

**Ks. DR MARIAN MORAWSKI SI**

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE



**CZY JEST MOŻEBNA MORALNOŚĆ  
SEKULARYZOWANA?**



KRAKÓW 2024

[www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl)



# **CZY JEST MOŻEBNA MORALNOŚĆ SEKULARYZOWANA?**

**KS. DR MARIAN MORAWSKI SI**

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

---

Zabierając się do pisania o rzeczach społecznych, natrafiam co krok kwestie etyczne, w których czuję potrzebę porozumienia się z czytelnikiem i omówienia pojęć zasadniczych, jak moralność, prawo, obowiązek, społeczność itp. Bo też w istocie w etyce znajdują się zasady nauki społecznej, jak znów w nauce społecznej tkwią podstawy nauk politycznych. Do tego się odnosi poruszone tu zagadnienie.

Są pewne pojęcia między sobą tak związane, że jedno drugie na myśl przywodzi i jedno bez drugiego wytłumaczyć się nie da. Takimi są np. pojęcia prawa i obowiązku, winy i kary, takimi też zdają się być pojęcia moralności i religii. Każdy czuje, że prawidła moralności mają jakąś ważność, głębokość, siłę dosięgającą samego dna istoty człowieka, wielce różną od znaczenia prawideł wszelkich sztuk i teorii wszelkich nauk, a nader podobną do ważności,

głębokości i duchowej siły religii. Słowem, każdy tego świadom, że religia i moralność schodzą się w jednym jakimś zakątku duszy, z którym inne gałęzie wiedzy i działalności ludzkiej nic wspólnego nie mają. Stąd też nauka o istotnym związku moralności z religią jest stara jak świat. W pewnych jednak szkołach filozoficznych występuje dążność do odcięcia teorii moralności od wszelkiej styczności z religią i Bogiem. Dążność ta, zwana sekularyzowaniem moralności, zajmuje coraz więcej świat uczony i ze sfery naukowej zstępuje już na arenę polityczną; we Francji mianowicie, w Belgii i indziej, z okazji kierunku szkół publicznych namiętne wznieca spory. U nas kwestia jest może mniej piekąca; zawsze jednak wielu jest takich, co na podstawie pochwyconych tu i owdzie wiadomości, suponują, że jakkolwiek dawniej moralność opierała się na religii, to nowożytna nauka znalazła dla niej inne podstawy, że mianowicie nieśmiertelny Kant i słynący dziś Spencer oparli ją na czymś przyrodzonym, nie mniej jak inne umiejętności, a więc, że upadek religii nie groziłby już upadkiem moralności.

Przede wszystkim określmy bliżej o co idzie: czy tylko to ma być nauką moralności, co księża uczą, co Bóg przykazał i co zakazał? Bynajmniej. Jest etyka teologiczna, której Objawienie Chrystusowe jest źródłem, Kościół katolicki uczelnią, a katechizm podręcznym kodeksem, – i jest etyka filozoficzna, której źródłem bezpośrednim jest natura, a rozum badaczem. Ta ostatnia względem pierwszej może się najślusniej nazywać świecką. Wszelako i filozofia zna Boga i czysto rozumowe badanie doprowadza do przekonania, że prawo przyrodzone, które się w sumieniu objawia, jest prawem Stwórcy, że moralna moc obowiązku opiera się na Bogu i w związku jest z przyszłym życiem. Otóż taka etyka jest jeszcze, w oczach pewnej szkoły, nadnaturalna, a tylko taka na miano przyrodzonej, sekularyzowanej etyki zasługuje, która tłumaczy całą sferę moralności bez żadnego stosunku z Bogiem, z tamtym światem i ze wszystkim, co poza ten widoczny świat sięga.

Kwestia więc jest: czy jest możebna tak pojęta moralność? Albo, co na jedno wychodzi, na czym istota moralności zależy? Odpowiedzi szukajmy od razu w siedlisku tej istoty. Ile razy wchodzimy w siebie, znajdujemy dwa bodźce czynów: przyjemność i powinność. Około tych dwu osi zwrotnych obraca się całe wewnętrzne życie nasze, od nich zawisła nasza wartość i nasze szczęście. Wartość ta byłaby zapewnioną i szczęście łatwym, gdyby te dwa czynniki były w harmonii, gdyby można naokoło tych dwóch ognisk zatoczyć miarową elipsę życia. Ale niestety, wciąż spotykamy między nimi przeciwność. Powinność

narzuca się jako wymaganie rozumnej natury naszej, jako *dictamen* rozumu, który w niej upatruje piękno, zacność, porządek i pewien rodzaj przymusu, który moralnym nazywamy. Przyjemność, w szerszym, nie wyłącznie zmysłowym znaczeniu pojęta, z niemniejszą logicznością i racjonalnością swoich praw się domaga. Z jednej strony rozumiem, że powinienem iść za cnotą, być sprawiedliwym, mężnym, w pewnych razach odstępować od własnego interesu (tj. przyjemności własnej) dla dobra publicznego. Rozumiem, że gdy się dopuszczam niecnoty, krzywdy, samolubstwa, źle robię; z drugiej strony ten sam rozum zadaje mi pytanie: co ci z tego, że będziesz cnotliwy? co za korzyść dla ciebie, że siebie narażasz, że się poświęcasz dobru innych? Z jednej strony miłość własna, za nieracjonalne ogłasza wszystko co się do niej nie odnosi i sama chce być centrem grawitacji życia; z drugiej strony równie widocznym się zdaje, że taka norma znosi po prostu cnotę, burzy podstawy społeczeństwa, słowem, odczłowiecza.

Ale jakże to być może, żeby w naturze naszej istniała sprzeczność? Kiedy w całym świecie panuje ład i harmonia, kiedy niższe od nas istoty, jednym tylko parte bodźcem, bez walki wewnętrznej do swoich celów dążą i zaspokojenie swych żądz znajdują, jakim to sposobem człowiek znajduje się w tym rozdwojeniu i gdy jednej stronie swej natury zadość uczyni, drugą krzywdzić musi? – po której stronie racja? – albo czy jest jakiś sposób skojarzenia tych sprzeczności? To zagadnienie na wstępie każdej teorii etycznej się narzuca, zaprzętało ono zawsze umysły filozofów moralności i rozdawało szkoły.

W starożytności, prócz mniej określonych odcieni, stały naprzeciw siebie dwie przeciwne szkoły, Epikurejczyków i Stoików. Epikureizm brał za punkt wyjścia przyjemność i nią chciał tłumaczyć powinność. Cnota, mówił, jest ci korzystną, ona nakazując miarę w używaniu, potęguje i przydłuża przyjemność, ona przynosi szacunek współobywateli, sławę, wdzięczność, co znów do przyjemności zmierza. Tej przyjemności ostatecznie szukasz ile razy za głosem cnoty idziesz. Stoicyzm przeciwnie stawiał za jedyny cel dążności i szczęścia człowieka cnotę samą w sobie, przyjemności zaprzeczał prawa bytu, żądzom kazał milczeć i umarłego udawać, samemu nawet cierpieniu w oczy przeczył. "O boleści, wołał konający Epiktet, nigdy nie przyznam, że jesteś złem!". – Kłamiecie, mówił Epikurejczyk Stoikowi, kłamiecie sobie i naturze; filozofujecie dla szczerych duchów, a jednak sami duchami nie jesteście. Kto z was doszedł do tej heroicznej *απαθεια*, w której by żadnej nie czuł żądz, obojętnym był prawdziwie względem katuszy i rozkoszy i czystą cnotą

szczęśliwy? I dla tej to niedoścignionej mrzonki każecie nam porzucić wszystkie uciechy, wieczny gwałt naturze zadawać? Tfu! Mara w pyszne słowa udrapowana, to wasza filozofia! – A wy, odpowiadał mu jeszcze dosadniej Stoik, nawet czoła nie macie przyznać się publicznie do zasad swej filozofii; tak dalece czujecie, że je sumienie publiczne potępia. Kiedy się starasz o konsulat, pyta Tulliusz Manliusza Torkwata (1), czy się ważysz powiedzieć ludowi, że na urzędzie wszystko będziesz robił dla swej korzyści i przyjemności? Nagany a nie czci, podług tej teorii, byli godni twoi przodkowie, gdy w bojach zdrowie za ojczyznę poświęcali. Jeśli często cnota przynosi korzyść, czy nie przynosi jej także występki? Ile razy zniszczenie testamentu, potajemne zgładzenie współzawodnika daje pewną fortunę w rękę. Czyż w takim razie niecnotę nazwiecie powinnością? Ale wy lepsi jesteście od waszych zasad i sam Epikur przy śmierci, troszcząc się o los dzieci przyjaciela swego Metrodora, których był opiekunem – a z których się już żadnej nie spodziewał przyjemności – pokazał, że więcej był wart od swojej filozofii.

Cycero, zarzucając obu stronom skrajność, staje z Arystotelesem w pośrodku, każe i ciału i duszy służyć, i przyjemności i cnoty szukać. Poważna na pozór, ale w gruncie najpłytsza solucja, bo skoro te dwa rodzaje dobra stoją najczęściej w przeciwieństwie, iż za jednym idąc, drugiego odstąpić trzeba, ginie prawdziwe szczęście, ginie główny cel życia i zostaje sprzeczność jak była.

Przyszedł wreszcie Chrystianizm i dał klucz zagadce: przeciwieństwo między przyjemnością a powinnością, pochodzi z upadku i skażenia natury ludzkiej; wszelako jest ono tylko przejściowym. W tym życiu trzeba iść bezwarunkowo drogą cnoty i sprawiedliwości, jak sumienie nakazuje, zrzekając się, ile cnota wymaga, przyjemności, ale w drugim życiu, cnota spotka się z szczęściem zupełnym i wiecznym. "Tedy Syn Człowieczy odda każdemu, według uczynków jego" – i tak się sprzeczność ostatecznie znosi.

Jak widać, w pogańskiej filozofii zagadka życia była o tyle nierozwiązalną, o ile brano to życie w oderwaniu od przyszłego, bo w istocie tak odcięte życie doczesne jest nieracjonalnym odłamem, jak tułów statuy. Ale poza dysputami filozoficznymi wobec prawdy życia i głosu sumienia, dusza ludzka, *anima naturaliter christiana*, przeczuwała zawsze solucję chrześcijańską, odgadywała, że to prawo przyrodzone, które rozum jej w porządku świata wyczytuje, a sumienie jako obowiązek jej narzuca, jest prawem Najwyższego Rządcy świata: *ratio summi Jovis* (2); wobec tego najwyższego Rządcy, czuła się

odpowiedzialną, spodziewała się od Niego w drugim jakimś życiu nagrody za cnotę, a kary za występki. Słowem, Bóg objawił się rodzajowi ludzkiemu nie tylko w naturze jako Stwórca, ale więcej jeszcze w tajniku sumienia, jako prawodawca i nagrodziciel. Ślady tego faktu znajdujemy nie tylko w religiach i obrzędach starożytnych ludów, ale po dziś dzień u najdzikszych szczepów. Chrześcijańska więc solucja nie przyszła jako nowość, ale jako ujawnienie tego, co było na dnie sumienia ludzkości, jako usankcjonowanie w imieniu Bożym tego, czego się rozum chwiejnie domyślał. Przyjął więc świat oburącz tę naukę i spoczął w niej przez kilkanaście wieków.

W XVIII wieku, gdy znów filozofia poczęła budować świat bez Boga, spotkała się także z kwestią etyczną. Wszelako poglądy moralne (jeśli je tak nazwać można) takich Helwecjuszów i Hobbesów, nie są żadnym systemem na serio, tylko urąganiem chrześcijańskiej moralności. W ogóle filozofia ówczesna wymijała etykę, czując swą nieudolność na tym gruncie, lękając się spotkać mimowolnie w tej sferze sumienia widmo Boga, którego unikała.

Pierwszy Kant utworzył prawdziwie system sekularyzowanej etyki. Postawiwszy w sferze spekulacji rozdwojenie empirii od elementu duchowego, który się u niego apriorycznym nazywa, przeprowadza on to samo rozdwojenie w sferze praktyki. Co się nam przedstawia jako przyjemne, miłe, dla nas dobre, to, podług Kanta, wrażenie empiryczne od przedmiotu pochodzące; co zaś sumienie nam narzuca jako obowiązek, to jest aprioryczna forma naszego umysłu, aprioryczna tj. w sensie Kanta subiektywna, umysłowi wrodzona, z góry przed zetknięciem z przedmiotem nadana; czego dowodem podług Kanta jest sposób, jakim sumienie w nas przemawia: gdyby się ono powodowało przedmiotem, mówiłoby nam warunkowo: Czyń tak, jeśli chcesz to lub owo dobro osiągnąć; ale ono przemawia rozkazem bezwarunkowym: Czyń tak koniecznie – to jest sławne Kantowskie *imperativum categoricum*.

Otóż ta subiektywna aprioryczna forma jest właściwym prawem moralnym. Chcesz postępować moralnie? działaj nie tylko podług tej normy, ale też wyłącznie dla tej normy. Gdy się powodujesz żądzą jakiegośkolwiek dobra, choćby miłością Bożą, działasz może legalnie, ale niemoralnie. Na tym właśnie zależy autonomia człowieka, że i modłę i oraz pobudkę czynu z siebie wyłącznie bierze. Nie pytaj więc: skąd, dlaczego taki rozkaz wewnętrzny? rozum praktyczny tak każe, bo taka jego natura i basta.

Słaba zaiste pobudka moralności, skoro ten sam, niemniej praktyczny rozum wierci mię jeszcze pytaniem: cóż ci z tego, że prawa rozumu posłuchasz? Gdyby przynajmniej Kant chciał nam coś więcej powiedzieć o tym rozumie praktycznym; jaki cel, jaki pierwowzór tego wrodzonego prawa? czy ono od Boga, czy skądinąd pochodzi, może by nas łatwiej do cenienia i słuchania jego rozkazów pobudził. Ale kiedy Krytyka czystego rozumu tym wszystkim teorycznym kwestiom wrota zamknęła, orzekła, że to *ignotum X*, doprawdy jesteśmy w szkole Kanta w gorszym położeniu, niż u Zenona, gdzie przynajmniej męstwo człowieka cnotliwego było miłym widowiskiem bogów!

Dalej czy prawda, że sumienie narzuca swe rozkazy w sposób taki bezwzględny i bez powodów? Tak by być musiało zapewne, gdyby prawo moralne było formą *a priori* daną, jak sądzi Kant; ale faktycznie tak nie jest. Gdy mi sumienie mówi: nie rób tego – daje mi oraz powód rozkazu, np. że to rzecz niesprawiedliwa, albo szkodliwa społeczeństwu, albo w inny sposób niemoralna. Gdy dalej zapytam sumienia, czemu tę rzecz za taką ma, da mi zwykle dowód rozumowy, czasem i na doświadczeniu się oprze, a nieraz po prostu na powadze, którą uznałem. Gdy wreszcie zapytam sumienia, czemu nie mam robić tego, co niesprawiedliwe, szkodliwe bliźnim itp., ono jeszcze nie zamilczy, ale powoła się na równość natury między ludźmi... Słowem sumienie tłumaczy się ze swoich nakazów, i tłumaczy się racjami czerpanymi zawsze z przedmiotowego porządku rzeczy; więc fałszem jest, że to prawo moralne jest formą subiektywną i aprioryczną. Dalej jeszcze, gdyby to prawo było taką formą wrodzoną, wszyscy ludzie odczuwaliby ją tak samo, w sądach o moralności nie byłoby sprzeczki ni różnicy, nauka moralności byłaby niepotrzebną, bo wszyscy by ją mieli wrodzoną i nieomylną; a czy tak jest w istocie? Dziwna to rzecz, jak się przeciwnicy prawdy zbijają między sobą. Oto kiedy Kant i następcy jego idealisci stawiają teorię aprioryzmu, w której wszyscy ludzie powinni mieć sumienia identyczne jak kubek w kubek, obóz materialistów i pozytywistów wygórowuje znów różność i niezgodność pojęć moralnych, znajduje ludy, które i kradzież i mężobójstwo i cudzołóstwo uniewinniają, słowem w całej etyce nie widzi nic stałego, tylko dowolność, zwyczaj, przesady. Tymczasem prawda, idąc pośrodku, zadaje kłam jednym i drugim. Ludzie zgadzają się w najogólniejszych i najoczywistszych, tj. najwidoczniej z porządku rzeczy wynikających zasadach etycznych, rozchodzą się zaś w dalszych wynikach i trudniejszych aplikacjach tych zasad: co najlepiej dowodzi, że rozum ludzki czerpie zasady etyczne, tak samo jak pewniki spekulatywne, w przedmiotowym porządku rzeczy, a w dalszych dedukcjach z powodu swej ułomności błędem

podlega. Do tego wniosku później wrócimy, ale tymczasem wnioskowi Kanta zaprzeczają fakty.

Wreszcie, co wart jedyny dowód Kantowski, to *imperativum categoricum*? Skoro rozkazowi sumienia towarzyszy zawsze, jak sam Kant uznaje, świadomość wolnej woli, to i jego *imperativum* możemy sobie zarówno tłumaczyć w postaci warunkowej: "Tak czyń, jeśli chcesz rozumu słuchać". I faktycznie wielu ludzi woli go nie słuchać. W gruncie to szumne *imperativum categoricum* jest czystą mistyfikacją. Rozum właściwie mówiąc, nie rozkazuje, nie obowiązuje, rozum tylko rozum, czyli po prostu pojmuje i przekłada woli normę postępowania, – normę w rzeczy samej bezwzględna, której jednak rozum, jak się rzekło i później się wyjaśni, nie z siebie wysnuwa, ale z przedmiotowego porządku rzeczy racjonalnie wywodzi. Rozchodzi się zaś o to, co wiąże wolę z tą normą, co ją ma nakłonić do wypełnienia jej czynem? jeśli jakieś dobro względne, jak sądzą utylitarysty, wówczas moc obowiązku jest tylko względna; jeśli dobro bezwzględne, bezwarunkowo naturze potrzebne, jak samo szczęście, wówczas powinność będzie miała wartość bezwzględną. Ale zawsze jakieś dobro być musi, bo tylko dobro może wolę podniecać: dobro a podnieta woli, to wobec metafizyki jedno i to samo pojęcie. Kant zaś, upierając się przy czystej formie rozumu, nie oznacza żadnej możliwej podniety czynu, a raczej nie zdaje sobie sprawy, że na dnie jego myśli są po prostu *motiva* stoickie: tj. sama piękność cnoty – albo jeszcze prawdziwiej, pycha marząca o autonomii.

Kant więc nie wychodzi wcale z zaklętego koła Stoików, owszem wysusza on jeszcze już i tak chudą ich etykę i ze szkieletu stoickiego robi czystą marę.

Ale czyż w końcu Kant nie powie nam choć słowa o szczęściu? czy ten punkt kardynalny życia ludzkiego i wszelkich filozofii w jego teorii żadnego miejsca nie znajdzie? To by już było za wiele; więc też w końcu przychodzi na scenę szczęście, a zarazem i Bóg i nieśmiertelność duszy: wielkie rzeczy, bez których się obeszło przy konstrukcji podstaw moralności. Ale w jakiż sposób Kant wprowadza ten orszak? Gdyby szczęście wpływało na moralność, byłoby to u Kanta niemoralnym, więc odwrotnie moralność, czyli ta forma aprioryczna nakazuje między innymi rzeczami, żebyśmy dążyli do najwyższego szczęścia w zjednoczeniu z najwyższą cnotą (3). A że ta dążność moralna byłaby niemożliwą, gdybyśmy się czuli zawisłymi od fizycznych warunków otoczenia, dlatego powinniśmy przypuścić, że mamy wolną wolę. Dalej, ponieważ



to dążenie do najwyższego szczęścia i do najwyższej cnoty musi być bezgranicznym, powinniśmy przypuścić wieczne trwanie jaźni, czyli nieśmiertelność duszy. W końcu powinniśmy przypuścić istnienie Boga dlatego, żeby nam skojarzył najwyższe szczęście z najwyższą cnotą. Czy doprawdy Bóg istnieje, czy jest wolna wola i dusza nieśmiertelna, i szczęście najwyższe, o tym, powtarzam jeszcze, według Kanta nic nie wiemy; krytyka czystego rozumu dowiodła, że to subiektywne formy myśli, o których przedmiotowej prawdziwości nic zgoła wiedzieć nie możemy. Ale przyjmując je mamy jako *postulata* moralnego porządku, jako pojęcia może czcze, ale w każdym razie potrzebne do moralnego życia.

Nędzna doprawdy etyka, która nie ma dogmatyki tj. pewnej teoretycznej podstawy. Tym upadł stoicyzm, jak dobrze uważa Champagny, że choć wyborne nauki moralne prawili, ale nie miał prawd dogmatycznych do poparcia tych zasad etycznych. Tym też upadł kancjanizm: krytyka jego, rozgryzając metafizykę, stoczyła bezwiednie podwalinę etyki.

Ale prócz chwiejności, a raczej nicości dogmatycznej tych prawd zasadniczych, uderza jeszcze luźność ich nawiązania z całą teorią etyczną Kanta. Na cóż bo doprawdy one tu przychodzą, kiedy cała konstrukcja tej etyki zbudowana jest i stoi niezależnie od nich? Prawo moralne nie pochodzi od Boga, przynajmniej jest to niewiadomym, obowiązek nie jest zawarunkowany ani Bogiem ani szczęściem. Słowem te wielkie postacie wchodzą w grę, nie z konieczności rzeczy, ale od biedy, naciągany sposobem. I na cóż więc było je przywlekać? Dwie są możliwe przyczyny. Naprzód, jak Kartezjusz w sferze spekulacji, czując słabość swego kryterium "idei jasnej i wyraźnej" podparł go, choć wbrew logice, prawdziwością Boga, tak Kant w sferze etyki, czując słabość swego "prawa subiektywnego" usiłuje, również nielogicznie, podeprzeć go tym wprowadzeniem Boga. Jest to świadectwo ubóstwa dla autonomii etycznej, dane od samego jej ojca; oraz nowy dowód, że się nie udaje etyka bez Boga. Po drugie, za czasów Kanta ateizm jeszcze był w powietrzu, w duszy Kanta jeszcze coś się domagało miejsca dla Boga. Chociaż więc jego etyka tak samo jak metafizyka obchodzi się logicznie bez Boga, szukał on jednak, jak Boga do swego systemu nawiązać i nawiązał Go jak się udało. Kant więc nie jest ateuszem, lecz etyka jego jest w gruncie rzeczy ateuszowską. Stąd też uczniowie Kanta mogli od razu i bez nielogiczności odciąć ten przydatek, tj. Boga, nieśmiertelność, wolną wolę itd. i została im w ręku czysto bezwyznaniowa Kantowska etyka.

Dziś już ta etyka, niedawno tak sławna, nie ma wyznawców; omówiłem ją jednak obszerniej dlatego, że pozostały po niej pewne okrawki i obiegają świat pod nazwą "nieśmiertelnych zdobyczy Kanta", jak np. oparcie moralności na podmiocie, czyli autonomia, jak *imperativum categoricum* etc. Nie wiedzą podobno ci ludzie, którzy te nauki powtarzają, na jakich zasadach oparł Kant te zdobycze, nie myślą, że sami od dawna tych zasad, a zwłaszcza aprioryzmu się wyparli. Jakżeż więc mogą chwalić wnioski, kiedy przeczą przesłankom?

Wracam do naszej osnowy. Kant jak zauważyliśmy nie przekroczył stanowiska Stoików; z ich systemu zrobił marę i ta mara rozwiązała się. Znowu więc przyszła kolej na Epikureizm i tym razem podjęli go materialści Angielscy, od Benthama do Spencera. Oto w głównych zarysach rozwój ich myśli.

Bentham, uważany za ojca szkoły "utilitaryzmu", był sobie po prostu epikurejczykiem, wierniejszym od samego Epikura. *The Utility* znaczy u niego czysty obrachunek egoistycznej przyjemności. Że przyjemność egoistyczna jest jedynym możliwym bodźcem wszystkich czynności ludzkich, to w jego oczach punkt wyjścia, pewnik nie potrzebujący dowodów. Zadaniem zaś etyki jest tylko obrachować sumę przyjemności lub nieprzyjemności, jaką każdy postępek przynosi. Dobroczynność jest dobra, o ile dogadza uczuciom sympatycznym, które przyjemnie na nerwy działają, pijaństwo jest złe, bo choć na razie pewną przyjemność sprawia, jednak w niedalekiej przyszłości większą sumę przykrości niesie. Powinność, obowiązek, to u niego pojęcia nedorzeczne i niemoralne, prawdziwa zaś cnota to wysiłek, jakiego wymaga wyrzeczenie się przyjemności obecnej dla większej przyjemności przyszłej. Stąd jest i miejsce dla cnoty społecznej, lecz jej definicja, którą czytamy dosłownie w *Deontology* 1. 173, jest "ofiara, jaką czyni człowiek z własnej przyjemności, żeby służyć korzyści innych, większą sumę przyjemności sobie uzyskać". Ale cóż począć kiedy dobro społeczne stoi w kolizji z moją przyjemnością terażniejszą i przyszłą? tej ewentualności zdaje się Bentham nie przypuszczać. Patrząc na świat przez różową szybkę swojej cichej rezydencji przy parku Westminsterskim, przypuszcza on dobrodusznie, z optymizmem którego naiwność rozbraja, że wszędzie na świecie egoistyczna przyjemność jednostki jest w harmonii z dobrem ogółu, a układając mozolnie długie tablice postępków ludzkich i cyfrując w 5 kolumnach wynikające z nich przyjemności i nieprzyjemności, dowodzi arytmetycznie, że każdy występki przynosi egoizmowi *minus* a każdy

dobry uczynek daje *plus*. Słowem walną zasadą etyczną Benthama jest arytmetyczne dodawanie przyjemności.

Ta etyka mimo całej swej nędzoty, a nawet brzydoty, miała wielu zwolenników – czegoż się człowiek w rozpacz nie chwyci gdy raz prawdę zgubi? – Trzeba jednak było pomyśleć o jakiej takiej poprawie. Stuart Mill zrozumiał, że ta urojona zgodność interesów egoistycznych z interesami społecznymi, na której system Benthama się zasadzał, w rzeczywistości wcale nie istnieje, że ofiara jakiej wymaga od jednostki dobro społeczne, jest bardzo często ofiarą bezwzględną i odwrotnie czyn dla jednostki przyjemny i korzystny bywa często ogółowi szkodliwy, słowem, że przyjemność i powinność nie są w stałej zgodzie na tym świecie. Wziął się więc na sposób i tę zgodność, która nie istnieje przedmiotowo, starał się nawiązać w podmiocie. Za środek do tego użył psychologicznej teorii asocjacji pojęć. Punktem wyjścia u niego, jak u wszystkich utylitarystów, musi być zawsze przyjemność egoistyczna, ale że nas w dzieciństwie za pewne postęпки karcono, za inne nagradzano, że w dojrzałym wieku rozum samoistnie postrzegał iż z pierwszych postępków, z dobrem pospolitym niezgodnych, wynika, choć nie zawsze, ale bardzo często, jakaś przykrość dla nas samych, a z drugich tj. moralnych jakaś przyjemność i korzyść, stąd przez asocjację pojęć, wytworzył się w naszym psychicznym ustroju jakiś ogólny wstręt do tego co niemoralne, a pociąg do tego co moralne. Tak iż w każdym pojedynczym przypadku, chociaż innych złych skutków z czynu niemoralnego nie przewidujemy, ten niby instynktowy wstręt nas odwołuje (*dictamen* sumienia), a jeśli mimo tego wstrętu uczynek ten spełniamy, doznajemy stąd nieprzyjemnego wrażenia (wyrzut sumienia).

Tak więc mamy u Milla możliwość cnoty bezinteresownej, mamy coś z daleka podobnego do sumienia; na co w systemie Benthama ani miejsca, ani nazwy nie było. Ale to jeszcze cnota i sumienie strasznie poziome. Człowiek moralny, cnotliwy, z wyrobionym charakterem, jest tu zupełnie podobny do dobrze wytresowanego psa, który pewnych rzeczy unika a inne wypełnia, nie dla obecnego pociągu zmysłów, ale że w jego wyobraźni towarzyszą tym czynnościom dawne wrażenia doznanych razów.

Pożytywiści, co każdą kwestią etyczną i społeczną od ślimaka i monery zaczynają, zgodzą się zapewne i na to zestawienie i na wszelkie jego konsekwencje. Razić ich jednak samych musi w teorii Milla, widoczna słabość tych instynktów moralnych. Przykrość i przyjemność, jakiej doznać można od asocjacji pojęć, jest przecież niczym w porównaniu do przykrości, na jakie

czasem obowiązek każe się narazić i do siły namiętności, którą cnota każe poskramiać. Cóż pomogą wyobrażenia doznanych złych skutków występku, kiedy w danej okazji występuku rozum się przekona, że żadne podobne niebezpieczeństwo nie grozi? W takim razie nie tylko fizycznie mógłbym, ale moralnie (podług moralności utylitarnej) powinien bym występnie działać. Zresztą na dłoni leży różnica między wskazówkami doświadczenia a diktaminem sumienia. Z nawyknienia wiem, że pokrzywa piecze, róża pachnie, że zacieniona droga wśród upału przyjemniejsza od otwartej, wspomnienia te i wyobrażenia towarzyszą sobie stale w moim umyśle, kieruję się też nimi w potocznych rzeczach... ale cóż podobnego w tych wskazówkach do uroczystego głosu obowiązku? cóż tu wspólnego z tą moralną głębią mojej istoty, którą sumieniem nazywam?

Otóż tę słabą stronę, albo raczej słabą podstawę etyki utylitarnej przyszedł wzmocnić nowym pomysłem Darwin. Darwin nie pisał właściwie o etyce, ale w dziele "O pochodzeniu człowieka" skreślił mimochodem kilka kartek o genezie pojęć moralnych – i te zostały w lot pochwycone. Wystawmy sobie jaskółkę, która się jakoś spóźniła z budowaniem gniazdka i nie dochowała jeszcze swych piskląt, kiedy przychodzi czas odlotu. W tej chwili sroga walka toczy się w serduszkach tej jaskółki. Z jednej strony uczucie macierzyńskie przykuwa ją do gniazdka, z drugiej potężny instynkt zachowawczy nagli ją do odlotu z drugimi. Dajmy na to, że ten ostatni zwycięży: poleciała za morza z drugimi, ale tam wyobrażenie opuszczonego gniazda i zgłodniałych piskląt, czekających na nią z otwartymi dzióbkami, wciąż ją prześladowa i nęka. Oto podług Darwina miniatura, a oraz początek uczuć moralnych, walki egoizmu z obowiązkiem, wyrzutów sumienia. Popędy egoistyczne potrzebne są do zachowania jednostki i jako takie rozwijają się w świecie zwierzęcym prawem ewolucji, nie inaczej jak członki i inne narządy. Obok nich zaś kształcą się tym samym prawem popędy społeczne, potrzebne dla zachowania gatunku i przechodzą całą skalę rozwoju: najprzód przywiązanie do potomstwa, jakie widzimy w jaskółce, dalej solidarność całego rodu, jak u wielu zwierząt gromadnie żyjących i broniących się, wreszcie miłość całego rodzaju swego jaka dziś występuje u ludzi. Te popędy społeczne wykluczyć się musiały pierwotnie z egoistycznych, na podstawie potrzeby wspólnej obrony lub wspólnego zdobywania żywności, ale że dziś są dziedzicznymi i mają za sobą tysiące pokoleń, dlatego występują w nas z taką mocą i dlatego nie znać w sumieniu śladu ich pochodzenia egoistycznego.

Tak więc Darwin posunął o znaczny krok etykę utylitarną: Bentham opierał bezpośrednio w czynie altruizm na egoizmie: Kto czyni dobrze drugiemu, ten własnej w tym korzyści szuka. Mill cofnął ten związek w głąb nawyknień: Kto czyni dobrze drugiemu, ten nie zawsze własnej korzyści szuka, działa jednak z nawyknięcia, które stąd w nim powstały, że własną korzyść znajdował w związku z dobrem powszechnym. Darwin wreszcie cofnął ten sam związek jeszcze dalej, w głąb wieków i minionych pokoleń: Kto czyni dobrze drugiemu, podług niego ten działać może bez osobistego względu na siebie, ale ze skłonności dziedzicznej, która w jakichś tam czworonożnych przodkach od egoizmu poczęła i w altruizm się przekształciła.

To wszystko bardzo piękne i rozstrzygnęłoby mi to może kwestię moralności, gdybym był zwierzęciem, idącym ślepo i koniecznie za wrodzonymi popędami. Ale że jestem człowiekiem, rozumnym i zdolnym do zastanowienia się nad sobą, stoję wciąż wobec nietkniętego pytania: co mię obowiązuje do moralnego postępowania? Tłumaczycie mi po swojemu, skąd się biorą we mnie popędy ku dobru powszechnemu. Mniejsza o to. Lecz skoro faktem jest, że w kolizji tych popędów mogę sobie stawić pytanie: co z dwojga mam wybrać, jakież dajecie mi powód, żebym wybierał dobro powszechne, uczciwość, cnotę itd.? Cóż odpowiadacie mojej wrodzonej miłości własnej pytającej: co mi z tego, że ciasną drogą pójdę? Jeśli odważycie się, zgodnie z istotą waszych systemów, powiedziec mi: Nie masz wolnej woli, puść się, dokąd cię mocniejszy w tobie popęd zawiedzie, – to gdzież jest wasza etyka? I gdybym wam uwierzył, nie wątpię, żeby mię prąd egoizmu porwał. Jeżeli zaś mi powiecie: wybieraj co z dobrem powszechnym zgodne, bądź w każdym przypadku sprawiedliwy, uczciwy, przeciwne skłonności zwalczaj – to najprzód zatwierdzacie wolną wolę, co się żadną miarą z waszym systemem nie godzi; a po drugie musicie mi dać jakiś powód, co by mię do tego obowiązywało. Ale ten powód w zakresie teorii utylitarniej i pozytywizmu, nie może być inny, jak związek dobra osobistego z dobrem ogółu, obietnica korzyści własnej, mającej wyniknąć z korzyści społecznej, słowem powrót do naiwnej teorii Benthama, którejście sami odstąpili. Tak więc cały ten rzekomy postęp etyki utylitarniej, przez teorie Benthama, Milla i Darwina, jest tylko kołowaniem i na końcu znajdujemy się w tym samym punkcie, z któregośmy wyszli tj. w najprostszym Epikureizmie.

Otóż czwarty i ostatni krok w tym kierunku robi słynący dziś filozof, będący dla pozytywizmu najwyższym wyrazem, jakim był Hegl dla idealizmu,

Herbert Spencer. On wszystkie poprzednie systemy obejmuje i oraz rozszerza kwestię do rozmiarów wszechświata. Ludzkość, mówi on, jest tylko częścią świata i jako taka podlega jego prawom i udział bierze w jego ewolucji. Szczęście, do którego dąży postęp ludzkości, jest tylko momentem w ogólnym rozwoju wszech istot. Zatem i istotę tego szczęścia, i sposób postępowania, który do niego prowadzi, czyli prawo moralne, badać należy w związku z całym światem. Dalej badanie to nie powinno się ograniczać, jak u Milla i poprzednich utylitystów, na empirycznym śledzeniu, co i jak najwięcej człowiekowi przyjemności przynosi, ale postępować winno dedukcyjnie, na podstawie fizjologicznych praw życia określić szczęście, do jakiego ludzkość dąży i stąd prawa tego dążenia wyprowadzić. W ten sposób zamiast pożyteczności, o której prawią utylityści w swych moralnych zasadach, będziemy mieli "konieczność praw moralnych", identyczną z koniecznością praw fizycznych i w tejże, jako szczegół w całości zawartą.

Z takiego wychodząc założenia Spencer przeprowadza swą rzecz w następujący sposób.

Jak cały świat rozwija się postępową ewolucją, tak i ludzkość w nim zawarta, postępuje koniecznie ku zupełnemu umoralnieniu, a tym samym ku najwyższemu szczęściu. Wprawdzie zdarzają się w społecznym życiu i cywilizacji chwilowe cofnięcia się wstecz, czasami mnożą się zbrodnie i kary, wybuchają srogie rewolucje, po nich gwałtowne represje. Ale to tylko zastosowanie powszechnego w wszechświecie prawa rytmu; w którym i periodyczne cofnięcia należą do postępowego pochodzenia. Gdybyśmy obliczyli wszystkie fluktuacje zbrodni i dobroczynności, pauperyzmu i bogactwa, walki między kapitałem a pracą, wszystkie podnoszenia się i opadania moralności publicznej, mielibyśmy przed oczyma skomplikowany system rytmów, podobny do falowania Oceanu. Każda siła w naturze, która spotyka siłę przeciwną, wywołuje taką rytmiczną oscylację. Ale każdy taki rytm dąży do równowagi i ta równowaga przyjść w końcu musi.

Ta końcowa równowaga moralna zależeć musi, tak samo jak w świecie fizycznym, na zupełnej adaptacji jednostki do społeczeństwa i społeczeństwa do przyrody. Dziś kształci się w człowieku poczucie osobistej wolności tj. swobodnego rozwoju indywidualności; ale z powodu niedoskonałości wewnętrznych i zewnętrznych warunków, to poczucie przekracza często granice odpowiedniej wolności drugich ludzi, przez co zmusza społeczeństwo do reagowania przeciw niemu prawem i karą. Kielkują także w człowieku uczucia

sympatyczne dla drugich, lecz również z niedostatków podmiotu i otaczającego społeczeństwa, uczucia te uderzają się co chwila o przeszkody, stąd słabo i z trudnością się rozwijają. "Ale kiedy przemiana, która się w oczach naszych odbywa, mówi Spencer, dojdzie do końca, kiedy każdy człowiek w sercu swoim z czynną miłością wolności własnej połączy równie czynne uczucia sympatii dla bliźnich, wówczas te pęta indywidualności jakie dotąd istnieją, tak zakazy legalne jak prywatne gwałty, znikną zupełnie. Nikt już nie dozna zapory w swobodnym rozwoju, bo ceniąc swoje prawa, będzie zarówno prawa drugich szanował. Prawo państwowe nie będzie już ani ograniczeń ani ciężarów narzucać: takowe byłyby zbyt zbytecznymi i oraz niemożliwymi. Wówczas, po raz pierwszy w dziejach świata będą istoty, mogące wszechstronnie swą indywidualność rozwijać. Moralność, indywidualność doskonała i doskonałe życie znajdą razem wyraz w końcowym człowieku" (4).

Tak więc przychodzimy do pojęcia moralności końcowej czyli bezwzględnej, do jakiej ród ludzki zmierza: cenienie najwyższe własnej wolności – dalej, równoważące mu cenienie wolności drugich, które z poprzedniego wyrobić się musi, bo takie jest w naturze prawo, że altruistyczne uczucia rodzą się z podobnych uczuć egoistycznych, – dalej oddanie każdemu co mu się należy bez przymusu zewnętrznego, więc też bez prawa i władzy: w końcu, na co Spencer szczegółowy kładzie nacisk, pełnienie tych obowiązków bez przymusu i walki wewnętrznej, ale z wyrobionej skłonności. Spencer tłumaczy długo i szeroko jak te rozmaite egoistyczne, altruistyczne i ego-altruistyczne (ta trzecia klasa uczuć jest jego pomysłem) jedne z drugich wykluczać się muszą – wszystko na podstawie dziedziczności i ewolucji darwinistowskiej; dowodzi, że złe skłonności muszą się powoli znosić, bo, jak się powiedziało, każde starcie sił, każdy rytm dąży koniecznie do harmonii i równowagi; i na tych podstawach wnioskuje, że z wszelką pewnością rodzaj ludzki doskonałość moralną osiągnie. "Odmiany, które ludzkość przebyła, mówi on, i te, jakie za dni naszych przebywa, wynikają z zasadniczego prawa natury organicznej i, byle ród ludzki nie zaginął i natura pozostała jaką jest, odmiany te muszą do doskonałości doprowadzić. Pewnym jest, że to, co zwiemy złem i niemoralnością, zniknąć musi. Pewnym jest, że człowiek musi doskonałym zostać" (5).

Z tej zaś doskonałości końcowej wyniknie oraz najwyższe szczęście, bo z jednej strony, gdy cała ludzkość do takiego umoralnienia dojdzie, znikną wszelkie starcia między ludźmi, ustąpią środki przymusowe, rozwinie się

sympatia, miłość powszechna, wesołość; z drugiej zaś strony, gdy rozwój umiejętności i przemysłu, równorzędnie z moralnością postępujący, ośwładnie do reszty przyrodą i doprowadzi do ostatecznej harmonii między nią a naturą ludzką, wówczas już nic ludzkości dolegać nie będzie i szczęście doskonałe uści się na ziemi.

Taka jest w głównych zarysach etyka Spencera. Cóż o niej powiemy? Nie ma wątpliwości, że gdyby teorie fizyczne, na których Spencer się opiera, były pewnymi i gdyby tożsamość świata duchowego z materialnym, na której on buduje, była faktem, to cały ten system w swej architektonicznej konstrukcji stałby wspaniale. (Tylko w takim razie, jak zaraz powiem, nie byłoby wcale etyki). Zarzucić jednak trzeba, że teoria ewolucji, z której Spencer wychodzi, jest w najlepszym razie, zdaniem nawet samego jej ojca Darwina, hipotezą niedowiedzioną, a zdaniem wielu innych przyrodników, hipotezą z faktami niezgodną. Po drugie, nic dziwnego, że światy ducha i materii, jako dzieła jednego Arcymistrza, stworzone do wzajemnego dopełniania się, mają między sobą wiele analogii i, że tak powiem, paralelizmu. Wszystkie szersze umysły o tym wiedziały. Ale z tej analogii gdzieś postrzeżonej, przeskakiwać do identyczności, przepaść dzielącą te dwie sfery bytu uważać po prostu za niebyłą, to już szerokość umysłu, z jaką się ani prawda, ani logika nie godzi. Z tego względu więc Spencer stoi na zupełnie fałszywym gruncie, jak każdy prosty materialista.

Ale pomijając tę stronę metafizyczną kwestii, zastanówmy się wyłącznie nad stroną etyczną. Co ta etyka ma właściwego? co ona dodaje do poprzednich tego kierunku teoryj? W najistotniejszej kwestii etycznej, tj. w pojęciu powinności, Spencer zdaje się nie iść dalej od Darwina. Mówi on wprawdzie o koniecznych prawach moralności, ale to nie konieczność obowiązku, w moralnym tego słowa znaczeniu, tylko konieczność fizyczna, pochodząca z odziedziczonych popędów społecznych, które się jawią w sumieniu z tajemniczą mocą, jakoby intuicje: "Stąd, mówi Spencer, wiara w nadprzyrodzony charakter tych zasad, i na tym zależy ich najwyższa powaga".

Można więc powtórzyć przeciwko Spencerowi to wszystko, co się przeciwko Darwinowi i Millowi powiedziało. Jest to ciekawy opis genezy uczuć, etycznymi zwanych, ale nie ma w tym wszystkim ani krzty pierwiastku etycznego, ani śladu tej głębokiej, szlachetnej, do serca i sumienia przemawiającej potęgi, którą sumieniem nazywamy; między złem a dobrem jest fizyczna li tylko różnica: nie inna jak między stawianiem gmachu według



prawa przy ocenie występku i zasługi uwzględniają, wcale do sfery tej moralności nie należy. Co więcej, złe jest poniekąd równouprawnione z dobrem, gdyż w społecznym falowaniu, oba ruchy rytmu należą zarówno do postępu, oba prowadzą prawem koniecznym do doskonałości i szczęścia ludzkości. Słowem, gdyby ta etyka była prawdziwa, nie byłaby żadną etyką, i moralności wcale by nie było.

I jakież, proszę, wpływ taka teoria etyczna może na sumienie wyrzucić? Kto uwierzy w konieczność tych praw spencerowskich, ten nie będzie się starał oprzeć złym popędom własnym, nie podejmie trudu dla uchronienia bliźnich od złego, najprzód, bo darmo, to prawa konieczne, a po drugie, bo złe zarówno jak dobre do końcowego szczęścia prowadzi. Jakież wreszcie powód podaje ta etyka człowiekowi by unikał złego? Dajmy na to, że mogę zgładzić w wielkim sekrecie niegodziwego człowieka i pugilares jego zagrabić: dlaczego bym nie miał tego uczynić? Społeczeństwu nie zaszkodzę, owszem uwolnię je od plagi, sobie przysporzę zarazem majątku: zostaje tylko sprawa z wewnętrznymi popędami, po prostu mówiąc, obawa wyrzutów sumienia. Lecz najpierw, im gorszym byłbym człowiekiem, tym mniej bym tym wyrzutom podlegał i mógłbym racjonalnie przenieść majątek i towarzyszące mu przyjemności życia nad spokój sumienia. A po drugie, sumienie mi nie będzie wyrzucać jak tylko czyny, które za złe uznaję; gdybym zaś był szczerym utylitarystą albo ewolucjonistą, słowo daję, że w takim skrytobójstwie, tak mnie jak społeczeństwu przydatnym, nic złego bym nie upatrył. Pewnie ludożercom wyrzuty sumienia nie zatruwają ich krwawych biesiad, bo nic w tym złego nie widzą. Jest więc w tym powoływaniu się na sumienie rażący *circulus vitiosus*; a wszyscy utylitaryści bez wyjątku w nim siedzą.

Wszelako teoria Spencera ma jeden ważny punkt, który ją od poprzednich wyróżnia, a tym jest to zapewnienie przyszłej doskonałości i szczęścia ludzkości, ta obietnica nieba na ziemi. Myśl ta już przedtem pojawiała się coraz częściej w pismach Milla, Huxleya, Clifforda, Tyndala. Filozofowie ci, widząc jak obecny stan świata nie dopisuje ich teorii o korzyści cnoty, a niekorzyści występku, pocieszali się częstokroć różowymi poglądami na przyszłość, w "której ludzkość, jak się wyraża Huxley, ma się stać prawdziwą *Civitas Dei*". Ale Spencer dopiero ujął tę obietnicę złotej przyszłości w system, udowodnił ją po swojemu i wstawił w swą teorię etyczną, niby cel moralnej dążności

człowieka. Dotąd, powtarza on co chwila, cnota się należycie nie nagradza, zacne czyny i ofiary nie przynoszą często korzyści, ani temu co je czyni, ani obecnemu pokoleniu, ale są to kroki ku powszechnej doskonałości. Ta myśl niech nas pokrzepia; pracujmy i poświęcajmy się dla przyszłego szczęścia ludzkości!

Otóż sam punkt kulminacyjny etyki utilitarnej. Przeszedłszy w poprzednich teoriach wszystkie możliwe fazy, spróbowawszy wszelkich sposobów rozwiązania zagadnienia etycznego, tj. pogodzenia powinności ze szczęściem, uznaje ona wreszcie, że to się nie da uskuteczyć "na tym padole łąz", a nie chcąc żadną miarą słyszeć o niebie poza tym światem, nie ma innego wyjścia, tylko wymarzyć w jakiejś dalekiej przyszłości, jakiś raj na ziemi. Oto siła tej prawdy, na którąśmy na wstępie zwrócili uwagę, że odciawszy to życie od przyszłości, kwestia moralności jest nierozwiązalną.

Wszelako to niebo pozytywistów, ma najprzód tę wadę, że nie jest dla nas, ale dla naszych dalekich prapra...wnuków. My mamy się trudzić, walczyć sami ze sobą, i ze złym światem co nas otacza, żeby oni kiedyś bez pracy i trudu byli szczęśliwymi. To bardzo piękne, ale pominąwszy stronę wyżej już poruszoną, że nie warto się trudzić dla rzeczy, którą fala czasu niesie koniecznie jak fizyczne prawo, pytam, skądże się zdobyć mamy na taką heroiczną sympatię dla tej przyszłej, dalekiej, nieznannej nam ludzkości, żeby takowa starczyła nam za bodziec moralnego życia? – skądże się na to mamy zdobyć, my którzy dla żyjących z nami bliźnich, zaledwo tyle posiadamy sympatii, żeby im najlżejsze oddać przysługi? Nieznanemu gościowi, wchodzącemu z nami do wagonu, ustąpimy może z uprzejmości wygodnego miejsca, w najlepszym razie podzielimy się z nim obiadem, gdy starczy dla nas dwóch; ale jeśli nam zmęczenie, senność, lub głód dokucza, a miejsca lub jedzenia dla dwóch nie starczy, to ten popęd altruistyczny ani się odezwie. Dla poratowania nieszczęśliwych zdobędziemy się może na znaczną ofiarę pieniężną, ale tylko dla nieszczęśliwych, nigdy w świecie dla ludzi równego nam lub większego majątku. Wglądnijmy w siebie, a przekonamy się, że ile razy uprzejmość lub filantropia (a nie wyższego rzędu powód) do jakiegoś czynu nas skłania, to tylko wtedy, kiedy nas to prawie nic nie kosztuje, albo kiedy potrzeba bliźniego niezmiernie przewyższa ofiarę, jaką z siebie czynimy. I ta sympatia dla przyszłej ludzkości miałyby starczyć za motora całej maszyny moralności dzisiejszych pokoleń! Dla poezji jest to może temat do uroczych fikcji, jakich wiele w dzisiejszej literaturze angielskiej, ale we filozofii nie można nawet o tym serio mówić.

Po drugie to niebo pozytywistów ma jeszcze tę wielką wadę, że jest bardzo niepewnym. Jeżeli z faktów sądzić mamy (jak zasada pozytywizmu wymaga), to ruch dzisiejszej cywilizacji niekoniecznie obiecuje szczęście: pauperyzm rośnie, statystyka zbrodni się pomnaża, najliberalniejsi ekonomiści uznają, że klasa pracująca jest dziś w gorszym położeniu, niż w średnich wiekach. Hartmann (niepodejrzany o sojusz z nami przeciwko Spencerowi) analizując z równą bystrością objawy dzisiejszego postępu, wnioskuje, że prawem koniecznym postęp oświaty przymnaża nieszczęścia ludzkości. Ale dajmy na to nawet, że wywody Spencera o ewolucji powszechnej, o rytmie świata, o koniecznym umoralnianiu się ludzkości są nieomyślne, jeszcze zostaje kwestia czy rodzaj ludzki doczeka tej epoki, czy go wprzódki jakiś kataklizm nie zgładzi. Wiemy z astronomii, że nasz system planetarny wędruje w przestrzeni, ale kto wie dokąd idzie? co się w tej drodze znajduje? Kto nas może zabezpieczyć, że nasza planeta nie spotka w tej wędrówce jakiegoś asteroidu, który ją w mgnieniu oka w perzynę obróci? Widać czasem na niebie zjawiska, które uchodzą za gwałtowne płonienie gwiazd wprzódki ciemnych i możebyć takiego kataklizmu przypominają. Z geologii wiemy, że skorupa tej ziemi ulegała wielokrotnie tak gwałtownym przewrotom, że całe niemal flory i fauny pogrzebane zostały, a nic nas nie zapewnia, że podobna przyczyna nie zgładzi kiedyś niespodzianie rodzaju ludzkiego. Zwłaszcza kiedy się z pozytywistami nie uznaje Mądrości Twórczej i porządku celowego w świecie, nie ma się żadnej podstawy, do uchylenia tych możebyć. Słusznie więc Spencer, w przytoczonych wyżej słowach, obiecując na pewno raj na ziemi, robi zastrzeżenie: "jeśli wprzódki rodzaj ludzki nie zaginie". Ale takie zastrzeżenie zakwestionowuje całe to niebo, zmniejsza i tak już lichą jego wartość, a tym samym odbiera moralności z tym celem związanej wszelką bezwzględność.

Wreszcie to niebo Spencera jest czystą utopią; to trzecia, a najgorsza jego wada. Posłuchajmy ucznia tej samej szkoły pozytywizmu angielskiego, który dotąd do żadnej jeszcze nie doszedł wiary, ale doskonale podpatrzył czczość i fałsz doktryny pozytywistów. "Skasowali oni, mówi Wiliam Mallock (6), chrześcijańskie niebo, rzucili w błoto mnóstwo nadziei i aspiracji, niegdyś potężnych, a jak sami uznają, niezbędnie potrzebnych. Nauka, mówią, nie powinna tych aspiracji znosić, ale inny, pozytywny podstawić im przedmiot. Patrzmyż, co zarzucają niebu chrześcijańskiemu i tę samą krytykę do stawianego przez nich przedmiotu stosujemy. Mówią tedy, że nieba nie można przedmiotowym dowodem uzasadnić i że nawet podmiotowo niemożliwym jest zrobić sobie o nim pojęcie. «To jedno mam za pewne w tej mierze, mówi

popularny pisarz Fryderyk Harrison, że perspektywa uwielbionego życia w wyższym jakimś świecie jest ideą ze ścisłym myśleniem absolutnie niezgodną, ideą rozwiewającą się w czczych frazesach i sprzecznościach i, gdy ją z bliska przyprzeć, nic zgoła nie znaczącą». Aliści ten argument nierównie więcej znaczy przeciwko obiecanemu przez pozytywistów uwielbieniu ludzkości, aniżeli przeciwko niebu chrześcijan. To ostatnie jest *ex hypothesi* światem nieznanym; obiekcja, że go nie można pojąć ani opisać, nie sprzeciwia się wierze chrześcijan, lecz owszem to do ich wiary należy. Ale niebo pozytywistów jest tuziemskie, wchodzi w skład natury, w wierze pozytywnej tajemnice nie mają prawa bytu; nierównie słusznie więc i bezwarunkowo żądać możemy od pozytywistów, żeby nam wyraźnie, namacalnie, pozytywnie swoje niebo określili. A więc, pytamy tych panów, co się unoszą entuzjazmem dla przyszłej ludzkości: do czegoż będzie podobna ta ludzkość w idealnym stanie? niechże nam okażą próbkę tej przyszłej doskonałości; niech nam opiszą najszlachetniejszą istotę z tego uwielbionego w przeszłości ludzkiego rodu. Czymże będzie ten człowiek? w czym będzie szukał swej przyjemności? jak spędzi swój dzień? jak się będzie bawił? z czego się będzie śmiał? Niechże nam to opiszą «frazesami, które by nie rozwiewały się w sprzecznościach, gdy je z bliska przyprzeć i nie były w niezgodzie ze ścisłym myśleniem». Czy pojmują ci ścisli myśliciele co zapowiadają? A jeśli nie, jakżeż mogą naukowo prorokować? Proroctwo naukowe albo jest widocznym wnioskiem ze znanych przesłanek, albo niczym nie jest. Postawić tylko tym moralistom pozytywizmu te kwestie, które sami wnieśli, a zaraz wystąpi na jaw śmieszny brak wszelkiej realności w ich nieokreślonym optymizmie...".

Mallock ściga dalej tę utopię z niemiłosierną logiką i kończy rozumnym wnioskiem: "Już dawno przecie, mówi, przedłożono ludziom inny cel, niebo żywsze i realniejsze w ich oczach, niż to co pozytywiści obiecują, a jednak wpływ tego celu na życie jest tak mały, że sami pozytywiści podnoszą to jako fakt wszystkim znajomy. Jakżeż więc spodziewać się mogą, żeby ich błady i odległy ideał silniej wpływał na ludzkość, aniżeli ten, który chcą zastąpić a który bliżej nas świecił? Czy zdoła ów ideał zachęcić ludzi do cnót, do których niebo nie dosyć ich zachęcało? odwieść ich od występków, od których piekło nie zdołało ich odstręczyć? Trzeba by oczywiście, żeby się wprzód natura ludzka zupełnie odmieniła i żeby czynniki z jakich się składa nowy utworzyły związek".

Zatrzymajmy się tu i rzućmy okiem wstecz, na przebytą drogę. Zasadnicza kwestia moralności, tj. kwestia o stosunku powinności do szczęścia snuje się w całych dziejach myśli ludzkiej jednakowym sposobem. Po jednej stronie, od Zenona do Kanta, obowiązek bierze się za podstawę, ale szczęście nie ma miejsca, albo jest tylko marą. Po drugiej stronie, od Epikurejczyków do Pozytywistów, przyjemność jest punktem wyjścia, lecz od niej do prawdziwej powinności nie udało się znaleźć przejścia. Zagadka życia najważniejsza, niezbędna, bez której człowiekiem być nie można, zostaje nierozwiązalną – ale nierozwiązalną tylko dla tych, którzy biorą to życie w oderwaniu od przyszłego. Jakkolwiek ten odłam obracają, zawsze im coś sprzecznego i niedorzecznego w rękach pozostaje. Ostatni z Pozytywistów, Spencer, próbuje wyłamać się z tej sprzeczności, wskazując szczęście z doskonałością zlane, nie poza światem, ale w dalekiej przyszłości tego świata; lecz wpada w *absurdum* i tym marnym wysiłkiem daje tylko nowe świadectwo potrzebie lepszego świata, dla zrozumienia i uiszczenia moralności w świecie niniejszym.

Innym razem zobaczymy, jakie są umiejętne podstawy teorii moralności tych, którzy ten drugi świat uznają.

X. Marian Morawski.

---

"Przegląd Powszechny", Rok pierwszy. – Tom III. Lipiec, sierpień, wrzesień. 1884. Kraków. DRUK WŁ. L. ANCZYCA I SPÓŁKI, pod zarządem Jana Gadowskiego. 1884. (Wydawca i redaktor odpowiedzialny X. M. Morawski T. J.), ss. 329-351. (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześiono; ilustracje od red. *Ultra montes*).

### **Przypisy:**

(1) Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, lib. II. Z tego miejsca Cyncerona są te powyższe zdania wzięte.

(2) Cicero, *Pro Milone*.

(3) Pojawiła się i w Kościele katolickim doktryna zwana kwietyzmem, utrzymująca, że nie należy czynić dobrze ze względu na wieczną nagrodę, ani nawet pragnąć najwyższego szczęścia jako szczęścia naszego, ale jedynie dlatego, że jest wolą Bożą, żebyśmy to szczęście osiągnęli. Coś podobnego nauczał także u żydów założyciel szkoły saducejskiej. Kwietyzm potępiony został przez Kościół, w Konstytucjach Innocentego XI *Coelestis Pastor* 1687 i Innocentego XII *Cum alias* 1699.

(4) *Social Statics*, 497.

(5) *Social Statics*, 80.

(6) William Hurrell Mallock, *Is life worth living?* C. VII.

- (a) Por. 1) Ks. Marian Morawski SI, a) *Filozofia i jej zadanie. (Wydanie trzecie).* b) *Kilka słów o książce "Filozofia i jej zadanie". (Polemika z ks. Stefanem Pawlickim CR).* c) *"Spowiedź" Lwa Tołstoja.* d) *"Wyznania" liberala.* e) *Recenzja "Bez dogmatu" Henryka Sienkiewicza.* f) *Klasycyzm w szkołach średnich.* g) *U stóp Sfinksa.* h) *Rzym – Koloseum. (Wrażenia z podróży).* i) *Narodowość wobec filozofii i wobec chrystianizmu.* j) *O ofierze Serca Jezusowego w Najświętszym Sakramencie.* k) *O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego w stosunku do dogmatu i kultu katolickiego.* l) *Dziewięć nauk o Sercu Jezusowym, jako Sercu Kościoła.* m) *O Kościele jako znaku, któremu się sprzeciwiają.* n) *Świętych Obcowanie. Część pierwsza: Komunia między duszami.* o) *Wieczory nad Lemanem. Co robić.* p) *Podpieracz katolicyzmu.* q) *Asemityzm. Kwestia żydowska wobec chrześcijańskiej etyki.* r) *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.* s) *Słowo prawdy.* t) *Referat o szkole katolickiej. (Wygłoszony na Wiecu katolickim w Krakowie).* u) *Encyklika Leona XIII "Immortale Dei" i liberalizm. (Teoria liberalna a chrześcijańska o państwie).* v) *Siła i prawo.* w) *Prawdziwe pojęcie moralności.*
- 2) a) *Mały katechizm o Syllabusie.* b) *Mały katechizm o Nieomyślności Najwyższego Pasterza.*
- 3) Henryk Hello, a) *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik. Wolność sumienia – wolność wyznania – wolność prasy – wolność nauczania.* b) *Syllabus w wieku XX.*
- 4) Abp Emil Guerry, *Kodeks Akcji Katolickiej.*
- 5) Ks. Walenty Gadowski, *Nauka Kościoła. Wybór orzeczeń dogmatycznych Kościoła katolickiego i jego praw kanonicznych.*
- 6) "Obrona prawdy", *Wypis z Okólnika wydanego do Archidiecezji Kolońskiej.*
- 7) Ks. Edward Podolski, *Pius IX i Leon XIII.*
- 8) Bp Jan Chryzostom Janiszewski, *Encyklika Leona XIII Papieża o masonii.*
- 9) Ks. Józef Gliwa SI, a) *O czytaniu gazet.* b) *O kwestii żydowskiej.*
- 10) Ks. Antoni Langer SI, a) *Rozwój wiary.* b) *Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.* c) *Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.*
- 11) Bp Władysław Krynicki, a) *Dzieje Kościoła powszechnego.* b) *Pelagianizm i semipelagianizm.* c) *Sobór Watykański.* d) *Zasady modernizmu.*
- 12) Ks. Jacek Tylka SI, a) *Dogmatyka katolicka.* b) *Traktat o Kościele Chrystusowym.* c) *O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii.* d) *O własnościach religii.* e) *O cnotach heroicznych.*
- 13) Ks. Maciej Sieniatycki, a) *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.* b) *Zarys dogmatyki katolickiej.* c) *System modernistów.* d) *Modernistyczny Neokościół.* e) *Problem istnienia Boga.* f) *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska.*
- 14) Bp Michał Nowodworski, a) *Wiara i rozum.* b) *Liberalizm.*
- 15) Akta i dekrety świętego powszechnego Soboru Watykańskiego (1870), *Pierwszy projekt Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym przedłożony Ojcom do rozpatrzenia.*
- 16) Ks. Jan Pawelski SI, *Ostatni z dynastii więźniów watykańskich.*

- 17) Abp Antoni Julian Nowowiejski, Biskup Płocki, *O liberalizmie, czyli fałszywej wolności.*  
18) "Homiletyka", *Non est potestas nisi a Deo. [Wszelka władza pochodzi od Boga].*  
19) Ks. Dr Antoni Borowski, *Teologia moralna. – Prawo Boże.*  
20) Ks. dr Jan Szymeczko, *Etyka katolicka.*  
21) Ks. Franciszek Pouget, a) *Religia Kanta.* b) *Prawdziwe oblicze XVIII wieku.*  
22) Ks. Dr Fryderyk Klimke SI, a) *Hasła etyczno-religijne monizmu.* b) *Religia i poznanie.* c) *Agnostycyzm.*  
(Przyp. red. *Ultra montes*).

# PRZEGLĄD POWSZECHNY.

Błogosławiony lud, którego Panem  
Bóg jego. Ps. 1:3.

ROK PIERWSZY. --- TOM III.

LIPIEC, SIERPIEŃ, WRZESIEŃ.

1884.

KRAKÓW.  
DRUK WŁ. L. ANCZYCA I SPÓŁKI,  
pod zarządkiem Jana Gałowskiego.  
1884.

( [HTM](#) )

© *Ultra montes* ([www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl))

Cracovia MMXXIV, Kraków 2024