowi w 9 księdze jego Metafizyki, rzecz jest poznawalną, kiedy jest w czynie, a nie kiedy jest w stanie możliwości. Nie chcemy tutaj rozwijać w całej rozciągłości tej teorii metafizycznej w stosunku do psychologii. Obaczmy tylko i wykorzystajmy jej wnioski dla naszego przedmiotu: poznawalnem, a więc i świadomem jest tylko to, co jest aktem lub czynnością duszy. Wszystko, co nie należy do sfery czynu, jest poza obrębem świadomości czyli sumienia.

a). Stąd wynika, że należy zaliczyć do dziedziny *nieświadomości* wszystko, co nie jest aktem lub czynnością. W ten sposób uwydatnia się zakres nieświadomości moralnej i nieodpowiedzialności. Człowiek posiada ciało, on nie ma jego świadomości, dopóki to ciało nie zostało wciągnięte do czucia zmysłowego (senzacji), to jest do czynu. Ma on duszę, ale o tem nic nie wie, dopóki czynności rozumowe nie wydostaną się na horyzont jego umysłu. To ciało i ta dusza z sobą są złączone, i złączenie ich, nie będąc czynem, uchodzi przez to samo uwagi świadomości. Ciało przynosi z sobą wszystkie swe własności dziedziczne (zastanowimy się nad tem jeszcze, mówiąc o początku sumienia moralnego), cały szereg organicznych skłonności do zdrowia lub choroby, zdolność do pewnych czynów i szczególną odrazę do innych: wszystko to pozostaje nieświadomem, dopóki nie ujawni się w życiu czynnem. Tylko czyny należą wprost do zakresu świadomości. Jeżeli myślę, jeśli chcę, jeśli cierpię, jeśli widzę równinę, ubarwioną kwiatami, jeśli słyszę w lesie powiew wiatru, gdy oddycham rozlaną w przyrodzie wonią wiosenną, jestem tego świadomy, wiem o tem, gdyż te rzeczy, jako czynności życiowe, zdolne są do oddziaływania na moją świadomość (sumienie).

b). Skoro czyny tylko ujawniają się naszej świadomości, to nie ujawniają one nic więcej, oprócz siebie samych. Z przyczyny koniecznego, oczywistego związku, jaki je łączy z władzą, która je wydaje, z duszą, z której się rodzą, ta ostatnia, tak władza jak i dusza, wkłada w nie własne życie—i kiedy myśl wykluwa się we mnie, to nie okazuje się nieosobową, ale żyjącą, tryskającą moim rozumem i duszą moją. Tu leży źródło odpowiedzialności, ponieważ ja mam wtedy świadomość mojej myśli, a w niej zarazem i *mnie samego*; sumienie moje wyraża się wtedy w tej formule: ja myślę, ja widzę jakąś myśl, ta myśl istnieje we mnie, dla mnie i ze mnie.

Mój byt, nieświadomy aż do pierwszego czynu, przezeń wydanego, staje się świadomy przez czyn i w nim. Ale *nie* jest jeszcze takowym w *zupełności*. Jego *istnienie* ujawnia się w jego czynności, ale *natura jego* zostaje ukrytą, i potrzeba dla umysłu długiego szeregu rozumowań, doświadczeń, spostrzeżeń, aby mógł dojść, aby się przekonał o duchowości, pojedynczości, nieśmiertelności przyczyny myślącej. ²³⁶⁾

3-o. Wspomnieliśmy, że jest drugie jeszcze prawidło, pozwalające bliżej określić granice sumienia. Jeśli same tylko czyny są świadome, to znów *nie są takimi czyny wszystkie*. Odbywa się we mnie obieg krwi, który jest ciągłym ruchem i ciągłym czynem, wielorakie wytwarzanie soków życiowych, rozmaitych wydzielin, przyswajanie i wydzielanie, słowem całe mnóstwo zjawisk czynnych, należących do rozwoju życia, — których istnienia jednak sumienie psychologiczne zazwyczaj nie spostrzega. Roślina nie ma sumienia, a jednak działa. Zwierzę i człowiek, choć są w pewnej mierze roślinami przez swoje życie we-

²³⁶⁾ Z tego prawa sumienia psychologicznego płynie ten bardzo poważny wniosek dla sumienia moralnego, że to co *nadprzyrodzone*, będąc bytem, ale nie czynem, jest *nieświadomem*. Obdarz dorosłego neofitę przez sakrament chrztu potokiem łaski uświęcającej; z łaską wnikną do jego duszy i jej władz, cnoty, wiary, nadziei i miłości; dodaj do chrztu bierzmowanie, które wniesie wraz z sobą dary Ducha Świętego; neofita mieć nie będzie żadnej świadomości, t. j. żadnego uczucia, żadnego wyraźnego widzenia łaski, cnót, darów, w nim złożonych: on nie będzie wiedział, przez swe doświadczenie osobiste i wewnętrzne, że jest w stanie łaski, że posiada cnoty teologiczne i dary Ducha Świętego. W tem znaczeniu rzec można z Ekklezyastą, IX, 1: *Nie wie człowiek, jeśli jest miłości czyli nienawiści godzien*; jego sumienie nie mówi mu, czy łaska nadprzyrodzona jest w nim i czyni go miłości godnym, czyli też, jeśli jej niema, zasługuje on na nienawiść. Niech tenże neofita szczerem sercem czyni akt wiary, niech oddaje się uniesieniom nadziei albo wylewom miłości; dozna on świadomości tych czynów, a dla ich pobudek będzie wiedział, że są nadprzyrodzone, ale *same tylko czynności nadprzyrodzone są świadome*.

Nawet nie można powiedzieć, że razem z tymi czynami i *cnoty*, które je powodują i *łaska poświęcająca*, która jest dla nich *podstawą*, wciskają się do świadomości, jak dusza i rozum wciskają się do powstającej z nich myśli. Myśl bowiem jest istotowo złączona z rozumem i z duszą i nie może żyć oddzielnie od niego i od niej; akty zaś wiary, nadziei mogą być spełnione przez duszę, nie mającą ani łaski uświęcającej ani tych dwóch cnót nadprzyrodzonych. I czyny miłości—powodują, wprawdzie, cnotę miłości nadprzyrodzonej w człowieku, ale powstawać mogą bez niej; skoro zaś odnoszą się do niej jako przyczyna do swoich skutków, nie są więc tak z nią złączone, jak strumień złączony jest ze źródłem, jak skutek z przyczyną. Stan przeto nadprzyrodzony, czy jest on darem, cnotą lub łaską uświęcającą, uchodzi zawsze uwagi świadomości normalnej. Zresztą życie nadprzyrodzone ma specjalne swoje właściwości i prawa. Chollet: w encyklopedyi Dictionnaire de Théologie Catholique (Vacant), art. Conscience. Artykuł ten podajemy tu w przekładzie.

getatywne, nie mają w zwykłych warunkach poczucia tego życia ani jego czynności. Aby je odczuć, potrzeba, aby przez jakąś specjalną okoliczność, przez jakieś zaburzenie w ich działaniu, przez jakąś wyjątkową uwagę były ujawnione umysłowi pośrednio we wrażeniu dotyku wewnętrznego albo w bólu. Wtedy zjawiska życia vegetującego wstępują w sferę życia zmysłowego i poznawane bywają razem z faktami, stanowiącymi to ostatnie.

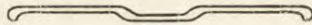
Czyny, zatem, pod świadomość podpadające, należą do życia *zmysłowego* albo *umysłowego*. Kiedy oczy moje widzą, kiedy me zmysły zewnętrzne, pod wpływem działających na nie przedmiotów z zewnątrz, poznają je, wtedy mam świadomość; kiedy wspomnienie tych wrażeń zmysłowych budzi się w mej pamięci, gdy moja wyobraźnia odtwarza sceny widziane, albo tworzy z pierwiastków wrażeń przeżytych obrazy nowe, wtedy także mam świadomość. Również mam (sumienie) świadomość wzruszeń, spowodowanych we mnie przez widziane zjawiska, przez słowa słyszane, lub doznawane bóle; świadomość wszystkich uczuć lub namiętności powstałych w mojem jestestwie fizycznym przez pożądanie rzeczy zmysłowych. Tak samo świadome są czyny życia umysłu mojego i mojej woli. Na ten więc podwójny zakres działalności zmysłowej albo działalności umysłowej rozciąga się panowanie sumienia psychologicznego. Potrzeba było oznaczyć jego granice, gdyż one posłużą do ustalenia granic sumienia moralnego oraz granic odpowiedzialności.

4-0. Do powyższych rysów dodajemy następną, szczególnie przez św. Tomasza zaznaczony, Sum theol., I-a, q. 79, a. 3. Samo sumienie psychologiczne jest czynem, a nie władzą tylko, albo potęgą: jest ono funkcją, czynnością specjalną życia umysłowego albo zmysłowego. Podczas gdy nazywamy człowieka „uczonym, w danej chwili uczonym”, nawet gdy nie robi on użytku ze swej nauki, gdy śpi lub zupełnie czem innym jest zajęty, „świadomym, w danej chwili świadomym” nazywamy tylko tego człowieka, który w tej chwili poznaje swoje *ja* w jednym z jego przejawów czynnych. Przyczyna jest ta, że wiedza jest *stanem*, jest nabytą inteligencją, która pozostaje nawet podczas snu, a sumienie jest *czynem*, spojrzeniem duszy.

Zresztą, świadomość czyli sumienie psychologiczne, w różnym ujawnia się stopniu. Jest świadomość *mimowolna*, *spontaniczna*, towarzysząca każdej czynności zmysłowego i umysłowego poznania, i świadomość *namysłowa*, wykonywana tylko przez rozum; Niemcy zowią ją: *Selbstbewusstsein*, w ślad za czem i u nas ukuto wyraz: samowiedza. Pierwszego rodzaju świadomość uwiadamia nas tylko

o tem, czego w chwili danej doznajemy, a nie wskazuje ani przyczyn, ani skutków wrażeń; druga może przez analizę tego, o czym doniosła świadomość mimowolna, wyróżniać siebie od swych stanów, co więcej, swój własny akt może uczynić przedmiotem namysłu. Świadomość mimowolna wynika z samego czynu poznania, odbywającego się w nas i przez to ujawniającego się naszej władzy poznawczej, nie różni się więc ona rzeczowo, tylko logicznie, od samego czynu poznania, towarzyszy mu nieodłącznie i właściwą jest zarówno człowiekowi jak zwierzętom. Świadomość namysłowa (reflexa), właściwa tylko jestestwom rozumnym, jest nowym czynem, dodanym do świadomości mimowolnej zmysłowej lub umysłowej (ja widzę biały dom), którą przenika; nie jest ona konieczna przy poznaniu, często mu jednak towarzyszy (ja rzeczywiście widzę biały dom). Gabryl, *Psychologia*, Kraków 1906, str. 161.

Przez sumienie psychologiczne poznajemy nasze istnienie, nawet bez syllogizmu; (Kartezyuszowskie „myślę, więc jestem” jest tylko zewnętrzną syllogistyczną formą bezpośredniej psychologicznej świadomości); poznajemy tożsamość naszego jestestwa w różnych punktach czasu, osobowość naszej natury, stanowiącej jedną rozumną istotę: pojedynczość oraz duchowość naszej duszy, ożywiającej jednocześnie całe ciało i poszczególne jego części i sprawującej w nas, obok poznania za pomocą organów cielesnych, poznanie, nie potrzebujące cielesnego organu i dokonywane sposobem czysto duchowym, nie zawierające w sobie nawet tej rozciągłości, jaka jest właściwą wyobraźni. Przez toż sumienie psychologiczne poznajemy jedność substancjalną duszy i ciała, bo wiemy, że np. wrażenie widzenia pochodzi nie od dwóch pierwiastków poznawczych, lecz od jednego. Przedstawiając nam nasze czyny w różnych częściach ciała i w różnych chwilach czasu, sumienie psychologiczne daje materyał i sposobność do wyrobienia w nas pojęcia przestrzeni i czasu i t. d.



3. Sumienie moralne.

Sumienie moralne zawiera w sobie psychologiczne, lecz *dodaje do niego stosunek do reguły czynów ludzkich*. Ono śledzi i kontroluje ich zgodność z prawem moralnym. Jeśli tylko wiem, co odbywa się we mnie, i tylko konstatuje istnienie tego lub innego przejawu wewnętrznego, zostaje wtedy w sferze sumienia psychologicznego; jeśli, przeciwnie, dalej posuwam swą badawczość i chcę zdać sobie sprawę z wartości moich czynów pod względem uczciwości, wstępuję w sferę sumienia moralnego: jest to więc kraina wyższa, bardziej specjalna i stąd mniej rozległa.

1-o. Wprost czyli bezpośrednio sumienie moralne bada tylko zamiary (intencje, chęci) t. j. wolę; ten zamiar, jaki mam, wykonania takiej lub innej czynności, odmówienia owej pomocy, żądanej odemnie, czy jest (on) prawy, czy występny? Do sumienia należy dać odpowiedź. Wprawdzie zajmuje się ono także myślami, wrażeniami, uczuciami, namiętnościami zwierzęcej części naszego jestestwa, czynnościami materyalnemi, ale tylko przez wzgląd na intencję, która je powoduje, przez wzgląd na wolę, która je każe wykonać.

2-o. Dalej podczas gdy sumienie psychologiczne konstataje istnienie faktów życia osobowego, sumienie moralne stanowi nadto o ich *dobroci*.

3-o. Rozróżnimy dostatecznie te dwa rodzaje sumienia, gdy wykazemy, że *ich zakres nie jest jednakowy*. Otóż sumienie moralne przypuszcza uprzednie poznanie dobra, zrozumienie celu, jego siły obowiązującej, środków koniecznych lub pożytecznych dla jego osiągnięcia. Jest ono zatem właściwe tylko istotom rozumnym. Człowiek, anioł, Bóg mają sumienie moralne; zwierzę go nie ma. Ma ono, przeciwnie, sumienie psychologiczne, przynajmniej początkowe i mało rozwinięte. Odczuwa ból, czuje (poznaje), że uderzono je kijem, że samo dopiero co ukąsiło jednostkę swego gatunku, że zajada smaczny kawałek mięsa. Jest w niem jakieś odbicie, jakiś odbłask własnych stanów duszy, ale bynajmniej nie ich stosunku do prawa moralnego. Wie ono, przynajmniej częściowo, co się w niem dzieje, ale nic nie wie o uczciwości swoich czynów.

4-o. Wspomnieliśmy o *Bogu*. Oczywiście, sumienie moralne w Nim jest mniej złożone, aniżeli w stworzeniu, nie zawiera poznania wyższego prawa, ani dążenia do celu zewnętrznego, ani też użycia środków, ale jest ono czynem najbardziej pojedynczym, przez

który Bóg konstatuje Swoją nieskończoną doskonałość, wolną od wszelkich potrzeb czyli najzupełniej sobie wystarczającą, Swoją absolutną dobroć, która jest dla siebie samej racją bytu i z którą cała Boska natura i działalność jest zharmonizowana aż do identyczności.

5-o. Chociaż sumienie moralne mniej rozległy posiada zakres, aniżeli psychologiczne, niektórzy jednak przypuszczali przeciwnie, że zakres sumienia moralnego jest większy, utrzymując, że, podczas gdy sumienie psychologiczne nie wychodzi poza osobę i jej działalność, sumienie moralne posiada kompetencję większą i sądzi czyny obce zarówno jak i własne. Jest to mniemanie błędne, bo z taką samą słusnością powiedzieć można, że sumienie psychologiczne wychodzi poza osobę, sumienie zaś moralne nie posiada żadnej jurysdykcji na zewnątrz. Rzeczywiście, sumienie psychologiczne ma niewątpliwie za bezpośredni i właściwy swój przedmiot tylko czynności osobiste, ale jednocześnie służyć może i służy za podstawę do omawiania czynności psychologicznych obcych; iluż to filozofów, opierając się na wewnętrznych doświadczeniach własnego sumienia, rozciąga jego dane na wszystkie jednostki ludzkie, uważając te ostatnie „jako mające analogiczną, a w części identyczną istotę z ich osobą?” *Lionel Dauriac*, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, c. 1, (Paris 1878) p. 29. Jest to właśnie wychodzić poza granice swego ja.

Z drugiej strony, sumienie moralne, podobnie jak psychologiczne, prawdziwą posiada kompetencję tylko względem tej osoby, której jest własnością. Ja będę sądzony według mojego sumienia, nikt inny z niego zdawać sprawy nie będzie. Sumienie jest wewnętrznym odbłaskiem prawa przedmiotowego i wyższego, i każdy sądzony będzie według własnego odbłasku, w jakim sumienie przedstawia mu prawo boże. To tylko można powiedzieć — a stosuje się to także do sumienia psychologicznego — że prawo moralne, wyrażane w moim sumieniu, służy mi za sprawdzian do analogicznego poznania prawdopodobnej wartości czynów bliźniego: ale sam tylko Bóg, który bada nerki i serca, może osądzić czyny wszystkich ludzi, bo on tylko jeden wiedzieć może, o ile one są zgodne z sumieniem moralnym każdego.

Ostatecznie więc, tak sumienie psychologiczne, jako też sumienie moralne, tylko dla mnie prawdziwą posiada wartość, a na zewnątrz ich kompetencja ustaje. Ale jedno i drugie może służyć za porównawczy punkt wyjścia przy analogicznym określaniu tego, co dzieje się w bliźnim, lub przy analogicznej ocenie wartości moralnej jego czynów.

4. Konieczność i zadanie sumienia moralnego.

Uwydatnią się one szczególnie gdy rozważymy prawo, rządzące człowiekiem, oraz człowieka, rządzonego przez prawo.

1-o. Prawo jest to wola zwierzchnika, kierującego postępowaniem istot mniej lub więcej od siebie niższych. Nie jest ono zatem czemś *oderwanem*, niereczywistym, czemś unoszącym się ponad naszemi głowami, w sferze nadzmysłowej i niedostępnej. Przeciwnie, jest ono faktem, rozporządzeniem konkretnym zwierzchnika, istniejącego rzeczywiście, zwracającego się do pewnej społeczności, t. j. do wszystkich swoich podwładnych razem i do każdego z osobna i nakazującego im pełnienie lub unikanie pewnych czynów. O ile znajduje się w woli zwierzchnika i zmierza do przedmiotu szczegółowego, prawo jest konkretne; o ile zaś skierowane jest do zbiorowości jednostek poddanych, prawo staje się ogólne czyli powszechne. Jego więc zadaniem jest wiązać wole niższe z wolą wyższą.

2-o. Ale jakim sposobem osiągnąć te wole niższe? Wszak są to dążenia, są to siły rozumne i świadome, niepodobna więc dotrzeć do nich inaczej, jak drogą poznania. Zwierzchnik nie może poruszyć woli inaczej, jak tylko oznajmując jej swoje zamiary; tych zaś oznajmić nie może, nie mówiąc do niej, nie wyrażając w słowach swych postanowień. Stąd koniecznym jest ze strony zwierzchnika ogłoszenie, które ma uzewnętrznić i objawić jego nakazy; stąd też koniecznym jest ze strony poddanego poznanie tego ogłoszenia i tych nakazów oraz poznanie ich jako dotyczących jego osoby i obowiązujących jego wolę. To poznanie jest właśnie sumieniem moralnym. Sumienie więc jest jednym z ogniw łańcucha, idącego od woli, która zarządza, do tej, która jest rządzoną: z usunięciem tego ogniwa łańcuch się zrywa, i cały obowiązek rozplywa się w nicłość.

5. Czynniki rozumowe sumienia moralnego.

Sumienie więc moralne mieści w sobie dwojakie poznanie; poznanie wyrażonej woli zwierzchniczej i poznanie czynów osobistych w ich stosunku do tej woli. Napróżnoby się wiedziało, czego chce zwierzchnik, nie wiedząc, do czego stosują się jego postanowienia; niepożytecznym też byłoby poznanie żyjącego ja bez poznania porządku, według którego jego życie winno się rozwijać i rządzić. Ale jeśli sumienie z poznaniem obowiązku łączy samowiedzę czynów osobistych, to nie zawsze czyni to w jednakowy sposób. Objasnia to św. Tomasz Sum. Theol., I, q. LXXIX, a. 13 z dokładnością, w której go nikt nie przewyższył.

1-o. Sumienie, pisze on, działa w różny sposób. W samej rzeczy, mówimy że sumienie świadczy, że obowiązuje albo nakłania, to znów że obwinia, sprawia wyrzuty czyli karcii. *Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare; vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere.* W tych różnych funkcjach sumienia są czynniki rozumowe i czynniki uczuciowe.

2-o. Przypatrzmy się naprzód czynnikom rozumowym. „Wszystkie te czynności sumienia (słowa św. Tomasza) wynikają z zastosowania jakiegoś poznania naszego czyli wiedzy (sumienie więc jest światłem) do tego, co działamy“. Jest to więc światło porządku praktycznego i konkretnego, skoro zowie je św. Tomasz zastosowaniem szczegółowym tego, co wiemy, do tego, co czynimy. „*Zastosowanie to* — mówi św. Tomasz — *dokonuje się w trojaki sposób.* Najprzód, o ile poznajemy, żeśmy coś zrobili, lub nie zrobili według tych słów Eklezjastesa VII, 33: *Wie bowiem sumienie twoje, żeś i ty często złorzeczył drugim;* i wtedy mówimy, że sumienie nam świadczy“. Jest to sumienie psychologiczne. Jest ono nieodzownym warunkiem sumienia moralnego i stanowi jego pierwszy stopień. Aby mózdz kierować lub sąd wydawać o tem, co się dzieje, dzieć będzie, lub co się działo w nas, musimy wprzód o tem wiedzieć. Sędzia wprzód rozpoznaje fakty, zanim je oceni. Podobnie dusza śledzi swoje ruchy wewnętrzne, a sumienie czyli świadomość jakiej stąd nabiera, jest świadectwem, zaświadczeniem faktów. Ale te ruchy wewnętrzne, jakie dusza w sobie postrzega, są to albo dążności, domagające się, aby im dać bieg wolny, albo są to skłonności, już zaspokojone; innemi słowy sumienie albo znajduje się wobec *przyszłości*, aby nią kierować

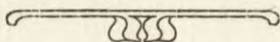
(sumienie przeduczynkowe), albo stoi wobec *przeszłości*, aby o niej wyrokować (sumienie pouczyńkowe).

3-o. W pierwszym wypadku ono wiąże albo nakłania (pobudza). „W inny sposób dokonuje się zastosowanie (naszej wiedzy do czynu), o ile przez sumienie nasze sądzimy, że coś czynić należy, albo nie należy, i wtedy mówimy, że sumienie obowiązuje albo pobudza”. Rzeczywiście sumienie wówczas wydaje sąd (nie w prawnym, lecz logicznym znaczeniu wyrazu), i to sąd podwójny. Pierwszy jest to sąd zgodności. Umysł ludzki posiada pojęcie porządku ogólnego, którego jest częścią składową, pojęcie powszechnego biegu rzeczy we wszechświecie, w którym jest jednym z czynników. On porównuje ten porządek z czynnością, którą należy wykonać, lub jej zaniechać, konstatuje, że jest ona zgodna z wyżej wymienionym porządkiem, lub jemu przeciwna, i wtedy wydaje swój sąd: ta czynność jest porządna lub nieporządna. Z drugiej strony pojęcie porządku prowadzi do tej przyczyny, od której pochodzi tenże porządek, która go stwarza, podtrzymuje, oraz żąda, aby był szanowany i zachowywany przez wszystkich; stąd powstaje pojęcie obowiązku i sąd: ten czyn nie tylko jest zgodny z porządkiem, ale jest dlań pożyteczny lub koniecznie potrzebny i dlatego jest on zalecany albo nakazany. Ten czyn nie tylko jest przeciwny porządkowi, którego jest umniejszeniem lub zaprzeczeniem, ale jest on odradzany lub zabroniony. *Sąd ten o dotyczącem nas obowiązku* rzeczywiście pobudza wolę albo ją wiąże. Towarzyszy on następnie, jako czyn lub jako jego świadomość, przy wykonaniu tego, cośmy osądzili jako dobre lub złe.

4-o. Jeśli chodzi o *przeszłość*, to sumienie występuje w innej formie, ono o niej wyrokuje, uniewinnia albo oskarża, potępia, napętnia wyrzutami. „Trzecim sposobem dokonuje się zastosowanie (wiedzy do czynu), o ile w sumieniu wydajemy sąd, że jakkolwiek czyn spełniony: jest dobrze albo źle spełniony i wtedy mówimy, że sumienie uniewinnia albo oskarża czyli robi wyrzuty”. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum sit bene factum vel non bene factum et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere. Tutaj także zachodzi sąd (iudicamus), i to sąd podwójny: jeden *zgodności*, jak uprzednio; drugi—zaciągniętej odpowiedzialności, a stąd i nabytej zasługi lub winy. Umysł porównuje czyn dokonany, którego ma świadomość, z poznanym porządkiem (jest to właśnie zastosowanie naszego poznania do tego, co działamy—jak mówi św. Tomasz) i widzi w tem porównaniu, czy spełniony czyn zachowuje, czy narusza porządek moralny; ponieważ jednocześnie, człowiek w sumieniu czyli we wła-

snej świadomości uznaje się za sprawcę czynu, jest on przeto zniewolony, w drugim sądzie, zważyć odpowiedzialność, jaka na nim ciąży, oraz nagrodę, do której ma prawo za swój współdział w zachowaniu porządku, albo zadośćuczynienie i kary, zasłużone przez naruszenie tegoż porządku.

5-o. Tylko sumienie przeduczynkowe odpowiada ściśle pojęciu normy i prawidła moralności: ono, rzeczywiście, kieruje życiem człowieka i nadaje mu wartość, która sprawia, że czyny są dobre albo złe; sumienie pouczykowe, ponieważ przychodzi dopiero po spełnieniu czynu, może tylko skonstatować dobro lub zło. Nie ma ono żadnego wpływu na jego wykonanie. Samo ono nie czyni człowieka ani winnym ani niewinnym. Napróżno więc chrześcijanie, zbliżający się do trybunału pokuty, szukają w książkach lub pytają spowiednika, czy czyny przez nich spełnione były, z natury swojej, grzeszne czy nie. Sumienie, które oni usiłują urobić sobie dopiero teraz, nie może działać wstecz, ani sprawić, aby ich przeszłe czyny były formalnie dobre lub złe; ono posłuży, jako przeduczynkowe, do objaśnienia czynów przyszłych i do kierowania nimi. W stosunku zaś do czynów przeszłych jest rzeczą dostateczną, ale też konieczną zbadać, co się o nich myślało, jaką się miało intencję podczas ich wykonywania, i to jest właśnie owo sumienie przeduczynkowe, które samo tylko może dać miarę zaciągniętej winy. Porówn. Konings, *Theologia Moralis*, tr. *De conscientia*, n. 32, New-York, Cincinnati, Chicago, 1889, str. 17.



6. Analiza czynu sumienia.

Sumienie moralne zawiera całą seryę czynności umysłowych, które, od prawd moralnych najogólniejszych począwszy, zstępują do zasad szczegółowych i konkretnych, tworząc szereg syllogizmów, powiązanych z sobą, zwanych w logice polisyllogizmem. Cały ten proces myślenia wyraża Doktor Anielski w następujących słowach: „Za pośrednictwem sumienia zastosowujemy wiedzę synderezy (t. j. najogólniejsze prawdy moralne) oraz wiedzę rozumu wyższego i niższego (t. j. wiedzę nabytą przez naukę i doświadczenie) do ocenienia czynu szczegółowego”. (*Per conscientiam applicatur notitia synderesis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum*. De veritate q. 17, a. 2. Cfr. Sporer, tr. 1, proem., c. 1, n. 7.)

1-o. Na dnie tego polisyllogizmu znajduje się *wiedza synderezy*. Syndereza (συνείρησις) jest w porządku praktycznym tem, czem *intellectus principiorum* (najwyższe i najwidoczniejsze zasady rozumu np. zasada tożsamości, sprzeczności) w porządku spekulatywnym: jest to poznanie prawideł ogólnych czyli pierwszych zasad postępowania moralnego. Pierwszym prawideł moralności ogólnie ludzkiej będzie: „Postępuj zgodnie z twoją naturą”, idź w całem twojem życiu za wskazaniami tej natury i jej istotnych wymagań i relacji. Stąd wypływają zaraz trzy prawidła bardziej szczegółowe, które są tylko zastosowaniem reguły poprzedniej: „Postępuj względem Boga zgodnie z tem, że Bóg jest dla ciebie, a ty należysz do niego. — Postępuj względem siebie samego zgodnie z tem, że ty jesteś dla samego siebie. — Postępuj względem bliźniego zgodnie z tem, że ty jesteś dla niego i że on jest dla ciebie”.

2-o. Te podstawowe i istotne prawidła, zawarte i głoszone przez synderezę, nie wystarczają do działania, jako zbyt jeszcze ogólne. Aby je szczegółowiej wyjaśnić, nauka moralna ma uciekać się do różnych działów umiejętności ludzkiej, do tego, co św. Tomasz nazywa *rozumem wyższym i niższym*. Od teologii przyrodzonej dowie się ona, kto jest Bóg i w jakim do Niego stosunku zostaje człowiek; od teologii nadprzyrodzonej — kto jest Chrystus, i jaki nowy stosunek przyszedł On ustanowić między rodzajem ludzkim, a Bogiem. Zapyta antropologii, psychologii, Objawienia, o naturę człowieka i relację naturalne i nadnaturalne, jakie ludzi łączą między sobą. Pierwszych więc zasad nie brak moralności. Zewsząd płyną one do niej, i ze zdrowego rozsądku, i z filozofii przyrodzonej, i z dogmatu, a przed-

stawiają się moraliście jako punkty wyjścia dla wyprowadzenia wniosków praktycznych. Naprzykład, moralista, uzbrojony w zasadę: „Postępuj względem Boga zgodnie z tem, że On jest dla ciebie i że ty jesteś dla Niego”, nadto pouczony szczegółowo przez rozum teologiczny o tem, jaki jest jego stosunek do Boga, Stwórcy swego, łatwo stąd przychodzi do wniosku, że adoracya czyli oddawanie czci Bogu należy jest konieczne, że bluźnierstwo jest zakazane. Wnioski takie, choć już bliżej określają prawidła postępowania niż syndereza, są jednak jeszcze dosyć ogólne i stanowią przedmiot umiejętności czyli nauki moralnej.

3-o. Z tych więc względnie praktycznych, choć ogólnych jeszcze wniosków, poznaje człowiek, jak wogóle postępować należy względem Boga, ludzi i samego siebie; ale nie wie on jeszcze, jak ma stosować te zasady do poszczególnych, konkretnych warunków, w jakich upływa całe jego życie. Adoracya jest obowiązkowa, ale dla niego jaka jest tego obowiązku miara w tych określonych warunkach, w tym dniu odpoczynku, w tym czasie pracy, w chorobie, która go przyciska lub wobec zbliżającej się i naglącej podróży? Obowiązek przedmiotowo pewny i absolutny zmienia swe wymagania i swą siłę stosownie do różnych warunków osoby albo miejsca lub czasu. Tutaj rozstrzygać musi *roztropność*, wsparta *doświadczeniem* i *wiedzą*. W chorobie nauka medyczna określi stan zdrowia, oraz to, na co taki stan pozwala i czego zabrania; w podróży doświadczenie podyktuje, co należy przewidzieć, ułatwienia, na które można liczyć, trudności, których się trzeba obawiać; tak więc rozum albo doświadczenie dokonają oceny wypadku pojedynczego, co już pozwoli wydać sąd sumienia i orzec, co w taki dzień lub o tej godzinie, i w takich okolicznościach jest dozwolone nakazane lub zabronione.

4-o. Z powyższego okazuje się, że rozmaite etapy, w procesie wytwarzania sądu w sumieniu są następne: 1) zasady synderezy, 2) ogólne wiadomości rozumu i umiejętności, 3) wnioski nauki moralnej, wyprowadzone z poprzednich przesłanek i same służące za przesłanki wraz z praktycznymi wskazówkami roztropności do 4) konkretnych postanowień sumienia moralnego. Sądy sumienia moralnego, wyjąwszy przedmioty bezpośrednio pewne i oczywiste, wymagają więc uprzedniej pracy, przygotowawczego badania. Nikt od tej pracy czyli od uprzedniego rozważenia przedmiotu zwolnić siebie nie może. Wszyscy obowiązani jesteśmy oświecać sumienie, stosownie przeto do środków każdego i do ważności zagadnienia, jakie nas obchodzi, obowiązani jesteśmy zdecydować się na więcej lub mniej pilne badanie przedmiotu, na większą lub mniejszą rozwagę.

5-o. Względem tego *doradczego* zadania umysłu podajemy tu kilka pożytecznych uwag.

a). „Przedewszystkiem należy szukać, z pilnością i rozumem na jaki nas stać, środków koniecznych do osiągnięcia *celu ostatecznego*.²³⁷⁾ Zauważmy dobrze, że mogą one być często niejasne w początkach życia moralnego, albo przy dłuższych stanach obojętności, występku i błędu. Dlatego katolik winien badać, jaką drogą ma on pójść, jakiemu powołaniu być posłusznym, w jaki sposób ma pokierować swoim życiem i swoją działalnością. Poganin, czy heretyk, sceptyk, czy grzesznik, oświeceni promieniem światła Bożego, i przynajmniej podejrzewając niebezpieczny stan swej duszy, powinni pilnie zdawać sobie z niego sprawę i dobrze rozważyć drogę, którą odtąd mają postępować. b). Nawet odnośnie do tego lub innego *celu, drugorzędnego* tylko, ale obowiązkowego, istnieje obowiązek badania, jakich *środków* używać należy dla jego osiągnięcia, gdy już się poznało, jaka jest jego natura i praktyka. Należy więc zastanawiać się nad poszczególnymi obowiązkami swego zajęcia lub swego powołania, aby je dokładnie poznać i należycie wypełnić; podobnież trzeba wywiedzieć się starannie, w miarę osobistej potrzeby, o środkach koniecznych dla praktykowania sprawiedliwości i miłości, dla zachowania wstrzemięźliwości i czystości. c). Istnieje też analogiczny obowiązek zastanawiania się nad czynami i postępowaniem *bliźniego*, gdy się jest za nie odpowiedzialnym, na przykład, nad porządkiem, jaki panować powinien w rodzinie, której jest się głową, wśród uczniów, których się jest wychowawcą, wśród pracowników, jeśli się jest ich zwierzchnikiem. Sum theol. 1. 2. q. 14 a. 3 ad 4.— d). W poważnych wątpliwościach, do rozwiązania których nie dojdzie ktoś o własnych siłach poznania, obowiązany jest zwrócić się *po światło do mądrzejszego od siebie*. Ale nie jest się obowiązany szukać zawsze najwybitniejszych doradców, którzy, zresztą, nie mogliby absolutnie wystarczyć dla wszystkich potrzebujących porady. Tak więc niema obowiązku we wszystkich zawitych wypadkach uciekać się do Stolicy Apostolskiej, która sama odsyła często „do poważnych autorów” (consulantur probati auctores). Należy, oczywiście, radzić sobie mądrze i roztropnie; ale ani mądrość ani roztropność nie wymaga, byśmy zawsze używali środków nadzwyczajnych i sposobów wyszukanych. J. Didot, *Morale surnaturelle fondamentale*, theor. 28, n. 237, Paris, Lille, 1896, str. 158.

²³⁷⁾ Porówn. wyżej: Część pozytywną i krytyczną, o celu.

7. Czynniki uczuciowe sumienia moralnego.

Sumienie moralne nie tylko jest sprawą rozumu i prostego światła, jest ono także siłą i źródłem czynu, a stąd jest też sprawą serca i woli. Do pierwiastków poznania ono dołącza pierwiastki uczucia. Naucza o tem św. Tomasz, gdy mówi o sumieniu, że robi wyrzuty albo pobudza (*dicitur instigare, remordere, reprehendere*). Czynniki uczuciowe znajdować się muszą w sumieniu ze względu na jego *przedmiot*. Cóż bowiem ono bada? Bada zgodność naszych osobistych czynów, projektowanych, albo spełnionych, z ogólnym porządkiem wszechrzeczy, z porządkiem szczególnym, jaki przez każdego z nas w każdej czynności naszej ma być zachowany, z wolą Bożą, której winniśmy posłuszeństwo. Ta zgodność stanowi *dobro* i decyduje o dobroci naszego życia. Sumienie więc jest pracą badawczą nad własnościami, wymaganiami dla dobroci moralnej naszych czynów. Możesz ono badać tę dobroć i jej nie umiłować? Czyż dusza może odkryć porządek, wymagany dla swych czynów i nie czuć pobudki do jego urzeczywistnienia? Możesz ona widzieć dobro i nie wzruszyć się i nie przywiązać doń, i go nie pragnąć? — Otóż istnieje w nas, tak w woli, jako też w uczuciach naszych, naturalny pociąg ku dobru moralnemu, nieodłączny od sądu, przez który sumienie orzeka, że jakiś czyn jest dobry do spełnienia i że byłby on zgodny z porządkiem i z prawami moralnymi. Porówn. wyżej str. 39.

2-o. Nadto, uczucia moralne powoduje inna jeszcze pobudka, idąca od sądu, przez który sumienie orzeka, że *czyn jest obowiązkowy* i objawia woli ludzkiej postanowienie woli wyższej, nakazując jakiś czyn określony spełnić, albo go zaniechać. Każda wola zwierzchnicza jest nakazującą i jej nakaz ma tem samem siłę, która nakłania dusze prawe. Stąd podwójne działanie na wolę za pośrednictwem sumienia moralnego: *działanie powabu*, miłości, powodowane dobrocią porządku, oraz *działanie posłuszeństwa* i uległości, idące od woli zwierzchniczej.

3-o. To podwójne działanie, przyciągające i rozkazujące, zwykle jeszcze nie *decyduje* o czynie woli. Sumienie wydaje sąd, że pewna rzecz jest dobrą, orzeka, że jest ona nakazaną, i tym sposobem pobudza wolną wolę, ale ta ostatnia może zdecydować się na przeciwną stronę, gdyż tylko dobro najwyższe ją zniewala.

4-o. Po wykonaniu czynu, sumienie, które konstatuje *czyny* spełnione i ich zgodność albo niezgodność z prawem moralnym, wywołuje w duszy (umysłową i uczuciową) *radość* albo *smutek*, tryumf dokonanego dobra albo wyrzuty popełnionej winy.

Z każdego więc punktu widzenia sumienie moralne jest źródłem uczuć lub wzruszeń i jego rola uczuciowa jest niezaprzeczną.

8. Źródła sumienia moralnego.

Źródła sumienia moralnego są historyczne, albo psychologiczne.

1-o. Jego źródła *historyczne* sięgają stworzenia człowieka i pierwszych dni jego istnienia. Przeczytajmy jeno pierwsze stronicie Księgi Rodzaju, a niebawem się o tem przekonamy. a). Bóg ustawicznie przestaje z pierwszymi naszymi rodzicami, osadzonymi w raj u rozkoszy. Mówi do nich, daje im już pewien *rodzaj kodeksu*, regulaminu życia, którego istnienie i przynajmniej jedno przykazanie jest nam wiadome, to mianowicie, którego przestąpienie było grzechem pierworodnym. Przykazanie to przypuszczało objawienie, uczynione człowiekowi o prawie i powadze Boga. b). Z drugiej strony Adam wyraźnie okazał całą swą znajomość prawa bożego o *małżeństwie* ludzkim, kiedy po raz pierwszy widząc Ewę zawołał: „To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mego” i kiedy dodał: „Przełoż opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swej i będą dwoje w jednym cielem”. (Rozd. II, 23, 24.) Wiedział on zatem o obowiązkach męża względem swej żony—obowiązkach, wypływających z tych, jakie każdy winien praktykować, *względem samego siebie*. Małżonek, rzeczywiście, powinien być przywiązany do swej małżonki, gdyż ona jedno z nim stanowi przez swój początek i swe przeznaczenie, i miłość męża dla żony jest dalszym ciągiem miłości, jaką winien sobie samemu. c). Wiedział też Adam o *obowiązkach syna* względem swego ojca i swojej matki, bo mówi, że one nastąpić będą musiały miejsce obowiązkom względem małżonki. Jest w tych kilku zdaniach ogólny, ale cenny obraz stanu duszy naszego pierwszego ojca, który wie, że ma obowiązki, i w jakim porządku te obowiązki ciążyą na nim. d). Wreszcie owo „roście i mnożcie się“ czyż nie jest także wskazówką moralną? Albo ten inny ustęp Księgi Świętej, gdzie Bóg przywodzi wszystkie zwierzęta do Adama, aby im nadał imiona (Rozd. II, 19) i ten (Rozd. I, 28—30), gdzie Bóg oddaje człowiekowi na własność ziemię i wszystkie jej płody, drzewa i ich owoce, zwierzęta i co z nich się narodzi? Wszystko to czyż nie utwierdzało człowieka w poczuciu swego prawa własności i w poszanowaniu praw bliźniego?

Oczywiście więc od początku istniała teoria i praktyka: dane było ogłoszenie obowiązków, a te następnie były zachowane na podstawie rozkazującej powagi Bożej i zgodnie z teorią czyli z nauką, przez Boga nadaną,

2-o. Źródła *psychologiczne* sumienia moralnego zawierają się w tem, co kształci i urabia wolną duszę człowieka. a). A najprzód *sama natura człowieka* jest źródłem jego poczucia moralnego. Człowiek sposobem przyrodzonym przychodzi za pomocą własnego rozumu do poznania świata, do poznania Boga i siebie samego. To poznanie odkrywa mu relacje, jakie panują między poszczególnymi jestestwami, zależność stworzenia w stosunku do Stwórcy i warunki harmonii oraz ciągłego postępu tak ludzkości wogóle, jako też każdego człowieka w szczególności. Z tego poznania samo przez się powstaje pojęcie tego, co przystoi, pojęcie Boga jako Pana i Zakonodawcy i pojęcie prawa moralnego. Sumienie moralne jest przeto jedną z części składowych naszej maszyny duchowej, i każdy człowiek posiada więcej lub mniej rozwinięte sumienie moralne zarówno jak sumienie psychologiczne. Ono tkwi w nim w sposób nieodłączny, należy do jego istoty, oraz do jego definicyi. b). Jest ono obecnie, jako też było na początku, oświecone przez *objawienie*. Rzeczywiście, Bóg, hojnem zrządzeniem swojej dobroci, chciał nas powołać do życia nadprzyrodzonego, które, jako nadprzyrodzone, przechodzi granice naszej natury. To życie zawiera nowe czynniki bytu, których rozum odkryć ani domyślać się nie może; stanowi ono pomiędzy nami, Bogiem i światem niebywale stosunki, z których wypływają zasady i harmonie wyższe i konieczne. Pouczony przez objawienie o tych wszystkich faktach, człowiek nabiera świadomości (sumienia) swego nowego stanu duszy, łączników, jakie ten stan wytwarza między nim, Bogiem i światem, oraz wynikających stąd koniecznych skutków moralnych, a tak sumienie moralne zyskuje więcej światła dla swoich samych przyrodzonych obowiązków i wznosi się przez objawienie do obowiązków nowych. Widzieliśmy zresztą, że Bóg dał dosyć dokładne pojęcie tych wszystkich obowiązków pierwszemu naszemu rodzicowi. c). *Doświadczenie życiowe* z każdym dniem pomnaża wiedzę, z rozumu i wiary płynącą. Żyjąc według prawa moralnego, człowiek nabiera więcej godności ludzkiej i staje się lepszym; wykraczając przeciw niemu, poniża się i umniejsza. Sumienie konstatuje ten wzrost i to obniżenie wartości moralnej, a tak utwierdza się w swoim postępowaniu. Z pewnością samo doświadczenie nie mogłoby stworzyć poczucia moralnego ani dostatecznie kierować sumieniem; zbyt często sankcye przyrodzone moralnego dobra i zła wymykają się nam i wydają się sprzeczne; słowa księgi Mądrości XI, 17 „*przez co kto grzeszy, przez toż karán bywa*“, najprawdziwsze w stosunku do całego biegu historyi w jej podwójnem istnieniu, doczesnem i wiecznem, nie zawsze bezpośrednio iszczą się w oczach naszych. Ale, jeśli niesłusznem by-

łoby uważać doświadczenie za główną przyczynę poczucia moralnego, to z pewnością jest ono w tym względzie pomocnikiem o roli *potwierdzającej*. d). Nie możemy tu pominąć milczeniem wpływu dziedziczności. Jeżeli znamiona fizyczne, fizyologiczne skłonności, anatomiczna budowa ciała, wady patologiczne, nawet uzdolnienia uczuciowe i imaginacyjne, jeżeli namiętności bardzo często przechodzą z rodziców na dzieci, to przenoszenie dziedziczne skłonności umysłowych albo cnót moralnych lub występków zdarza się o wiele rzadziej. Jest ono jednak niezaprzeczalne. Kiedy zwłaszcza wiele pokoleń wiernie i nieustannie pracowało nad wyrobieniem bohaterstwa, honoru chrześcijańskiego albo cnoty, synowie mają w duszy rzeczywistą skłonność kierowania się zasadami swych ojców. Wtedy zasady, zaledwie przedłożone, przyjmowane bywają przez pewien rodzaj instynktu rodowego czyli dziedzicznego,—między nimi, a moralnem usposobieniem potomków bohatera istnieje harmonia, która sprawia, że je się przyjmuje odrazu. Św. Tomasz (Summa Theol. 2. 2 q. 171 a. 5) mówi o instynkcie, który skutkuje w prorokach spontaniczne uleganie objawieniu boskiemu nawet wtedy, gdy nie mają oni dowodów boskiego charakteru takich objawień. Ale te ostatnie tak są wówczas zespolone z rzeczami przedtem poznanymi, że prorocy czują i wierzą, zazwyczaj pod działaniem łaski, że prawdy objawione okazują się bezpośrednio jako dalszy ciąg tamtych albo ich naturalne uzupełnienie.²³⁸⁾ Tak dwa kawałki lodu, doskonale wygładzone, złożone razem przylegają do siebie i spajają się w sposób nierozdzielny. Tradycje rodzinne, zwyczaje miejscowe lub narodowe należą do systemu dziedziczności i działają potężnie na ukształtowanie sumień moralnych oraz wyciśnienie na nich kierunku odpowiedniego ich czynnikiem.

²³⁸⁾ Rzecz oczywista, że na zewnątrz, dla ludzi, którym prorocy głosili wolę i prawdę Bożą, niezbędne były zewnętrzne dowody wiarogodności proroków jako posłanników Bożych. Takimi dowodami były wypadki następne, stwierdzające nieomylność przepowiedni, od nich oddalonych i po ludzku zgoła niemożliwych, a więc nadprzyrodzonych — cuda, zdziałane przez proroków i t. p. czyt. Paweł Schanz. (Prof. uniw. Tubingskiego): *Apologia Chrześcijaństwa*, tłum. Gortomski, Warszawa 1906, część II, tom V 517 kryteria objawienia I i II.



9. Własności sumienia moralnego.

1. *Niezmiennność oraz giętkość* ludzkiego sumienia. Polega ono bowiem na porównywaniu i przekazywaniu, to jest pośredniczy między prawem przedmiotowym i niezmiennem, a wolną wolą człowieka subiektywną i zmienną; skąd, w niej i niezmienność i giętkość. Istnieje w prawem i szczerem sumieniu ludzkim pewien ogólny zasób przykazań. Prawo moralne daje się poznać wszystkim ludziom i wyraża w każdym człowieku coś ze swojej niezmienności i ze swego absolutu. Ale ten zasób ogólny, stanowiący dziedzictwo całego rodu ludzkiego, jest dosyć ograniczony; z chwilą, jak się go chce zastosować do potrzeb, powstają przeróżne, nieuchronne odmiany, — wynikające z przy czyn tak przedmiotowego jak podmiotowego porządku.

a). Przyczyny porządku *przedmiotowego* pochodzą z samych *przedmiotów*, które ma badać i oceniać sumienie moralne, a które są z natury swej niekonieczne (przypadkowe) i udzielają coś ze swej przypadkowości prawu, które niemi rządzi. W swej Summie teologicznej 1. 2 q. 94, a. 4 św. Tomasz wyjaśnia, jak człowiek, będąc istotą rozumną, nabywa wiedzę tylko sposobem rozumowania, czyli wnioskowania. Wszystkiego nie wie on o żadnym przedmiocie, a to, co w tak małej mierze umie, z trudem poznaje drogą rozumowania. Otóż to rozumowanie dotyczy albo prawd spekulatywnych albo prawd porządku praktycznego. W pierwszym wypadku, ponieważ przedmiot dociekania umysłowego jest konieczny i absolutny, między uczonymi sprzeczności o nim być nie może; z jednych i tych samych zasad wyprowadzają oni jednakowe wnioski. Jedyna różnica, jaka istnieć może, to że jedni dalej od drugich posuwają swe badania naukowe. Jedni są uczeńsi od innych; są, na przykład, matematycy więcej od innych wykształceni, ale teorie, przez nich wszystkich znane, są niezmiennie.

Gdy zaś zwrócimy się do porządku *praktycznego*, ponieważ wchodzimy w krainę przypadkowości i konkretnych warunków, różnice się uwydatniają. Zawsze panuje zgodność co do pierwszych zasad, i nikt nie zaprzecza, że działać należy zgodnie z rozumem; jest też powszechna zgodność pojęć we wnioskach ogólnych, bezpośrednio z owych zasad płynących; ale z chwilą, jak się nieco oddalamy od tych zasad i ich bezpośrednich wniosków, spotykamy się z konkretnymi wypadkami, które przeszkadzają wyprowadzać wnioski powszechne i absolutne. Na przykład, prawdą jest, że przedmiot, po-

wierzony na skład, winien być zwrócony swemu właścicielowi, jednak nie jest to zawsze prawdziwe, są wyjątkowe okoliczności, w których zaniechać trzeba zwrócenia powierzonego przedmiotu. Tym przedmiotem jest np. miecz, jego właściciel wpadł w obłąkanie i żąda zwrotu miecza, aby sobie lub innemu odebrać życie. Albo niech to będzie skład pieniędzy, które właściciel żąda, aby je oddać na usługi wrogów ojczyzny. Wnioski więc, jakie wyprowadzamy z zasad moralnych w porządku praktycznym, ponieważ są zastosowane do różnorodnych konkretnych okoliczności, nie mogą być prawidłami natury ogólnej i koniecznej, tak jak pierwsze zasady moralne. — Z drugiej strony tutaj częściej, niż w kwestyach czysto spekulatywnych natrafia się w badaniu na poważne trudności. Z przyczyny wchodzącego w grę jakiegoś osobistego interesu, z przyczyny wzburzonych namiętności, zastarzałych przesądów, z niedbalstwa albo słabych zdolności umysłowych wielu nie szuka światła, nie chce się oświecić. W taki sposób jedni pozostają w niewiadomości niepokonalnej znacznej ilości wniosków prawa przyrodzonego; inni dzielą się na dwa przeciwne obozy z powodu trudności, jakie nastęrczają im drażliwe lub zawikłane okoliczności rozwiązywanego zagadnienia. Św. Tomasz tem wyjaśnia, jak mogli Germanowie, w celu ożywienia energii i wyrobienia zręczności swych synów, nauczać, że napaści i kradzieże, spełnione na plemionach sąsiednich, były godziwe²³⁹). Zauważmy, że tacy Germanowie lub im podobni, jeśli doznawszy wielu krzywd od obcych, wszystkich wogóle obcych za wojennych wrogów uważali — nic dziwnego, że nawet grabieże, rozboje i podejścia za słuszną poczytywali partyzantkę. Zresztą jeśli „mógł genialny Plato przypuścić, że dla dobra społeczeństwa godzi się ulomne dzieci zabijać — mogli tem bardziej dzicy myśleć, że w takim samym celu godzi się np. zgładzać niedoleźnych starców”²⁴⁰). Doktor Anielski jako możliwą przypuszcza nawet niepokonalną i usprawiedliwioną niewiadomość złości porubstwa.

b). Przyczyny porządku *subiektywnego* są łatwo zrozumiałe. Sumienie zastosowane jest do usposobienia umysłu, do wykształcenia i wychowania każdej jednostki. Przedmiotowy zakres prawa moralnego, nakazy i rady, jakie zawiera, jest szeroki i niewyczerpany. Żaden wzrok umysłu nie może objąć go za jednym rzutem. Tępe umysły dopatrzą się tam niewiele rzeczy, dusze z natury bystre i głębokie lepiej pojmują całość. W miarę rozwijania inteligencji przez wykształcenie, prawo moralne lepiej bywa rozumiane; jego dowody

²³⁹) *J. Caesar*, *De bello gallico*, I. VI, c. XXIII.

²⁴⁰) *Morawski*, *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1906 str. 136 i 7.

przedstawiają się w lepszym świetle, i mocniej wtedy przekonywa jego słuszość.

Przy równym wykształceniu, różnica wychowania wpływa też dziwnie na urobienie sumienia moralnego. Niezliczone są kąty, pod którymi mogą być przedstawione obowiązki życiowe. Ten, wskutek rodzinnych tradycji i wychowania, będzie więcej czuł na względy honoru; inny czulszym się okaże na punkcie religii, miłości, albo sprawiedliwości. Zależnie od tego, jaki punkt widzenia będzie więcej uwytatniony, uczucia i czyny ułożą się według ich stosunku do tego punktu. Człowiek honoru ustanowi między obowiązkami życia hierarchię, opartą na zasadzie honoru. Filantrop będzie nadawał swoim czynom wartość moralną zależnie od stopnia miłości lub pomocy, okazywanej bliźniemu. Psychologia każdego wejdzie w ukształtowanie jego sumienia moralnego, które przez to *będzie odmienne w każdej jednostce*. Pójdźmy dalej, w jednym i tym samym człowieku sumienie co jakiś czas zmienia się stosownie do tego, czy jest on w zupełnym posiadaniu swych środków, czy opanowany przez namiętność, przez ideę prześladowczą, przez pólśen, zmęczenie albo nadmiar pokarmu lub napoju. Nic więc nie jest tak zmienne, jak sumienie. Tyle ma ono stopni, ile istnieje cywilizacyi, rodzin, jednostek, ile chwil w życiu tychże jednostek ludzkich.

Ta zmienność czyli giętkość sumienia moralnego pozostaje jednak w *normalnem* połączeniu z jego niezmiennością. Jeżeli to połączenie jest *nieproporcjonalne*, jeśli jeden lub drugi czynnik zbyt przeważa, wtedy rola sumienia jest fałszywą: staje się ono *zawikłanem* (*perplexa*), gdy *giętkość* jego zbyt wielka i ono nie znajduje nigdzie pewności ani oparcia; jest *uparte* albo *ślepe*, jeśli nieroztropnie lub w dobrej wierze podnosi do zasad niezachwianych to, co jest tylko okolicznościowem zastosowaniem.

2. *Pewność i niepewność sumienia ludzkiego*. Podobnie jak niezmienność ze zmiennością (giętkością) sumienie moralne łączy też w sobie z pewnego rodzaju nieomylnością sporą dozę niepewności. Ma ono bowiem, w istocie, dwa zadania: konstatuje i ocenia czyny życia moralnego.

a). O ile ono *konstatuje*, jest prostem sumieniem psychologicznem, jest spojrzeniem wewnętrznem umysłu na siebie samego. Tutaj, bez żadnego pośrednictwa, myśl moja jest wprost obecna sama sobie, moja wola wytryska z głębi duszy, która ją poznaje. Fakty umysłowe budzą sumienie (świadomość), ogarniają je, przechodzą przez jego scenę, ono nie może ich nie widzieć, nie może się mylić co do ich miejsca (że są we mnie). Ja nieomylnie wiem, że myślę, o czem myślę.

b). Gdy jednak idzie o ocenę czynu, t. j. o porównanie go z prawem moralnym i o wydanie sądu, czy się z nim czyn zgadza, czy je przekracza i w jakiej mierze, wtedy stanowisko sumienia niekiedy bywa chwiejne. Zapewne, w sprawie czynów prostych, do których bezpośrednio stosują się zasady moralne, pewność otrzymuje się łatwo; ale zdarza się, że umysł nie może znaleźć żadnego związku zgodności lub przeciwieństwa między czynem i prawem; jest wówczas w stanie niewiadomości. Nie mamy wtedy żadnej racji za ani przeciw, nie znajdujemy żadnego ciężaru po obu stronach szali umysłu. Jest to tak zwana *wątpliwość negatywna*. Kiedyindziej są dowody za, ale są też równej wartości dowody przeciw, i między dwiema alternatywami wola nic nie decyduje,—jest to *wątpliwość pozytywna*. Kiedy więc zdarzają się dwie hipotezy, sumienie bywa *wątpliwe*. Innym razem znowu uwydatniają się dowody po obu stronach i ani jedno ani drugie nas nie przekonywują; wola jednak, widząc po jednej stronie swą korzyść albo większą harmonię ze swemi aspiracjami lub z przyjętą przez się i uznaną syntezą prawdy i dobra, przechyla się na tę stronę, wydaje opinię i narzuca umysłowi sąd uznający hipotezę jako przypuszczalnie prawdziwą, choć nie jako pewną, ani jako wyłączającą możliwość błędu. Sąd taki, choć teoretycznie zawsze łączy się z obawą pomyłki, zawiera jednak tę pewność praktyczną, która w danych warunkach uważa czyn za godziwy, a nawet dobry. Jest to więc sumienie prawdopodobne, według którego wolno jest działać (jeśli tylko prawdopodobieństwo jest rzeczywiste, t. j. opiera się na poważnych, nie na błahych racjach), choćby przeciwne zdanie także nie było pozbawione swoich równie poważnych motywów ²⁴¹). — Ale według sumienia prawdopodobnego działać można tylko wtedy, gdy chodzi jedynie o godziwość czynu: np. jeśli prawdopodobnym jest, że już wypełniłem to, do czego się ślubem Bogu zobowiązałem, mogę przestać na tem prawdopodobieństwie i ślub uważać za wykonany. Kiedy zaś prawdopodobieństwo dotyczy nie tylko godziwości czynu, ale czegoś, co ma być nieodzownie i niewątpliwie osiągnięte lub wykonane — wtedy na prawdopodobieństwie poprzestawać nie można, lecz czynić trzeba to, co pewne i bezpieczne. Zdarza się to w 3 wypadkach: 1) gdy idzie o środek konieczny do zbawienia, 2)—o ważność sakramentu, 3) o prawo innej osoby, która mogłaby być pokrzywdzona skutkiem działania, opartego na prawdopodobieństwie, np. gdyby lekarz, mając pewniejsze lekarstwa, stosował choremu lekarstwo, które prawdopodobnie może mu pomódz albo zaszkodzić,—

²⁴¹) Patrz *Lehmkuhl*, Probabilismus vindicatus (Herder 1906). *Noldin*, De principiis Theol. Moralis: de systemate morali, *Tanqueray*, Theol. Moralis. fundam.

albo gdyby myśliwy strzelał do celu, nie będąc zupełnie pewny, czy ma przed sobą zwierzynę, lub człowieka²⁴²).

3. Jest wreszcie w sumieniu połączenie *siły rozkazującej czyli obowiązkowej z nieobowiązkowością*. Zrozumiemy to, gdy w obowiązku moralnym, głoszonym przez sumienie, dwie rzeczy weźmiemy pod uwagę: tegoż obowiązku źródło i jawienie się zewnętrzne.

a). Źródło obowiązku jest zewnętrzne i powyżej sumienia. Obowiązek to ciężar, włożony przez istotę wyższą na istotę poddaną. Ponieważ człowiek *nie jest wyższy od siebie samego*, nie może przeto nakładać sobie obowiązków; on może obowiązywać się względem innych osób i wtedy obowiązany bywa przez wyższe prawo wierności (fidelitatis) do spełnienia danego słowa, do poszanowania praw, które już doń nie należą, ponieważ przeniósł je na kogo innego; ale nie może on, mówiąc do siebie w świątynicy swego sumienia, tworzyć dla siebie rzeczywistych obowiązków. Jeśliby to uczynił, to mógłby zawsze od tego się zwolnić, bo każde, nawet ściśle pojęte, prawo przez prawodawcę, który je wydał, zawsze zniesione być może. Nadto sumienie moralne należy przedewszystkiem do sfery *umysłowej*: jest ono reflekssem, odbłaskiem. A prawo należy do sfery woli, jest ono przepisem, rozkazem woli. Z natury swej przeto sumienie różni się od prawa: ono nie może być źródłem obowiązku.

b). Ale ono może być, i jest rzeczywiście świadkiem, który oznajmia i stwierdza obowiązek. Ten ostatni objawia się woli i skutkuje prawą działalność człowieka tylko za pośrednictwem sumienia. Łatwo się o tem przekonywamy z psychologii prawodawcy i poddanego. Jakże bowiem wola prawodawcy będzie mogła osiągnąć podwładnego, wiązać jego wolę i owładnąć jego czynem? Dwie wole, przebywające w głębi duszy, nie mogą stykać się z sobą bezpośrednio. Woli prawodawcy potrzeba *słowa*, któreby ją oznajmiło i ogłosiło; wcześniej obowiązywać ona nie może. Ale słowo znowu porusza wolę, jako siłę rozumną, tylko za pośrednictwem *poznania*. Potrzeba przeto, aby umysł podwładnego ogłoszenie prawa poznał i *zakomunikował woli*: jest to pierwsze zadanie sumienia. Wola następnie, uwiadomiona przez sumienie, zabiera się do *czynu*, który, jako wykonywany przez wolę, jest z natury świadomy; ale i tu jeszcze wdaje się sumienie, aby wiedzieć, czem jest sam czyn i w czem zgadza się on z przykazaniem. Sumienie więc jest jedynym sposobem komunikowania woli rozkazów zwierzchnika,—ustami, wypowiadającemi prawo, organem, tłumaczącym obowiązek, i w tem drugorzędnym tylko znaczeniu ono obowiązuje; ale obowiązuje na podobieństwo

²⁴²) Noldin, l. c.

ślugi, który przynosi rozkazy pana, podobnie jak obowiązuje ordynansowy oficer, roznoszący zlecenia naczelnego dowódcy.

c). Sumienie więc ma powagę, która jest tem widoczniejsza, że tylko przez nie i tylko w miarę, jak ono nam ogłasza i tłumaczy prawo moralne, postawieni jesteśmy w możliwości działania. Innej bowiem władzy poznawczej oprócz rozumu nie mamy dla poznania prawideł rozumnego postępowania; stąd sumienie, jako rozum praktyczny, jest jedynym wodzem i jedyną drogą naszego życia moralnego. Jeżeli sumienie nie wie o prawie, to takowe dla nas nie istnieje; jeżeli sumienie tłumaczy prawa fałszywie, ale w dobrej wierze, wtedy obowiązani jesteśmy obrać ścieżkę błędną, jaką nam wskazuje, np. gdyby ktoś był przekonany, że godzi się kłamać dla uratowania człowieka albo nawet ojczyzny. Jeśli sumienie powiększa lub zmniejsza obowiązek, ale zawsze w dobrej wierze, to obowiązek dla nas wzrasta lub zmniejsza się w tymże stopniu. Jesteśmy obowiązani w takiej tylko mierze, w jakiej szczerze sumienie stosuje do nas prawo: tym sposobem pewnego rodzaju subiektywizm nadaje częściowo względny charakter absolutnemu prawu przedmiotowemu. Nie wynika stąd oczywiście, że prawdy od fałszu w sumieniu odróżnić nie można; gdyż błąd tylko wypadkowo zakrada się do sumienia i zawsze, przynajmniej później, może być sprostowany, a przytem nie we wszystkich prawdach moralnych jest on możliwy, w prawdach najwyższych i ich bezpośrednich wnioskach sumienie nigdy nie pobłądzi, np. że rodzicom należy się posłuszeństwo ²⁴³).

Dwaj wielcy pisarze XIII wieku z niezwykłą jasnością wykładają tę rolę sumienia. Św. Tomasz z Akwinu mówi: „Chociaż człowiek nie jest dla siebie zwierzchnikiem, jednak ten, którego nakazów ma on świadomość, jest jego zwierzchnikiem, i tym sposobem czuje się on związanym przez własne sumienie” ²⁴⁴). „Człowiek nie stanowi dla siebie samego prawa; ale przez swój czyn poznania, poznaje on prawo, wydane przez innego, i tym sposobem jest on obowiązany do wykonania prawa” ²⁴⁵).

„Sumienie obowiązuje tylko mocą przykazania bożego, czy to według prawa pisanego, czy według prawa przyrodzonego. Przyrównywać więc obowiązek sumienia do obowiązku, wynikającego z rozkazu zwierzchnika, jest to samo, co przyrównywać przykazanie Boże

²⁴³) Patrz *Willems*, *Philosophia Mor.* str. 177.

²⁴⁴) *Quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille, de cuius praecepto scientiam habet, eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur. Quaest. disput., De veritate, q. XVII, a. 3, ad 3-um.*

²⁴⁵) *Homo non facit sibi legem; sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam. Ibid. ad 1-um*

do przykazania zwierzchnika. I ponieważ nakaz Boży obowiązuje przeciw nakazowi zwierzchnika, i obowiązuje silniej, aniżeli ten ostatni, obowiązek więc sumienia jest większy, aniżeli obowiązek rozkazu zwierzchnika, i sumienie obowiązywać będzie choćby nawet zwierzchnik nakazywał przeciwnie”²⁴⁶⁾.

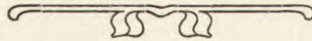
Św. Bonawentura tę samą naukę wyraża w następnych słowach: „Sumienie jest jakby heroldem i posłannikiem Boga; to, co ono mówi, nie nakazuje z siebie, lecz nakazuje w imieniu Boga, na podobieństwo herolda, ogłaszającego edykt królewski; dlatego sumienie posiada moc obowiązującą”²⁴⁷⁾.

Sumienie więc ludzkie jest organem i narzędziem, komunikującym naszej woli, całej naszej osobie rozkazy Najwyższego Prawodawcy i głoszącem obowiązek posłuszeństwa czy to prawom ściśle boskim, czy prawu kościelnemu lub świeckiemu, czy też nakazom głowy rodziny i tym podobnych władz, które nami rządzą²⁴⁸⁾.

²⁴⁶⁾ *Conscientia non ligat nisi vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditam. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati, conscientiae ligamen erit majus quam ligamen praecepti praelati; et conscientia ligabit, praecepto praelati in contrarium existente. Ibid., a. 5.*

²⁴⁷⁾ *Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius; et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo sicut praeco, cum divulgat edictum regis; et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi. In II Sent. dist. XXIX, a. 1, q. 1.*

²⁴⁸⁾ *Por. J. Didot, Morale fondamentale, theor. XXIX, n. 251, Paris, Lille, 1896, str. 168.*



10. Fałszywe uroszczenia sumienia.

Własności, cechujące sumienie, jako to — niezmiennność, pewność, siła obowiązująca — ośmieliły niektórych moralistów do wyznaczenia mu nadmiernego zadania i zrobienia z niego *pierwszorzędnej* i *wyłącznej* normy moralności. Sumienie, zwłaszcza sumienie ogólne czyli publiczne, staje się dla nich najwyższym zakonodawcą. Posłuchajmy iednego z wybitniejszych dzisiejszych pisarzy: „Moralność — mówi Lévy-Brühl — jeżeli przez nią rozumiemy sumę obowiązków, jakie się narzucają sumieniu, żadną miarą nie jest zależną w istnieniu swoim od zasad spekulatywnych, któreby ją tworzyły, ani od tej wiedzy, jaką mieć możemy o owej sumie obowiązków. Ona istnieje (*vi propria*) o własnej mocy, tytułem rzeczywistości społecznej i narzuca się ona każdej jednostce z taką samą przedmiotowością, jak każda inna rzeczywistość”. „Nasze obowiązki z góry są określone i nałożone każdemu pod naciskiem społeczeństwa”. „Jednym z pierwszych warunków istnienia społeczeństwa zdaje się być dostateczne podobieństwo moralne wśród jego członków. Koniecznym jest, aby wszyscy doświadczali jednakowej odrazy dla niektórych czynów i jednakowego poszanowania dla czynów innych, jako też dla pewnych idei, i aby czuli ten sam obowiązek działania tak, a nie inaczej w warunkach określonych. Zasada: *idem velle, idem nolle* znajduje tu swoje istotne zastosowanie. Sumienie ogólne jest ogniskiem, przy którym zapalają się sumienia pojedyncze. Sumienie ogólne je podtrzymuje i jednocześnie jest przez nie podtrzymywane”. Kodeks ten, głoszony przez autora, obowiązuje. Oto dlaczego: „Moralność jakiegoś danego społeczeństwa, w danym momencie, narzuca się z siłą absolutną, która nie cierpi ani nieposłuszeństwa, ani obojętności, ani nawet refleksyi krytycznej. Jej więc powaga jest zawsze zapewniona, o tyle że jest rzeczywista”²⁴⁹⁾.

²⁴⁹⁾ M. Lévy-Brühl: *La morale et la science des moeurs*, 2-e édition, Paris, 1904: „La morale, si l'on entend par là l'ensemble des devoirs, qui s'imposent à la conscience, ne dépend nullement, pour exister, de principes spéculatifs qui la fonderaient, ni de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle existe *vi propria*, à titre de réalité sociale, et elle s'impose au sujet individuelle avec la même objectivité que le reste du réel.” (p. 131). „Nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale” (p. 149). „Une des principales conditions d'existence d'une société paraît être une similitude morale suffisante entre ses membres. Il est

Obowiązek więc pochodzi z *vis propria*, która sprawia, że powaby i odrazy ogólnego sumienia moralnego narzucają się wszystkie jako nakazy absolutne. Podobnie Durkheim, w słowach, nie pozostawiających żadnej wątpliwości co do jego pojęć, mówi: „Nie należy mówić, że jakiś czyn obraża sumienie ogólne, bo jest występny, ale, że występnym on jest, bo obraża sumienie ogólne. My go nie potępiamy dlatego, że jest on występkiem, ale jest on występkiem dlatego, że go potępiamy”²⁵⁰). Co się tyczy sankcyi, bez której system moralny nie byłby całkowitym, to nie brak jej także u tych autorów. Mówiąc o nacisku społecznym, M. Lévy-Brühl twierdzi, „że nie można w jakimś danym wypadku jemu się sprzeciwiać i działać inaczej, niż on wymaga; nie można o nim nie wiedzieć, ani w jakikolwiek sposób od niego się uchylać. Nie mówiąc o sankcyach pozytywnych, które karzą zbrodnie i przestępstwa, określone w prawie karnem, nacisk ten społeczny łączy się w tem, co Durkheim bardzo słusznie nazywa *sankcyami upowszechnionemi*, oraz w naganie własnego naszego sumienia... Wszystkie (sumienia pojedyncze) reagują spolem przeciw temu, co zagraża osłabieniem tego ogólnego sumienia i podkopuje istnienie społeczeństwa... Gdy zaś sumienie moralne czuje się zranione w swoich przepisach istotnych, wtedy reakcja społeczna przeciwdziała bardzo gwałtownie”²⁵¹). Jest to także myśl A. Bayet’a, który mówi:

nécessaire, que tous éprouvent la même répulsion pour certains actes, la même révérence pour certains autres et pour certaines idées, et qu'ils sentent la même obligation d'agir d'une certaine manière dans des conditions déterminées. C'est là une des significations essentielles de la maxime: *idem velle, idem nolle*. La conscience morale commune est le foyer ou les consciences individuelles s'allument. Elle les entretient, et elle est en même temps entretenue par elles” (p. 141). „La morale d'une société donnée, à un moment donné, s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la réflexion critique. Son autorité est donc toujours assurée, tant qu'elle est réelle” (p. 141—145).

²⁵⁰) „Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons”. Cytow. przez M. Alberta Bayet, *La morale scientifique*, t. VI, Paris, 1905, p. 143.

²⁵¹) „Qu'on ne peut, dans un cas donné, y résister et agir autrement qu'elle (=la pression sociale) ne l'exige; on ne peut pas l'ignorer et l'on ne peut en aucune façon s'y soustraire. Sans parler des sanctions positives qui punissent les crimes et les délits définis dans la loi pénale, elle se traduit par ce que M. Durkheim appelle très justement *les sanctions diffuses*, et par le blâme de notre propre conscience... Toutes (les consciences individuelles) réagissent ensemble contre ce qui menace d'affaiblir cette conscience commune et compromettent ainsi l'existence de la société... Dès que la con-

„Łatwo zrozumieć, że kara z pochodzenia swego związana jest z występkiem węzłem mocnym; rozumie się także, że ma ona charakter reakcyi namiętnej, brutalnego odruchu zemsty: chodzi przedewszystkiem o to, aby ukarać, sprawić cierpienie, dla samej satysfakcyi, aby być świadkiem cierpienia danej jednostki za to, że obraziła ona uczucie zbiorowe, silne i pewne zarazem: kwestyi zbadania, czy owa jednostka jest odpowiedzialną, nawet się nie porusza”²⁵²).

Sumienie zatem ogólne, według powyższego systemu, byłoby *prawem*, ono byłoby *siłą obowiązującą* i samo stanowiłoby *sankcję*.

1. Sumienie nie może być prawem. — a) Owo sumienie publiczne, nazwijmy je własnem jego imieniem, jest to *opinia publiczna*. Otóż, czy nie będzie *sprzecznem* robić z niej regułę dla sumień pojedynczych? W rezultacie jest ona tylko sumą pojedynczych sumień, albo raczej ich większością, z nich ona powstaje; jak one się zmieniają, tak też zmieniać się będzie i ona. Wobec tego jakże robić z niej coś wyższego ponad sumienia pojedyncze, jakąś siłę transcendentną, która ma niemi rządzić? b). Dalej, opinia publiczna *nie zawsze istnieje*. Gdzie była ona, kiedy w raju ziemskim znajdował się Adam sam jeden lub tylko z Ewą? Wówczas utożsamiała się ona z osobistą opinią Adama i Ewy. A jeśli tak, to czyż grzeszyli oni, jedząc owoc z drzewa wiadomości dobrego i złego, stosując się do opinii przez siebie uczynionej, że przez ten czyn posiadają wszelką wiedzę? To samo stosuje się do jakichkolwiek odosobnionych jednostek ludzkich w jakimkolwiek czasie. c). Dalej, nawet w społeczeństwach urządzonych opinia publiczna *nie zawsze jest wyraźną*. Bywają punkty, w których zdania obywateli są *podzielone*: w tych punktach przeto niema obowiązków lecz zupełna swoboda. Niekiedy, pod rządami tyranów opinia publiczna się *ukrywa*, tylko błąd ma wtedy prawo głosu: jakże wówczas ją poznać? Albo nawet opinia publiczna schodzi z drogi prawej i, tym sposobem, skazuje się np. na wygnanie tak uczciwego człowieka jak Arystydes; ostracyzm, wykonany na sprawiedliwym, staje się sprawiedliwością i prawem, wszak zgodnie z prawem, bo potępiony głosem narodu, Pan Jezus wstąpił

science, morale se sent blessée dans ses prescriptions essentielles, la réaction sociale éclate encore très violente” (p. 141—142).

²⁵²) „On comprend sans peine que la peine soit, dès l'origine, liée au crime par un lien solide; on comprend aussi qu'elle ait le caractère d'une réaction passionnelle, d'un mouvement brutal de vengeance: il s'agit avant tout de frapper, de faire souffrir, pour la seule satisfaction d'être témoin de sa souffrance, l'individu qui a heurté un sentiment collectif à la fois fort et défini: la question de savoir s'il est responsable n'est pas même soulevée” (p. 143).

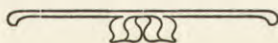
na Kalwaryę. d). U pogan, opinia publiczna uznaje religię *bogów fałszywych*, Jowisza i Junony: wszystko jest bogiem oprócz samego Boga. Ale ponieważ, z drugiej strony, łatwo zrozumieć, że ten kult może być usprawiedliwiony tylko wtedy, jeśli ci, do których on jest skierowany istnieją rzeczywiście, czyż wobec tego powiemy, że opinia publiczna stwarza rzeczywiście Jowisza i Junonę? A jednak, jeśli tego nie czyni, to jak może prawnie narzucać kult tych nieistniejących bogów? e). Czyż nie jasną też jest rzeczą, że skoro opinia publiczna staje się prawdem wszelkiej moralności, niema wtedy *żadnego prawidła ani sprawdzianu*? W rzeczy samej, charakter prawidła i miary powszechnej jest z natury *stały i niezmienny*: metr w pojęciu swoim jest miarą niezmienną, która też dlatego służy do określenia wszystkich innych ilości. Obroty ziemi naokoło osi i naokoło słońca przyjęte zostały z powodu ich stałej prawidłowości za miarę czasu. Potrzeba dla czynów moralnych niezmiennego sprawdzianu: znaleźć takowego nie możemy w opinii publicznej, która sama, zresztą, potrzebuje być sądzoną i ocenianą moralnie tak, jak opinie pojedyncze, które ją stanowią. Jak istnieje prawda rzeczywista, którego odkrycie służy do określenia mniejszej lub większej wartości hipotez, zbudowanych w celu dojścia do owej prawdy, tak samo istnieje dobroć absolutna, której natura służy do oznaczenia wartości dążeń, które ku niej zmierzają. Opinie, publiczne tak jak opinie pojedyncze, nie są dobrymi ze swej istoty i dlatego nie mogą służyć za absolutną miarę dobra. f). Sama natura i zmienność sumienia ogólnego nie pozwala utożsamiać je z prawem moralnym. Tę samą przeszkodę stanowi jego *wielorakość*. M. Lévy-Brühl uznaje to sam. Ile jest cywilizacji i odmiennych grup społecznych, tyle będziemy mieli moralności, to jest tyle sumień ogólnych i opinii publicznych. Wynikałoby stąd, że podczas gdy jest jedna prawda i jedna tylko możliwa wiedza prawdy, gdy wszyscy uczeni świata jednogłośnie głoszą te same zasady naukowo dowiedzione, gdy niema wielu fizyk, innej dla Hiszpanii, a innej dla Polski lub Francji; w zakresie dobra, byłaby różnorodność i uprawniona sprzeczność, i to, co jest dobrem w jednym państwie, mogłoby stać się złem w drugim. Wystarczyłoby więc przejść granicę, aby mózgi prawnie spełnić na obcej ziemi to, co już nie prosty kodeks państwowy, ale sama moralność potępiałaby w kraju ojczystym. g). To być nie może. Jak istnieje jedna tylko prawda, choć umysły ludzkie pojmują ją nie w jednakowej mierze, i w sposób bardzo odmienny, zmieszaną z błędem, osłoniętą hipotezami; jak ta jedyna prawda służy za miarę naszym pojęciom, których wartość naukowa wzrasta w miarę ich zbliżania się do niej; tak również istnieje *jedna*

tylko dobroć, jedyne prawo moralne, chociaż sumienia ludzkie formułują je w rozmaitej mierze i w rozmaity sposób i mieszają z niejedną usterką; podobnie też to prawo moralne służy za sprawdzian dla określenia wewnętrznej wartości obyczajów osobniczych i społecznych.

2. Sumienie więc moralne nie może być sprawdzianem moralnym ani prawem; a czy może być ono *siłą* i posiadać powagę dostateczną do wiązania i obowiązywania? Aby uratować charakter nakazujący sumienia ogólnego — usiłowanie nieodzowne, bo niech mówią co chcą, niema jednak i być nie może moralności bez obowiązku — dlatego uciekają się do nakazu sumienia jednostkowego i nacisku sumienia ogólnego: Lecz: a). sumienie *jednostkowe*, jak głoszą oni, nie inaczej stwierdza święty, nietykalny, niezachwiany, boski charakter obowiązku oraz jego rzeczywistą siłę obowiązującą, jak tylko przez instynkt często ślepy, powodowany namiętnością i przykazaniem antynaukowym, a w miarę postępu—mówią—sprzeczność między nauką i sumieniem się uwydatnia. Wobec tego, jeśli nauka mówi prawdę, to sumienie się myli i jego zwodniczy nakaz nie posiada żadnego znaczenia. b). Co się tyczy nacisku sumienia *ogólnego*, to jest wpływu opinii publicznej, to bardzo jest trudno widzieć w nim siłę obowiązującą, tę istotną własność każdego prawa moralnego. Wprawdzie łatwo w nim znaleźć źródło poszanowania ludzkiego, ściśle odtąd nakazywanego, konieczność dla wszystkich słuchania głosu opinii, ale kto tę konieczność uprawomocni i kto ów szacunek usprawiedliwi? Bez wyższej powagi Bożej ani sumienie osobnicze, ani sumienie ogólne prawdziwie obowiązywać nigdy nie będą, a w chwili, gdy nikt nas nie widzi, jego nakazy nie będą miały dla nas żadnej wartości, np. hamujące. A gdy nastąpi starcie pomiędzy nakazem kategorycznym sumienia prywatnego, a naciskiem opinii publicznej, któż będzie sędzią i kto rozstrzygać będzie między temi sprzecznymi z sobą powagami? Sumienie ogólne — to rzecz chwiejna, niezdecydowana, utworzona z sumień jednostkowych, nie ma też większej powagi ani siły obowiązującej, niż one. Człowiek nie jest sam dla siebie zakonodawcą.

3. Co powiedzieć o *sankcyi* sumienia pojedynczego albo ogólnego? — a) W każdym systemie moralnym potrzebna jest sankcja. Jest ona w rzeczywistości nie tylko pomstą za pogwałcony porządek i przywróceniem, wyrównaniem tego porządku, ale ponieważ grozi, jest przeto także środkiem zapobiegawczym. Ona działa na wole ludzkie, aby wpoić w nie bojaźń zła i aby je odeń odwrócić. Wreszcie musi być ona powszechną i proporcjonalną, czyli dotyczyć wszystkich win i karać je w odpowiedniej mierze. b). Przysłuchajmy się sumieniu

jednostkowemu. Oddawna już moralisci chrześcijańscy wykazali — i jest to już prawdą pospolicie znaną — że błogość cnoty i wyrzuty grzechu stanowią w tym względzie bardzo nierówną nagrodę i karę. Nie będziemy się więc nad tem dłużej zastanawiali. Zbrodniarz, który ukrytem zabójstwem i zrabowaniem cudzego majątku zapewnił sobie dobrobyt trwały, a nieszczęśliwego lub jego rodzinę w nędzę wtrącił, nie ma dostatecznej sankcji doczesnej za popełnioną wielką niesprawiedliwość, i tylko taka moralność będzie dostateczną wobec tej zbrodni, która zawierać będzie w sobie pewność jakiegoś wyższego porządku, gdzie wykona się sprawiedliwość Boża. Podobnie rzecz się ma z samobójstwem. Cnota daje często tem więcej zadowolenia, im jest mniejszą: czyż człowiek zarozumiały nie doznaje wielkiej satysfakcyi za najprostszy czyn szlachetny? Jest ona połączona niekiedy z obawą tem większą, im bardziej jest heroiczną i im doskonalszą jest dusza, która ją wydała. Byli święci, którzy mało zaznali radości za swą cnotę, tak byli czuli na najmniejsze niedoskonałości, co mogły ją zmniejszyć lub jej zagrażać. Stąd doznawali oni wiele udręczeń. Najmniejsze uchybienia wyciskają im z oczu potoki łez, tymczasem w znieczulonej duszy podłego zbrodniarza zaledwie się dostrzega jakiś cień wyrzutów. Trzeba więc szukać gdzieindziej sankcyi doskonałej i proporcjonalnej. c). Każdy widzi, że nie można jej znaleźć w opinii publicznej albo w sumieniu ogólnem. Sankcyja może pochodzić tylko od prawodawcy, który karze pogwałcenie praw, jakie sam wydał. Władza prawodawcza i władza karząca spoczywają zawsze w jednym ręku. Powiedzieliśmy, że sumienie ogólne nie ma ani powagi, ani kompetencyi, ani innych własności nieodzownych dla prawodawcy, nie iści przeto także warunków koniecznych dla karcenia występków. Zresztą, jakim sposobem wiedziałoby ono o przestępstwach ukrytych, a potem ilużto codziennych błędów i wahań byłoby winne?



11. Choroby sumienia.

Sumienie moralne, jak wogóle wszystkie funkcyje duchowe człowieka, ma swoje niedomagania i swe choroby. Z istoty swej ono ocenia prawo i zastosowuje je konkretnie do osoby i do poszczególnych wypadków: zadanie drażliwe i trudne, ponieważ prawda tembardziej jest ukrytą i niejasną, im więcej zmieszana jest z niestałością rzeczy konkretnych. Stąd łatwo przydarza się powątpiewanie i błąd.

Niewątpliwie zawsze ilekroć człowiek bada szczerze i rozumnie, jego sądy, choć byłyby błędne, są ważne i w sumieniu obowiązują. Biorą one swoją siłę obowiązującą nie z prawa, które nie istnieje w danym wypadku błędu; nie od siebie samych — mówiliśmy już, że sumienie jest organem, który tłumaczy, nie zaś powagą, stwarzającą prawo; ale z woli Boga, który nas obowiązuje do działania zgodnie z rozumem, i który skoro uczynił rozum ułomnym, chce abyśmy szli za nim nawet wtedy, gdy ten nieświadomie błądzi. Lecz zdarza się, że człowiek z nagłą i nieroztropnie działający nie zastanawia się dostatecznie, i wyrokuje lekkomyślnie. Jego sąd jest nieroztropny i nierozważny, stąd też czyn, jaki wykona, choćby wypadkiem był zgodny z prawem, będzie jednak nieroztropny.

Najczęściej lekkomyślny pośpiech rodzi błędy; wynika stąd zła ocena czynu: widzi się obowiązek, tam gdzie go nie ma, a nie dostrzega się go tam, gdzie on jest.

Dwa dążenia uwydatniają się w sumieniach błędnych i fałszywych: jedne starają się *rozszerzyć* granice swobody i zmniejszyć wymagania prawa: są to sumienia *szerokie* czyli luźne. Inne, przeciwnie, *ścieśniają* swobodę, we wszystkim widzą obowiązek, są w ciągłej obawie grzechu, znajdując zakaz po stronie twierdzenia i przeczenia. Są to sumienia *chwiejne* i zawikłane. Winny szukać oświecenia się, a w razie, gdy go nie znajdują, wobec nieuniknionej konieczności zdecydowania się na jedną lub na drugą stronę, powinny z dwóch alternatyw wybierać tę, która wydaje się połączoną ze złem najmniejszym.

Sumienie skrupulatne należy zwykle do kategorii sumienia szerokiego i sumienia ciasnego i zawikłanego. Opanowuje je przesadna obawa na pewnym punkcie szczegółowym, tak iż widzi olbrzymie trudności, upadki na każdym kroku, a ześrodkowanie uwagi sumienia i jego obaw na tym punkcie sprawia, że zapomina ono o przykazaniach, odnoszących się do innych obowiązków moralnych i takowe zaniedbuje.

UWAGA. 1. Choroby sumienia, zwłaszcza sumienia skrupulatnego, wymownym są dowodem (przeciw G.) jak potrzebne jest nieraz roztropne kierownictwo Przewodnika duszy, dostatecznie w tym celu wykwalifikowanego; który, jeśli jest zarazem Spowiednikiem, nie tylko grzechy odpuszcza mocą, od Boga sobie daną, ale też i sądy sumienia tem skuteczniej prostuje, normując tym sposobem samo życie i postępowanie Penitenta. Patrz, artyk. Sumienie (koniec) w Podręcznej Encyklop. Kłnej.

2. Zaznaczamy, że omówiliśmy tu tylko niektóre zagadnienia dotyczące sumienia; inne, mniej w danej materji przydatne, zostały pominięte. Można je znaleźć w nowszych podręcznikach teologii i filozofii moralnej. Z teologów wymieniamy: Ballerini-Palmieri, Bouquillon, Gury, Müller, Marc, Lehmkuhl, Tepe, Génicot, Noldin, Tanqueray. Z filozofów dosyć wskazać np. *Willems'a*, *Philosophia Moralis* (Treveris 1908 — str. 158—182); tenże, *Institutiones Philosophiae* (Treveris 1906, t. I, str. 143—157) i *Lehmen'a*, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch = scholastischer Grundlage* (Freiburg im Breisg. 1906). — Zresztą, po św. Tomaszu (I. 2, q. 19 art. 5, ob. komentatorów na to miejsce) i św. Alfonsie Liguorym polecamy monografię o sumieniu: *Brocardus*, *Tractatus de Conscientia* (Migne, *Theologiae cursus complet.*, t. XI, col. 65—310). *Bautain*: *La conscience*, Paris, 1869; *F. Bouillier*, *De la conscience en psychologie et en morale*, Paris 1872; *Jouan*, S. J., *La Conscience*, Paris 1885²; *A. Chollet* w *znakomitej encyklopedyi teologicznej Dictionnaire de Théologie Catholique* (wyd. pod redakcją Vacant i Mangenot), artyk. *Conscience* (Paris 1908, tom III, str. 1156—1174); *Simar*, *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit* (Freiburg im Breig. 1901); *Cathrein*, *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit* (Freiburg im Breig. 1906); *W. Schneider*, *Allgemeinheit und Einheit des Sittlichen Bewusstseins*.—Protestancką literaturę ob. w *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (pod redakcją Herzog'a, Hanck'a), Leipzig, 1899³, t. VI art. *Gewissen*, początek. — Z polskiego piśmiennictwa wym.: *Morawski*, dz. cyt. (ob. Część pozytywną, koniec), *Narajewski* dz. cyt. (ob. tamże); Ks. Dr. *Jelowicki*, *Istota i rozwój zagadnienia o sumieniu* (Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy z r. 1913, zeszyty początkowe); K. *Łuczyski*, *Sumienie i moralność* (Biblioteka Warszawska z r. 1879, t. 1, 287 i nast.) *H. Goldberg*, *O psychologicznem źródle moralności* (Niwa, 1874, № 59 i nast.) *Br. Chlebowski*, *Zadania moralne* (szereg rozpraw w *Bluszczu*) i inn., cytow. u *H. Struve'go* we *Wstępie krytycznym do filozofii*, Warszawa 1903, str. 472 i nast.

3. Z prac krytycznych o teorii Jana Guyau, oprócz wymienionych wyżej przy omawianiu tejże (Pawelski, Aslan, Ueberweg — Heinze, Fouillée, Höffding, Bujakowski), notujemy następane:

Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme* (1903, Alcan).

Fournière, w dziele *Questions de morale* (1899, Alcan).

Artykuły w czasopismach umieścili:

Espinas, *Revue philosophique*, t. II, 1882.

Farde, tamże, t. II 1889.

Boirac, tamże, 1890.

Marion, *Revue bleue*, 23 mai 1891.

Lévy-Brühl, *Revue philosophique*, t. I, 1892.

Christophe, *Revue de métaphysique*, 1901.

Więcej wiadomości bibliograficznych podaje Fouillée w dziele: *La morale, l'art. i t. d. Zresztą, czyt. Paul Sabatier: L'orientation religieuse de la France actuelle* (librairie Armand Colin, Paris), — z cyklu *Le mouvement social contemporain*.



SPIS RZECZY.

Przedmowa	<i>Str.</i> 3
---------------------	------------------

I. Część historyczna.

1. Rzut oka na całe dzieje etyki	5
2. Charakterystyka działalności pisarskiej Jana Maryi Guyau	8

II. Część pozytywna.

1. Istota porządku moralnego i jego poznanie	11
2. Norma moralności.	20
3. Bibliografia etyki	20

III. Część krytyczna.

1. Streszczenie teorii moralności podanej przez J. M. Guyau	21
2. Wzrost i rozwój życia — główną zasadą czy tylko warunkiem wszelkich umiejętności ludzkich, a w szczególności etyki?	26
3. Hedonizm i samobójstwo w systemie Guyau'a. Byt i dążność celowa do szczęścia	34
4. Anomizm moralny i równoważniki obowiązku. Zdeklarowana niepewność moralności „naukowej”. Zapoznane fakta. Cel człowieka. Ważne wyznaczenie autora	52
5. Indywidualizm i tendencja społeczna w teorii Guyau'a. Nietzsche i Guyau	68
6. Pojęcie i potrzeba sankcji oraz jej pewność	73
7. Sankcja doczesna i pozaziemska.	76
8. Krańcowość poglądów Guyau'a. Pomieszczenie porządku moralnego z fizycznym. Zarzuty metafizyczne i wyjaśnienia.	82
9. Powszechne przekonanie całej ludzkości o karach pozagrobowych czyli o piekle	99
10. Uwagi ogólne. Dwie teorie zamiast jednej. Metoda pozytywizmu. Podwójna zasługa Guyau'a. Jego talent	115
11. Guyau wobec swojego wieku i wobec chrześcijaństwa	126

IV Część analityczna.

1. Ewolucjonizm w teorii Guyau'a a sumienie	150
2. Sumienie psychologiczne	154
3. Sumienie moralne.	159
4. Konieczność i zadanie sumienia moralnego	161
5. Czynniki rozumowe sumienia moralnego	162
6. Analiza czynu sumienia	165
7. Czynniki uczuciowe sumienia moralnego	168
8. Źródła sumienia moralnego.	169
9. Własności sumienia moralnego	172
10. Fałszywe uroszczenia sumienia	179
11. Choroby sumienia	185

Uzupełnienia bibliograficzne	186
Spis rzeczy	187



Prof. Dr. K. Twardowski

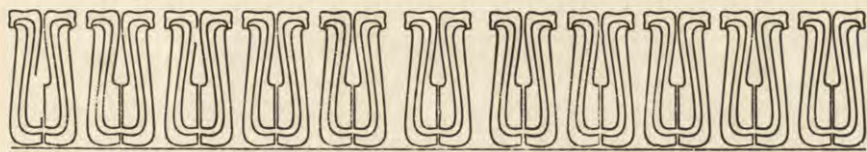


Sprostowania.

Str.	Wiersz	Wydrukowano	Powinno być
3	4 od góry	Spancera	Spencera
6	17 od góry	udzkości	ludzkości
7	16 od góry	ennikami	lennikami
9	2 od góry	znieprawienie,	znieprawienie
13	5 od dołu	zewnątrznemi	zewnątrznymi
15	21 od góry	jego	Jego
23	8 od góry	źródelm	źródłem
29	2 od góry	na zawsze	i na zawsze
„	8 od góry	cięsto	często
36	15 od góry	króremu	któremu
42	13 od góry	ommia	omnia
45	12 od góry	bogactwa	bogactwa,
47	14 od góry	kresu	kresu.
48	25 od dołu	circum	circum —
„	21 od dołu	n n	non
57	11 od dołu	aż ponad	ponad
58	11 od dołu	Guyau	Guyau'a
67	16 od dołu	zrozumiane.	zrozumiane. Ob. wyżej str. 17 i 39.
68	14 od góry	Że źródłem	„Że źródłem
„	ostatni	Ob. Ateneum z r. 1912, 342	Ob. wyżej, str. 24
70	18 od góry	zbudował Nietzsche	zbudował Nietzsche etykę, która jest zaprzeczeniem społecznej teorii Guyau'a. Nietzsche
71	22 od góry	w książce	przy czytaniu książki
79	17 od dołu	może on	może on przez to
82	7 od góry	odbowiązku	obowiązku
„	11 od góry	z rozumie	zrozumie
83	2 od dołu	Gołczyński	Gałczyński
84	17 od góry	choć wbrew	choć, wbrew
90	pierwszy	naszej	i naszej
105	19 od dołu	faut	fait
108	18 od dołu	num. 807	num. 807. Tytuły dzieł wymienionych autorów podaje Perrone tamże.
118	5 od dołu	mgła	mgły
120	18 od dołu	dla poparcia, obrony	dla poparcia obrony
121	12 od góry	francuzki	francuski
122	11 od góry	epilogowie	epigonowie
„	15 od góry	Pouillée'go	Fouillée'go
„	16 od dołu	Verlainę	Verlaine
123	2 od dołu	o teoryi	o teoryi Guyau'a

Str.	Wiersz	Wydrukowano	Powinno być
128	4 od góry	życia Guyau,	życia, Guyau
"	8 od góry	monityczna	monistyczna
131	12 od góry	buddytyczne	buddystyczne
"	20 od góry	udowodninie	udowodnienie
136	9 od góry	Frańciszek	Franciszek
141	17 od góry	zakresle	zakresie
145	19 od góry	, epoki	epoki,
"	20 od góry	De Lugo Wasquez	De Lugo, Vasquez
156	16 od góry	psychologicznege	psychologicznego
"	20 od góry	, cnoty, wiary, nadziei	cnoty wiary, nadziei
160	8 od dołu	on	On
163	19 od dołu	dotyczącem	dotyczącym
"	11 od dołu	i wtedy	, i wtedy
164	14 od góry	czyny przez nich speł- nione	czyny, przez nich speł- nione,
165	4 od dołu	relację	relacje
166	13 od dołu	etapy,	etapy
169	15 od dołu	nstąpić	ustąpić
"	11 od dołu	mnożcie się	mnóźcie się
170	5 od dołu	nam i	nam albo
171	2 od dołu	Gortomski	Gostomski





Tegoż autora:

ZARYS HISTORYI FILOZOFII.

Warszawa 1909.

Z PSYCHOLOGII DĄŻEŃ MORALNYCH.

Petersburg 1913.

CHRZEŚCIJAŃSKA MIŁOŚĆ I MIŁOSIĘRDZIE W DZIEJACH LUDZKOŚCI.

Petersburg 1913 – i inne.

